

Православное догматическое богословие. Том 2 протоиерей Николай Малиновский

[Том 1](#) • [Том 2](#) • [Том 3](#) • [Том 4](#)

[Биография](#)

Часть вторая. Первая половина. Учение о Боге Творце и Промыслителе мира. Предустроение Богом человеческого спасения

Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин.1:3). – Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое (Кол.1:16), – Верую познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое (Евр.11:3).

Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин.5:17). – Все Им стоит (Кол.1:17). – Мы Им живем и движемся и существуем (Деян.17:28).

Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа,... избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей (Еф.1:3–5).

Часть вторая. О Боге в отношениях Его к тварям

§ 1. Состав и разделение учения о Боге в отношениях Его к тварям

Триединый Бог, всесовершенный и всеблаженный, обитающий во свете неприступном (1Тим.6,16), благоволил открыть Свое невидимое и непостижимое Божество и вечную Ему (Рим.1:19–20), или славу Свою в мире, и, как всеблагий, восхотел сделать причастниками Своей благодати и другие существа. Он привел из небытия в бытие все существующее, сохраняет бытие и силы тварей и многообразными способами направляет и содействует достижению ими великих целей, определенных Его святою волею. Другими словами, – Бог в отношении Его к миру есть Творец и Промыслитель мира. В частности, в делах Своего промысла о людях, чрез родоначальника которых вошли зло и смерть во весь мир человеческий, и даже неразумная тварь подпала временному рабству тления (Рим.8:20–22), Богу благородно было явить и особенным образом Свою благодать и другие Свои совершенства. Особенными действиями Божия промысла в отношении к роду человеческому являются все действия Бога, как Совершителя нашего спасения (*οικονομία*), – воплощение Сына Божия, искупление, освящение благодатью Св. Духа. Как существу всемогущему и высочайше премудрому, Богу не может быть свойственным, чтобы назначенные сотворенному бытию цели не пришли в определенное Им время и в определенной мере в исполнение. И Бог действительно в предназначенное Им время явится Выполнителем Своих вечных определений о всем мире и роде человеческом, – при втором славном пришествии Христовом, когда последуют кончина мира, воскресение мертвых, всеобщий суд, открытие царства славы. Таково в главнейших и общих чертах учение откровения и церкви о Боге в отношениях Его к тварям. Раскрытие этого учения составляет содержание второй части Догматического Богословия.

В разделении на частные отделы, – весь состав данного в откровении и проповодеваемого церковью учения о Боге в

отношениях Его к тварям обнимается и естественно располагается в такой последовательности:

Отд. I, – Учение о Боге как Творце всего видимого и невидимого.

Отд. II. – Учение о Боге, как Промыслителе мира.

Отд. III. – Учение о Боге-Спасителе и особенном отношении Его к роду человеческому (*θεολογία οἰκονική*).

Отд. IV. – Учение о Боге, как Выполнителе Своих определений о всем мире и роде человеческом (эсхатология).

В таком порядке и изложим учение откровения и церкви о делах Божиих в отношении к тварям.

Отдел первый. О Боге как Творце мира

§ 2. Разделение этого учения

Первым действием Божиим в отношении Его ко всему бытию конечному было сотворение самого этого бытия. Бог, учит церковь, есть «Творец небу и земли, видимым же всем и невидимым» т. е. всей совокупности бытия конечного, состоящего из невидимого мира бесплотных духов, мира видимого или вещественного и человека, – существа чувственно-духовного, по одной стороне своей природы примыкающего к миру духовному, а по другой к вещественному¹⁹. Учение о том, что Бог есть Творец всего мира, – один из основных догматов христианства, с которым тесно связано и учение о Боге (догматы о Боге, как личном Духе, о Св. Троице и учение о богопознании вообще), и учение о всемогуществе человеческого спасения. С принятием или неприятием этого догмата изменяются все наши воззрения на Бога и мир, на наше положение в мире и нравственное назначение.

В учении откровения и церкви о Боге – Промыслителе мира, предлагается разрешение как всех существеннейших общих вопросов о происхождении всего существующего, так и учение о происхождении каждого в отдельности из главнейших видов бытия сотворенного. Сообразно с этим учение о Боге Творце можно разделить на общее учение о Боге как Творце всего существующего, и учение частное, т. е. учение о Нем, как Творце главнейших видов бытия сотворенного, именно: а) мира духовного (ангелов), б) мира видимого и в) мира малого – человека и всего рода человеческого.

Глава I. Общее учение о Боге – Творце мира

При изложении общего учения о Боге как Творце, надлежит раскрыть учение откровения и церкви: о Виновнике мира вообще, о способе, времени и последовательности происхождения мира, а так же о его цели и сравнительном совершенстве ²⁰.

§ 3. Бог есть Первопричина или Виновник мира

Мир, как совокупность всего бытия конечного, существующего в пространстве и времени, имеет причину своего бытия в Боге, а не возник каким-либо образом сам собою, беспричинно или случайно. Бог создал все существующее вне Его – небо и землю все на небе и все на земле, видимое и невидимое, т. е. и мир чистых духов. Так научают нас откровение и церковь мыслить о Виновнике вселенной. Самые первые слова Писания таковы: в начале сотворил Бог небо и землю (Быт.1:1). Псалмопевец говорит: Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах (Пс.134:6; сн. 88:12). Апостолы о Сыне Божиим учат: Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин.1:3). Им создано все, что на небесах и что на земле (Кол.1:16; сн. Деян.14:15). Церковью исповедание веры «во единого Бога... Творца неба и земли, видимым же всем и невидимым» с самого начала поставлялось и поставляется ныне, как необходимое условие для вступления в число ее членов и принадлежности к ней.

Истина о Боге, как единственном Виновнике или Первопричине мира, с необходимостью признается и естественным разумом человека, не озаренным светом откровения. Она с необходимостью вытекает из самого понятия о Боге, как существе неограниченном и самобытном, И потому все, допускающие бытие Божества, признают, что мир произошел от Бога. Она проповедуется всеми и религиозными и философскими (исключение-материализм с его учением о самообразовании мира из вечной материи) учениями. Она содержится языческими религиями даже народов диких, в которых именно боги представляются образователями мира, художниками его, хотя и не творцами. Тоже в дуалистической философии. По учению ее от вечности существуют два начала: Бог и самосушая материя. Бог вносит в материю жизнь и деятельность, прилагает к ней Свою созидующую и всеустраивающую силу, и образуете из материи прекрасный

мир, подобно тому, как искусный ваятель из каменной массы высекает прекрасную статую (уч. Анаксагора-Зенона, Платона. Аристотеля, Сенеки и др., а также персидской религии Зороастра). Таким образом и в дуализме отчасти признается Бог виновником мира. Во всех видах пантеизма Бог признается виновником или первопричиною мира не только как устроенного целого, но и как бытия вообще. При этом мир рассматривается то как истечение (эманация) из сущности Божества (у алекс. гностиков), то как саморазвитие Божества, постепенно переходящее от низших форм жизни к высшим (у Гегеля), то как временное проявление в разнообразных формах единой, вечной и абсолютной субстанции или чисто абстрактного бытия (у элеатов, Спинозы и отчасти в браминстве) и проч.

Таким образом учение откровения о происхождении мира от Бога стоит не одиноко. Убеждение, что мир произошел от Верховного существа – Бога, есть столь же общечеловеческое убеждение, как и убеждение в бытии Божьем.

Но великое различие между выводами и предположениями естественной мысли человеческой и учением откровения находится в решении вопроса о самом способе, каким Бог произвел мир. Истинный, сообразный с высочайшими совершенствами существа Божия, ответ на этот вопрос дает только откровение в своем учении о происхождении от Бога всего существующего через творение.

§ 4. Бог произвел все существующее чрез творение

Бог есть „Творец неба и земли», т. е. Он произвел все существующее в пространстве и времени чрез творение. Под именем сотворения в богооткровенном учении разумеется такое действие всемогущества Божия, которым произведено все существующее вне Бога но из чего либо, а из не сущих (*ἐξ οὐκ ὄντων* – 2Мак.7:28), из ничего (*ex nihilo*), единственно свободным действием воли Божией. Отсюда, – веровать в Бога, как Творца неба и земли, значить признавать, что мир, т. е. совокупность всего бытия конечного, создан Богом не только по форме (или образу своего существования), но и по материи (или ко сущности своей) из совершенного небытия. Учением о происхождении мира чрез творение отрицаются все другие возможные предположения о способе происхождения мира, высказывавшиеся в древности и ныне, именно: учение дуалистическое – об образовании Богом мира из готовой, от вечности существовавшей материи, учение пантеистическое – о произведении Богом мира из собственного Своего существа, и тем более, учение материалистическое – о самообразовании мира из вечной материи.

Учение откровения. – В откровении с ясностью выражена исповедуемая церковью истина, что «Бог сотворил мир из ничего» (Пр. исп. I ч. вопр. 8 и 18). Оно нигде не допускает бытия подле Бога или вместе с Богом материт или какой-либо сущности, из которой бы все было образовано. Точно также своим учением о Боге, как существе самобытном, неизменяемом и всесовершенном, безмерно возвышающемся над всем конечным, оно исключает всякую мысль о рождении или происхождении мира из Бога в смысле пантеистическом, Напротив, при упоминании о происхождении вселенной Писание всегда предполагает или прямо утверждает создание всего из небытия, из ничего.

Первое и решительное выражение истины о создании всего из ничего находится в словах Бытописателя: в начале сотворил Бог небо и землю (Быт.1:1). Словами небо и земля

Бытописателем и другими священными писателями обыкновенно обозначается весь объем бытия сговоренного (напр. Пс.148:1–6, 7–11; 88:12; Деян.14:15). – тоже, что у апостола словами – видимое и невидимое (Кол.1:16). Это все Бог сотворил – bara (creavit). Словом bara в евр. яз. обозначаются творческие действия Божии в отличие от действий человеческих. Оно содержит в себе понятие не просто образования, формирования, а создания творческого (из ничего), происхождение того, что никогда не существовало, и никогда не ставится в связи со словом означающим предварительный материал, из которого бы Бог образовал что-либо (в последнем случае употребляются синонимические с bara слова, именно: asah – делать и jazar – образовать). И так как сила творчества свойственна только всемогуществу Божию, то тоже слово никогда не употребляется в речи ни об ангелах, ни о людях: один Бог называется Bara – Творец. В частности, что и Бытописатель этим словом обозначает мысль о происхождении неба и земли из ничего, ясно из связи и состава его речи. В связи со словом в начале (евр. bereschit), т. е. когда еще ничего не было, сотворил – bara несомненно выражает, мысль о творении из ничего. Тоже ясно и из всего состава речи, – из указания, что из созданной земли, которая была безвидна и пуста (2 ст.), Бог образовал постепенно все видимое.

Истина о происхождении всего существующего вне Бога чрез творение, кратко и просто выраженная Моисеем, повторяется во всех писаниях ветхого завета. Веру в Бога, как Творца мира, исповедует Иов, когда говорит: кто во всем этом (т. е. в тварях) не узнает, что рука Господа сотворила сие (Иов.12:9)? То же повторяет Псалмопевец: в начале Ты, говорить он, основал землю, и небеса – дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся; но Ты – от же (Пс.101:26–28). Последними словами, очевидно, устраняется мысль о создании изменчивого бытия из неизменного существа Божия в смысле пантеистическом, а умолчание о веществе, из которого бы все было произведено Богом, показывает, что все существующее вне Бога – дело творческого всемогущества

Божия: Он сказал, – *и сделалось*; Он повелел, – *и явилось* (Пс.32:9; 148:5). Веру в Бога, как Творца мира, исповедовали и пророки и постоянно напоминали об этой истине своему народу в виду склонности евреев к почитанию суетных и ничтожных богов (Ис.51:13; 45:18; 37:16; Иер.10:11–12; 32:17; 51:15; Дан.14:5 и др.).

В позднейшее время возвышеннейший образец исповедания веры в Бога Творца явила благочестивая мать Маккавеев. Убеждая во время гонения Антиоха к терпеливому мученичеству за веру отцов одного из сыновей своих, она выразила исповедание этой веры так: Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτά ὁ Θεός – 2Мак.7:28), из ничего т. е. все создано одною силою всемогущества Божия, а не из какого-либо готового начала (οὐκ ἐξ ὄντων, – не из чего либо, как сказано в алекс. списке кн. Маккавеев, в Вульгате ex nihilo – из ничего) ²¹.

В новом завете во всей силе подтверждается ветхозаветное учение о творении, но с тем восполнением, что показывается участие особенно Сына Божия в деле творения. Так о Боге говорится, что Он называющим несуществующее, как существующее (καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) т. е. несуществовавшее призывает к бытию (Рим.4:17; см. Быт.17:5). О Сыне Божиим еванг. Иоанн учит: Все чрез Него начало быть (πάντα т. е. все, что ни существует, следовательно и материя), и без Него ничто не начало быть (усиление и подтверждение прежней мысли), что начало быть (Ин.1:3; см. Откр.4:11). О том же ап. Павел говорит так: Им (Сыном Божиим) создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое (Кол.1:16; ср. Евр.3:4); еще: все из Него, Им и к Нему (ὅτι ἐξ Αὐτοῦ καὶ δι' Αὐτοῦ καὶ εἰς Αὐτὸν τὰ πάντα – Рим.11:36), т. е. все, что не есть Бог, все бытие временное, имеет начало и причину бытия своего не в самом себе, но в Боге, и только в одном Боге, а следовательно напрасно было бы предпочитать что-либо подобное материи существовавшим, или существующим, вне или независимо от Бога.

Итак, все существующее вне Бога есть произведение творческого всемогущества Божия. О таком способе происхождения мира, т. е. чрез творение из ничего, сообщает нам только одна откровенная религия, из которой мысль о творении перешла и в т. н. естественные религии, напр. магометанство, а также и в философию. Естественный разум собственными усилиями не дошел до нее, и даже теперь, когда эта истина возвещается человеку с детства и кажется весьма простою и понятною, человек или извращает ее, или же не принимает ее всякий раз как только отрывается от почвы откровения и отдается собственным умозрениям. Собственными силами человек мог лишь возвыситься до мысли, что Бог есть вообще Первопричина мира, его Художник или Мирообразователь, но не мог перешагнуть бездны, отделяющей бытие от небытия, иначе – возвысился лишь до идеи мирообразования, но не до идеи чистого творения, впадал и впадая при этом, как показывает история многочисленных систем древней и новой философии, в дуализм, или в пантеизм, а при отвержении бытия Божества – и в материализм.

Верование церкви. – Церковь христианская неизменно с самого начала содержала и преподавала своим членам догмат о творении мира Богом. Во всех символах древнейших церквей находится член, научающий веровать в Бога «Вседержителя, Творца неба и земли» (симв. антиохийский и кесариепалестинский, а в символах иерусалимском и кипрском с добавлением), „всего видимого и невидимого» ²². Требовали веры в эту непостижимую для разума истину от всех членов церкви и пастыри церкви, как веры в догмат богооткровенный, принятый церковью от Иисуса Христа и апостолов. «Прежде всего веруй, наставляет верующего «Пастырь» Ерма, что един есть Бог, все сотворивший и совершивший, приведший все из ничего в бытие» (ex nihilo omnia fecit) ²³. «Церковь», свидетельствует св. Иринеи, «приняла от апостолов и от учеников их веру в единого Бога Отца, Вседержителя, сотворившего небо и землю, и море, и все, что в них» ²⁴. По свидетельству Тертуллиана, правило веры, которое произошло от Христа, и которому обязаны следовать все народы,

требовало от каждого веры «в единого Бога, Творца мира, извлекшего его из ничтожества Словом Своим, рожденным прежде всех век» ²⁵. Исповедание той же истины содержится и во всех других древнейших общественных образцах веры и вероизложениях представителей церкви. В IV в. учение о Боге – Творце мира вселенскою церковью внесено и в символ никеоцареградский, сделавшийся образцом веры на все времена и для всего христианского мира.

Усвоив учению о Боге – Творце мира значение общеобязательного для христиан члена веры, церковь тем самым отвергла и осудила, как ложные, все учение о происхождении мира (и древние и новейшие), которыми объясняется происхождение бытия конечного как-либо иначе, а не через творение из ничего, т. е. учение дуализма, пантеизма, а тем более – материализма. Древние же отцы и учителя церкви в своих разъяснениях принятого церковью учение о миротворении показывали несостоятельность и самых лжеучений, разрешавших вопрос о происхождении мира несогласно с учением откровения. Таковыми лжеучениями в первые века христианства были: мнение, будто мир произошел, сам собою, от случайного сцепления атомов (теория Демокрита и эпикурейцев), мнение о образовании Богом мира из совечной Ему материи (учение Платона и его последователей), учение о происхождении мира из саморазвития и самообнаружения самого существа Божия в смысле пантеистическом (преимущественно у гностиков – эманатистов) и, наконец, мнение некоторых гностиков, будто мир произошел даже не от Бога, а от служебных низших сил (ангелов) и даже от злого начала. Относительно более пространное опровержение этих лжеучений находятся в творениях св. Ириния Лионского , Тертуллиана, блаж. Августина, св. Епифания ²⁶. Но краткие замечания против тех же лжеучений встречаются и у многих других отцов и учителей церкви начиная с апологетов ²⁷. В своих обличениях этих лжеучений древние учителя указывали как внутренние несообразности заключающиеся в этих учениях, так и несообразность оных с истинным понятием о Боге, как существе бесконечном и безусловном, По существу были ими

представляемы те же доводы, которые выставляются против подобных учений и в настоящее время.

В основе всех древне-языческих лжеучений о происхождении мира лежало положение, что ex nihilo nihil fit. Вопреки этому положению и в объяснение возможности происхождения всего существующего из совершенного небытия все древнейшие учителя одинаково указывали на всемогущество Божие, для которого нет ничего невозможного. «Что было бы великого, спрашивал напр. Феофил антиохийский, если бы Бог создал мир из материи готовой? И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том, что Он из ничего творит, что хочет... и так, как хочет» ²⁸. «Тогда как люди, рассуждает св. Ириней, могут делать что-либо не из ничего, а при посредстве материи, Бог собственно превосходит людей тем, что Он Сам призвал к бытию материю Своего создания, которая прежде не существовала» ²⁹. Подробнее раскрывал ту же мысль Лактанций, опровергая дуалистический взгляд на происхождение мира Цицерона. «Невероятно», говорил Цицерон (в кн. «О природе богов»), «чтобы Бог сотворил вещество». «Но почему ты утверждаешь это?» писал Лактанций. «Ты не представил никаких на то доказательств. Напротив того я говорю, что это дело весьма вероятное, и говорю так по самой действительной причине, что Бога нельзя ставить в положение мастера, который работе своей должен дать только форму. Какое преимущество могло бы иметь могущество Божие над слабостью человека, если бы Бог в чем-нибудь постороннем иметь надобность?... Если бы Он выжидал, чтобы кто снабдил Его веществом, то могущество Его было бы ограниченное, и тот, кто бы доставил Ему вещество, был бы могущественнее, нежели Он. Какое имя дали бы мы тому, кто могущественнее Бога, между тем как Бог не сам бы от себя творил, но обрабатывал бы только тот, материал, который бы дал Ему другой? А как невозможно, чтобы кто мог быть могущественнее Бога, то надобно сознаться, что вещество есть такое же дело рук Божиих, как и все другие вещи, из него составленный»,... «Бог, говоришь ты, имеет такую же надобность

в веществе, как мастер в воске, и Бог также точно не может сотворить материала, как мастер не может произвести воска». – «Напротив того, Бог не имеет ни малейшей надобности в материале; а если бы Он в нем нуждался, то могущество Его было бы уже несовершенное, т. е. человеческое, тогда Он не был бы и Бог.... Но Бог творит все, что Ему угодно, из того, что не существует, потому что от вечности... Ему принадлежит бесконечное всемогущество»³⁰. Тоже говорили и другие отцы церкви. По словам св. Афанасия „если Бог не Сам виновник вещества, а всякое существо творит из вещества готового, то явно, что Он бессилен, потому что ничего действительного не в состоянии произвести без вещества, подобно тому, как и древоделатель, без сомнения, по бессилию, не имея у себя дерева, не может сделать никакой нужной вещи»³¹.

Как известно, древне-отеческие разъяснения догмата о Боге – Творце мира не остались без добрых последствий для сознания верующих. Ложные учения постепенно действительно потеряли значение и мало по малу вера в Бога, как Творца мира, сделалась почти всеобщим убеждением в мире христианском. Вновь возникли ложные учение о происхождении мира уже в позднейшие времена, преимущественно в мире протестантском. Но по существу своему и новейшие заблуждения являются лишь повторением ложных учений языческой религии и философии, хотя по-видимому и стоят в связи с успехами естествознания. Это впрочем и понятно. С ослаблением в сознании или даже отвержением истины о творении для мысли человеческой и возможны только дуалистическое, или же пантеистическое и материалистическое решение вопроса о происхождении всего существующего.

Решение возражений против догмата о творении. – Возвещенная христианством истина о Боге-Творце мира казалась неудобоприемлемого еще при первоначальном ее распространении в мире. Свидетельство опыта, что «из ничего ничего не бывает» и явление зла в мире представлялись защитникам ложных учений непримиримыми с учением откровения о способе происхождения мира чрез творческое действие единого и всеблагого Бога. Посему еще в древности

делали возражения против догмата о творении. Повторяются древние и выставляются новые возражения против того же учение и в новейшее время. Но все эти возражения легко разрешимы при свете богооткровенного учение. Вот главные из этих возражений и ответ на оные.

I. Творение из ничего, говорят, противоречит еще в древности признанному за непреложную истину (аксиому) положению: «из ничего ничего не бывает» (*ex nihilo nihil fit*). Действительно, „само собою из ничего не может произойти ничего», или проще: «без всякой причины не бывает ничего». Но учение о сотворении Богом мира не содержит мысли, что вселенная возникла сама собою из ничего, без всякой причины. Оно указывает, что Божественное всемогущество произвело ее из небытия в бытие, и следовательно указывает причину и силу, которая была в состоянии сделать это. Указанное возражение посему должно иметь приложение не к богооткровенному учению, а к тем учением, которыми допускается самообразование мира из самобытной и вечной материи и тем самым прямо отрицается, что мир произошел от какой-нибудь причины.

II. Против учение о творении указывают далее на несовершенство мира и бытие в нем зла, рассуждая так: Бог есть Существо всесовершенное, а мир бытие несовершенное, а несовершенное творение недостойно совершенного Творца. Отсюда, – каким же образом Бог, Существо всесовершенное, мог создать бытие несовершенное, с возможностью появления и существованием в нем зла? В этом случае будто бы учению о творении присущи те же недостатки, вследствие которых отвергается, как ложное, учение пантеизма о происхождении конечного бытия. Но и это возражение разрешимо без затруднений при свете богооткровенного учения вообще. Несовершенства в мире как духовном, так и вещественном действительно существуют. Одни из них суть несовершенства только по сравнению с всесовершенною природою Творца и, следовательно, вытекают из ограниченности мира, другие же зависят не от ограниченности только, но и от других причин, не вытекающих прямо из ограниченности, каковы все явления

нравственного зла Но мир, как творение, и не может быть божеством, а следовательно должен быть ограниченным и с присущими ограниченности несовершенствами; иначе он был бы тождествен с Господом. Таким образом несовершенства первого рода прямо предполагаются учением о созданности Богом мира; было бы несообразностью думать, чтобы Бог создал равное Ему по совершенствам бытие. Но и несовершенства второго рода т. е. явление нравственного зла не могут разрушить мысль о творении, ибо Бог – не Творец зла. Причины этих явлений заключаются в относительной самостоятельности и свободе разумных существ в мире. Таким образом при взгляде на мир, как на творение Божие, как на бытие вторичное и отдельное от Бога, приведенное возражение разрешается без затруднений. Но происхождение тех же самих свойств мира – его ограниченности и несовершенства, а тем более явлений зла, – необъяснимо при взгляде на мир, как на видоизменение или проявление божественной природы т. е. с точки зрения пантеистического учения о происхождении мира. Отсюда видно, как несправедлива та мысль, будто богооткровенному учению о творении присущ тот же недостаток, что и пантеизму.

III. Наконец, против учение о творения указывают (преимущественно Спенсер и позитивисты) на невозможность понять и представить происхождение чего-либо из ничего: опыт не представляет ничего подобного, что бы могло уяснять возможность творения. В этом отношении, говорят, другие учение о происхождении мира имеют несомненные преимущества пред учением о творении из ничего: дуализм, например, понятнее тем, что и в действительности видим произведения человеком различных вещей из данного материала, а пантеизм имеет подобие в органическом развитии. Правда, творение мира составляет великую тайну для ограниченного разума человеческого. На опыте мы видим только происхождение одних вещей от других, но не возникновение их из ничего, а потому о происхождении чего-либо из небытия не можем иметь наглядного представления и составить себе понятие. Эта невозможность выступает для нас

тем яснее, что творение есть такое действие, которое свойственно одному только Богу. Но может ли быть доступно ограниченному существу полное и ясное уразумение действий Божиих? Невозможность наглядно представить творческое действие всемогущества Божия однако не можете служить достаточным основанием к отрицанию самого этого действия. Вообще отрицать что-либо только потому, что оно непонятно, было бы неразумным, конечно, когда это непонятное или непостижимое не находится в противоречии с законами нашего мышления. В сущности и каждый естественный процесс для нас непонятен, – как, например от соединения химических тел происходит новое, не похожее на них тело или из семени – растение, из зародыша – животное ³². По поводу же того, будто учением пантеизма и дуализма о происхождении мира потому может быть отдано предпочтение пред учением о творении, что оно понятнее, достаточно заметить следующее: что обязательнее для разума – принять ли учение, которое, хотя имеет непостижимую сторону (непостижимую по естественной неспособности нашего ограниченного разума обнять умом превышающее его силы дело Божие), но не противоречит ни мышлению, ни опыту, или допустить учения, которые хотя на первый взгляд кажутся более ясными, но при ближайшем рассмотрении ничего не объясняют, напротив, запутываются в безвыходных противоречиях? А таковы именно дуалистическое и пантеистическое учение о начале мира по сравнению с учением о творении. Последнее объяснение начала мира – единственно удовлетворяющее требованиям разума, вполне согласное как со здравым понятием о Боге, так и с понятием о мире. ³³

Ложность дуалистического, пантеистического и материалистического учений о происхождении мира. – Учение о происхождении всего существующего через творение, имея для себя основание в откровении, находит подтверждение и в несостоятельности всех иных возможных решений вопроса о способе происхождения мира. Такими решениями, до которых только могла возвыситься естественная мысль человека и которыми исчерпывается круг возможных его решений,

являются именно: со стороны допускающих бытие Божества – дуалистическое и пантеистическое, а со стороны отвергающих бытие Божие – материалистическое.

I. Дуализм для объяснения происхождения мира признает два противоположные и независимые одно от другого начала. По учению одних дуалистических систем Бог создал или образовал мир из самосущей, совечной Ему материи (дуализм т. н. метафизический), ³⁴ по учению других – мир есть произведение двух живых и деятельных начал – доброго и злого, благого Бога и некой живой силы, враждебной добру (злого бога или материи, как деятельного начала с противоположными добру свойствами, – дуализм космологический). ³⁵ Как в той, так и в другой форме – дуалистическое объяснение происхождения мира одинаково несостоятельно. Происхождение материи самобытной и совечной Богу (хотя бы даже понимать материю в смысле Платоновой $\mu\eta\ \acute{o}\nu$) ведет к представлениям о Боге, недостойным всесовершеннейшего Существа. При признании самосущей материи уже нельзя представлять Бога существом, всесовершеннейшим как по бытию, так и по Своим свойствам. Его бытие встречает границы там, где начинается бытие материи. Ограничивая Бога по бытию, независимая от Него материя должна ограничивать и Его бесконечные свойства, полагая предел полному их проявлению. Ни всемогущество, ни свобода воли Божией, ни премудрость и благодать Божества не могут проявиться в устройении мира в полном совершенстве. Его всемогуществу положены границы точно так же, как Его благодати и разуму, всеприсутствию. Его сила уже прекращается там, где начинается самостоятельность мира. А посему и Его произведения не могут быть так совершенны, как требовала бы Его премудрость и благодать, и несовершенства их предотвратить Он не в силах. С другой стороны, и самое представление о материи, как самобытном, хотя бы и бездеятельном начале мира, представлять ли ее с определенными качествами, или бескачественною, одинаково невозможно без внутренних противоречий. Ибо если материю представлять бытием, имеющим какое-либо качество, какую-

либо форму (в виде ли напр. атомов, или сплошь протяженного вещества, смешения элементов и т. п.), то рождается вопрос: откуда же в ней – начале бездеятельном, мертвом (безусловно-пассивном) эти качества, эта форма? Очевидно они могли быть сообщены материи началом деятельным – Богом, но этим уже уничтожается ее самостоятельность. Если же предположить материю чем-то совершенно бесформенным (ἄμορφον, как напр. у Платона, хотя бытие, не имеющее никакой определенности, никаких качеств, немыслимо), то предположение бытия такой матери совершенно излишне для объяснения существования мира: Бог, произведший из бескачественного нечто величественный и прекрасный мир, со всем разнообразием находящихся в нем существ и предметов, не в состоянии ли произвести и это нечто, которое называют материей? При такой материи Богу в деле мирообразования предоставляется почти все, и дуализм самую тонкую чертою отделяется от учение о Боге как Творце мира. Все недостатки этого вида дуализма устраняются лишь учением, что Бог есть не только Образователь или Художник мира, но и Творец самой материи.

Объяснение происхождения мира действием двух самобытных живых начал – доброго и злого еще более несообразно со здравым мышлением. Бытие двух безусловных начал, из которых одно ограничивало бы другое, и невозможно (см. I ч. § 31. II). Против этого объяснения свидетельствует и наблюдение над устройством вселенной: целесообразный строй и единство вселенной, гармония во всех ее частях не могут быть следствием борьбы двух противоположных деятельных начал, а необходимо требуют признания единого творческого начала.

II. Не менее значительны недостатки и пантеистического решения вопроса о происхождении всего существующего. В пантеистических системах мир представляется проявлением саморазвитием или раскрытием Божества, – не личного существа, а безличного безусловного начала (субстанции). Бог и мир-откровение во вне самой сущности Божией, – не различны по существу, тождественны.³⁶ Несостоятельность такого

понимания происхождения мира ясно открывается из следующего. Если бы мир был проявлением, саморазвитием Божества, то он должен бы представлять во всем полное соответствие с Богом, выражать то, что заключается в существе Божию. Все свойства и качества мира, как проявление самой природы Божества, должны бы быть вечными, неизменяемыми и т. д., т. е. мир в своей совокупности должен бы обладать всеми совершенствами и свойствами существа Божия; должно быть все в мире божественно, всесовершенно. Но на самом деле этого нет; в мире мы видим постоянную смену возникновения и исчезновения, совершенства и недостатки, видим и прямое противоречие идеям разумности и блага, – как в мире духовно-нравственном (с добром-злом, с истиною-заблуждением, с правдою и порядком-нестроением, беспорядки и страдания), так и в мире вещественном (аномалии или неудавшиеся произведения природы, болезни и другие проявления физического зла). Все это показывает, что мир нельзя признавать истечением или самовоплощением Божества, Существа всесовершеннейшего. Если-же, согласовать с пантеизмом, признать его проявлением Божества, то тогда необходимо будет и Бога представлять существом изменчивым, подверженным закону временно-пространственного бытия, признавать Его источником несовершенств и самого зла. Но такое представление разрушает самую мысль о Боге, не оставляя от нее ничего, кроме имени. ³⁷

III. Что касается, наконец, воззрения материалистического на происхождение мира, то в нем еще более резки и грубы противоречия здравому мышлению ³⁸. Материализм признает единственным началом и сущности мирового бытия бесчувственное и безжизненное первичное вещество, материю. Только одна эта материя существует в истинном смысле этого слова; она вечна, она все, и кроме нее нет ничего; нет души и мира духовного, нет Бога. Из самосущей, бесчувственной и безжизненной материи, существовавшей будто бы от века в виде бесчисленного множества атомов (наималейших неделимых частиц материи) с присущими веществу силами,

собственно из взаимодействия вещества и силы (утверждение новейшего материализма), или даже вследствие случая, произведшего изменения в положении атомов (древние материалисты прямо это высказывали, но и в учении новейшего материализма в сущности тоже случай является последним основанием мирообразования), произошли все различные виды бытия, начиная с неразумных и бесчувственных и кончая духовно-нравственными существами, вообще весь благоустроенный мир (космос) и наблюдаемая в нем целесообразность ³⁹. Очевидны несообразности со здравым мышлением подобного учение, – учение собственно о самообразовании или беспричинном происхождении мира. По этому учению выходит, что мир, будучи совокупностью всего конечного, в тоже время является и бытием вечным, вечно есть и однако же происходит во времени, состоит из ряда причин, но не имеет ни в себе, ни вне себя первой причины, в основе своей есть нечто слепое, мертвое бездушное и однообразное и однако из него является планосообразное, образующее мир, движение (т. е. атомов), жизнь и дух со всем разнообразием и столь огромным различием населяющих его существу – есть нечто неразумное, бессознательное и несвободное и тем не менее раскрывается по разумным законам и заключает в себе существа мыслящие, сознающие себя и свободно определяющие себя к деятельности. Это не мышление, а скорее отречение от всякой здоровой мысли, полное противоречие закону достаточная основания, ибо из причины выводится несоразмерно более того, что в ней есть. Мало этого, допускать возможность происхождения такого стройного и законосообразного целого, как мир, из взаимодействия бессознательных сил природы и вещества (атомов), без предположения какой-либо высшей духовной творческой Силы, это в сущности тоже, что усвоить образование мира случаю т. е. вовсе не указывать причины бытия мира, – оставлять вопрос о его происхождении без разрешения и ответа; обыкновенно ссылаются на случай, когда неизвестна действительная причина какого-либо явления. Случай представляется нам как нечто неразумное, бездельное, нарушающее правильное течение

законов природы и человеческих действий. Объяснять механическим действием сил природы и вещества или случайным столкновением атомов образование вселенной столь же неразумно, как и допускать, по справедливому замечанию Цицерона против древних атомистов, что «бесчисленное множество золотых или других каких-либо форм двадцати одной буквы нашего алфавита, будучи высыпаны на землю, могут составить летописи Енния так, что потом их можно читать... Если столкновение атомов могло произвести мир, то отчего не может произвести оно портика, храма, дома, города? Это менее многосложно и гораздо удобнее» ⁴⁰.

Несостоятельность изложенных мнений о происхождении мира ведет таким образом отрицательным путем к признанию, что единственно истинное учение о происхождении мира, – это учение о творении мира Богом. В оном нет ни одного из тех недостатков и противоречий, какие свойственны рассмотренным ложным учениям. Оно указывает достаточную причину происхождения мира (чего не достает материализму) в свободном творческом действии всемогущего и премудрого Бога. Самый способ произведения Богом мира, т. е. через творение, указываемый откровением, находится в полном согласии со здравым понятием о Боге, как существе всесовершенном и неограниченном: такое Существо не может испытать никаких ограничений Своей деятельности не только каким-либо вне Его лежащими бытием (напр. самобытной материей дуалистов), но и каким-либо внутренними необходимым и тяготеющим над ним законом саморазвития (как учат пантеисты); следовательно, если мир имеет начало от Бога, то не иначе, как путем свободного действия Его воли, путем творения. Равно богооткровенное учение из всех учений о происхождении мира – единственно согласное и с понятием о мире: законосообразность и гармония в мире, равно как и существование в нем духовных существ (чего не может объяснить материализм) находят свое основание в высочайшем совершенстве Творца; ограниченность мира и его недостатки (чего не может объяснить пантеизм) объясняются отдельностью

мира от Бога, как Его творения, а не проявления Его собственной природы.

§ 5. Творение мира не от вечности, а во времени, или вместе с временем

I. Мир существует не от вечности, а сотворен Богом во времени, или вместе с временем. Догмат о временности миротворения вытекает прямо из учения о созданности мира. Если мир создан, значит он некогда не существовал, и следовательно, имеет начало. Как вечное не может быть созданным, ибо оно всегда существовало и существует, так и созданное не может быть вечным, ибо его некогда не было и оно стало существовать только после сотворения. Творец и его творение и не могут быть совечными: причине производящей необходимо существовать прежде того, что от нее произошло. Таким образом за созданным нужно признать начальность или временность. Мало этого. Время не есть что-либо существующее независимо от вещей, а есть не иное что, как преемственные и последовательные перемены, происходящие в бытии вещей; без таковых перемен не было бы места и для времени. Посему даже правильнее говорить, что Бог сотворил все существующее не только не от вечности, а во времени, но и вместе с временем. Православная церковь и учит, что Бог есть «Творец не только вещей, но и самого времени и века, в который вещи получали бытие». ⁴¹

Откровение утверждает истину о временности миротворения, когда упоминает прямо о начале вселенной: в начале сотворил Бог небо и землю (Быт.1:1), и указывает, что ее некогда не было: Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную (Пс.89:3), – или – ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира (Ин.17:5). С другой стороны, вечным или не имеющим ни начала, ни конца своего бытия (Откр.1:8) по сравнению со всем, от Бога происшедшим, оно называет одного только Бога. Если же Он один безначален, то все остальное, следовательно, не безначально. Творение самого времени усваивается Богу в словах апостола о Сыне Божиим: чрез Которого и веки сотворил (Евр.1:2; ср. Притч.8:22–23).

Мир хотя создан во времени или вместе с временем, но мысль о создании игра была от вечности присуща уму Божественному, и притом, как мысль о создании одного в определенное время: Ведомы (γνώστα) Богу от вечности все дела Его (Деян.15:18). Бог от вечности, прежде создания мира созерцал в уме Своем все Свои будущие создания, – и образ мира вещественного в целом его составе, во всех даже малейших частях, со всеми его свойствами, – и образ мира духовного во всех его отдаленнейших судьбах, во всех свободных действиях и их следствиях, во всем его нескончаемом бытии. Эту же мысль выражаете и ап. Павел, когда учит, что века т. с. времена и весь сотворенный мир по творческому глаголу Божию стали быть видимыми из невидимого т. е. из существования их от вечности в уме Божиим в одном только мысленном или сокровенном виде (Евр.11:3).

Здравая мысль можете убеждаться в том, что мир не безначален, из наблюдаемой в нем изменяемости, из постоянного возникновения и возрастания, распада и разрушения. (Пс.101:26–28). Что изменяемо, то не может быть вечно; изменение совершается во времени и не может быть представлено без начала. И напротив, то составляет общепризнанную истину: „что существует от вечности, то должно вечно и оставаться таким, каким оно от вечности существует», т. е. должно быть вечно неизменяемым, и при том не только по существу, но и по состоянию. Посему являлось бы несообразностью со здравым мышлением допускать вечность мира, подверженного постоянным изменением во всех своих частях. Материализму с его учением о самообразовании мира во времени из вечной материи такая несообразность действительно и присуща. Она то и вынуждала некоторых из них (напр. Кольбе) признавать еще большую несообразность, именно, что мир вечен не только в смысле вещества и силы, но и как благоустроенный космос, – в целом его объеме и в том виде, как он существует теперь.

II. Как ни ясно, что за созданным и подверженным постоянным изменениям миром необходимо признать начальность, в действительности против учения о сотворении

мира Богом во времени делались и делаются некоторый возражения. В древнее время находил невозможным примирить временность миротворения с понятием о неизменяемости Божией знаменитый Ориген (а также Прокл). В средние века некоторые из схоластических богословов утверждали, что мир не имеет начала и сотворен Богом от вечности. В новейшее время тоже повторяют многие из протестантских богословов (напр. Шлейермахер), особенно же восстают против учения о временности миротворения пантеисты и материалисты. Но все недоумения и возражения, выставляемые против догмата о временности миротворения, вовсе не таковы, чтобы могли вынуждать к признанию вечного бытия мира или вечного миротворения Божия. Укажем главнейшие из них и дадим ответ на оные.

а. Учение о временности миротворения несовместимо будто бы с неизменяемостью Божьего. Если допустить, что Бог во времени становится Творцом, то Он изменяем, потому что со времени творения является в Нем такое свойство, которого в Нем прежде не было, а так нечестиво думать о Боге. Он вечно всемогущ, благ, премудр, и не может оставаться бездеятельным. Если же признать, что Он есть Творец от вечности, то и мир необходимо должен существовать от вечности, ибо как может быть Творец без тварей, Владыка без рабов, Отец без детей (возражение Оригена и Прокла)? ⁴² Бог действительно неизменяем, но и не вводится изменяемость в существо Его, когда представляем творение совершившимся во времени, ибо сила творческая, как и мысль и хотение о создании мира, вечны в Боге. Следовательно, свойство творчества не превзошло в существо Его только тогда, когда Он осуществил во вне вечный Свой совет – дать бытие ограниченным существам, а принадлежит к вечной Его сущности. Во времени, Самим же Богом определенном, оно имело только внешнее обнаружение, подобно тому, как во времени осуществляются предвечные планы Божии относительно дальнейших судеб мира после сотворения. С другой стороны, творение мира и потому не вносит никакого изменения в существо Божие, что Бог произвел мир не из

собственного существа, а создал его чрез внешнее творческое действие (сн. I ч. § 25).

б. Подобно приведенному и следующие возражение: свойство Высочайшего Добра, т. е. Бога, состоит в том, чтобы сообщать Себя, не скрываться только в Себе. Но Бог никогда не может быть без этого существенно Ему принадлежащего свойства. Следовательно, говорят, совсем не было времени, в которое бы Он не сообщал тварям как бытия, так и прочих Своих благ. Правда, Бог всегда готов сообщать Свои блага существам, могущим принять их. Но из существ ограниченных нет ни одного, которое могло бы от вечности принять их, потому именно, что ни одно творение не может существовать от вечности. Посему-то не может быть и сообщения добра тварям от вечности. Оно вечно в Божием намерении, хотении, предустроении всех приличных каждому существу благ, но не вечно в самом применении к ограниченному бытию ⁴³. Таким образом и это возражение вовсе не требует вечности творения.

в. Со стороны материализма против учения о временности мира и в защиту его вечности приводятся преимущественно два возражения. Первое и главное основывается на предположении о неуничтожимости материи. Опыт, говорят, удостоверяет, что не возможно ни произвести вновь, ни уничтожить самомалейшего количества материи никакими способами. Происходит только физические и химические превращения вещества, но ничего в мире не пропадает и не творится вновь. Эго будто бы доказывает необходимое и вечное существование вещества. Но такое заключение можно уподобить (и уподобляют) следующему: дитя, забавляясь различными игрушками, увидел, что многие из них очень скоро поддаются влиянию его детской силы и ломаются, тогда как другие, не смотря на все его усилия, остаются неразрушенными. Отсюда оно делает (предположим в нем такую степень развития) заключение: первые игрушки ломаются, следовательно, они кем-нибудь сделаны, последние – я не мог разломать, следовательно, – они вечны. Заключение о вечности материи от неуничтожимости ее в пределах опыта нисколько не основательнее этого. Человек, не зная сущности вещества и не имея возможности

уничтожить различных его проявлений, утверждает, что вещество вечно, потому что он не может его уничтожить. При этом забывается, что человек, как существо конечное, и далеко не всесильное, ни творить, ни уничтожать ничего не может ⁴⁴. Другие данные тех же естественных наук, напротив, с необходимостью приводят к заключению о появлении материи во времени. Сюда относится, во первых, то свидетельство науки, что наш мир несомненно имеет историю, т. е. что до настоящего своего состояния он достиг постепенно. Но вечное должно оставаться на веки неизменным. Значит, материя, которая несомненно развивалась и в своем развитии подвергалась изменениям, коих не может быть бесконечное количество, должна иметь начало во времени. Во вторых, по свидетельству той же науки, вещество подчинено неизменным законам, роковой необходимости. Но само понятие необходимости включает в себе признак подчинения чему-то, зависимости от иного бытия, не от себя. Поэтому положение: вещество, действующее по законам необходимости, самобытно или вечно, включает в себе внутреннее противоречие. Таким образом в виду самых существенных качеств материи, о которых свидетельствуют опыт и естествознание, она не может быть признана вечною и самобытною. Она могла явиться только во времени, – из ничего, действием всемогущества Божия.

Другое возражение материализма против временности миротворения основывается на предположении, будто «сила, которая не действует, и существовать не может» (Бюхнер). Это предполагается приложимым и к вышемирной Силе т. е. Богу. Сущность выводимого отсюда возражения состоит в следующем: допускать творение, как временное действие Творца, значит признавать Силу творческую недействительною до и после творения, а это равняется уничтожению этой Силы. Допустить же существование этой Силы только во время творения – невозможно. Посему необходимо признать Бога творящею силою вечно творимого мира. Но утверждение, будто каждая сила не может существовать иначе, как в своем действии, ложно. В области физических сил наука отличает т. н. потенциальную и кинетическую их энергии, в духовном мире

силы, таланты, способности могут существовать в душе и не обнаруживаясь в соответствующих себе действиях. Подобно сему и в Боге творческая сила существовала до и после творения, хотя и не обнаруживала себя во вне. Думать иначе значило бы тоже, что утверждать, будто способность напр. поэтического творчества существует у поэта только во время создания поэтического произведения, а до и после этого создания ее не существует. Но основательна и та, содержащаяся в возражении мысль, будто действием творчества исчерпывается вся сущность и содержание творческой Силы, почему за отсутствием творения исчезает и самая Сила. В Боге существует полнота внутренней жизни и деятельности, независимо от проявлений Его во вне.⁴⁵

Так существующая против творения мира во времени возражения нимало не колеблют откровенного догмата. И понятно. Если мир создан Богом, то бытие его началось во времени и вместе с временем. Думать иначе, т. е. признавать безначальность или вечность мира, значило бы признавать его в этом отношении равным Богу. Но «если Бог не один вечен, замечает Тертуллиан, в таком случае Он и не Бог».⁴⁶ Тогда неизбежны или дуалистические или пантеистические представления о Божестве, одинаково ложные. В этом особенное значение откровенного учения о временности мира и превосходство оного пред противоположным учением о вечности мира.

Но если мир создан не от вечности, то что делал Бог прежде сотворения мира? Внутренняя жизнь Божества составляет тайну для ограниченного человеческого разума. Но христианское учение о триипостасности Божества дает разуметь, что в Боге возможна и действительно существует бесконечная полнота внутренней личной жизни, к которой бытие мира ничего не может прибавить (сн. I ч. § 48). «Спрашиваю», рассуждает св. Григорий Богослов, «поелику Богу нельзя приписать недеятельности и несовершенства; то чем была занята Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? – Она созерцала вожделенную светлость Своей доброты, равную и

равно совершенную светозарность трисиянного Божества, как известно сие единому Божеству, и кому открыл то Бог. Мирородный Ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все пред очами, и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздел положен временем, что одно впереди, другое позади; а для Бога все сливается в одно, и все держится в мышцах великого Божества» ⁴⁷. Этим совершенно устраняется пантеистическая необходимость мыслить мир вечным обнаружением Божества.

§ 6. Участие всех Лиц Св. Троицы в деле творения

Откровение и церковь, научая представлять Виновника вселенной всемогущим Творцом мира, усвояют дело творения не одному какому-либо лицу Божества, а всем трем лицам Св. Троицы. «Веруем, учат восточные патриархи, что триипостасный Бог: Отец, Сын и Св. Дух, есть Творец всего видимого и невидимого» (Посл. 4 чл). Понятно, что как догмат о триипостасности Божества есть догмат богооткровенный – в особенном и полнейшем значении этого слова (сн. I ч. § 32), так и об участии всех Лиц св. Троицы в деле творения мы можем иметь ведение настолько, на сколько это нам открыто Самим Богом. Разум человеческий своими силами не может возвыситься до познания этой истины.

I. Прикровенные указания на участие всех Лиц св. Троицы в деле творения находятся в ветхом завете, но в яснейшем эта истина выражена в откровении нового завета. Общие указания на эту истину можно видеть во всех тех местах Писания, в которых творение мира приписывается Божеству вообще, которое триипостасно, а не одному из лиц св. Троицы. Таких свидетельств много и в ветхом (Ис.45,7; Иер.10:12; Пс.113:23; 133:8), и в новом завете; (Деян.14:15; 17:24; 1Кор.11:12; Евр.3:4). Особенно знаменательны в этом отношении выражения бытописателя: в начале сотворил Бог (bara Elohim) небо и землю (Быт.1:1); И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему (26 ст.). Но есть в Писании и такие свидетельства, в которых с отдельностью указывается, на творческую деятельность того или другого лица св. Троицы.

Так, о Боге Отце напр. говорится: у нас один Бог Отец, из Которого все (1Кор.8:6; Евр.2:10). В молитве апостольской (Деян.4:24–28) начальные слова: Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и все, что в них, обращены собственно к Богу Отцу.

Сыну Божию усвояется участие в миротворении напр. в словах: Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин.1:3), или: Им (Сыном) создано все,

что на небесах и что на земле,... все Им и для Него создано (Кол.1:16; см. Евр.1:3; 1Кор.8:6). В ветхом завете прикровенно указывается на участие Сына в творении в словах Самой ипостасной Премудрости о Самой Себе: когда Он (Иегова) уготовлял небеса, Я была там,... Тогда Я была при Нем художницею (Притч.8:27, 30).

На участие Св. Духа в миротворении более ясно указано в ветхом завете. В словах бытописателя: Дух Божий носился над водою (Быт.1:2) Дух представляется как бы вливающим жизнь в новосозданное вещество. Можно видеть подобное же указание в следующих словах Псалмопевца, в которых Дух представляется отличным от Иеговы: пошлешь дух Твой – *созидаются* (т. е. животные), и Ты обновляешь лице земли (Пс.103:30; ср. 32:6). Он же говорит: Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – *все воинство их* (Пс.32:6). Один из друзей Иова (Элиуй) исповедовал: Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь (Иов.33:4). В новом завете мало и не так ясно говорится о том же. Вообще же Дух Св. в отношении к миру в Писании изображается преимущественно источником и подателем жизни и Творцом новой твари (Лк.1:25; Ин.3:6; 20:22–23; 1Кор.12:8–11 и др.).

Церковью учение об участии всех Лиц Троицы в деле творения внесено и в самый никеоцареградский символ. Символ учит веровать в «Бога Отца,... Творца неба и земли, видимым же всем и невидимым», – в «Сына Божия,... Им же вся быша» и в «Духа Св,... Господа животворящего».

II. В чем состояло участие каждого лица Св. Троицы в деле творения? Писание не открывает нам об этом с полной ясностью, но можно находить в нем указания, что есть разность в творческой деятельности Отца, Сына и Св. Духа. Так, в Писании встречаются выражения, что все происходит, из (ἐξ) или от (ὡπό) Отца (1Кор.8:6; 2Кор.5:18), чрез (διὰ) Сына или Сыном (Ин.1:3; Кол.1:16; Евр.1:3 и др.), в (ἐν и εἰς) Духе Святом (Еф.2:18; Рим.11:36), что все из Него, Им и к Нему – ἐξ Αὐτοῦ, καὶ δι' Αὐτοῦ, καὶ ἐν Αὐτῷ τὰ πάντα (Рим.11:36). Древние учителя церкви мысль, содержащуюся в таких изречениях Писания, кратко выражали так: «Отец сотворил мир чрез Сына в Духе

Святом», или «все от Отца чрез Сына в Духе Святом». ⁴⁸ Подробнее же св. Василий В. разность в творческой деятельности лиц Св. Троицы определял следующим образом: «в творении их (ангелов) представляй первоначальную причину (προκαταρκτικὴν αἰτίαν) сотворенного – Отца и причину зиждительную (δημιουργικὴν) – Сына и причину совершительную (τελειωτικὴν) – Духа, так что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына, и совершаются в бытии присутствием Духа... Посему представляй Трех – повелевающего Господа, созидающее Слово, и утверждающего Духа», – «Божеский Дух всегда окончательно совершает все, происходящее от Бога чрез Сына». «Кто отъемлет Сына, тот отъемлет начало созидания всяческих; ибо начало самостоятельности всего – Божие Слово, которым вся быша. Кто отъемлет Духа, тот отсекает окончательное совершение творимого; ибо посланием и сообщением Духа приводится в бытие получающее начало бытия». ⁴⁹ Подобным же образом определяется разность в творчестве Отца, Сына и Св. Духа и у Григория Богослова. Он именно говорит, что Бог Отец пожелал создать существа, которые могли бы наслаждаться Его благодатью, произвел в Себе мысль о них, «и мысль» Его «стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом». ⁵⁰ «Господство» он же учит, «именуется Богом, хотя состоит из Трех высочайших: Виновнике, Зиждителе и Совершителе, т. е. Отце, Сыне и Св. Духе» ⁵¹. На основании таких разъяснений великих учителей древней церкви, и в виду того, что в делах промысления о мире участие каждого из лиц Св. Троицы изображается в откровении соответствующим Их взаимным отношением во внутренней жизни триипостасного Божества, разность творчества Отца, Сына и Св. Духа можно представлять таким образом. Отец как во внутренней жизни Св. Троицы есть начало и виновник по отношению к Сыну и Духу Св., так и в творении Он есть первый, основоположная причина бытия мира: в Нем предвечный совет о бытии вселенной, Он измышляет план как всего мира, так и всех частей его (мир идеальный) и имеет изволение или хотение бытия этого конечного мира. Сын как по

Своему рождению от Отца всегда равен Ему, есть образ ипостаси *Его* (Евр.1:3), во всем исполняет волю и мысль Отца (Ин.5:18–20), так и в творении Он осуществляет мысль и волю Отца о бытии мира, творит мир внешней действительности. Дух Св. как в триипостасном бытии Божества исходит от Бога Отца, как жизнь, и завершает Собою всю бесконечную полноту божественной жизни, так и в творении есть начало совершительное; во все творение Сына вносит жизнь (т. е. создает эту жизнь в самом начале) и чрез то довершает дело Сына, почему и есть Дух животворящий.⁵²

Представляя так различие творчества лиц Св. Троицы, не следуете однако думать, будто Сын и Дух были лишь служебными орудиями или деятелями при творении, – Они зиждительно совершали Отчую волю и мысль (Ин.1:3), или предполагать, что несовершенно творческое действие Отца без Сына, Сына без Духа. Каждое из лиц Св. Троицы обладает силою полною и совершенною для действия и созидания. Причина такого распределения деятельности лиц Св. Троицы в деле творения заключается единственно в воле триипостасного Бога, Который так именно восхотел явить Себя миру. «Если Отец созидает, чрез Сына, говорит св. Василий В., то сим ни зиждительная сила в Отце не представляется несовершенною, ни действие Сына не признается бессильным... И у Отца, действующая все во всех, не несовершенно действие, и у Сына не недостаточно созидание, если не совершено Духом... Ни Отец, созидаящий единым хотением, не имел бы нужды в Сыне однако же хочет чрез Сына; ни Сын, действующий подобно Отцу, не имел бы нужды в содействии, однако же и Он хочет совершать чрез Духа»⁵³. Понятно также, что, при единстве и нераздельности по существу лиц Св. Троицы, неправильным было бы творчество Отца признавать совершенно чуждым Сыну и Духу, равно и творчество Сына и Духа – чуждым Отцу. Все лица Троицы имеют единую мысль, единую силу, единое действие, различаются же по личным Своим свойствами. Вообще же необходимо помнить, что различие в деятельности Отца, Сына и Св. Духа при создании

вселенной есть тайна, как великую тайну для нас составляет и внутренняя жизнь единого во Св. Троице Бога.

§ 7. Образ Божественного творения мира

Образ Божественного творения мира непостижим для ограниченного ума человеческого. На всегдашнем опыте мы видим только происхождение из готового материала, но не видим происхождение чего-либо из совершенного небытия. Усвоить тайну творения мы можем только верою. Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое (Евр.11:3), учит апостол. Вера, по мысли апостола, вводит нас в уразумение того, как действием всемогущества Божия века (τοὺς αἰῶνας), т. е. времена, ставшие существовать только с появлением зависимых от условий времени существ, а следовательно и весь сотворенный мир, из невидимого (μὴ φαινόμενον), т. е. из существования их от вечности в уме Божиим только в одном мысленном и сокровенном виде, стали быть видимыми (τὰ βλεπόμενα), т. е. проявилась и осуществилась в действительности мысль Божия о создании мира при отсутствии всякого стороннего или внешнего материала.

Не объясняя существа тайны творения, откровение дает разуместь, что образ творения мира вполне сообразен со свойствами всесовершенного существа Божия. Оно учит, что творение не вызвано было какими-либо непредвиденными Богом, случайными и внешними причинами, но от вечности предопределено Им же Самим. Ведомы Богу от вечности все дела Его (Деян.15:18; см. Дан.13:42; Сир.23:29; 39:26). Миротворение, следовательно, есть только осуществление вечных умопредставлений (идей) Божиих о мире, в которых Он созерцал от века все будущие свои создания⁵⁴. Понятно, что и при самом творении вселенной не могло быть ничего такого, что могло бы видоизменить вечные умопредставления Божии о мире и их осуществление. Тем более, конечно, недопустима мысль, чтобы что-либо в созданном Богом мире, не исключая и незначительнейших существ и предметов, получило бытие случайно и бездельно, появилось, не будучи предопределено к бытию в вечных Божиих первообразах мира.

Вместе с вечностью мысли о мире должно представлять вечным и хотение Божие произвести мир, конечно, как хотение произвести мир в определенное время, ибо безначальное и вечное бытие свойственно только Богу, но не может быть свойственным сотворенным существам.

Далее, откровение учит, что мир сотворен Богом по изволении Его свободной воли, а не по какой-либо необходимости. Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах (Пс.134:6; сн. Пс.113:11; Откр.4:11). Иначе и не возможно представлять творение мира, как действием свободной воли Божией. Если бы не было в Боге свободного желания сотворить мир, то Он и не сотворил бы его, потому что по отношению к действиям Божиим не мыслимо ни внешнее, ни внутреннее принуждение. Внешнее принуждение не мыслимо, ибо Он единый самобытный и всемогущий; при том же до начала миробытия кроме Бога ничего не было. Но не могло быть в Боге и внутреннего принуждения к творению. Бог, как существо всесовершенное, а потому всеблаженное, не имел нужды в каком-либо ином, отличном от Себя бытии, для восполнения Своего совершенства и блаженства. Никто и ничто и не может увеличить или уменьшить ни Его блаженства (Иов.22:2–3; Пс.15:11; Деян.17:25), ни Его славы (Сир.18:5), вообще полноты божественной жизни. Предположение о внутреннем принуждении Бога к созданию мира необходимо ведет к ложным понятиям о Боге и мире в смысле пантеистическом.

Наконец, все сотворено Богом без малейшего затруднения и каких-либо препятствий, согласно Его вечным умопредставлениям о мире и определениям Его воли. Это предполагается самым понятием о всемогуществе Божиим. Писание свидетельствует о творчестве Божиим: сказал Бог: да будет, – и стал (Быт. 1 гл.); Он повелел, и сотворились (Пс.148:5; сн. Ис.40:22–23). Под творческим словом Божиим, конечно, должно разуметь не какой-либо членораздельный звук, или слово, подобное человеческому, но именно выражение всемогущей воли Божией. Бог называет несуществующее, как существующее (Рим.4:17).

Итак, Бог сотворил мир по вечным первообразам (идеям) Своим о нем, совершенно свободно, всемогуществом воли Своей. В образах от века предначертан был план мироздания, свободная воля благоволила в определенное время осуществить этот план, действие всемогущества Божия вызвало из небытия в бытие сообразный с вечными первообразами мир.

§ 8 Побуждение и цель творения

Бог сотворил вселенную совершенно свободно. Но воле Божией, как воле всесовершеннейшего Существа, не свойственно действовать без достойных побуждений (произвольно или по случайным влечением чувства), а всемогуществу высочайше премудрого Существа – без целей. Не напрасно сотворил ее, говорит Бог о земле (Ис.45:18). Не напрасно сделал все то, что сделал в нем, (Иерусалиме), говорит Адонаи Господь (Иез.14:23). Итак, что же побудило Бога к созданию мира, и для какой цели Он создан? Божьего никто не знает, кроме Духа Божия (1Кор.2:11). Следовательно, о побуждениях и цели творения мы можем знать только из откровения Божия, и при том настолько и так, насколько и как Сам Бог благоволил открыть нам о том.

Православную церковью откровенное учение о побуждениях и цели творения преподается так: «должно верить, что Бог,... будучи благ и преблаг, хотя Сам в Себе пресовершен и преславен, сотворил из ничего мир на тот конец, дабы и другие существа, прославляли Его, участвовали в Его благодати» (Пр. Исп. ч. 1 отв. на воп. 8; сн. Простр. Кат. о. 1 чл.) Таким образом, побуждением к творению мира служила бесконечная благодать Божия, или желание иметь причастников славы Своей вне Своей внутренней жизни, а целью творения – блаженство тварей и слава Творца.

Любовь породила в Боге желание сотворить мир и подвинула Его всемогущество и премудрость к осуществлению этого желания. Другого, наиболее достойного Божества побуждения к творению, трудно и представить. Благодать или любовь есть как бы сама сущность Божия. Бог есть любовь (1Ин.4:8,16). Никто не благ, как только один Бог (Мк.10:18). Поэтому и воля Его блага и желает только добра. Поэтому и все вообще действия Божии в отношении к миру в основании своем имеют желание блага. Но любви не свойственно оставаться замкнутою, не проявляться во вне. Напротив, одно из коренных и основных свойств любви или благодати – сообщать свои блага

возможно большему числу существ и в возможно большей мере. По бесконечной благодати Своей Бог и создал мир с бесчисленными родами способных к принятию благ конечных видов и форм жизни, и сообщил им столько и таких благ, сколько и какие может принять конечное живое существо по самой своей природе. И Писание, обращая наши взоры на сами творения, приглашает видеть и исповедовать в творении дело благодати Божией: Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его (Пс.144:9; см. Прем.11:25–27). Славьте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его (Пс.105:1 и след.; 106:1). Подробнее на благодать, как основание для создания различных частей мира, указывает Писание, когда призывает воздать славу Который сотворил небеса премудро, ибо вовек милость Его; утвердил землю на водах, ибо вовек милость Его; сотворил светила великие, ибо вовек милость Его; солнце – для управления днем, ибо вовек милость Его; луну и звезды – для управления ночью, ибо вовек милость Его (Пс.135:5–9).

На благодать, как на ближайшую причину, побудившую всемогущество и премудрость Божию создать мир, указывали и древние отцы церкви. «Благий и всеблагий Бог, говорит св. И. Дамаскин, не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по (преизбытку) благодати Своей благоволил, чтобы произошли существа, пользующиеся Его благодеяниями и причастные Его благодати»⁵⁵.

Мир, сотворенный по благодати Божией, есть лишь отображение совершенств Божиих, выражение во внешнем бытии Его вечной силы и Божества (Рим.1:20). До сотворения мира Бог, при полноте и совершенстве Своей внутренней жизни, в образах (идеях) созерцал и бесчисленные мировые существа, как образы Своих совершенств. Но совершенства Его, как истинное и высшее благо, составляют предмет Его любви. Понятно, что не могут не составлять предмета Его любви и отображения Его собственного существа, т. е. Его совершенств, в разнообразных конечных видах и формах сотворенного бытия (некоторое подобие сего – любовь человека к своим идеалам и созданиям). Отсюда следует, что благодать или любовь Божия, как побуждение к созданию мира, имеет глубочайшим

основанием своим бесконечную любовь Его к высочайшим совершенствам триипостасного существа Его. По побуждениям этой любви Он восхотел и вне Себя открыть Свои совершенства, наделить оными, а вместе и Своим блаженством и Своею жизнью и другие существа в той степени и мере, насколько это совместимо с их тварною природою.⁵⁶

Сообразна с побуждением и цель творения. Бог все сотворил для блаженства тварей и великое ради Славы Своей. Что блаженство тварей составляет одну из целей творения, ясно из того побуждения, по которому Бог благоволил создать мир. Откровение удостоверяет в этом, когда учит, что все действия Божии в отношении к миру – промышление, искупление, спасение человека имеют целью блаженство тварей. Этим показывается, что блаженство тварей было и целью творения.

Но как глубочайшее побуждение к миротворению – любовь Бога к высочайшим совершенствам Своего триипостасного Существа так и последняя, общая, высочайшая цель сотворенного бытия есть слава Божия. По ясному учению откровения, – все сотворенное назначено быть откровением славы Божией во вне и существует во славу Божию. У пророков вся природа представляется славящею Бога или призывается к прославлению Его: Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь (Пс.18:2) вся земля исполнена славы Господа Саваофа (Ис.6:3). Человек создан также во славу Божию и для откровения совершенств Его (Сир.17:7–8, 10–11; Ис.43:7; 61:3). Вся жизнь и существование его должны быть направлены к одной цели – славе Божией: прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии (1Кор.6:20); Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию (1Кор.10:31; сн. Мф.5:16). Жизнь ангельская представляется непрерывным и неумолкаемым славословием в честь и похвалу Бога (Ис.6:3; Пс.102:20; Откр.4:8) Короче, – вся вообще вселенная, от ангелов небесных до гадов земных, есть не что иное, как единый и величественный орган сей славы (Пс.148 и 150). Наконец, и в отдельных действиях Божиих в отношении к миру и человеку

последняя цель их есть слава Божия. Спаситель свидетельствует, что величайшее дело любви Божественной – искупление человеков имеет целью славу Божию: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем, говорил Он в прощальной беседе с учениками (Ин.13:31; сн. 8:50, 54; 17:1, 4). Точно также и второе пришествие Господа на землю будете ради славы Его: придет (Спаситель мира), говорит апостол, прославиться во святых Своих и явиться дивным в день оный во всех веровавших (2Фес.1:10). Короче, все действия Божии имеют одну цель – Его бесконечную славу, или проявление Его вечных совершенств во временном и внешнем бытии: Все сделал Господь ради Себя (по переводу некоторых с еврейского – «чтобы соответствовало Ему» – Притч.16:4), говорит Мудрый. По словам апостола: все Им и для Него (εἰς Αὐτόν – для Него) создано (Кол.1:16), для Которого все и от Которого все (Евр.2:10); Ибо все из Него, Им и к Нему (εἰς Αὐτόν) (Рим.11:36). Все направлено к тому, да будет Бог все во всем (1Кор.15:28).

Слава Творца в соединении с совершенством и блаженством тварей есть общая и последняя цель всего сотворенного бытия. Само собою понятно, что этою целью не исключаются и особые, частные цели для отдельных видов сотворенных существ, – для мира ангельского, земли и земных тварей, для человека. Но эти частные цели подчинены указанной последней и высочайшей цели.

Столь возвышенное учение откровения о побуждениях и цели творения стоит в теснейшей связи с общим учением о Боге и Его свойствах. Понятно, что в тех религиозных и философских учениях, в которых нет истинного учение о Боге вообще, не может быть и истинного учения о побуждениях и цели произведения Богом всего конечного бытия. Это действительно и видим. Так, во многих языческих религиях происхождение мира объясняется или делом случая, или неразумного произвела со стороны Бога, – мир представляется созданным единственно но преизбытку творческого могущества Божия. В пантеистических религиозных и философских учениях или вовсе отрицается в Боге побуждение к творению, когда мир

признается необходимым самообнаружением Бога, или же, – как в проникнутом началами пессимизма пантеизме, – происхождение мира представляется неразумным самоотречением Божества, грехом и заблуждением (напр. в браминстве, творение мира Брамой – обольщение какой-то Майи) произведением слепой воли Божества (у Шопенгауера) или «бессознательного», которое лишь по сотворении мира начинает приходить к сознанию зла, им сделанного (у Гартмана).

Примечание. – Сотворение мира ради славы Божией не стоит в каком-либо противоречии с учением о сотворении всего для блаженства тварей. По существу – это не две цели, а только две стороны одной и той же цели, рассматриваемой с разных точек зрения и в различных отношениях. Слава Божия не есть что-нибудь подобное славолочию человеческому. Бог ищет Себе славы не так, как ищут ее люди: Его слава неразрывно соединена с блаженством тварей, – она и есть их совершенство и блаженство. На сколько тварь усвояет или отображает славу Божию или Его совершенства, и чрез то приобщается к Творцу, источнику истинного совершенства и блаженства, на столько возможно и блаженство ее. Слава Божия в природе видимой есть ее красота и благосостояние, в существах разумно-свободных – их духовный совершенства и соединенное с ними блаженство. Мир чистых духов есть мир полного блаженства, доступного твари, потому что ангелы Божии сознательно и свободно, постоянно и неизменно служат Богу, и в этом служении – их высокое совершенство, их ближайшее общение с Богом. Природа, открывая в себе бесконечные совершенства Божии и представляя чудную гармонию бытия и жизни, не сознает того, что являет, хотя и в ней живые и чувствующие существа наслаждаются благами жизни. Человек, чем более раскрывает свои духовные силы стремлением и уподоблением Богу, тем более прославляет Бога (Мф.5:16), а чрез то достигает и блаженства, и наоборот. Отсюда, ослабление славы Божией в человеке есть тоже, что оскудение в совершенствах и блаженстве. Напротив, чем более освящается человек славою Божьею, тем более возрастает в

совершенствах и возвышается в блаженстве. Потому что все согрешили, говорит апостол, и лишены славы Божией (Рим.3:23), т. е. чрез грех потеряли первобытное совершенство и соединенное с ним райское блаженство. Чрез грех и природа покорилась суете, стонает и мучится; но когда будете уничтожена сила греха, она освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих (Рим.8:20–22). И вся блаженная вечная жизнь человека есть постоянное возвышение его в совершенствах и блаженстве или постепенно восполняемое освящением славою Божьею, восхождение от славы в славу (2Кор.3:18). – Таким дивным союзом Премудрый соединил цели творения – славу Божию и совершенство и блаженство тварей. Бог есть и первая причина и последняя цель их; но Бог есть любовь, и все, от Него и для Него существующее, совершенно и блаженно Им же Самим.

§ 9. Совершенство творения

Вселенная создана Творцом вполне совершенную, т. е. соответствующую тому назначению, какое определено для нее Творцом. Творение Совершеннейшего и не может не быть совершенным. Ибо если Бог бесконечно всемогущ, премудр и благ, то ничто не могло воспрепятствовать Ему сообщить Своему творению надлежащее совершенство. И откровение показывает, что мир при своем начале действительно соответствовал творческим мыслям о нем. Созданное в каждый из шести дней творения Самим Творцом было признаваемо хорошим, а по окончании шестидневного творения увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма (Быт.1:31). Подобным образом Премудрый свидетельствует: Все соделал Он прекрасным в свое время (Еккл.3:11; сн. Прем.11:25; Сир.39:21), и что Бог веселился по сотворении вселенной: веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими (Притч.8:31). Даже о мире в настоящем его состоянии апостол учит: всякое создание Божие хорошо (1Тим.4:4). По свидетельству того же апостола, мир от начала создания своего никогда не переставал являть в себе, как в зеркале, невидимое Божие, Его вечную силу и Божество, так что безответны те которые не познают чрез мир Бога. (Рим.1:20). Сам Иегова отсылает Иова к зверям и земле, как вестникам совершенств Божиих (Иов.12:7–9). Псалмопевец изображает мир, как чудный и величественный орган откровения славы (Пс.18:2), премудрости (103:24) и благости Божией (144:9), и вследствие такого отображения в мире совершенств Божиих указывает на него, как на лучшее для людей училище истинного боговедения и богочтения (Пс.85:8–10; 91:1–6; сн. Ис.40:26). Но с другой стороны в откровении нет той мысли, чтобы настоящий мир был наилучший из возможных миров, как только Бог мог создать. Напротив, оно учит, что нынешние небо и земля прейдут (Мф.24:35; сн. 2Пет.3:10, 12), что будут ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда (2Пет.3:13; сн. Рим.8:20–21), т. е. лучший и совершеннейший настоящего мир.

Созданный ради славы Божий, мир создан и для блаженства тварей. Творец, по изображениям священных писателей, действительно каждой твари дал возможную для нее полноту жизни, совершенств, благосостояния. Отец милосердия и Бог всякого утешения (2Кор.1:3) дает нам все обильно для наслаждения (1Тим.6:17). Псалмопевец с восторгом воспевает благодать Божию, благословляющую плодородие земли (Пс.64:10–14). Восхищенный явлением благодати Божией в мире, он исповедует: Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его (Пс.144:9). Даже по отношению к самым малым и ничтожным тварям Бог явил в устройении мира Своего попечительную любовь о их жизни и нуждах (Мф.10:29; 6:26; Прем.11:25–27; Пс.144:15–16 и др.).

Итак, мир создан соответствующим своему назначению или совершенным. В созданном Богом мире, и созданном по божественной благодати, не было и не могло быть зла; зло не может быть в числе дел Творца.⁵⁷ Понятно отсюда, что если в настоящем мире мы видим целый ряд явлений зла, видим разрушительные действия природы, страдания тварей, болезни, скорби, беззакония человека, страшное владычество смерти, то это зло не явилось вместе с творением, а произошло впоследствии, явилось не из сущности тварей, ибо нет в мире ничего злого по самой богосозданной природе (Пр. Исп. 31 вопр. Посл. вост. патр. 4 чл.), и следовательно, виновник оно – не Творец мира. По богооткровенному учению явление зла в мире вещественном и смерть суть порождение и следствие греха или зла в собственном смысле, и посылаются Богом для врачевания греха, а грех или нравственное зло есть дело нравственно-свободных существ, злоупотребивших своею свободою вопреки намерениям Творца. Существование в мире явлений зла посему имеет отношение к Богу не как к Творцу, а только как к Промыслителю мира.

Так учили и древние отцы и учителя церкви о совершенстве первозданного мира и происхождении наблюдаемых в нем ныне явлений зла. Что мир создан относительно совершенным, т. е. соответствующим своему назначению и отражающим совершенства Творца в определенной Им мере, (но не

наилучшим и совершеннейшим из всех возможных миров, какие мог бы создать Бог), это положение они раскрывали преимущественно в толкованиях на Шестоднев, когда указывали наблюдаемый в мире отображения совершенств Божьих, удивительную полноту и разнообразие в нем жизни и изобилие средств для него, красоту и целесообразность в устройстве вселенной вообще и отдельных частей ее ⁵⁸. Ту же мысль, что зло явилось в мире впоследствии, а не вместе с созданием мира, и не Творцом создано, а есть следствие греха, пастыри древней церкви разъясняли преимущественно при обличении учение еретиков (некоторых из гностиков и манихеев), будто мир несовершен и исполнен зла от самого начала, и будто виновник зла в мире или сам Бог или особое злое начало, враждебное Богу. ⁵⁹

Понятно отсюда, как должно смотреть на учение т. н. оптимизма и пессимизма о качестве мирового бытия. По учению оптимистов (в древности Платона, в новейшее время Лейбница и его последователей), настоящий мир, как произведение всесовершеннейшего Творца, есть наилучший из всех возможных миров, какие только могли быть созданы Богом. Зло в мире – явление необходимое (в сущности оно даже и не есть зло); оно существует потому, что без зла немыслим и сам совершенный мир; если бы не существовало зла, – и мир не был бы наилучшим. Сторонники пессимистического мировоззрения (главные представители одного в новейшее время – Шопенгауэр и Гартман), обращая исключительное внимание на явление зла физического, и особенно нравственного, утверждают, что зло и страдание есть необходимый удел мирового бытия и потому небытие мира лучше его бытия. Счастье и блаженство для существ, способных ощущать и сознавать оное, недостижимы. То и другое воззрение на настоящее положение мира, очевидно, страдает односторонностью. По ясному учению откровения, в будущем, когда вся тварь освободится от рабства тлению в свободу славы чад Божиих (Рим.8:21), будут новое небо и новая земля (2Пет.3:13), откуда следует, что настоящий мир не есть наилучший из всех возможных миров. Мир, в котором

существует зло, и не может быть наилучшим из миров. Зло – явление противоестественное, с необходимостью которого не мирится наше нравственное сознание. Для здравого мышления является странною мысль, будто мир был бы хуже, если бы не было в нем обманов, преступлений, ненависти и других пороков, равно и таких стихийных бедствий, как грозы, землетрясение, бури, пожары, наводнение, болезни и пр. Думать же, что Бог и не мог создать никакого мира лучшего, чем настоящий, значило бы признавать всемогущество Божие ограниченным, а предположение, что Он обязан был избрать для создания только один наилучший мир из всех возможных миров, несогласимо с понятием о всесовершенной свободе воли Божией. Требуемое понятием о Боге совершенство настоящего мира не в том должно состоять, чтобы он был совершеннейшим из возможных миров, но в том, чтобы он был устроен соответственно своему назначению и отражал в себе совершенства Творца, на столько, на сколько то возможно при известных условиях и законах его бытия, а это качество и имеем наш мир, как целесообразно и разумно устроенное целое.⁶⁰ Но, с другой стороны, крайним является и воззрение пессимизма. Утверждение, что зло и страдание – необходимый удел мирового бытия, почему небытие мира лучше его бытия, равносильно тому, будто Творец мира совершил величайшее неразумие, создав мир и потому Он не есть высочайшее премудрое существо (у Гартмана и называется «бессознательным»). Неверно и само по себе положение пессимизма, будто сумма зла и страданий превышает сумму добра и счастья. По свидетельству опыта, в жизни отдельных личностей счастливых состояний больше, чем бедствия и страданий, почему каждый человек привязан к жизни и самоубийство есть явление исключительное и противоестественное (Еф.5:29). История же человечества, свидетельствуя о постепенном развитии и усовершенствии мира, показывает, что и во всем мире происходит хотя медленный, но постоянный перевес добра над злом. Существование мира при преобладали над добром зла – начала разрушения и беспорядка, было бы и невозможно. Но даже если бы и

признать, что в настоящем состоянии мира зло и несчастье преобладают над добром и счастьем, то отсюда еще не следует, что самое бытие мира есть зло и что небытие мира лучше, чем его бытие. Мир в настоящем его состоянии есть место воспитания и подвига для людей, и потому служит только переходною ступенью к другому ожидаемому в будущем лучшему и совершеннейшему миру.⁶¹

Односторонность как оптимизма, так и пессимизма показывает, что правильное воззрение на качество мира должно заключаться в середине между этими двумя крайностями. Это-то истинное воззрение и содержится в богооткровенном учении о мире, как относительно совершенном (хотя и не наилучшем из всех возможных миров) творении Божиим, который хотя и лишился части своих первобытных совершенств вследствие греха, но не перестает быть и в настоящем состоянии относительно хорошим и совершенным.

§ 10. Порядок творения мира и главные виды творения

Всемогущество, премудрость и любовь Божия призвали к бытию трех родов тварей: мир духовный, мир вещественный и человека. О порядке, в каком получили бытие разные виды тварей, можно иметь познание только из откровения божественного. Это потому, что начальное происхождение всего существующего стоит вне и выше области, доступной наблюдению. В откровении о порядке миротворения предлагается такое учение.

Прежде всех других тварей создан Богом мир невидимый, духовный, – царство бесплотных духов. О порядке происхождения бесчисленного множества существ мира духовного т. е. созданы ли они одновременно, или же различные степени их постепенно получали бытие – в восходящем или нисходящем порядке, – об этом откровение не сообщает. Из некоторых указаний Писания (Иов.38:7, Быт.1:1) только можно выводить, что творение мира духовного было законченным в то время, когда началось создание мира чувственного.

По сотворении царства бесплотных духов Бог сотворил мир чувственный, история происхождения которого изложена в начале кн. Бытия. Творение мира видимого совершилось в порядке восхождения от менее совершенных форм бытия к более совершенным, от создания мирового первовещества, находившегося в начале в неустроенном, бесформенном состоянии, до создания человека, совершеннейшего из живых существ видимого мира.

Закончилось миротворение созданием человека (мужа и жены), который по телесной своей природе примыкает к миру чувственному, есть высший его член, венец творения, а по душе – к миру сверхчувственному, духовному. В нем соприкосновение и соединение двух миров, – мира чистых духов и мира чистой материи.

В богооткровенном учении о порядке миротворения таким образом не отдается исключительного предпочтения ни т. н. регрессивной теории миробразования (нисхождения от лучшего к худшему), общераспространенной в религиозных (особенно в религии древних персов и египтян) и философских учениях Востока, ни теории прогрессивной (восхождения от худшего к лучшему), появившейся в древней греческой философии и господствующей в новейшем естествознании и философии. Оно в известной степени совмещает основные положения и той и другой теории. Богу, существу всесовершеннейшему, приведшему в бытие многие и разнообразные твари, угодно было, таким образом, в Своей творческой деятельности осуществить и разные способы произведения Своих созданий.

Раскрытие в подробных чертах учения о происхождении указанных главных видов творения будет составлять предмет частного учения о Боге – Творце мира. Изложим учение откровения и церкви о сем в том порядке, в каком следовало и самое миротворение.

Глава II. Учение частное. I. Творение мира невидимого или ангельского

§ 11. Понятие об ангелах. Состав учения о Боге – Творце мира ангельского

Первое место по времени сотворении и высшее по совершенствам своей природы в сотворенном бытии принадлежит миру духовному или ангелам Божиим.

Наименование «ангел» (ἄγγελος, евр. *maleach*), по производству слова, есть наименование служения, должности, а не природы, и означает собственно посланника или вестника. Посему в св. Писании оно усваивается иногда людям, то как человеческим посланником или вестником (напр. Быт.32:3; Числ.20:14; Суд.11:12; 1Цар.16:19; 19:11; Притч.16:14; Ис.18:2; 30:4; 33:7 и др.), то как посланникам или вестникам Божиим. В последнем смысле у пр. Малахии священник называется ангелом Иеговы Господа сил (Мал.2:7). Тот же пророк Предтечу Господа Иисуса Христа называет *ангелом* (3:1), каковое название подтверждает и И. Христос: Ибо он тот, о котором написано: се, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим (Мф.11:10). Сам Сын Божий, являвшийся в ветхом завете в образе Ангела Иеговы, у того же пророка (по домостроительству) именуется Ангелом Завета (Мал.3:1). Наименование ангела усваивается и некоторым другим пророкам (2Пар.36:15–16; Агг.1:13), равно и апостолам (Лк.9:52), а в откровении св. Иоанна и преемникам апостольским – епископам (Откр.2:1, 8, 12; 1:20). Прилагается это наименование даже к стихиям мира, как орудиям воли Божией, напр. в словах Псалмопевца: Ты творишь ангелами Твоими духов (Пс.103:4).⁶² Но в собственном смысле ангелами в св. Писании называются особенные создания Божии, отличные от человека и видимой природы, существа личные (а не какие-либо бездушные силы природы), одаренные разумом и свободой, бесплотные и бессмертные, превосходнейшие человека, но служебные в отношении к Богу.

Существом откровенного учения и в виду существующих ложных мнений, при изложении учение о Боге как Творце мира ангельского, требуется раскрыть положения о действительном

бытии ангелов, их происхождении и природе, числе, разностях по степени приближения к Богу и их назначении. ⁶³

§ 12. Бытие сотворенных духов или ангелов

Вера в бытие ангелов основывается на свидетельстве откровения о том, что они действительно существуют. И понятно, Ангелы суть существа бесплотные и потому стоят вне и выше тех условий и опытов, которые ведут к убеждению в бытии существ и предметов мира вещественного. В откровении учение о действительном бытии мира ангельского, выражено ясно и решительно: оно проходит чрез весь ветхий и новый завет.

Учение ветхого завета. – Ветхозаветное откровение предполагает и утверждает бытие мира ангельского в повествованиях о многочисленных явлениях ангелов людям (обычно в человеческом образе) для возвещения им воли Божией и вообще для исполнения Его велений. Так, для охранения пути к древу жизни, Господь, по словам бытописателя, поставил на востоке у сада эдемского Херувима и пламенный меч обращающийся (Быт.3:24). Ангел был послан утешить Агарь (Быт.16:7–12). Ангелы извели Лота из Содома, осужденного на сожжение (Быт.19 гл.). Ангел сохранил жизнь умирающему от жажды Измаилу (Быт.21:17–19). Ангел удержал руку Авраама, вознесенную на заклание Исаака (Быт.22:15–17). Ангела обещал Авраам в руководство рабу своему (Быт.24:7) и этот, руководимый ангелом, нашел Ревекку. Иаков в одном случае (в сонном видении) во множестве видел ангелов, по лестнице восходящих на небо и нисходящих на землю (Быт.28:12), в другом случае (в бодрственном состоянии) – целые полки ангелов (Быт.32:1–2). Ангел – Иегова, освободивший евреев от рабства египетского (Исх.3:2–12; Числ.20:16), совершил это при участии ангелов (Исх.12:12, где под «губителем» разумеют одного или целый сонм ангелов, отличных от Иеговы и служебных Ангелу Иегове; ср. Быт.19:13; 2Цар.24:16; 4Цар.19:58; Иез.9:1–6). Ангел был послан для вразумления Валаама, шедшего проклинать Израиля (Числ.22:22–25). Приняли *при служении Ангелов* (Деян.7:53; ср. Втор.33:2) израильтяне закон Моисеев. В *ождь воинства*

Господня явился Иисусу Навину ([Нав.5:14](#)) и руководил чудесным завоеванием Иерихона. Ангел, вместо пророка, призывал народ израильский к покаянию при Иисусе Навине ([Суд.2:1–6](#)). Ангел передал Гедеону поручение освободить Израильян от порабощения ([Суд.6:11](#)), Ангел двукратно посещал родителей Самсона, предсказав необыкновенное рождение и научив воздержанием матери охранять плод чрева ([Суд.13](#) гл.). Давид видел ангела, по повелению Божию поражавшего его народ ([2Цар.24:16](#); [1Пар.22:15](#)), ангел же поразил ассириян за гордость Сеннахирима ([4Цар.19:35](#)). Пр. Илия неоднократно в действиях своих был руководим ангелом ([2Цар.19:5](#); [4Цар.1:15](#)). Пр. Елисей показывал отроку своему сонм ангелов, подобный охранительному воинству ([4Цар.6:17](#)); Исаия пр. видел серафимов, окружающих престол Господень и от одного из них принял огненное очищение ([Ис.6](#) гл.) Пр. Данилу было видение тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним ангелов ([Дан.7:10](#)). Ему же являлся ангел во рве львином ([6:22](#)); архангел Гавриил прикасался к нему и изъяснял ему видения ([Дан.9:21](#)), а три иудейских отрока спасены были от смерти в вавилонской печи рукою мужа, явившегося в образе ангела ([Дан.3:92](#)) Пр. Захарии тоже несколько раз являлся ангел, передавая ему волю Божию и даже обращался к пророку с ходатайством о народе иудейском ([Зах.1:9–19](#); [2:3](#); [3:3–6](#); [4:1–5](#)). Пр. Иезекииль удостоился видеть многоочитых херувимов ([Иез.10:8–22](#)). Повествования об этих и подобных других явлениях и видениях ангелов доказывают, что по ветхозаветному учению ангелы суть действительный личные существа, а не олицетворения явления природы, существа отличные от Бога и служебный в отношении к Нему, равно отличные и от людей, которым являлись, открывали волю Божии, служили, вразумляли и оказывали помощь.

В других упоминаниях ветхого завета об ангелах они изображаются хвалящими Бога ([Пс.148:2](#)) и слугами Божиими ([Пс.102:2](#)), говорится о них, что они предстоять пред лицом Господа, когда Ему бывает угодно объявлять Свою волю ([Иов.1:6](#); [2:1](#)), что, не смотря на свою близость к Господу, Он и в них усматривает некоторого рода недостатки ([Иов.14:18](#)). По

заповеди Господней, ангелы ополчаются вокруг боящихся Его и избавляют их, охраняя их на всех путях их (Пс.33:8; 90:11). О человеке, по сравнению с ангелами, говорится: Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его (Пс.8:6). Очевидно, все такие упоминания об ангелах также предполагают действительное бытие ангелов, как существ личных, отличных от Бога, от людей и от видимой природы существ высших человека, но слуг Божиих.

Ложность рационалистических мнений относительно ветхозаветного учения о духах. Вера в бытие ангелов имеет многих противников в лице рационалистов. Отвергая бытие мира ангельского, они подвергают своеобразным перетолкованиям ветхозаветные свидетельства об ангелах. Так, по мнению одних из них, – все учение ветхого завета об ангелах есть лишь выражение еврейской народной веры, населяющей небо разумными высшими существами (как земля населена людьми), или детское антропоморфическое представление народа о сущности и жизни Божией, заимствованное от придворных штатов восточных государей. По мнению других, – учение об ангелах в ветхом завете есть отголосок или остаток древнего еврейского многобожия; по мере того, как евреи делались чтилителями единого Бога, они будто бы стали считать ангелов своего рода низшими богами, по сравнению с Иеговой, и последние явились вследствие этого Его посланниками и исполнителями Его воли среди людей. Этими мнениями предполагается, что ангелы по ветхозаветному учению все же существа личные. Но иные из рационалистов вовсе не усматривают в ветхом завете учение об ангелах, как личных существах: по мнению таковых, в ангелах ветхого завета должно видеть простое олицетворение или действий Божиих в мире, проявлений Его всемогущества и премудрости, или же олицетворение сил и явлений природы, выражающих всемогущество Божие. Иные, наконец, как большая часть противников подлинности библейских книг, признают учение об ангелах в ветхом завете заимствованием из древнеперсидской религии. Все такие мнения – не более, как произвольные

предположения, не имеющие для себя оснований в Библии и истории.

I. Первое из указанных мнений рационалистов есть мнение, наиболее других поверхностное и одностороннее. Против этого мнение говорит весь дух и характер библейских свидетельств об ангелах, в которых нарочито не изображается бытие и жизнь ангелов в небесном, невидимом мире, а более всего говорится о их деятельности в мире человеческом. Между тем должно бы быть наоборот, если бы учение об ангелах было лишь детским представлением евреев о божественном придворном штате или произведением фантазии, населяющей небо разумными существами. Несовместимо подобное мнение и с возвышенным учением ветхого завета о Боге.

II. Неосновательно и мнение, будто учение об ангелах в ветхом завете есть остаток или воспоминание предании о прежних богах. Религия евреев никогда не содержала учения о бытии многих богов; единобожие с самого начала составляло первый отличительный ее признак от прочих религий древнего мира (см. I ч. § 30). Если же допустить предположение рационализма, что единобожие в этой религии развилось из многобожия в позднейшее время, то с развитием среди евреев единобожия, учение об ангелах, как бывших когда-то богах, должно бы постепенно исчезать и, наконец, совершенно потеряться и забыться, как несовместимое с почитанием единого Бога. На самом же деле было совершенно наоборот. Учение об ангелах находится не в древнейших только книгах ветхого завета, но и в более поздних писаниях, и в последних является более полным и определенным. Нигде и никакого смешения ангелов с Богом в ветхом завете нет. По общему духу и смыслу библейского учения ангелы суть творения Божии, хотя прямо и не говорится о их тварном происхождении. Посему им не усвояется творческого участия в создании мира Богом; Творца мира они только восхваляли при создании Им мира (Иов.38:6–7). Неизменно они изображаются существами служебными Богу, орудиями Его действий и вестниками Его воли, и не в позднейших только, но и в древнейших книгах ветхого завета. В видении Иакова, напр., ангелы

представляются только восходящими и нисходящими по той лестнице, на верху которой стоит Сам Господь, и следовательно являются лицами служебными Богу (Быт.28:12). Тоже и в других древнейших об них упоминаниях; они окружают Бога (Втор.33:2), предстоят пред престолом Его (Иов.1:6), поклоняются Ему, посылаются Им для исполнения Его воли (Исх.33:2–3). Существо их не есть такое же чистейшее и совершеннейшее, как существо Божие; Бог и в них *усматривает недостатки* (Иов.4:18). Человек, по словам Псалмопевца, умален пред Ангелами (Пс.8:6). Эти и подобные упоминания об ангелах показывают, что по библейскому учению ангелы не суть боги или полубоги в смысле языческого многобожия. – Правда, ангелы иногда говорят и действуют как бы Сам Бог, – в описаниях явлений их людям. Но отсюда нельзя заключать, будто ангелы представляются библейским учением божественными существами, хотя и низшими Иеговы. Многие из этих явлений были действительно явлениями Ангела лица Его, Ангела Иеговы. В тех же случаях, когда являлись именно ангелы по природе, таковыми, т. е. посланниками Божиими они и открывали себя людям, так что удостоивавшиеся явлений различали явление ангелов от явлений Бога, и не воздавали ангелам того поклонения, какое воздавали Богу, являвшемуся в образе ангела. Если же иногда говорится о словах и действиях ангелов, как о словах и действиях Самого Бога, то говорится применительно к обычаю посланных объединять себя с пославшими их. «Важно в сказаниях об ангелах не то, по замечанию преосв. Хрисанфа, что явился ангел, а то, что он – вестник Божий. Посланный имеет значение только ради пославшего и говорит в Его имя. Вот почему о словах и действиях ангелов говорится, как о словах и действиях Самого Бога; посланный иногда отождествляется с Пославшим»⁶⁴. – Правда также, что в ветхом завете ангелам иногда усвояются наименования: *elohim* – боги (напр. Быт.20:13; 35:7; Исх.15:11; Пс.58:7) и *benei elohim* – сыны Божии (Иов.1:6; 2:1; 38:7; Дан.3:92; сн. Пс.28:1; 88:7) Но оба эти наименования усвояются им не в собственном, а в переносном смысле, *elohim* – как носителям божественной силы и посланникам неба, а *benei*

elohim – как особенно близким Богу по совершенствам своей богоподобной, однако сотворенной природы. В подобном не собственной, смысле в Писании эти наименования прилагаются иногда и к людям, напр. именем elohim называются судьи и другие богоизбранные мужи (Исх.4:16; 21:6; 22:8, 28; Втор.19:17; Пс.40:9; 81:1, 6; сн. Ин.10:34–35), имя сына Божия или сынов Божиих усваются благочестивым потомкам Сифа (Быт.6:2), народу израильскому (Втор.14:1; 32:5–6; Суд.20:2; Иер.31:9; Ос.2:1. Пс.72:15 и др.), его царям (Пс.81:6; 2Цар.7:14) и избранным людям (Пс.102:13), а в новом завете – возрожденным от Бога благодатью Св. Духа (Ин.1:12; Рим.8:14 и др.). Таким образом и наименование ангелов богами и сынами Божиими не может служить основанием для утверждения, будто ангелы суть лишь низшие боги по сравнению с Иеговой.

III. Ложно и то утверждение рационализма, будто ангелы по смыслу ветхозаветного учения не личные существа, а только олицетворения божественной силы и могущества, или даже олицетворения явлений природы. В библейских упоминаниях об ангелах они неизменно представляются существами личными. Как в особенности согласить с этим мнением все такие действия ангелов, как славословие ими Бога, поклонение Богу, смирение пред Ним? Что значило бы также усматривание Богом недостатков в ангелах? Как примирить с этим мнением наименование ангелов, обычное и постоянное у пророков, воинством Иеговы, различение их по именам и по степеням, ясно предполагающее их личное и отдельное от Бога и мира бытие? В оправдание этого мнения особенно указывают на находящиеся в ветхом завете упоминания и символические изображения высших небесных духов – херувимов и серафимов. Таковы упоминание о Херувиме и пламенном мече обращающемся, чтобы охранять путь к древу жизни (Быт.3:24; ср. Иез.28:13, 14, 16), изображения херувимов с распростертыми крыльями, на ковчеге завета (Исх.25:18), на завесе и покрывалах скинии (Исх.26:1, 31; 36:8, 35), в храме Соломоновом (3Цар.8:6–7), название их колесницею (1Пар.28:18), представление Самого Бога сидящим и летающим на херувимах (Пс.17:11; 98:1; 1Цар.4:2; 2Цар.6:2), особенно же

описания херувимов у пр. Иезекииля в человекообразном виде, но с четырьмя лицами – человека, льва, тельца и орла и с четырьмя крыльями в видении колесницы, являющей славу Божию (Иез.1:1–28; см. Сир.49:10), и в видении дома на небе (10:14). Серафимы же символически изображены в видении пр. Исаии; пророк говорит, что он видел Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и что серафимы стояли вокруг Него, воспевали Ему хвалебную песнь и у каждого из них по шести крыл: двумя они летали, двумя покрывали свои лица, двумя – ноги (Ис.6:1–7). Такие изображения херувимов и серафимов будто бы выражают только олицетворения разнообразных, открывающихся в мире, свойств Божиих, или же в образах представляют отвлеченные понятия о силах природы. Но подобное объяснение указанных символов совершенно произвольно. Если ангелы вообще от начала в Библии изображаются живыми, личными духами, то и херувимы и серафимы – высшие между ними, не могут быть безличными. Было бы несообразностью, напр. думать, как утверждают защитники приведенных мнений, что сказание бытописателя о херувиме, приставленном в раю, чтобы охранять путь к древу жизни, есть только олицетворение грозного величия Божия. Если весь рассказ кн. Бытия о рае и грехопадении прародителей есть несомненно исторический рассказ (а не миф, вымысел, аллегория или философема), то и под приставлением к раю херувима (и под пламенным мечем) должно разумеать действительное событие, а следовательно, и под приставленным херувимом живое, личное и действительное существо. Тоже предполагается и самой целью приставление херувима к раю. А если упоминаемый бытописателем херувим – живое, личное существо, то нет оснований иначе объяснять и все другие упоминания о херувимах. Или, – предстоящие лицу Иеговы серафимы в видении пр. Исаии поют Богу хвалебную песнь (на подобное же прославление Бога херувимами видят указание у Иез.3:12) и в знак благоговения закрывают свои лица. Все это приложимо лишь к личным существам. А отсюда следует, что иной смысл имеют и символические изображения херувимов и серафимов, т. е. смысл, сообразный с их духовно-

личным бытием и духом библейского учения вообще. Так, то, что херувимы охраняют вход в рай, святыню ковчега завета и храма, – места особенного присутствия Божия, равно как и то, что Иегова представляется сидящим на них, может быть понимаемо как выражение той мысли, что они суть орудия, чрез которые или при посредстве которых Иегова проявляет Свою славу и в области нравственной жизни и в области видимой природы. Это по преимуществу выражается в Иезекииловом видении колесницы, изображающей славу Божию (2:1). Множество крыльев и глаз херувимов, огненный взгляд их (в символическом изображении их у пр. Иезекииля) могут указывать на их высшее ведение, нравственное совершенство и чистоту, а вместе на то, что они и для целого мира суть те же охранители неприступного величия Божия, какими поставлены были при рае и храме. Закрывание лица, как и ног шестокрылатыми серафимами служит выражением их благоговения и смирения пред Вседержителем; летание двумя крылами – символ их небесного посланничества и отрешенности от наших пространственных условий. ⁶⁵

IV. Наконец, неосновательно и то мнение рационализма, будто вера в ангелов была заимствована евреями из персидской религии Зороастра (т. н. парсизма или маздеизма) во время и после вавилонского плена, а до сего времени, будто бы, не было у них ясного учения о духах, как личных существах, подчиненных Богу. Если бы действительно персидская религия имела влияние на появление в Библии учения об ангелах, то это учение должно было бы находиться только в тех книгах ветхого завета, которые появились со времен вавилонского плена. Между тем учение об ангелах проходит, начиная от кн. Бытия, чрез всю священную письменность. Но относить происхождение всего ветхозаветного Писания ко временам возвращения иудеев из плена значило бы прямо противоречить исторической очевидности. Большая часть канонических книг была написана еще до времен Зороастра, а канон священных книг ветхого завета был заключен до появления персидских священных книг (Зенд-Авесты, за исключением Гат). ⁶⁶ При том же чужеземным, языческим влиянием иудеи стали подвергаться

позднее вавилонского плена и только иудеи рассеяния, а иудеи палестинские особенно боялись этих влияний, и боязнь эта доходила у них до чрезмерного отвращения от всего иноземного. Посему тем более невероятно, чтобы в их канонические книги могло быть внесено языческое учение. Независимость библейского учения о духах от влияний религии Зороастра доказывается и тем, что оно существенно отличается от учения персидского. Там в основе учения о духах лежит дуализм и эманатизм, а в библейском учении понятие о творении единого Бога. В частности, черты различия между учением Зороастра (Зенд-Авесты) и библейским учением о духах следующие. 1) Духи религии Зороастра имеют происхождение от двух начал, добрые (амшаспанды, яцаты и ферверы) от Ормузда (иначе – Агурамазды), источника добра и света, злые (дэвы, друки и пайрики) – от Аримана (Анграмайния), источника зла и мрака. Первые созданы Ормуздом из собственного его света или существа, последние созданы Ариманом из его тьмы (мрака) или существа. По библейскому же учению все духи сотворены из начала единым Богом и сотворены добрыми. 2) Все духи, созданные Ормуздом и Ариманом, как и сами вожди их, – не бестелесны; они, сообразно со своими степенями, имеют более или менее отрешенную от вещественности оболочку. Между ними есть духи мужского и женского пола. По библейскому же учению духи суть существа бесплотные; разделение на полы между ними нет. 3) Духи Зороастровой религии не имеют значение в строгом смысле самостоятельных и личных существ, отдельных, как в библейском учении, от Бога и мира. Они не отдельны по своей природе от своих творцов; как происшедшие из их света или тьмы, они тождественны с ними по природе. С другой стороны, они сливаются, смешиваются и с видимым миром, представляя собою олицетворение различных сил и явлений природы. Добрые и чистые духи Ормузда олицетворяют собою положительную сторону бытия и жизни в ее разнообразных силах, а царство Аримана – отрицательную сторону с ее разнообразными формами. А Сами Ормузд и Ариман – источник жизни в той и другой стороне ее.⁶⁷ 4) Духи персидской религии

не суть свободные существа. Злые духи – злы по природе, как порождение Аримана; они явились такими с самого начала своего бытия. Но и духи Ормузда являются крепкими в добре не вследствие свободного совершенствования в добре, а только как порождения доброго начала. Библейское учение совсем иное. Наконец 5) в персидской религии добрые духи имели широко развитый культ. Им, как одинаковым по природе с Ормуздом, воздавалось почти такое же поклонение, как и Ормузду. Но в Библии прямо запрещается такое поклонение ангелам, которое прилично только единому Богу. Таким образом, по существу своему учение Зороастра о духах совершенно иное, чем библейское, и следовательно последнее нельзя признавать заимствованным из персидской религии.

Защитники зависимости библейского учения об ангелах от персидского особенно указывают в доказательство своего предположения на сходство учения Библии и персидской религии об иерархии ангелов и об охране ангелами царств и народов, каковое, будто бы, неизвестно было евреям до вавилонского плена. Но указания на ангельскую иерархию содержится в древнейших ветхозаветных книгах. В описании истории грехопадения упоминается о херувиме с пламенным оружием. Иисусу Навину явился вождь воинства Господня (Нав.5:14). Изображения херувимов были на ковчеге завета и в храме Соломоновом. Да и сама по себе мысль о неравенстве между ангелами не представляет ничего особенно характерного (оригинального). Нельзя доказать, что и понятие об ангелах, покровителях отдельных царств и народов (Дан.10 гл.; 12:1), заимствовано из персидского учения о ферверах кланов, т. е. родов или общин иранских. Духи, защитники людей, самое обычное представление, свойственное даже шаманству; характерного тут также ничего нет. И у китайцев есть представление о духах, покровителях городов; однако это не значит, что будто евреи заимствовали у китайцев или китайцы у евреев это представление.

Итак, зависимость библейского учения о духах от персидской религии Зороастра – зависимость мнимая, а не действительная. Вавилонский плен и знакомство с верованиями

Вавилонa если и могли иметь влияние на развитие еврейских верований, то только внешнее, могли располагать к более подробному изложению истинного учения о существах духовных.⁶⁸ Но главная и внутренняя причина более полного раскрытия учения о духах в позднейших ветхозаветных книгах, можно думать, состояла в связи этого учения с учением об Ангеле Завета. С приближением дня явления Ангела Завета, соединившего небо и землю (Ин.1:51), естественно становился ближе к падшим людям и мир ангелов, служителей дела спасения, а отсюда раскрывалось подробнее и учение о мире духовном.

Учение **Нового Завета**. Новозаветное откровение утверждает истину бытия мира духовного также прежде всего указаниями на многочисленные случаи явления ангелов людям. Так ангел возвестил Захарии зачатие неплодной Елизаветой Предтечи (Лк.1:11) и св. Деве Марии – беременное зачатие Спасителя (Лк.1:26); многочисленное воинство ангелов воспевало славу рождения Спасителя (Лк.2:13); ангел разрешил недоумение Иосифа (Мф.1:20) и повелел ему с младенцем Иисусом и матерью Его бежать в Египет (Мф.2:13); ангелы служили Иисусу Христу по искушению Его в пустыне (Мф.4:11); ангел явился для укрепления Его в саду Гефсиманском (Лк.22:43), ангелы отверзли гроб Его (Мф.28:2) и возвестили женам о воскресении Его (Ин.20:12), а апостолам при вознесении Его на небо о втором Его пришествии (Деян.10:10–11). Ангелы разрешили узы и вывели апостолов из темницы (Деян.5:19; 12:7–15). Ангел явился Корнелию и преподал ему наставление (Деян.10:3–6), ангел возвестил ап. Павлу во время морского путешествия, что ему должно предстать пред кесаря (Деян.27:23–14).

Находится в новом завете не мало и свидетельств, в которых положительно (догматически) утверждается бытие ангелов. Так Иисус Христос, объясняя притчу о плевелах (Мф.13:37–39), говорит: сеющий доброе семя есть Сын Человеческий; поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы – сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы. В словах

Спасителя ангелы представляются точно так же существующими, как Сын человеческие сыны царствия и сыны лукавого и сам мир. Чтобы побудить Своих учеников не презирать ни одного из малых, верующих в Него, И. Христос указывал: ангелы бо их выну видят лице Отца Моего (Мф.18:10). Вразумляя саддукеев, отвергавших бытие ангелов и воскресение мертвых, Он говорит: заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах (Мф.22:29–30), а говоря о Своем втором пришествии, учил, что Сын Человеческий... придет во славе Своей и Отчей и святых Ангелов (Лк.9:26; см. Мф.25:31), но что о дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец (Мк.13:32). Во всех этих свидетельствах ясно показывается действительное и личное бытие ангелов, как и их превосходство пред людьми и служебное положение в отношении к Богу.

Ясно утверждают бытие ангелов в своих писаниях и апостолы. Об ангелах они учат, что ангелы сотворены Сыном (Кол.1:16), приносят Ему благоговейное поклонение, как Творцу своему и Богу (Евр.1:4–14) и покорны Ему (1Пет.3:22). Признавая ангелов низшими и служебными Сыну существами, апостолы обличали и тех из лжеучителей, которые считали ангелов существами высшими по сравнению со Христом и служение им предпочитали служению главе Церкви – Христу Спасителю (Кол.2:18–19). Но по сравнению с людьми ангелы превосходят их крепостью и силою (2Пет.2:11; Евр.2:7). Как существа разумно-свободные и добрые, они желают проникнуть в чудные и великие дела, совершившиеся для искупления нашего (1Пет.1:12), следят за всем, что ни происходит в церкви Божией на земле (Евр.3:10), посылаются на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (Евр.1:14), равно и верующие вступают в общение с тьмами ангелов (Евр.12:22). Ап. Павел во свидетельство истины своего учения наравне с Богом Отцом и Иисусом Христом призывает и избранных ангелов (1Тим.5:21).

Есть мнение (рационализма), будто И. Христос и апостолы говорили об ангелах, как действительных существах, только

приспособительно к понятиям своих современников, не желая разрушать ложных народных верований в их бытие, унаследованных из ветхого завета, а сами не признавали их бытия. Но подобное предположение несообразно с достоинством и величием личности И. Христа, безусловною Его святостью и высотой всего Его учения. Точно также несообразна и с нравственными качествами Его учеников и образом их действия мысль, чтобы они могли намеренно неточными выражениями поддерживать в верующих заблуждение или намеренно умалчивать об истине. И. Христос однажды утверждал бытие ангелов пред саддукеями, отвергавшими оное (Лк.20:36; Мф.22:29–30), а ап. Павел – пред колоссянами, воздававшими ангелам неподобающее служение (Кол.2:18–19). В обоих случаях был повод высказать учение об ангелах без приспособления к народным верованиям, однако в обоих случаях определенно утверждается их бытие.

Верование церкви. – Церковь христианская неизменно от начала научала верить в бытие ангелов. Это верование, находившееся во многих символах частных церквей, внесено и в символ Никео-Цареградский, а на VII вселенском соборе определено вместе с почитанием икон Спасителя и святых чествовать и изображения ангелов Божиих.

§ 13. Всеобщность веры в бытие духов. Оправдание веры в их бытие соображениями разума

Верование, что помимо видимого мира есть другой, невидимый, вышечувственный мир, мир духов, есть почти столь же всеобщее верование, как и вера в бытие Бога. Оно содержится не в богооткровенной только религии, но было распространенным как в древне-языческом мире (у египтян, персов, арабов, финикиян, греков, римлян и др.), так находится и ныне во всех естественных религиях (у индийцев, китайцев, магометан), не исключая и религий африканских, американских и австралийских фетишистов.⁶⁹ Правда, верование это является в религиях разных народов в разнообразных формах, то в более материальной, то в более духовной. Но в основании представлений о духовном мире у всех народов лежит одна идея, именно, что видимым бытием не исчерпывается область бытия, что человек не единственное разумное существо, что кроме его есть высший духовный мир, с которым человек при том может входить в те или другие отношения. Всеобщность этого верования, перешедшего, без сомнения, в религии разных народов из религии первобытной и потом более или менее искаженного, ясно показывает, что оно имеет в своей основе истину и соответствует потребностям разумно-нравственной природы человека.

Убеждение человечества в бытии мира чистых духов, высших человека, но низших Бога, вполне согласно и с началами здравого мышления. В древнем мире разделяли оно не только простые язычники, но и возвышавшиеся над народными верованиями философы (напр. Сократ, Платон, Аристотель, Плутарх, Цицерон и особенно неоплатоники). В период христианский это учение признавалось и признается также всеми благомыслящими учеными и многими философами (напр. Локком, Лейбницем), как имеющее для себя оправдание и в соображениях здравого разума. Соображения эти обыкновенно заимствуются: 1) из понятия о Боге как Творце мира, восхотевшем в Своем создании отобразить Свою славу, и

2) из наблюдения над мировой жизнью, над ее устройством, над положением человека в области мироздания.

1. Сущность первого соображения такова. Бог в творении мира восхотел открыть Свои совершенства, в различных степенях и формах мирового бытия, отобразить Свою вечную силу и Божество (Рим.1:20). Но в возможно-совершеннейшем виде совершенства Божии отображаются только в чистом, бестелесном духе, в чувственном же мире и в людях образ Божий является в закрытом телесностью виде. Следовательно, если бы творение ограничилось созданием мира чувственного и человека, то вселенная не представляла бы в высшей степени законченного тварного образа Божественного существа и жизни. Отсюда необходимо допустить, что кроме мира видимого и человека, Бог создал еще мир высших духовных существ, свободных от телесности, в которых образ Божий является в более чистом, светлом и близком к своему первообразу виде. – С другой стороны, весь мир создан Богом для того, чтобы прославлялся в нем Бог, Творец его, и чтобы блаженствовали Его творения. Но только одни существа духовно-разумные способны познавать открывшиеся в творении совершенства Творца; одни они могут прославлять Его и словом разумным и благочестивою жизнью; одни они способны не только чувствовать, но и сознавать всю сладость бытия и наслаждаться истинным счастьем и блаженством. Отсюда следует, что Божественная любовь, побудившая Бога к созданию мира, далеко не проявилась бы в возможной полноте, если бы Он сотворил одну степень духа, который бы один мог сознательно Его любить и прославлять, т. е. сотворил только дух человеческий. Так можно думать потому, что человек хотя и разумное существо, может сознавать любовь своего Творца и прославлять Его, но далеко не в той мере и степени совершенства, какое возможно для сотворенного духовного существа; в нем духовная жизнь и не может достигать наивысшего, возможного для духовной природы, совершенства, потому что дух человеческий соединен с материальным телом. Очевидно, что за первым, наименее совершенным духовным существом, т. е. человеческою душою, должен продолжаться и

следовать ряд других духов, высших человека, которые чем ближе приближаются к Богу по совершенствам своей природы, тем более славословят своего Творца.

2. Выводят заключение о бытии ангелов и из наблюдения над мировую жизнью, над ее устройством и положением человека в области мироздания. Наблюдение показывает, что совокупность земных существ и предметов представляет собою как бы лестницу, имеющую разные ступени, по которым рядами поднимаются разные формы бытия, начиная с самой низшей и простейшей и кончая самую высшую, сложнейшую. Между этими формами нигде нет скачков или пустых промежутков; напротив, при переходе от одной формы к другой везде замечается удивительная постепенность. Каждая ступень бытия так незаметно переходит в высшую следующую, что эти переходы ускользают от самых точных и старательных наблюдений, от самых лучших испытательных орудий. На высшей ступени земного бытия является человек. Какое же положение занимает человек в области мироздания? По своей телесной природе он стоит в ряду всех земных существ, есть член видимого мира, но только член самый высший, заключительный. Но по другой стороне своего бытия, именно, по своему сознанию, разумности и нравственной личности, короче, по своему духу, – выходит из области видимой природы. В этом последнем отношении человек есть исключительное существо в видимом мире. Такая исключительность положения человека на земле, в то время как вне его существует сама по себе видимая природа (материя) и в ней величайшее разнообразие постепенно возвышающихся одних над другими родов и видов материальных существ и предметов, и может служить основанием для заключения о бытии мира чистых духов, различных по степеням совершенства. К признанию бытия мира духовного ведет именно следующее заключение по аналогии: если под человеком существует бессознательный мир и не свободные существа, т. е. чисто вещественная природа, так и над человеком должен быть непременно мир разумных существ, чистых духов, соединительным звеном между которыми служит человек; или иначе: если материя

проявляется в бесчисленных формах, то и духовное начало должно быть проявлено не в одной только форме человеческого духа, а в разных высших человеческого духа формах, т. е. ангелах. Для нашей мысли было бы странно предполагать, что между тем как материя, входящая в состав природы человека, имеет тысячи разнообразных форм и видов, – дух, входящий также в состав человеческой природы, существует только в одной форме и при том форме низшей (столь же странно, как если бы при существовании, напр., разных видов растений, начиная с травных и кончая древесными, существовал бы один только и притом самый низший вид животных, напр., какой-нибудь слизняк, других же видов никаких бы не было.). Далее (продолжим аналогию), если ряд земных существ и предметов не имеет пустых промежутков или скачков, а представляет как бы лестницу постепенно возвышающихся форм бытия, то естественно думать, что мир невидимых разумных существ, в соответствие этому, также составляет из себя лестницу, разные ступени которой занимают по своему относительному достоинству невидимые существа – ангелы, идущие к Богу в постепенно возвышающемся порядке. Без бытия ангелов постепенно возвышающаяся лестница существ, наполняющих вселенную, вдруг обрывалась бы в человеке, так как высший духовный мир не имел бы своего завершения и законченности. Так, наблюдение над разнообразием форм бытия в мире видимом приводит нашу мысль к требованию бытия различных по достоинству бесплотных духов. На этом основании блаж. Августин говорил: „две вещи создал Ты, Боже, – одну весьма близкую к Тебе (ангелов), другую – весьма близкую к ничтожеству (материю). Одна не имеет никого выше себя, кроме Тебя, – другая не имеет ничего ниже себя, кроме того, что ничто». ⁷⁰

Само собою понятно, что приведенные соображения не имеют значение доказательств бытия мира бесплотных духов. Они только могут оправдывать веру в бытие этого мира, служа в тоже время, опровержением возражения противников учения о бытии ангелов, будто разум не может ничего представить в оправдание этой веры, кроме авторитета откровения.

Примечание. Приводят еще в оправдание веры в бытие духов соображение, заимствуемое из предположения об обитаемости небесных миров. «Думается, – говорится в одном опыте раскрытия христианских догматов, что бесчисленному множеству мировых тел, разнообразных по величине, тяжести и местоположению во вселенной, но стройно движущихся и составляющих целостный организм, поддерживаемый какой-то невидимой силой, – что этому множеству движущихся неодушевленных тел соответствует, множество разнообразных систем живых существ, составляющих один стройный организм мировой жизни... Не утверждаем положительно, но считает, весьма вероятным, что богатство и разнообразие жизненных форм существует не на земле только, но и в других частях мироздания. Странно и не понятно было бы, если бы была населена жизнью одна наша маленькая планета, а прочие неизмеримые области мира были бы пусты, необитаемы, безжизненны. Поэтому почти нет сомнения в том, что если не все, то по крайней мере многие области мира населены многочисленными родами живых существ». ⁷¹ Эти предполагаемые роды существ, конечно, должны быть отличны от земных, соответственно особенным условиям, какие, смотря по положению, принадлежат тем или другим небесным телам. Между ними естественно предположить и бытие духовно-разумных существ, относящихся к высшему порядку бытия, чем человек, ибо в человек духовно-нравственный мир не может находить своего завершения и окончания, а в тончайших небесных сферах предположительно можно допустить бытие еще высших жилищ, которые населены духовными, светозарнейшими нравственными существами. Преосв. Сильвестр, изложив подобное же соображение западного богословия (развитое особенно у Лянге) в пользу бытия духов, замечает: «соображение, нужно сказать, весьма остроумное и солидное, хотя в тоже время не находящее пока нужного подтверждения в фактической действительности». ⁷²

Но возможно ли бытие чистых духов? Что бытие их возможно, что они действительно существуют, доказательством этого служит бытие духа человеческого; дух человека, хотя

соединен с телом, но может существовать отдельно от тела, и во всяком случае составляет особую, отличную от всего вещественного сущность. Если возможно существование духа человеческого, то возможно и действительное существование бесплотных духов. Отрицание бытия царства чистых духов (ангелов) служит более или менее осязательным признаком отвержения духа вообще, как самостоятельного, отличного от тела начала, что в свою очередь последовательно приводит к отвержению личного бессмертия, равно и личного Бога, вообще к материализму. Саддукеи действительно и говорили, что нет ни воскресения, ни Ангела, ни духа (Деян.23:8).

§ 14. Происхождение ангелов от Бога. Время их сотворения

I. Ангелы не самобытны, но имеют бытие свое от Бога; Он есть устроивший все (Евр.3:4) и единый самобытный. И так как все существующее вне и кроме Бога произошло чрез творение, – без творчества Слова ничто не начало быть, что начало быть (Ин.1:3), – то, следовательно, ангелы имеют бытие от Бога чрез творение, а не чрез, напр., истечение из Божественного существа или как-либо иначе. Особенно прямо и ясно выражена истина происхождения ангелов от Бога чрез творение в новом завете, именно в следующих словах ап. Павла о Сын Божиим: 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).⁷³ В ветхом завете нет столь прямых указаний на сотворение ангелов, хотя тварное их происхождение предполагается как общим учением о Боге, едином Творце всего существующего, так и учением о самих ангелах, как служебных духах, зависимых от Бога, посылаемых Им на служение спасению человечества, словословящих Бога наравне с творениями и во главе последних. В объяснение того, почему Моисей, подробно изложивший историю мироздания, умолчал о создании ангелов, древние учителя указывали на склонность евреев к многобожию.⁷⁴

Но что иудеи веровали в происхождение ангелов от Бога именно чрез творение, видно из следующего молитвенного исповедание Ездры: Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, и Ты живишь все сие, и небесные воинства Тебе поклоняются (Неем.9:6). Под именем воинство небес, сотворенных Богом, разумеются здесь ангелы, которые и в других местах Писания называются этим именем (напр. Нав.5:14; Суд.5:20; Иов.15:15; 38:7; Пс.102:21; Лк.2:13; Откр.19:14), и представляются окружающими престол Вышнего в благоговении (Ис.6:3; Пс.96:7; Откр.7:11).

Церковь учение откровения о богосозданности ангелов внесла и в свои символы. В Никео-Цареградский символе она научает веровать в Бога, как «Творца видимым же всем и невидимым.» У древних отцов и учителей церкви с положительным утверждением этой истины можно находить и обличение гностических представлений об ангелах, как истечениях божественных.⁷⁵

II. Как существа сотворенные, ангелы не безначальны. Но когда они получили бытие? В св. Писании с полной ясностью это не указано. Нет учения о времени сотворения ангелов и в вероизложениях церкви вселенской. Древними учителями церкви посему были высказываемы неодинаковые мнения по этому вопросу. Православною церковью принято мнение, что ангелы сотворены Богом прежде всех других тварей, и вообще мир духовный прежде мира вещественного.⁷⁶

В св. Писании некоторое основание для такого мнения можно находить в словах Бога к Иову: кто положил краеугольный камень ее т. е. земли, при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии (евр. Benei Elohim, в перев. LXX – πάντες ἄγγελοί μου) восклицали от радости? (Иов.38:6–7) Здесь, во первых, под положением краеугольного камня нельзя разуметь что-либо иное, кроме положения основания земли, устройства первых начал ее, а следовательно и под утренними звездами нельзя разуметь звезды видимого мира, которых еще не было при основании земли, а нужно понимать разумные существа, или ангелов, которые названы утренними звездами потому, что составляю первое создание Божие, предшествовавшее, подобно утренним звездам видимого мира, дню стройного бытия вселенной. Во вторых, под именем сынов Божиих, о которых говорится здесь, также нельзя разуметь кого-либо другого, кроме ангелов Божиих; так они названы выше в той же книги Иова дважды (1:6; 2:1); людей же, которые также иногда именуются в Писании сынами Божиими, в то время еще не было. Таким образом, ангелы хвалили Бога уже тогда, когда полагались основания земли. Отсюда можно вывести, что творение ангелов предшествовало образованию мира вещественного.

Высказывают предположение, что и в первых словах кн. Бытия: в начале сотворил Бог небо и землю под небом разумеются бытописателем небо небес (3Цар.8:27), – место обитания горних сил (Кол.1:16). Отсюда заключают, что слова бытописателя содержат прикровенное указание на сотворение с жилищем и обитателей оно́го прежде мира вещественного или вместе с созданием его первоосновы. Но более оснований со словом небо в приведенном изречении соединять иной смысл (см. ниже, § 20).

Мнение о сотворении ангелов прежде мира вещественного было господствующим и в древней церкви. Особенно замечательно выражение этого мнения у св. Григория Богослова: «так как для Благости недовольно было, говорит он, упражняться только в созерцание Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число благодетельствованных было как можно большее (ибо сие свойство высочайшей Благости), то Бог измышляет во первых ангельские и небесные силы. И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершенно Духом. Так произошли вторые светлости... сотворен Богом умный мир... поскольку же первые твари были Ему благоугодны то измышляет другой мир – вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними» ⁷⁷ Св. Иоанн Дамаскин, принимая мнение Богослова о времени творения ангелов, добавляет, «я соглашаюсь с Богословом: ибо приличнее было сперва сотворить умную сущность, потом чувственную, и после уже из той и другой сущности человека». ⁷⁸

Были высказываемы в древней церкви и другие мнения о времени происхождения ангелов. Так, некоторые полагали, что ангелы получили бытие во время творения вселенной, и именно: или вместе с творением неба и земли, т. е. мирового первовещества и до образования из него видимого мира (мнение блаж. Феодорита и Геннадия мессал.), ⁷⁹ или вместе со светом в первый день (мнение бл. Августина), ⁸⁰ или вообще «не после звезд и не прежде неба и земли» (мнение св. Епифания ⁸¹). Но эти мнения не имели последователей в древней церкви. Блаж. Августин указывает, что в древнее время

были и такие, которые думали, что ангелы сотворены после всего того, что перечислено в шестидневном творении, т. е. после создания человека ⁸², но это мнение прямо противоречит свидетельству кн. Иова (38:7). В новейшее время тоже мнение повторяется защитниками прогрессивной теории мироздания. Подтверждение оно думают видеть в сказании Моисея о творении мира видимого, в котором изображается, что Бог постепенно восходил при творении от существ менее совершенных, к более совершенным. Но Откровение не дает основания распространять этот закон постепенности от творения мира видимого и на мир духовный. Напротив, замечание бытописателя, что Бог по создании человека *почил* от дел Своих (Быт.2:2), прямо опровергает предположение о происхождении ангелов после создания человека.

§ 15. Природа и свойства ангелов

Ангелам Божиим, первым по времени созданиям, принадлежит первое и высшее место в ряду других творений и по совершенствам их богосозданной природы. Выше ангелов (по природ) св. Писание поставляет только едиnorodного Сына Божия (Евр.1:4–14) и Икупителя человекoв (1Пет.3:22; Еф.1:21), хотя временно униженного пред ними (Евр.2:9), – вообще Бога, а ниже ангелов – всех сотворенных существ, не исключая и человека (Пс.8:6; 2Пет.2:11). Правда, церковь почитает и св. Деву – Матерь Божию «честнейшею херувим и славнейшею без сравнения серафим». Но этим выражается не то, что человеческая природа Богоматери выше природы ангельской, ибо ее природа по происхождению и свойствам такая же, как и природа прочих людей, но то, что «Она причастна благодати Божией гораздо больше, нежели какая-нибудь другая тварь, ибо Она есть Матерь Божия», и как Матерь Господа находится в особенной близости к Сыну Своему и Богу.⁸³ Частнее о природе и свойствах ангелов содержится в откровении и преподается церковью такое учение: ангелы суть бесплотные духи, одаренные свойственными духу силами – умом, свободною волею и чувством, совершеннейшие души человеческой, но ограниченные по своей природе и ее свойствам.

Духовность или бестелесность природы ангелов. Ангелы суть духи. Апостол прямо называетe добрых ангелов служебными духами (πνεύματα Евр.1:14). Падшие ангелы и Спасителем (Мф.12:43; 8:16) и Его апостолами (Еф.2:2) также по своей природе именуются духами – πνεύματα. Во всех свидетельствах Писания как об ангелах добрых, так и согрешивших (дьяволе и его ангелах), те и другие неизменно изображаются духовными существами, обладающими всеми свойствами духовной природы и действующими так, как свойственно действовать существам разумно-свободным.

Ангелы суть духи бесплотные или бестелесные, В Писании ангелы прямо нигде не называются существами бестелесными

или бесплотными. Но нигде не приписывается им и телесность, и не только свойственная людям в условиях настоящей жизни, но даже и телесность в ее высшем или прославленном, одухотворенном виде, какую будут иметь тела людей по всеобщем воскресении. Если бы свойственна была ангелам какая-либо телесность в строгом смысле, такое умолчание Писания, при многочисленности упоминаний об ангелах, было бы необъяснимо. Между тем есть в Писании и некоторые не прямые указания, ведущие к убеждению в бестелесности ангелов. Так, Иисус Христос, отвечая на вопрос саддукеев о воскресении мертвых, говорил: в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах (Мф.22:30), и умереть уже не могут (Лк.20:36). В словах Спасителя ясно отрицается в природе ангелов телесность в ее грубо-чувственном виде, с ее разрушимостью. Но не усвояется (хотя прямо не отрицается) и телесность прославленная, ибо имеющие воскреснуть люди только уподобляются ангелам, а не отождествляются с ними, т. е. не будут ангелами или не изменятся в ангелов. Ап. Павел называет ангелов невидимыми (Кол.1:16), т.е. не имеющими ничего уловимого для чувства зрение и противопоставляет их плоти и крови: наша брань не против крови и плоти, но против духов злобы поднебесной (Еф.6:12). Наконец, и самое наименование их духами – πνεύματα, без упоминания о какой-либо телесной их оболочке, ведет к заключению о бестелесности их природы. Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня (Лк.24:39), пояснял Спаситель Своим ученикам, когда они Его явление по воскресении приняли за явление духа. Он же и Самого Бога называл духом – πνεύματα (Ин.4:24), т. е. так же, как называются и ангелы, но Бог бестелесен.

Правда, на ряду с такими свидетельствами, предполагающими бесплотность ангелов, в Писании указываются многие случаи явления ангелов людям в чувственных образах, обычно в человеческом образе (иногда с крыльями см. напр. Дан.9:21; Откр.8:13,14:6), упоминается о языке ангельском, которым они славят Бога, окружая престол Его (Ис.6:1–3; 1Кор.13:1), усвояется им многоочитость,

крылатость (Иез.1 гл., Ис.6 гл.); манна, ниспосланная с неба евреям, называется хлебом ангельским (Пс.77:25), а о мужах, явившихся Аврааму, и прямо говорится, что они ели (Быт.18:8). Но ошибочно было бы отсюда выводить, что ангелы и по природе своей не бестелесны. Чувственные образы, в которых они являлись людям, не принадлежат им существенно, есть только временное их состояние, а не постоянное бытие, подобно тому, как являлся людям видимо и Сам Бог. «Когда ангелы, говорит св. И. Дамаскин, по воле Божией являются достойным, то являются не такими, каковы сами в себе, но в некоем преобразованном виде (ἐν μετασχηματισμῷ), так что видящие могут их видеть. Преображаются же они, во что бы только ни повелел Господь Бог, и таким образом являются людям и открывают им божественные тайны». ⁸⁴ Сообразно с этим должно смотреть и на принятие ими пищи во время явлений людям. Нужды в вещественной пище они не имеют. Ангел, являвшийся Маною, отрекся от предложенной ему пищи (Суд.13:16), а ангел Товита говорит о себе, что все дни, когда он был видим, он не ел и не пил, а только взорам видевших его представлялось, что он ел и пил (Тов.12:19). Но если ангелы могут принимать тело, то могут принимать и пищу ⁸⁵. Под хлебом ангельским должно разумеать, конечно, не вещественную пищу, а особенную-духовную, слабым подобием которой была ниспосланная с неба манна ⁸⁶. Языки ангельские, многоочитость, крылатость – это образные представления присущих ангелам духовных свойств ⁸⁷.

Согласно со свидетельствами откровение и древние отцы и учителя церкви, за немногими исключениями, учили об ангелах, как существах бесплотных. Обычными наименованиями ангелов у них были наименования их существами «невещественными и бессмертными», «бестелесными», «бесплотными», «духовными» и «чистыми духами», не имеющими телесного образа, и потому обладающими совершенною невидимостью, «светозарными, невидимыми ангелами, умами быстродвижными», которые по природе «просты, духовны, проникнуты светом, не от плетей ведут начало», «умными сущностями», «разумными и невидимыми природами» и т. п. ⁸⁸

Мнение, которым предполагалось бытие в ангелах тела, подобного или близкого к чувственному телу человека, было высказываемо очень немногими и оно было отвергаемо, как противное Писанию, нечестивое и неразумное.⁸⁹

По вопросу о том, как понимать бестелесность природы ангелов – в относительном или безусловном смысле, у древних учителей церкви, касавшихся этого вопроса, было преобладающим мнение о бестелесности ангелов в первом смысле (относительной бесплотности), именно, что они бестелесные только по сравнению с нами, облеченными грубою и тяжкою плотью. «Ангел есть существо, одаренное умом, свободное, бестелесное..., говорил св. И. Дамаскин... Безгласным же и невещественным называется ангел по сравнению с нами. Ибо все в сравнение с Богом, единым несравнимым, оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество всецело (ὅντως) невещественно и бестелесно». Посему же ангелы «хотя и не имеют грубости телесной, но также имеют вид и ограниченность, свойственную своей природе. Одно Божеское существо неописанно, совершенно безвидно, необразно и неограниченно».⁹⁰ Некоторые же из древних учителей мысль об относительной бестелесности ангелов понимали и выражали в том смысле, что ангелы хотя и не имеют в собственном смысле тел (бесплотны и невидимы), но имеют некоторого рода вещественную оболочку огневидную и воздухообразную (так думали на основании Пс.106:4; Евр.1:7), не имеющую ничего общего с видимыми чувственными телами.⁹¹ Но такого рода телесность, – свышземная, которая, как представляют высказывавшие это мнение, не стесняя духа в его самоопределении, не препятствует ангелам двигаться в пространстве со скоростью самой мысли и проникать туда, куда не проникает и свет вещественный, для нас есть тоже, что бестелесность, и ангелы могут называться духовными и бесплотными существами и в таком случае, если они действительно облечены такого рода вещественною оболочкою. Однако мысль о такой оболочке ангелов есть только предположение и частное мнение. Но что вообще допустимо понимание бесплотности ангелов в

относительном, а не безусловном смысле, доказательством может служить пример отцов VII всел. собора. На 5-м заседании этого собора были читаны свидетельства отцов и писателей в защиту иконописного изображения ангелов. Из слова Иоанна, еп. Фессалоникийского, было прочитано следующее. «Что касается ангелов и архангелов и других святых сил, высших их, присовокупляю к этому и наши человеческие души, то католическая церковь признает их разумными, но не совершенно бестелесными и невидимыми, а только имеющими тела тонкие, воздухообразные и огнеобразные, согласно сказанному в Писании: Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь (Евр.1:7). И мы видим, что многие св. отцы наши держатся этого мнения; к числу их принадлежат Василий Великий и св. Афанасий и Мефодий великий и бывшие при них. Воистину бестелесно и неопишимо одно только божественное естество, а разумные творения не вполне бестелесны и невидимы, как божественное естество; поэтому они находятся в определенном месте и описуемы. Если же ты находишь выражения, где ангелы, или демоны, или души называются безголосными, то их называли так потому, что они не состоят из смешения четырех вещественных стихий и сами тела их не так грубы и непохожи на те, какими облечены мы. Действительно сравнительно с нами они бестелесны; но так как они многократно и многими были видимы чувственным образом в виде их собственных тел, а видимы они были теми, кому открывал Бог очи, и так как они описуемы местом, то оказывается, что они не бестелесны вполне, как бестелесно божественное естество. Итак, мы не грешим, живописно изображая ангелов и почитая их, потому что мы почитаем их не богами, но разумными творениями и служителями Божиими, не бестелесными в преимущественном значении этого слова. Что же касается до изображения их в человеческом виде, то это делается потому, что они обыкновенно в этом виде являются тем людям, к которым бывают посланы единым Богом». По прочтении «святейший патриарх Тарасий сказал: мы выслушали, что сказано отцом; отец показал, что и ангелов следует изображать, потому что они

описуемы и явились многим в человеческом виде. – Святой собор сказал: да, владыка». ⁹²

Свойства ангелов, как существ бесплотных. – Как существа бесплотные ангелы менее, чем люди, стеснены условиями пространства и находятся в зависимости от места совсем иначе, нежели мы и всякое тело. Подтверждением этому служит необычайная скорость и быстрота, с которою ангелы переносятся с места на место. Но как существам ограниченным, им, конечно, нельзя усвоить совершенной независимости от условий пространства или вездесущности. Они находятся только там, где действуют. Это подтверждает и Писание, когда изображаете ангелов то нисходящими с неба на землю, то восходящими от земли на небо (Дан.9:21; Мф.28:2; Лук.1:26, 38; 2:15; 22:43 и др.) «Ангелы ограничены, говорит св. И. Дамаскин, ибо когда находятся на небе, не бывают на земле, и когда Богом посылаются на землю, не остаются на небе, и не могут в одно время быть и действовать здесь и там. Впрочем, не удерживаются ни стенами, ни дверями, ни запорами, ни печатями». ⁹³ Посему, конечно, для духов должен быть где-либо свой особый мир, занимающий известное место во вселенной, который именуется в св. Писании третьим небом (2Кор.12:2) и небом небес (3Цар.8:27).

Ангелы менее зависимы, чем существа, облеченные плотью, и от условий времени. Они одарены бессмертием (Лк.20:36). Но и эта независимость, как и бессмертие, не безусловны, а относительны. В их духовной жизни происходит перемены: постепенное усовершенствование в добре, в познании истины, в любви, хотя для них, как утвердившихся в добре путем постоянного упражнения в исполнении воли Божией, в настоящем их состоянии уже невозможно уклонение ко злу, заблуждение, греховные чувствования. А такого рода изменяемость в духовной жизни ангелов предполагает и зависимость их от условий времени. Точно также хотя они и бессмертны, «но бессмертны, как замечает св. Иоанн Дамаскин, не по естеству, а по благодати, ибо все имеющее начало по естеству, имеет и конец». ⁹⁴ Как и все созданный существа, они всецело в своем бытии зависят от Бога.

Духовные силы и свойства ангелов. – Ангелы, как существа духовные, обладают и собственными духу силами: разумом, свободною волею и чувством. Силы духа, с какими создал Творец духов бесплотных, откровение представляет столько совершенными, сколько не были совершенными силы и в первоизданном человеке. Псалмопевец свидетельствует, что человек создан малым чим умаленным от ангел (Пс.8:6; сн. Евр.1:7), а древние отцы церкви нередко называли их, как более всех других созданий отражающих в себе свет совершенств Отца светов (Иак.1:7; ср. Ин.1:5), «вторыми светами». ⁹⁵

В частности, ум ангелов в Писании изображается столько совершенным, что их ведение представляется образцом необычайного ведения, какое сообщается избранным из людей (2Цар.14:20). Они всегда видят лице Отца Небесного (Мф.18:10) и ведение их по сему должно представлять во всех отношениях совершеннейшим человеческого.

О могуществе и силе воли ангелов ап. Петр учит, что Ангелы превосходя их крепостью и силою, т. е. превосходят все земные начальства и власти (2Пет.2:11; сн. Пс.102:20). Ап. Петр и Павел доказывают величие и силу Иисуса Христа тем, что Ему покорились сами ангелы (1Пет.3:22; Евр.1:4, 6). О силе ангелов свидетельствуют и действия, какие совершаемы были ими в разные времена, как напр., избиение ангелом в одну ночь всех первенцев египетских (Исх.12:23, 4:23), избиение также в одну ночь 185 тыс. ассирийского войска (4Цар.19:35), поражение иерусалимлян при Давиде (2Цар.24:15–17).

О глубине и силе их чувства свидетельствует Сам Спаситель, когда говорит: бывает радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся (Лк.15:10).

Но хотя и высоки духовные совершенства вторых светов, однако их силы ограничены, как ограничена их природа вообще. Об ограниченности их ума Писание свидетельствует, когда указывает, что существо Божие ведомо только Духу Божию (1Кор.2:11), следовательно, не ведомо и для ангелов; что они не знают и не могут сами по себе предсказывать будущего, случайного, знание которого свойственно только Богу

(Ис.44:7), не знают вполне великой тайны нашего искупления (Еф.3:10) и доселе стараются проникнуть в оную (1Пет.1:12), не знают дня и часа второго пришествия Христова (Мк.13:32), даже не распространяется знание их на тайны сердца человеческого (3Цар.8:39; Иер.17:9; 2Пар.6:30). Подобная же ограниченность свойственна ангелам и со стороны их воли и чувства. Так, могущество ангелов не простирается до того, чтобы они своею силою могли творить чудеса; только один Бог может творить чудеса (Пс.71:18). Прав. Иов исповедует, что Бог и *в Ангелах Своих усматривает недостатки* (Иов.4:18), а следовательно, как совершенства воли ангелов, так и движения их чувства не простираются до святости совершенной.

§ 16. Число ангелов. Небесная иерархия. Семь высших ангелов

I. Ангелы существуют в неисчислимо великом множестве. Поэтому Писание не определяет и приблизительно их числа, но только дает разуместь, что оно весьма велико. Так, патр. Иаков видел целые ополчения ангелов Божьих (Быт.32:1–2); тьмы ангелов были посредниками при законодательстве на Синае (Втор.33:2; см. Деян.7:53; Гал.3:19). Пророк Даниил видел, что когда воссел Ветхий днями на престоле Своем, то тысящи тысящ (т. е. миллионы) ангелов служили Ему и тьмы тем (миллиарды) предстояли пред Ним (Дан.7:9–10). Новозаветный тайнозритель также видел вокруг престола Божия и слышал *голос многих Ангелов... и число их было тьмы тем и тысячи тысяч* (Откр.5:11). Многочисленное воинство небесное восхваляло рождение Спасителя мира (Лк.2:13) и они же тьмами будут сопровождать Его при втором Его пришествии (Иуд.1:14; Мф.16:27; 24:31; 25:31). Иисус Христос, когда ап. Петр обнажил меч на Его защиту, сказал, что по молитве Его могли бы предстать на помощь Ему более, нежели двенадцать легионов ангелов, если бы то было Ему угодно (Мф.26:53). С тьмами ангелов соединяются верующие вступая в церковь Христову (Евр.12:22).

На основании таких указаний Писания древние отцы и учителя церкви утверждали, что «бесчисленно блаженное воинство премирных умов», что «оно превосходит малый и недостаточный счет употребляемых нами чисел». ⁹⁶ «Существуют, говорит св. Иоанн Златоуст мириады мириад ангелов, существуют и тысячи тысяч архангелов, престолы, господства, начала, власти, бесчисленные сонмы бестелесных сил и неисповедимые роды их,» ⁹⁷. Для нагляднейшего представления неисчислимого множества ангелов некоторые из них пользовались известным образом притчей Спасителя о потерянной овце (одной из ста), для отыскивания которой оставлено в пустыне девяносто девять овец (Лк.15:4–5; Мф.18:12). Под одну заблудившуюся овцою разумели всю

полноту человеческого рода, а под остальными девяносто девятью овцами всю полноту непричастного греху ангельского чина. «Сочти, как многочислен народ римский, – говорит св. Кирилл иерусалимский, – сочти, сколько варваров, которые теперь еще живы, и сколько их умерло за сто лет, сочти всех от Адама до сего дня. Велико число сие, но и оно еще мало; потому что еще больше ангелов. Они – девяносто девять овец, а человечество – одна сотая овца». ⁹⁸

Ангелы, существующие в таком неисчислимом множестве все получили бытие действием творчества Божия (Кол.1:16), а не возросли до такого числа путем постепенного размножения. В словах Спасителя саддукеям: в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах (Мф.22:30) отвергается возможность для ангелов размножения посредством рождения. Но так как число их не может уменьшаться и чрез смерть, ибо умереть они не могут (Лк.20:36), то ясно, что ангелы в самом начале созданы были Богом в том неисчислимом количестве, в каком угодно было Творцу, чтобы они всегда существовали. Но все ли они одновременно сотворены, или были творимы в какой-либо последовательности, об этом Писание умалчивает. Древние учителя выражали мысль о богосозданности ангелов в неисчислимом множестве по поводу мнения некоторых о супружестве ангелов (на основании неверного понимания Быт.6:2–4) с дочерьми человеческими. «Естества бесплотного не делим на женский и мужской пол, осуждаем непотребные смешения невидимых сил, говорит бл. Феодорит... Для естества бессмертного излишне разделение полов, потому что, как неумаляющиеся в числе, не имеют нужды в размножении... И учителем сему бож, Писание, Ибо не двух только ангелов, как двух человеков, создал Бог в начале, но произвел многие тьмы, сколько Ему было угодно; потому что не подлежащее тлению естество не требует размножения». ⁹⁹

II. Все бесчисленное множество ангелов составляет особого рода царство, в котором царствует Сам Бог, как истинный Царь всего сущего. Между членами этого царства есть высшие и низшие по достоинству и степени приближения к Богу

ангельские чины, вообще есть особого рода иерархия или священноначалие, подобно тому, как существует неодинаковость дарований и положений в мире человеческом и степенное разнообразие во всем мире чувственном. В св. Писании указываются именно следующие девять степеней небесной иерархии: серафимы, (Ис.6:2), херувимы (Быт.3:24; Исх.25:16–22; Пс.79:2, 17:11, 98:1; Ис.37:16; Иез.1:10 и 11 гл.; Иез.41:18, 25; Откр.4:6, 8, 5:8–14), силы (Еф.1:21; Рим.8:38), престолы, начала, господства, власти (Кол.1:16; Еф.1:21, 3:10), архангелы (1Фес.4:16; Иуд.1:9) и ангелы (1Пет.3:22; Рим.8:38). Что эти наименования различных невидимых сил, а не разные названия одного и того же ангельского чина, это открывается отчасти из самых наименований: странно было бы, напр. предполагать, что имена ангел и архангел обозначают одну и ту же степень; очевидно этими наименованиями указывается, что архангелы выше ангелов. Тоже ясно и из самого образа выражения свящ. писателями мысли об ангельских чинах. Таковы наречение: ап. Петра, что Иисусу Христу по восшествии на небо покорились ангелы и власти и силы (1Пет.3:22); – ап. Павла, что Сыном создано все... престолы ли (εἴτε), господства ли (εἴτε), начальства ли (εἴτε), власти ли (εἴτε) (Кол.1:16), или, что Бог посадив Иисуса Христа одесную Себе на небесах, превыше всякого начальства и власти и силы и господства (Еф.1:20–21). Во всех изречениях говорится о невидимых духах, а не о земных начальствах и властях, и ясно обозначается существование между ними степенных различий. Пр. Даниил Михаила архангела (Иуд.1:9) называет одним из первых князей (Дан.10:13), также великим князем (12:1), именем указывающим и на существование среды небожителей других, подобных ему ангелов и на бытие не имеющих такого начальственного положения духов.

На основании таких указаний откровения церковь, в лице отцов и учителей церкви, всегда признавала степенное различие между ангелами и разделение их на классы. С особенною отдельностью выражено древнеотеческое учение о чинах ангелов в книге «О небесной иерархии», известной под именем сочинения Дионисия Ареопагита. Изложенное здесь

учение о девяти чинах ангельских вошло и в символические книги православной церкви (Прав. исп. ч. 1 отв. 20). Упоминаемые в Писании девять чинов ангельских в названном творении разделяются на три иерархии (ἱεραρχία) и каждая иерархия на три лика (χόροι). Порядок их, по степени совершенств их богосозданной природы и приближения к единому во Св. Троице Богу, таков:

Высшая иерархия (ἐπαρχία):

Серафимы (евр. Seraphim) ¹⁰⁰.

Херувимы (евр. cherubim) ¹⁰¹.

Престолы (θρόνοι, throni).

Средняя иерархия (μεσάρχια):

Господства (κυριότητες, dominationes).

Силы (δυνάμεις, exercitus).

Власти (ἰξουσίαι, potestates).

Низшая иерархия (ὑπάρχια):

Начала (ἀρχαί, principatus).

Архангелы (αρχάγγελοι).

Ангелы (ἄγγελοι).

Такое разделение чинов ангельских писатель книги «О небесной иерархии» производит от своего наставника, ап. Павла, говоря: «слово Божие все небесные существа для ясности обозначает девятью именами. Наш божественный руководитель разделяет их на три тройственные степени». ¹⁰² То же разделение ангельских чинов на три тройственные степени приводится (на основании учения в кн. «О неб. иерархии») св. Иоанном Дамаскиным. В том же почти порядке перечисляются все девять ангельских чинов и св. Григорием Двоесловом. ¹⁰³ Но верование, что в ангельском мире есть разделение на классы или степени, было общим верованием древней церкви, хотя не все отцы и учителя церкви насчитывали именно девять чинов, преимущественно потому, что и не имели целью исчислять все ангельские чины, а отчасти, как напр. Григорий Нисский, вследствие отождествления херувимов с престолами. ¹⁰⁴

Все исчисленные степени мира ангельского указаны в Писании. Но обнимаются ли ими все чины ангельские? В

древности было мнение, что не обнимаются и что есть многие другие имена и лики, которые нам не открыты в жизни настоящей, а соделаются известными уже в жизни будущей. Так, св. Иоанн Златоуст говорит: «есть ангелы и архангелы, престолы и господства, начала и власти; но не одни эти сонмы существуют на небесах, а бесконечные полчища и неисчислимые племена, которых не может изобразить никакое слово. Откуда же известно, что кроме этих сил есть много других, которых мы не знаем по именам? Павел, сказав о первых, упоминает и о вторых, выражаясь о Христе так: посадил Его превыше всякого начальства и власти и силы и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем (Еф.1:21). Видите ли, что есть некоторые имена, которые будут известны там, а теперь неизвестны? Поэтому Павел и сказал: не только в сем веке, но и в будущем». ¹⁰⁵ Такое же мнение разделяли Ориген, блаж. Феодорит и Феофилакт. ¹⁰⁶

Основанием разделения ангелов на степени и чины служит различие совершенств богосозданной природы ангелов, иначе – большая или меньшая крепость духовных сил их, полученных при творении. Указание на это можно видеть в словах апостола Павла о Сыне Божиим: Им создано все... престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все (следовательно, и другие, кроме исчисленных, ангельские, степени) Им и для Него создано (Кол.1:16). Если созданы чины ангельские, значит разделение на чины не явилось когда-либо после. Посему Церковью было осуждено мнение Оригена, будто все ангелы первоначально по своей природ и силам были равны и будто степени между ними явились после того, как некоторые из них пали. ¹⁰⁷

Сообразно с совершенствами богосозданной природы и положением разных ангельских чинов в небесной иерархии отцы церкви представляли их ведение и взаимные отношения. «Ангелы видят, поколику вмещают, и архангелы, сколько в состоянии видеть, говорит св. Кирилл иерус., престолы же и господства видят больше в сравнении с первыми, но меньше в сравнении с достоинством Божиим», т. е. не постигают самого

существа Божия. ¹⁰⁸ Просвещаются они, по словам св. Григория Богослова, «соразмерно с их естеством и чином». ¹⁰⁹ «Престолы, херувимы, серафимы поучаются от Бога, как высшие и ближайшие к Богу, а от них поучаются и нижние чины.» говорит св. Афанасий. ¹¹⁰ «Просвещают они друг друга, рассуждает св. Иоанн Дамаскин, по преимуществу чина или естества. ¹¹¹ Такое учение вошло и в Православное исповедание веры (отв. на вопр. 20), в котором говорится: «они (ангелы) поставлены в таком порядке, что низшие ангелы получают просвещение и благодеяния Божия чрез высших». Сообразно с этим, должно думать, совершаются и тайны священноначалия в мире ангельском, но в точности об этом знает один Бог, виновник их иерархии, знают также и они сами. ¹¹² В виду различной крепости духовных сил и совершенств ангелов, некоторые из отцов церкви различным степеням ангелов назначали и различные небеса. ¹¹³

III. В св. Писании кроме упоминания о девяти чинах ангельских, усвояются некоторым из ангелов, – наивысшим, – собственные имена. Имена указывают прежде всего их занятия, но вместе дают видеть и свойства этих ангелов. Св. Писание указывает таких имен пять (три – в канонических, и два – неканонических книгах), а два имени указываются Преданием. Сии семь высших ангелов по имени и «порядку в чину своем» (св. Димитрий Рост.), суть: Михаил, которого имя с еврейского значит: кто яко Бог, или кто равен Бог (Дан.10:13; 12:1; Иуд.1:9; Откр.12:7 –8), Гавриил – муж Божий, сила Божия (Дан.8:16; 9:21; Лк.1:19, 26). Рафаил – помощь, исцеление Божие (Тов.3:16; 12:12–15), Уриил, – огонь или свет Божий (3Ездр.4:1; 5; 20), Салафиил – молитва к Богу (3Ездр.5:16) К этим же ангелам причисляются еще: Иегудиил – славитель Бога или хвала Божия, и Варахиил – благословение Божие, коих имена не встречаются в св. Писании. ¹¹⁴ Эти ангелы в церковно-богослужебных песнопениях называются архистратигами небесных воинств. Они, по верованию церкви, ближайšie к величеству Божию, превыше всех небесных чинов, непосредственно предстоят престолу триипостасного Божества и, по изволению Божию, управляют всеми чинами и иерархиями

ангельскими. ¹¹⁵ В откровении Иоанна Богослова находится упоминание о них в такой связи речи: благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его (1:4). Ангел Рафаил называет себя единым из семи святых ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят пред славу Святого (Тов.12:15).

§ 17. Назначение мира чистых духов

Назначение мира чистых духов сообразно с общою целью миротворения. Бог создал мир великий ради славы Своей, соединив нераздельно с откровением славы Своей совершенство и блаженство тварей. Понятно отсюда, каково назначение мира чистых духов. В них полнее, чем во всех других творениях, отобразились совершенства Творца и слава Божия. И если видимые небеса предназначены к тому, чтобы непрерывно возвещать славу Божию (Мф.18:2), то тем более в этом можно положить назначение высших разумных обитателей небес невидимых. Ангелы, оставшиеся верными своему назначению, в Писании действительно и представляются день и ночь прославляющими Творца: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его! (Ис.6:3; Откр.4:8; Дан.7:10), и вместе участвующими в Его блаженстве.

Но, как разумно-свободные существа, ангелы, конечно, предназначены быть не бессознательными носителями и органами славы Божией, но должны сознательно прославлять Творца, а чрез это достигать и блаженства. Но сознательно и свободно прославлять Бога они могут только чрез раскрытие и усовершенствование богодарованных сил, т. е. ума, воли и чувства, стремлением и уподоблением Богу, по образу Которого, только полнее отпечатлевшемся в них, чем в человеке, они созданы.¹¹⁶ В откровении подтверждение этой мысли можно видеть в изображениях жизни ангелов, напр., в указаниях, что они славословят Бога, исполняют Его волю и пр., которыми предполагается в них свободное самоопределение и самоусовершенствование, а также в учении, что они созданы со способностью выбора добра и зла, что делом свободы было укрепление одних из них в добре и падение других, а в связи с этим и блаженство и единение с Богом укрепившихся в добре духов и отвержение падших ангелов.

Наконец, в Писании есть указание, что и для нравственного саморазвития ангелов Богом назначены ангелам особые служения и для поприща их деятельности особенные места.

Так, ап. Иуда учит, что некоторые ангелы не сохранивших своего достоинства (τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν), но оставивших свое жилище (τὸ ἰδίον οἰκητήριον – 6 ст.). Словами апостола ясно предполагается, что некоторыми из ангелов и были соблюдены назначаемые им служения (ἀρχή, особ. на свящ. языке, соединяет вместе с мыслью о первенстве мысль о служении – Лк.20:20; Втор.17:18; Иер.34:1) и места пребывания (словом οἰκητήριον обыкновенно выражается место жительства временного, каково пребывание воина), а отсюда можно выводить, что служения и места пребывания назначены всем вообще ангелам, и, конечно, с целью их нравственного совершенствования и возвышения в блаженстве.

II. Творение мира видимого

§ 18 Моисеево сказание о творении мира вещественного

В Откровении учение о происхождении мира вещественного содержится в священной истории мироздания, которою начинается Писание, т. е. в бытописании Моисеевом о происхождении мира видимого (Быт.1). Бытописание это – основа всего богооткровенного учения о происхождении видимого мира. Полнее и подробнее, чем в этом бытописании, не говорится о происхождении мира ни у одного из священных писателей не только ветхого, но и нового завета; восполнение этого сказания у позднейших священных писателей состоит только в более ясном, чем у Моисея, указании на участие в деле творения всех Лиц св. Троицы. И в то же время, кто бы из священных писателей ни говорил о том же предмете, каждый говорит совершенно согласно с этим бытописанием. Это же бытописание лежит в основе и всех церковных изложений догмата о Боге как Творце мира вещественного. Отсюда, при раскрытии учения о Боге-Творце мира видимого, требуется выяснение характера и смысла этого повествования. ¹¹⁷

§ 19. Исторический его характер

По сказанию Моисея вселенная со всем живущим на ней получила бытие не по единому мановению воли всемогущего Творца, а чрез неоднократные творческие действия Божии. Кроме чрезвычайного начала, миротворение, до окончательного своего совершения, имело шесть чрезвычайных творческих дней. Спрашивается: представляет ли собою повествование Моисея о такой постепенности миротворения действительную историю миротворения, или это есть иносказание, в котором свободно изображается свящ. писателем возможный, или более или менее вероятный порядок мироздания для более наглядного выражения той мысли, что Бог есть Творец мира? Вопрос, очевидно, существенной важности, – и не только по отношению к догмату о миротворении, но и по отношению к другим догматам православной веры.¹¹⁸

Еще в древности был высказываем взгляд на повествование Моисея, как на иносказание¹¹⁹. Но с особенною настойчивостью стали отвергать исторический характер этого повествования в новейшие времена, – со времени возникновения протестантского рационализма (в XVIII в.) и под влиянием начавшихся в XVI и XVII веках открытий в области естествознания. Так, по мнению одних из рационалистов, сказание Моисея есть лишь только умозрительная теория происхождения вселенной (философема), – плод его богословско-философской мысли и сведений о природе; по мнению других, оно есть поэтический вымысел (эпопея) священного писателя, свободно пользовавшегося для олицетворения мысли о Боге-Творце мира несовершенными сведениями своего времени о природе, а иные относят этот рассказ к области мифов, подобных или даже заимствованных из ложных, языческих сказаний о происхождении мира (космогоний). Этими мнениями отвергается и богооткровенное происхождение Моисеева повествования. Но под влиянием будто бы непримиримых с Библией данных новейшего естествознания многие даже из признающих богооткровенное

происхождение этого сказания склонны сближать изложенную в оном историю шестидневного творения с рядом такого же числа пророческих видений Бытописателя, вообще же усвояют оному не буквальный, а иносказательный (аллегорический) смысл.

Но все такие мнения должно признать неосновательными. Сказание Моисея содержит изображение действительно совершившейся истории миротворения, и происходившей именно с тою постепенностью и последовательностью, какая указывается священным бытописателем.

Нельзя смотреть на Моисеево повествование как на какую-либо теории (философему), придуманную самим Моисеем для объяснения происхождения мира. Священным писателям, руководимым Духом Божиим при написании своих, произведений, не свойственно вместо истины Божией предлагать в своих писаниях собственные богословско-философские умозрения или какие-либо научные теории своего времени. Помещение таковой теории в самом начале откровения было бы особенно в противоречии с духом Библии. В нем и нет ничего похожего на богословско-философское умозрение. При глубине и высоте сообщаемых умозрительных истин, рассказ бытописателя прост, как летопись, и чужд всяких отвлеченных умозрений; в нем совершенно просто, безыскусственно возвещается о творческих действиях Божиих, без всякой примеси личных воззрений и умозаключений повествователя.

Неосновательно и то мнение, будто рассказ Моисея о миротворении есть лишь поэтически вымысел свящ. писателя (эпопея). В самом рассказе нет оснований для такого его понимания. При поэтической возвышенности в описании творческих действий Божиих и образности языка (напр. усвоение Богу слова, изображение Его дающим повеление и пр.), библейский рассказ в то же время совершенно свободен от каких-либо вымыслов фантазии. В нем нет ничего искусственного, фантастического, как то видим в древних поэмах в роде Магабараты или в песнях Гомера. В последних рассказчик обращается к воображению, стараясь пленить его яркими красками, исчислениями, образами, описаниями,

наконец, искусно придуманными завязками, разрешающимися непредвиденными событиями. Между тем в кн. Бытия о происхождении мира и жизни в нем излагается совершенно просто, ясно, спокойным тоном, без всяких украшений, – так, как свойственно излагать историку, рассказывавшему (в прозе, а не в стихах) то, что ему известно, – при полной уверенности в истине сообщаемых событий, как событий действительных или исторических.

Еще менее оснований сближать библейское сказание о миротворении с мифическими космогониями языческих религий. Ни по основной мысли своей, ни по выражению ее, оно не имеет с ними ничего общего. В то время, как космогонии языческие всегда говорят или о развитии мира из Божества, или об образовании его Богом из самосущей материи и, следовательно, являются пантеистическими или дуалистическими, библейское сказание учит о происхождении мира чрез творение. Отличается библейское повествование от языческих мифологий и по своей форм. В нем нет ничего, что напоминало бы такие баснословные предания, как пребывание Браммы в золотом яйце или обрабатывание создателем Кнефом на станке горшечника членов Озирисова тела; в нем все возвышенно, духовно. Правда, в языческих сказаниях есть и черты, хотя в весьма баснословной окраске, но имеющие некоторое сходство с библейским повествованием, напр. библейская мысль о первоначальном состоянии первовещества в безобразном или в бесформенном виде, о птице, насиживающей яйцо вселенной (извращение мысли библейского выражения: Дух Божий носился над водою), о шести днях или шести отдельных творениях, и в некоторых космогониях, – даже в той самой последовательности, как и в Библии, о человеке, как последнем творении Божиим, в иных – о происхождении мужа от земли, а жены от мужа, о семидневной неделе и др... ¹²⁰ Но причина этого сходства не в том, что библейское сказание заимствовало из этих космогоний, а в том, что различные предания о начале мира происходят от одного истинного предания, заключенного в свящ. книгах. Откровение о творение мира дано было, без сомнения, не только пророку

Божью Моисею, но и первым людям и до писания сохранялось в человеческом роде чрез предание. Некоторые отрывки этого последнего могли сохраниться и у других народов – вот причина некоторых сходных черт, встречаемых в космогониях этих последних. Сходство это, следовательно, служит не возражением против исторического характера Моисеева повествования, а напротив, – подтверждением оного.

Наконец, нет оснований принимать сказание Моисея и за пророческое видение. В его рассказе нет обычных у пророков выражений, когда они излагали свои видения: «вот видение»..., или «я открыл глаза, и узрел». И сам рассказ о творении он передает не от лица Господня (без употребления выражений: *это* или *так* говорит или сказал Господь), а от своего лица и тоном богопросвещенного историка, а не пророка.

Несостоятельность высказанных взглядов на повествование Моисея отрицательным путем ведет к убеждению, что это сказание есть истинная и действительная история творческих божественных действий. Правильность такого понимания подтверждается взглядом самого Моисея на свой рассказ, принятием оного за историю последующими священными писателями, равно и древними истолкователями оного.

Моисей смотрел на свой рассказ, как на историю. Он поместил его в самом начале своей исторической книги ¹²¹. Если вся его книга – историческая, то, конечно, также должно смотреть и на повествование о миротворении. Моисей ничем и не подает повода смотреть на оное иначе, и, если бы он передавал не историю, а свои личные предположения и воззрения на мир или ходячие предания, не имевшие права на полную достоверность, то, конечно, упомянул бы об этом или дал бы чем-либо заметить. Главное же на этом повествовании основаны законы о субботнем покое (Исх.20:8–11; 31:12–17) и о юбилейных празднествах, каковые законы не могли бы иметь обязательной силы, если бы не основаны были на исторической истине.

Как на подлинную историю миротворения смотрели на повествование Моисея и позднейшие священные писатели ветхого завета, равно и новозаветные. Это можно видеть из

многочисленных их свидетельств, подтверждающих достоверность Моисеева сказания о миротворении (см. напр. Пс.32:6, 9 ср. Быт.1:2; – 148:4; ср. Быт.1:7; – 103:19; ср. Быт.1:15; – 2Кор.4:6; ср. Быт.1:3; – Евр.4:3–4; ср. Быт.2:2 и др.). Сам Спаситель на повествовании о сотворении человека (Быт.1:27 и 2:24) утверждал нерасторжимость брака, как божественного установления и порицал развод (Мф.19:4–6), а ап. Павел отсюда же выводит правила, определяющие поведение и взаимное отношение в супружестве мужа и жены (1Кор.11:3–12; Еф.5:25–33 и др.).

За историю принимали повествование Моисея и иудейские толковники (за исключением Филона), не выражая сомнения в его божественном происхождении. Такое же понимание было господствующим и в древнеотеческом учении о миротворении. Только немногие из них смотрели на него, как на иносказание, в котором несомненна лишь мысль, что Бог есть Творец всех вещей (Климента алекс., Ориген и бл. Августин). Большинство же и притом наиболее авторитетнейших и известнейших отцов и учителей церкви (Василий В., Амвросий медиол., Григорий нис., Иоанн Златоуст, – также св. Епифаний, блаж. Феодорит, Ефрем Сирин, И. Дамаскин и мн. др.) понимали сказание Моисея в буквальном смысле и сообразно с этим истолковывали оно ¹²². „Никто не должен думать, говорит, напр св. Ефрем Сирин, что шестидневное творение есть иносказание» ¹²³.

Новейшие защитники мнения об иносказательном характере Моисеева повествования о миротворении против принятия одного за подлинную историю миротворения указывают преимущественно на невозможность согласить это сказание с выводами естественных наук. Древность, говорят, не обладала столь широкими и точными сведениями о природе, почему и возможно было тогда смотреть на библейский рассказ, как на чистую истину. Но открытия новейшей науки разрушают этот взгляд, почему и в сказания Моисея должно признать богооткровенною только мысль, что Бог-Творец мира, а все остальное в нем плод человеческих соображений. Нельзя признать основательным такое рассуждение. «Если Библия и природа, говорит один ученый, суть два органа откровения,

если чрез ту и другую Бог говорит к человеку, если обе они суть как бы книги, написанные рукою Бога, чтобы человек читал в них истину, то не может быть противоречия между тем, что сообщает Библия и тем, чему учит природа ¹²⁴». История самого естествознания показывает, что чем более оно развивается, тем более совпадает в своих выводах с откровением, подтверждая тем, что Моисеев рассказ действительная и подлинная история. В том же случае, когда, по-видимому, не оказывается согласия между ними, должно признавать неправильным или изъяснение Библии, или выводы естествознания.

Необходимо однако же помнить, что сказание Моисея не есть обыкновенное историческое повествование. Так как свидетелем творения никто из людей быть не мог, то предмета его мог быть открыт только Самим Богом. Оно есть откровение Божие. Оно дано было, без сомнения, не только пророку Моисею, но и первым людям. Путем созерцания природы и собственных умозаключений и первобытный человек не мог дойти до познания, что мир был создан в шесть дней, что седьмой день был благословлен и освящен. Посему в основе изложенной Моисеем истории шестидневного творения были и откровение Божественное, и предание.

§ 20. История сотворения мира вещественного

Излагая историю миротворения, Моисей различает два главные вида творения: творение общее, первоначальное, состоявшее в создании самого вещества мира (т. н. *creatio prima*) и творение частное или образовательное (*creatio secunda*), последовавшее за общим и состоявшее в произведении из первозданного вещества силою и премудростью Творца же различных видов творений в течение шести чрезвычайных времен, названных в бытописании «днями». Все вообще создал Живущий во веки (Сир.18:1), говорит премудрый сын Сирахов, имея в виду этот первый вид творения, а о шестидневном образовании всего чувственного мира творчески-устроительною деятельностью Бога из этого первовещества другой мудрец ветхого завета говорит: всемогущая рука Твоя создала мир из необразного вещества ($\epsilon\acute{\xi}$ $\alpha\mu\acute{o}\rho\phi\omicron\upsilon$ $\upsilon\lambda\eta\varsigma$ – Прем.11:18). Такое различие обоих видов творения делали и все древние учителя церкви в своих объяснениях священной истории мироздания.

Творение общее

Священная история мироздания, изложенная Моисеем (Быт.1:1–25), начинается указанием на первоначальное действие Божие в создании вселенной – творение Богом мирового вещества, из которого она возникла, и изображением первоначального его состояния.

Бытописатель повествует: в начале сотворил (bara) Бог (Elohim) небо (schama'im, – множ. ч. небеса) и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою (1–2 ст.). Первым творческим действием Божиим в произведении вселенной было сотворение неба и земли. Но что должно разуместь под небом и землею в бытописании? Словами небо и земля, вместе взятыми, обыкновенно обозначается в ветхозаветном Писании понятие о мире, вселенной, т. е. земля и воздушные пространства со всеми видимыми и невидимыми небесными телами (напр. Быт.2:1; Втор.4:19, 30; Неем.9:6; Пс.101:26–27 и др.), для которого в еврейском языке не существует особого слова. Но так как видимое небо и все украшение его, равно и земля со всеми населяющими ее существами, по указанию бытописания, произошли позднее, то, следовательно, под небом и землею – начальными произведениями Творца, нельзя разуместь ни надземный, – звездный мир, ни земной шар, нашу планету. Дальнейшее описание первоначального состояния земли показывает, что под «землею» бытописатель разумел не землю в собственном смысле, а находившееся первоначально в состоянии смешанности и неустроенности вещество, из которого последовало дальнейшее мироздание. Но что должно разуместь под небом? Слова «небо, небеса», кроме значения космического – (т. е. употребление оных в Писании для обозначения неба атмосферического и астрономического), имеют в ветхом завете еще значение символическое, переносное. Под небом нередко разумеется в Писании мир горний, вышечувственный (2Кор.12:2), место пребывания Бога (Пс.67:34; 113:24; 3Цар.8:27, 30; Мф.6:9; Ин.6:38; Деян.1:11;

Евр.8:1; Откр.4:2 и др.), ангелов (Пс.148:1–2; Мф.18:10; 24:36; Еф.1:20 и др.), называемых воинством небесным (3Цар.22:19–21; Пс.148:2; Иов.25:3; 15:15; Лк.2:13; Откр.19:14 и др.) и святых Божиих (4Цар.2:11; Мф.6:20; 19:21, Евр.10:31; Флп.3:20; 1Пет.1:4 и др.). Есть мнение, что в переносном смысле употреблено слово «небо» и в начал кн. Бытия, именно, под небом разумеют здесь небо небес (3Цар.8:27, 30, 39), или мир невидимый, ангельский, созданный прежде мира видимого. При этом предполагается, что из безвидной и неустроенной земли, вследствие творческого действия Божия, произошла не только наша планета, со всеми своими существами, но и все прочие мировые тела. Но понимание под первозданным небом мира ангельского не имеет решительных оснований ¹²⁵. Св. И. Златоуст, имея в виду таковое, говорил: «Моисей не говорит о силах невидимых, не говорит: в начале сотворил Бог ангелов или архангелов... Сперва Бог распростирает небо, а потом подстилает землю, прежде делает кровлю, а потом основание» ¹²⁶. Точно также и другие знаменитые древние истолкователи Шестоднева разумели под первозданными небом и землей все видимое мироздание, небо и землю в буквальном смысле, а не понимали слово небо в несобственном, духовном смысле ¹²⁷. Такому пониманию более соответствует вся последующая история мироздания, в которой говорится частнее об образовании и устройстве как земного шара, так и небесных светил, и заключительные слова о мироздании, где опять целое, но уже устроенное творение называется небом и землею (2:1). Равно при таком понимании с большою очевидностью утверждается библейское учение о творении всего существующего, не исключая и самой материи, единственно силою и действием всемогущества Божия. Наконец, употребление переносного выражения в таком важном месте, как начало кн. Бытия, книги исторической, при прямых упоминаниях бытописателя об ангелах в других местах своих писаний, представляется и непонятным. В виду всего этого, – в соответствие с первоначальным состоянием земли и под первозданным небом правильнее разуметь такое же состояние смешанности и неустроенности первовещества мира, из

которого образованы позднее творчески-устроительной деятельности Божьей все небесные тела ¹²⁸. Небеса и землю, т. е. общий состав всего мира видимого Бог сотворил (*bara*), – произвел из ничего, и, следовательно, не было ничего ни формального, ни материального, вошедшего в состав мира, что еще прежде этого божественного дела имело бы бытие независимо от Бога. Сотворил Бог небеса и землю в начале. Словом в начале не только отрицается безначальность мира или его вечность, но и указывается, что сотворение его есть начало всякого конечного бытия и времени.

Высказавши общее положение, что первооснова, причина мира вообще заключается в Боге, повествователь в подробностях описывает лишь первобытную форму и творческое образование земли; об образовании же неба сообщает столько, сколько это необходимо для уразумения его связи с землею. Это потому, что он пишет для обитателей земли и с религиозною целью, – не для удовлетворения любопытства, а для укрепления веры в Бога-Творца мира. – Первобытное состояние земли, по изображению бытописателя, было именно таково: земля же была безвидна и пуста (евр. *Tohu vabohu*), и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою (2 ст.).

Такое изображение первобытного состояния земли имеет отношение и к небу, ибо из того же первовещества, из которого возникла земля, постепенно образовалось и небо. «Писание, говорит Василий В., справедливо наименовало землю неустроенною. Но то же самое можем сказать и о небе. И оно не имело еще полного образования, не получило свойственного ему украшения, потому что не освещалось луною и солнцем, не венчалось сонмами звезд. Всего этого еще не было; а потому не погрешим против истины, если и небо назовем неустроенным» ¹²⁹.

Возникшая первоначальная земля (собственно всемирное вещество) была – безвидна и пуста (евр. *tohu vabohu*), ¹³⁰ т. е. была безобразною, пустою, безжизненною массою; слово: безвидна или необразована указывает на ее бесформенность, слово пуста на бессодержательность, на отсутствие в

первозданном веществе каких-либо определенных предметов. Первоначальное вещество таким образом было едва возвышающимся над ничтожеством, чуждым всякого определенного устройства, не имело ни одного из тех признаков и качеств, с какими оно явилось впоследствии, по завершении творения. Такое первое состояние вещей именуется далее бездною (евр. *tehom* – пространство воды, изумляющее своею глубиною или обширностью) или как бы безграничным морем, а так же водами, чем показывается, что вещество всего мира, непосредственно после сотворения, представляло собою неупорядоченную, – рассеянную в необозримом, как океан, пространстве несплоченную или жидкую смесь тех элементов, из которых впоследствии были образованы определенные предметы, (по определению митр. Филарета в Зап. на кн. Бытия «из известных родов тел мировое первовещество наиболее приближалось к свойству жидких тел»). Вся эта неустроенная, пустая масса, эта бездна или изумляющая пустота находилась в совершенной тьме, так как света еще не существовало. Однако такое состояние первовещества – *tohu vabohu* – не означает того же, что и самобытный хаос языческих мифологий и космогоний, из которого сама собою происходит жизнь, или что первовещество находилось в хаотическом нестроении, беспорядке, в котором происходила беспорядочная борьба стихий ¹³¹. Первое состояние вещей лишь сравнительно с предстоявшим ему усовершенствием, и при том для человеческого созерцания, есть *tohu vabohu*, но оно было запечатленным от Духа Божия, следовательно, стройным: и Дух Божий (*Ruach Elohim*) – Божественный зиждительный Дух, начало всякой жизни (Пс.103:30; 32:6), третье лицо св. Троицы, ¹³² носился над водою, т. е. над безобразною, безжизненною массою. Слово носился (*merachephet*) в переводах с подлинного текста, по объяснению св. Василия Великого, употреблено вместо слова «согревал, оживотворял» по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому живительную силу ¹³³. Таким образом, Дух Божий носился над безобразною и безжизненною массою (парил над водами), чтобы вдохнуть в нее жизненные силы, предуготовить те формы жизни, которые имели быть

вызваны к бытию последующим творческим словом. Воздействие Духа Божия на первобытное всемировое вещество могло также состоять в том, что Он влиял на оное разделяющим образом, подготавливая его к имевшему возникнуть из него разнообразию, отделяя в нем разнородное и объединяя однородное, и вообще способствовал деятельности тех естественных сил и законов, по которым должно было совершаться самое образование и развитие создаваемого Богом творения.

С этого времени творение не есть только мертвое вещество: оно наделено жизнью от Духа животворящего, в меру, угодную Творцу, стало природою, существом, жизнью (natura). ¹³⁴ Посему-то Писание и указывает, что дальнейшее творчество Слова Божия изрекает и изводит жизнь, как бы сокрытую уже в самих небе и земле: да произрастит земля..., да произведет вода и т. д., хотя и дает понять, что первосотворенный зачаток вселенной не мог сам собою пройти все предназначенный ему ступени без творческого да будет.

Творение частное

Творение частное или образовательное состояло в произведении Богом из первозданного мирового вещества действием Его всемогущего слова, по предначертанному творческому плану и целям разнообразных частных видов творения, и вообще в устройении видимого мира в постепенности шести творческих дней.

Первый день. (3–5 ст.) – Начало творческой седмицы или первому дню мира положено созданием света. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет (евр. *or*), или, как говорит апостол, свет воссиял из тьмы бездны (2Кор.4:6). Под светом, первым произведением Божественного слова, разумеется световое вещество или материя, отличная от носителей света, светящих тел, созданных позднее. Свет первым был вызван из первозданного вещества и отделен от него, как первое обнаружение жизненных сил, вложенных в оное Божественным Духом. И это потому, что свет и соединенная с ним теплота (евр. *or* совмещает в себе именно два значения – света и теплоты) есть первое, главнейшее условие органической жизни в мире: без света и соединенной с ним теплоты не может развиваться ни растительная, ни животная жизнь, и для неорганических соединений влияние света в большинстве случаев необходимо. – Родство и связь между явлениями света и теплоты видит и естествознание. Естествознанием признается, что теплота и свет вызываются движением частей вещества и представляют собою, так сказать, вид движения. Вообще в науке установлено, что без движения не может быть ни теплоты, ни света. Конечно, теплота и свет могут возбуждаться еще химическими и другими процессами, но и тут дело сводится к особым формам движения же. Это может несколько уяснять для нас и сущность творчества Божия в первый день мира. Слова Творца: да будет свет можно понимать именно так, что Господь премудро-всемогущим словом Своим сперва привел в состояние движения первовещество, само по себе, без постороннего толчка, не

способное прийти в движение, а за тем и чрез то возбудил в нем, вместе с теплотой и другими явлениями, свет. Таким образом, Бог является сначала Творцом инертной материи (которая сама по себе не способна выйти из состояния покоя), а затем и ее Перводвижителем. – То, о чем говорит наука и что предполагали многие философы, оказывается истиною с библейской точки зрения.

С созданием света и отделением его от тьмы, Творец установил твердый закон для постоянной смены света и тьмы, для разграничения между днем и ночью и вместе определил навсегда их значение и назначение в ряду других созданий мира.

Второй день. (6–8 ст.). – Во второй день по творческому повелению Божию явилась твердь – евр. *rakia* – посреди воды.¹³⁵ Евр. слово *rakia* (от глагола *raka* – растягивать, распространять) значит протяжение, растяжение воздушного пространства, которое, как атмосфера, окружает, подобно шатру (Пс.103:2) или прозрачному покрывалу (Ис.40:22), земной шар и отделяет его от прочих тел вселенной, – то же, что ныне обозначается неопределенным выражением небо, небесный свод.¹³⁶ Сотворением тверди положено разделение между водами, которые под твердью, и между водами, которые над твердью. «Можно думать, что Бытописатель водами здесь назвал то, что и прежде назвал тем же именем, и также бездною, т. е. первозданное неустроенное вещество, с тем различием, что сие неустроенное вещество, по сотворении света, сделалось частью прозрачным» (митр. Филарет). В таком случае дело творения во второй день можно представлять так: в неизмеримо громадной, не имевшей определенного очертания, массе первозданного вещества совершилось разделение на части, т. е. на тела неба и земли с положением или утверждением пределов или пространственных границ между частями разделенного целого вселенной или всемирного первовещества, – пределов, их же не прейдут (Пс.103:9 сн. 148:5–6), следовательно, положение пределов и самому делению мирового первовещества на тела неба и земли, равно и утверждению их путей, по слову: Ты указал звездам их путь;

пространство, образовавшееся между частями разделенного целого, стало их твердью, твердью в том смысле, что в этом пространстве и, как бы вследствие присущего самой тверди свойства – давать твердость и прочность образованиям небесных и земных тел, начавшая образовываться мировые тела действительно получили по творческому действию Божию твердость и прочность на все время бытия своего, такое благоустройство хода своей жизни, что не могут ни столкнуться, ни мешать друг другу в своих движениях (в этом смысле небо или воздушное пространство для каждой части вод действительно есть στερέωμα или firmamentum). – С признанием, что, по творческому повелению да будет твердь посреде воды, стало совершаться образование мировых тел, должно думать, что во второй день получила отдельное существование в определенном очертании и объеме, с окружающею ее атмосферою и наша планета земля; но она все еще есть воды под небесами или под твердью, как и другие тела – воды над твердью (сн. 2Пет.3:5: Ср. 10 и 16 ст.).

Третий день (9–13 ст.). В третий день, по премудро-всемогущему слову Творца, произошло разделение или расчленение неопределенного доселе целого земного тела на воду и сушу (подробнее изъяснено в Пс.103:6–10) и возникла первая жизнь на суше – растительная. *И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так.* Как произошло собрание в известные вместилища земных вод и возникновение суши, бытописание не сообщает нам, так как оно вообще не описывает процессов того, что совершалось. Можно представлять творческое действие третьего дня предположительно так. Над земным телом была уже очищенная от паров атмосфера, но сама земля все еще была водами. По творческому повелению, – сгустившееся и постепенно охлаждавшееся вещество в одних местах поднималось, в других опускалось; возвышенные места обнажались от воды, делались сушею, а углубление и впадины наполнялись сливавшеюся в них водою и образовывали из себя моря (Пс.23:2). Земля и море суть две составные части земного шара и с их разделением вполне было закончено его

образование. Указывая на образование земли в третий день, Моисей умалчивает о том, совершалось ли совместно и одновременно с образованием нашей планеты и образование других мировых тел. Но в виду того, что в описании второго и четвертого дня является действие Творца в целом мироздании и что земля составляет малейшую часть сего целого, «можно полагать, что творческое действование в третий день не ограничивалось одною землею, но что и прочие однородные с нею тела небесного пространства подучили в этот день более определенное образование, им свойственное» (митр. Филарет).

С появлением суши стала возможною жизнь растений. Другие условия для существования растительного царства уже были (свет и теплота, воздух, влажность). Вторым творческим действием третьего дня и было создание растительного царства. Произвести растения Бог повелевает земле: да произрастит земля зелень (в ц.-слав. Библии – былие), траву, сеющую семя дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так. Не следует однако предполагать здесь явление т. н. самозарождения. Сама из себя, без всяких семян и своими естественными силами, почва не может производить никаких растений, даже самых несложных. Точные опыты разрушили предположения, поспешно сделанный некоторыми естествоведами на основании неверно понятых фактов, будто первоначальное происхождение растительной жизни совершилось из земли путем т. н. самозарождения. Между природой мертвой (минералы, камни) и между природой органической, живой и воспроизводящей – такая бездна, которую без творчества перешагнуть невозможно. Растение могли явиться и действительно произросли только по творческому велению Божию. Творец повелевает земле произвести растения, а не просто повелевает им быть потому, что начала происхождения их им же Самим были вложены в ее матернем недре (можно думать, действием Духа Божия, носившегося над первозданною бездною), а также потому, что земля предназначена была им местом произрастания и источником питания. Земля по творческому повелению Божию произрастила: *зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и*

деревя, приносящие плод, в котором семья их по роду их.¹³⁷ Эти три класса обнимают все виды растительного царства. Замечательно при этом перечисление новосотворенных видов растительного царства – сначала простейших видов, а затем и более сложных и совершенных. Можно думать, что последовательность в описании указывает и на последовательность самого творения видов растительного царства, т.е., что появление простейших видов растительного царства предшествовало появлению более сложных и совершенных. Но несогласным с Библией было бы представлять дело так, что более сложные и совершенные виды растительного царства появились не сразу, но путем постепенного развития или перехода (в миллионы лет) простейших форм в более сложные. Растения сотворены были по роду их, т. е. в разнообразных определенных формах.

Четвертый день (14–19 ст.). После того, как земля оделась растениями и сделалась готовой для обитания на ней живых существ, в четвертый день были сотворены солнце, луна и звезды, – небесные тела, которые должны были воспринять первозданный свет и так упорядочить его влияние на землю, чтобы в силу его действия могли существовать и правильно развиваться живые создания в воде, воздухе и на суше. Творческое повеление о бытии этих тел изображается словами: да будут светила (евр. *maor*) на тверди небесной. Это выражение указывает не на первоначальное творение, т. е. из ничего, а как и выражения: да будет свет..., да соберется вода..., на творческое образование предметов. Основная материя не только для земли, но и для неба и небесных тел создана была в начале (небеса и воды над твердью); образование небесных тел, можно думать, совершалось одновременно с образованием земли и в том же последовательном порядке. В четвертый же день лишь закончено творческое образование этих тел, подобно тому, как в третий день закончено творческое образование нашей планеты. Вместе со своим полным образованием они стали с четвертого дня по особому творческому повелению светилами для земли – носителями первозданного света, его возбуждателями или орудиями (таково именно значение евр.

таог в отличие от ог света первозданного), чем до этого времени они не были, – одни стали т. н. самосветящими телами (солнце и неподвижные звезды), другие – сияющими заимствованным светом (напр. луна и прочие планеты или – т. н. темные тела). «Действие, которым произведены светила, по всей вероятности, есть сосредоточение в определенных местах и совершеннейшее образование первозданного света, с утверждением для сих органов его постоянных законов и круга деятельности» (митр. Филарет) ¹³⁸.

Явившись возбудителями света, светила небесные по отношению к земле получили следующее назначение. Они должны: 1) служить для отделеия дня от ночи (ст. 14) или света от тьмы (18 ст.), т. е. определять на будущее время различие между днем и ночью, возникшее еще при сотворении света; 2) служить знамениями для земли отчасти в качестве провозвестников необыкновенных событий (напр. Мф.2:2; Лк.21:25) и судов Божиих (Ин.3:15–16; Иер.10:2; Мф.24:29), отчасти в качеств признаков для распознавания стран неба и предугадывания погоды; 3) определять постоянные времена года – естественные, гражданские и священные; 4) способствовать счислению дней и годов; 5) быть светильниками для земли, т. е. изливать на нее днем и ночью в потребной мере свет, столь необходимый для развития жизни земных созданий. Указывая на одно только назначение светил – именно служить для земли и ее обитателей, бытописание не отвергает, что небесные тела по своим взаимным отношениям во вселенной, как и каждое само по себе, имеют другие назначения в Божием творении. Умалчивается же об этом без сомнение потому, что сами по себе астрономические и физические познания не помогают человеку в деле богоугождения. В этом же, без сомнения, причина и того, что бытописатель с большею подробностью и раздельностью говорит о солнце и луне, светилах, имеющих ближайшее отношение к земле и ее обитателям, а все бесчисленное множество неизмеримо великих и отдаленных от нас прочих мировых тел обозначил общим наименованием звезд. Что касается наименования солнца и луны светилами великими, по сравнению с которыми

звезды являются светилами малыми, то так оные названы не по их сравнительной со звездами величине, а по их видимой с земли величине и по степени влияния их на земные вещи.

Пятый день (20–23 ст.). В пятый день было положено начало творению царства животных: сначала были созданы обитатели вод, а потом в тот же день и обитатели воздуха.

При создании обитателей вод, Бог сказал: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую. Выражение: да произведет вода (евр. *leschrezu* – значить собственно: да закишат) не имеет такого смысла, чтобы животные, живущие в воде, были порождением этой стихии, хотя, конечно, они образованы из стихий земных (а не из одной воды). Оно значить только: да наполнится вода живыми существами, способными жить в ней, но не действием сообщенных веществу сил, а действием творческого повеления Божия ¹³⁹. С образованием животных, в природу вводится новое, высшее начало жизни, являются одушевленные, произвольно движущиеся и чувствующие существа. А живое начало, душу животных (евр. *perhesch*), сама материя произвести не могла. И бытописатель прямо указывает, что происхождение обитателей вод (а также и обитателей воздуха) было делом творения Божия: и сотворил (*bara*, – глагол, употребляемый только там, где указывается на творение в собственную, смысле) Бог (прямое отрицание мысли о способности материи производить жизнь) рыб больших (евр. *taninim* – большие, морские чудовища, что применимо как к рыбам большего размера, так и к чудовищным ящерам, саврам и пр.) и всяку душу животных пресмыкающихся (евр. *scherez* – пресмыкающихся или многогородящихся, от *scharaz* – ползать, копошиться, кишеть, обнимает собою всех водных животных, – от величайших до самых малых), которых произвела вода, по роду их. ¹⁴⁰

К пятому дню относится творение и обитателей воздуха. Божие воззвание о бытии их выражено словами: и птицы да полетят над землею по тверди небесной. «По ближайшему же приложению слов Моисея, Божие воззвание, объясняет преосв. митр. Филарет, гласит так: и летающее (следовательно, не только птицы, но и насекомые) да летает по земли по тверди

небесней». ¹⁴¹ Сотворил (bara) Бог обитателей воздуха по роду их. По одной паре каждого вида животных или по несколько было создано, бытописание не говорит; но слова, что вода должна быть переполнена живыми существами, дает понять, что были сотворены не только разнообразные роды и виды животных, но и великое множество животных каждой породы.

Новосозданных животных пятого дня благословил Бог, говоря; плодитесь и размножайтесь. Своим благословением Бог как бы обратил в собственность их ту силу, чрез которую они получили свое бытие, т. е. сообщил им способность продолжать род и увеличиваться в числе.

Шестой день (24 –25 ст.). В шестой день получили бытие животные земные и человек – венец земных тварей. Как в предыдущей день творческое слово (зихдительно) обращалось к многородящим водам, так теперь оно обращается к земле, повелевая произвести животных живых по роду их: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. Выражение: да произведет земля не включает в себе того смысла, что будто земля должна произвести живые существа при помощи присущих ей сил. «Когда сказал Бог: да произведет земля, – замечает св. Василий В., – это не значит, что земля износит уже находившееся в ней, но давший повеление даровал земле и силу извести». Творец животных есть Бог, Который образовал их из земли (2:19), как и людей (2:7). Созданных из земли (т. е. из земных стихий) земных животных бытописание разделяет на три класса: это, во первых, скот (евр. *behemta*) – четвероногие животные, наиболее способные к приручению, которые, будучи приручены, называются домашними; во вторых, гады (евр. *remes*) земли – собственно ползающие – все малые животные,двигающиеся без ног или с помощью ног едва приметных (напр. черви, бескрылые насекомые); в третьих, звери земные (евр. *ha'ija ha'arez* – звери скитающиеся), т. е. дикие, на воле живущие животные. Этими классами обнимаются все виды земных животных. Созданы (евр. *asah*) они были по роду их и также получили благословение размножаться, хотя бытописатель о сем и умолчал.

Такова библейская история создания мира видимого. Из этой истории сами собою открываются следующие общие догматические положения.

I. Небо и земля и все воинство их, иначе – весь вещественный мир со всем живущим на нем обязан Творцу не только бытием своим, но и частным образованием и совершенством своим. Бог есть Творец основных стихий мира вещественного – первовещества мирового. Он же есть Создатель и Устроитель и величественного и благоукрашенного мира (космоса) из первозданной материи; переход первобытного вещества из состояния безвидного и пустого на степень благоустроенного и благоукрашенного мира не мог совершиться сам собою, путем т. н. естественного развития из зародыша, только в начале творчески положенного. Явился мир во всех своих частях величественным органом славы Божией вследствие премудрого действия творческой силы Божией. Самые силы и законы, целесообразно действующие в мире, дарованы миру творческою волею Премудрого Творца. Действием творчества же Божия получили бытие и совершенства природы все существа, живущие в воде, воздухе и на суше, каждое по роду своему.

II. Мир создан не мгновенно, не единократным творческим действием Божиим, но, кроме создания в начале небес и земли, полное образование его совершилось в течение шести дней. Какие это дни, обыкновенные ли или какие-либо особые времена, которых продолжительность только Богу известна, а от нас сокрыта, то и другое одинаково мыслимо при понятии о мироздании, как творческом действии Божиим. Но «дни творения показывают истинный порядок непосредственных действий творческой силы, совершившихся в определенное время». ¹⁴² Следовательно, мир не вечен, а получил бытие и устройство во времени. С началом миротворения, получило начало и самое время, как нечто измеряемое.

III. Порядок миротворения состоял в постепенном восхождении от общего к более и более частному, от простейшего к более и более сложному, от низших степеней жизни к высшим, вообще – от менее совершенного к более и

более совершенному, причем каждое звено в цепи созданий Божиих является приготовлением к высшему и в высшем имеет ближайшую цель Свою. Во всей же истории мироздания нельзя не видеть приготовления к созданию такого существа на земле, которое могло бы понимать чудеса творения Божия и разумно пользоваться сотворенным, т. е. человека, поставленного царем природы, сотворением которого и завершилось творчество Божие.

Участие естественных сил природы в истории мироздания, как орудий воли Божией. В библейском сказании о шестидневном творении ясно утверждается истина о многообразном творческом действовании Божиим в истории происхождения мира. Но допускает или совершенно исключает Библия т. н. естественное развитие или участие естественных сил природы в образовании мира из зародыша, в начале творчески положенного? Правильнее отвечать на этот вопрос утвердительно, т. е. что в истории мироздания принимали участие, как орудия воли Божией и естественные силы природы, Самим же Творцом созданные, хотя второстепенное, очень ограниченное и условное. Это можно выводить уже из самой постепенности миротворения. Бог, как существо всемогущее, мог сотворить мир в одно мгновение; однако Ему угодно было сотворить мир в пределах определенного времени. Ибо слово Божие говорит сначала о сотворении неба и земли (продолжительность времени от создания всемирного вещества до первого дня мира в Библии не определяется), а потом и о шести днях творения. Чем объяснить такую постепенность во времени творения? Для мысли человеческой вопрос всего понятнее разрешается тем, что, при действии творческой силы Божией, в образовании мира действовали и те силы, которые Бог вложил в материю при ее творении, конечно, управляемые Им в их действовании. Основания для такого предположения даются и в самом Бытописании. В начале сотворил Бог небо и землю – этим решительно указывается, что первое начало мира положено творчески; но, с другой стороны, дается разуметь, что раз положенное начало есть уже начало мира, начало природы, существо живущего и носящего в себе

семена жизни. Библия ясно говорит, что, после творчески положенного зачатка мира и оживления его Духом Божиим, всемогущее слово Божие извлекает различные создания уже не из ничтожества, но из самих неба и земли. Такие выражения Писания, как: да будет свет – (что по изъяснению апостола значит, что свету было повелено воссиять из тьмы, т. е. из тьмы бездны, или из тьмы вод), да будет твердь посреди вод, да явится суша и особенно – да произрастит земля *зелень, траву...*, да пороизведет вода *пресмыкающихся...*, да произведет земля *душу живую...*, ясно предполагают мысль и о естественном развитии или раскрытии сокровенной жизни сговоренного по творческому глаголу. Что касается того, в каком отношении находились между собой творческий и естественный (или космогонический) деятели в истории мироздания, то, основываясь на откровении, следует представлять дело так. Было чрезвычайным делом Божественного творчества не только произведение первовещества, но и каждая из шести ступеней миротворения. Сама материя (*mater*) не могла произвести ничего из себя одной; каждой новой ступени развития предшествовало новое творческое да будет. С наступлением ее устанавливался процесс естественного развития (законы) для каждой области жизни мира по роду ее; природа с ее силами и устанавливающимися законами являлась орудием в исполнении творческих определений Божиих. Такому пониманию соответствует и образ выражений Моисеева сказания, напр: да произрастит земля..., и произвела земля *зелень, траву...*, или: да произведет земля *душу живую...*, и стало так и др.

Но в так называемом естественном ходе развития, не управляемом высшею силою, нельзя полагать предала развитию одного и того же порядка жизни, а необходимо предполагать возможность слепого развития до бесконечности, появление без конца новых форм бытия, из которых последующие уничтожали бы предыдущие. Необходимо, стало быть, признание, что при творении каждая ступень его и заканчивалась творчески; иначе, что Бог творчески полагал и пределы развитию. ¹⁴³ Дело творения для каждой ступени

бытия и завершалось, по Библии, именно окончательным установлением дальнейшего естественного самодействия известной области жизни, что выражается в творческом определении к продолжению жизни уже чрез рождение. Плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды, – воздух, – землю – вот завершение творения, полнота естественного развития. С установлением предела естественного развития, или законов дальнейшей жизни для одной ступени бытия, начиналось создание высшей ступени. Таким образом, творческая воля Божия начинала и оканчивала каждый день творения, а в середине образования участвовали силы и законы природы, управляемые однако промыслительною волею Божьею, – Подробного описания их действия в Библии нет. Очевидно, Библия представляет самым людям изучать книгу природы и выяснять и определять их действие в истории мироздания, конечно, на почве библейской.

Итак, согласно слову и духу библейского сказания, можно утверждать, что история творения складывается из действий творчества Божия и действий естественных сил природы, исполнявших творческое слово Божие, иначе, – творение мира есть вместе с тем развитие мира, космогония. Заблуждение древнего и нового языческого мирозерцания заключается не в том, что то и другое, – одно в вымыслах фантазии, другое – на основании естественно-научного исследования, говорят о мироразвитии (космогонии), а в том, что и знают только развитие, не зная творения.

Дни творения. – Полное образование мира из первоначальных неба и земли совершилось в течение шести дней. Что должно понимать под днями творения, дни ли, равные нашим обыкновенным суткам (24 часа), или же под этими днями можно понимать какие-либо особые, более продолжительные времена? Ни в символе нашей веры, ни в соборных вероопределениях, принятых всею церковью, вопрос о продолжительности дней творения не решен в догматическом смысле. Церковь благоговейно пред великою тайною шестидневного творения; ею допускается свобода частных богословских *мнений* по этому предмету. Посему еще в древней церкви были высказываемы

неодинаковые мнения о днях творения. Преобладающим у отцов и учителей древней церкви было понимание этих дней в буквальном смысле, но некоторые (представители александрийской школы – Климент, Ориген, Афанасий В., также Августин, Прокопий Газский) принимали слово „день» в сказании Моисея за выражение иносказательное, метафорическое (однако не в смысле указания на геологические эпохи, ибо геология тогда вовсе не существовала). Весьма замечательно, что после IV века было много соборов, но и последнее мнение церковью не было осуждено. Неодинаково понимаются дни творения и в новейшее время. Одни разумеют под ними обыкновенные, астрономические дни, другие – дни особенные и единственные, дни всемировые, Господни или пророческие, вообще – более или менее продолжительные времена (века). Возможность понимания дней творения в смысле веков обосновывают на некоторых библейских данных; однако это понимание находится в некоторой связи и с утверждениями астрономии и геологии, что на образование мира требовались продолжительные времена. Но, конечно, раскрывается в богословии мысль о продолжительности творческих дней согласно со свидетельством откровения о постоянных проявлениях всемогущества Божия в истории мирообразования и, следовательно, является совершенно в ином виде, чем в геологических и астрономических теориях о самообразовании мира. Здравой вере в Бога, требующей исповедание Бога Творцом всяческих, в таком своем виде это мнение, очевидно, не противоречит, и догмат о творении не превращается в учение о самообразовании мира. А между тем, с точки зрения защитников этого мнения, чрез принятие дней творения за продолжительный времена для разума облегчается уразумение одной из тайн веры, а у вольномыслия отнимается один из поводов нападать на веру и таким образом достигается соглашение между верою и разумом, наукой и откровением. Осуждать или признавать за явную ересь это мнение, когда оно церковью не было осуждено, было бы, конечно, несправедливо, однако относиться к оному надлежит с осторожностью. Творение, как дело всемогущего Бога, есть глубокая тайна,

которую только верою познаем (Евр.11:3), в особенности в условиях настоящей жизни, когда ходим верою, а не видением (2Кор.5:7). Относящиеся сюда подробности едва ли даже могут быть разъяснены. Посему едва ли возможно дать прямой и решительный ответ, что именно следует разуметь под днями творения – обыкновенные ли дни, или какие-либо особые, более продолжительный времена.¹⁴⁴ Если что и возможно в этом отношении, то лишь предположения и гадания. Утверждение, что дни творения – необычайно продолжительные времена, то же, что многомиллионные эпохи, воображаемые натуралистами, допускающими саморазвитие мира, конечно, должно быть отвергнуто. При чудодейственных проявлениях всемогущества Божия в истории мирообразования в короткое время легко могли совершаться такие события в природе, для которых ныне требуется весьма долгое время. Однако нет решительных и непререкаемо твердых оснований утверждать, что дни творения вполне соответствовали нашим суткам и обнимали именно 24 часа времени, не более и не менее. А потому достаточно согласиться, не вдаваясь в какие-либо соображения, с замечанием отечественного богослова (митр. Филарета), что „дни творения показывают истинный порядок непосредственных действий Творческой силы (следовательно, не суть только идеи творения), совершившихся в определенное время», а день творения принять „за некоторое известное время», «ибо день у евреев приемлется в пространнейшем знаменовании за некоторое известное время (Ис.2:12, 17, 20)»,¹⁴⁵ продолжительность которого только Богу известна и Его волею была определена, от нас же совершенно сокрыта, однако за время более или менее краткое, а не за громадные периоды времени.

§ 21. Отношение священной истории мироздания к показаниям о происхождении мира наук естественных

К священной истории мироздания весьма близкое отношение имеют науки, занимающиеся исследованием устройства земли и тел небесных и того, что в них и на них находится (астрономия, геология, биология, палеонтология и др.). Со стороны этих наук делалось и делается на одну страницу Моисеева сказания множество самых разнообразных возражений; в нем усматривают и противоречия выводам опытной науки, и внутренние несообразности. С одной стороны важность учения о миротворении, с которым тесно связано и учение о Боге, и учение о всем домостроительстве спасения, а с другой – то значение, какое приобрели своими исследованиями и открытиями в доступной им области эти науки, делают необходимым рассмотрение вопроса об отношении священной истории мироздания к показаниям о происхождении мира наук естественных.¹⁴⁶

Невозможность действительного противоречия между Библией и наукой. Согласие между ними в главном и существенном по вопросу о происхождении мира. – Мысль о возможности противоречия между Библией и естествознанием – мысль ложная в самой своей основе. Бог, будучи одинаково Виновником как откровения, так и природы, не мог противоречить Сам Себе и писать на страницах Библии противное тому, что Он написал в великой книге вселенной. Пользуясь светом разума, науки не могут достигнуть точных заключений, которые были бы противны учению откровения, а посему не может быть и действительного противоречия между Библией и естествознанием. В том же случае, когда они, по-видимому, противоречат друг другу, то это противоречие или несогласие между ними всегда оказывается мнимым, происходящим от того, что неправильно читают или Библию, или книгу природы, или обе эти книги. При чтении и понимании Библии утверждающее существование непримиримых

разногласий между откровением и естествознанием большую частью упускают из виду следующее. 1) Хотя слово Божие ни в каком отношении не может говорить вопреки истине, но не имеет задачу и разъяснять нам естественно-научные вопросы, учить нас, напр. астрономии, теологии, физике, вообще естествознанию. Всякое такое познание есть дело ума и труда самих людей. Бог посылает Свой свет для людей только туда, куда, без Него глаз человека и труд его достигнуть не могут, а должны бы. Посему откровение сообщает только то, что необходимо для спасения; прочего касается настолько, насколько это связано с главным предметом его учения. Все это приложимо и к Моисееву сказанию о миротворении. Посему и при сопоставлениях оно с естественнонаучными теориями о происхождении мира необходимо иметь в виду, что это сказание представляет не более, как только общий и сжатый очерк, а не полную космогонию или геогонию; многое могло быть в нем опущено или недосказано, могли быть указаны только главные или первоначальные процессы в истории мироздания и в тоже время могло быть умолчано относительно процессов подчиненных и низших, или только подготовительных. Отсюда, – если чего и можно требовать от него при сравнениях с выводами естественных наук, то лишь того, чтобы оно совпадало с ними в главном и существенном и не стояло в противоречии с частными заключениями тех же наук, отличающимися характером полной достоверности. 2) Забывают, далее, часто и то, что библейское бытописание, как и вообще священные писатели, когда говорит о предметах только соприкосновенных с главным предметом откровения – учением о спасении человека, говорит в подобных случаях языком своего времени и приспособительно к понятиям и воззрениям людей своего времени (если в оных нет собственно заблуждения, а есть только ограниченность), но не языком точных научных исследований, известных в настоящее время. 3) Наконец, при сопоставлениях библейского учения с научным за положительное учение откровения нередко выдают толкования Библии – свое или чужое, упуская из виду, что оно может иметь характер только вероятности, но никак не

очевидности, исключающей всякое сомнение. С другой стороны, и по отношению к естествознанию забывают, что 1) суждения о согласии или несогласии естествознания с откровением должны быть основываемы на сравнении с учением Библии только достоверных и бесспорных положений науки, а не гадательных, вероятных предположений (гипотез), 2) что область исследованного наукою ничтожна сравнительно с областью неисследованного и даже совсем недоступного для исследований, почему наука далека еще от того, чтобы сказать свое последнее слово, и что, следовательно, решительные заключения об отношении Библии к естествознанию должны быть делаемы с особенною осторожностью, а по многим вопросам они были бы и преждевременными, – и наконец, 3) что область его исследований – наличная действительность мира и лишь в этой области возможны точные заключения, а первичные причины явлений – начало бытия, творение, – лежат вне и выше человеческого наблюдения.¹⁴⁷ Естествоиспытатель может иметь относительно их свои взгляды и убеждения, но он имеет их не как естествоиспытатель, а как философ или последователь той или другой религии. Если бы все эти столь естественные требования научного беспристрастия имелись в виду при сопоставлениях библейского учения о происхождении мира со свидетельствами опытных наук, то, без сомнения, усматривали бы более согласия, чем разногласия между Библией и наукой, да и самые эти разногласия не казались бы столь решительными и непримиримыми ни теперь, ни в будущем. В действительности в таком именно отношении и находятся между собою свидетельства Библии и естествознания о происхождении мира.

Что действительно в главном и существенном священная история мироздания не только не стоит в противоречии с учением естествознания, а, напротив, подтверждается и разъясняется им, это можно признать достаточно твердо установленным. Так, естествознанием признается, что мир не был от начала таким, каким видим его теперь, что образование его совершалось постепенно и имеет свою историю, откуда следует, что он существует не от вечности, а появился во

времени. ¹⁴⁸ Это же утверждает и Библия. Далее, по научным предположениям, ныне вообще принятым, все элементы вещества, входящие в состав мировых тел, первоначально были рассеяны в пространстве вселенной и не имели определенной формы, были в газообразном состоянии; химический состав тел небесных (как это доказывают особенно посредством т. н. спектрального анализа) и земных, образовавшихся из безобразной массы вещества, в сущности один и тот же, но только находится в различных сочетаниях и состояниях. Такое предположение, очевидно, находится также в полном согласии с библейским учением о сотворении в начале всемирного вещества, безобразном состоянии (*tohu vabohu*) и образовании из него небесных тел и земли. – Мир, по учению новейшей астрономии, представляет собою совокупность систем (бесчисленного множества их), частью подобных нашей солнечной системе, частью состоящих из двойных или же скученных звезд и туманностей (миллионов звезд или солнц и систем их), – систем, с математическою правильностью расположенных в пространстве и движущихся, по-видимому, около одного общего центра. ¹⁴⁹ И это учение естествознания тоже не стоит ни в каком противоречии с библейским учением. Астрономии Библия и не учит, астрономические же открытия при посредстве усовершенствованных испытательных орудий неисчислимо великого множества небесных тел являются лишь разъяснением библейской мысли о неисчислимости звезд небесных (Быт.15:5; 22:17). ¹⁵⁰ О способе образования небесных миров в астрономии нет столь твердо установившегося учета, которое бы не имело против себя весьма существенных возражений с естественнонаучной точки зрения. Это и понятно, ибо по отношению к этому вопросу возможны лишь гадания, изменяющиеся в зависимости от успехов самого естествознания. До последнего времени наиболее правдоподобно объясняюще образование небесных систем казалась т. н. канто-лапласова гипотеза. В настоящее время, в виду новых данных естествознания, эта гипотеза признается требующею дополнений и поправок. Однако существенно новой теории образования мировых тел доселе нет, а появившиеся

новые опыты построения естественной космогонии (Фая, Лигонде и др.) имеют в основе канто-лапласову гипотезу.¹⁵¹ При таком положении в естествознании вопроса о способе образования небесных систем, само собою понятно, что и по этому вопросу наука не дает достаточных оснований для заключений о каком-либо противоречии между откровенным и естествознательным учением. Канто-лапласова гипотеза, напротив, даже замечательно согласна с библейским учением. Основное положение этой гипотезы, что вся солнечная система в ее первоначальном состоянии представляла собою громадный газообразный шар, из которого образовались по законам движения, чрез отделение одного кольца за другим, все планеты солнечной системы, и что земля старше солнца, является как будто только повторением библейского сказания. Не достает этой гипотез лишь содержащегося в Библии прямого указания на Первого Двигателя всемирного вещества и Полагателя пределов дроблению бездны вод, но этого отвергать здоровое научное мышление не может (Кант и Лаплас не отвергали). Не заключают противоречий с Библией по существу и новые опыты построения истории образования небесных тел, имущие в основе ту же гипотезу. Встречающиеся вообще по этому вопросу разногласия между Библией и естествознанием касаются не столько существа, сколько тех или иных подробностей, которые не имеют религиозного значения и относятся к области ученой любознательности. Так, напр. естественные истории мироздания вдаются в подробные описания предполагаемого ими действия разных естественных сил природы при образовании разных мировых тел (действий центробежной и центростремительной сил, силы сцепления притяжения, отталкивания, действия и развития теплоты и т. д.), занимаются гаданиями о разнообразных степенях развитая материи, переходах ее из газообразного и огнежидкого состояния в твердое и пр. В Библии нет таких подробностей, но и Библией не отрицается безусловно действие естественных сил в истории мироздания, как и здоровое естествознание вынуждается к признанию, что действием одних механических сил природы, не управляемых премудро-всемоущею Силою, не

мог образоваться целесообразно устроенный мир. То же можно сказать и об отношении библейского учения к естествознательному по вопросу об образовании нашей планеты. Библейское учение об этом кратко. Оно сообщает только о внутреннем расчленении целого состава земли или целого ее зародыша на воду и сушу и творческом приведении ее в такое состояние, что на ней могла явиться жизнь. Но, разумеется, этим вовсе не отрицаются гадания ученых естествоведов, что земля в истории постепенного своего образования соответственным ей образом могла проходить предполагаемые ими ступени, общие всем частям мира, начиная от первоначального огненно-жидкого безразличного состояния ее планетной массы до постепенного образования на ней твердой коры и различных ее слоев (геологических формаций), пока пришла, наконец, к последнему своему состоянию.¹⁵² Библией отрицается прямо лишь то, что все это могло совершаться только действием естественных, механических сил природы, без участия всемогущества и премудрости Творца. Наконец, в главном и существенном согласно с библейским учение естествознание и о времени и последовательности происхождения растительной и животной жизни на земле. Появление на земле растительной и животной жизни естествознание, согласно с Библией, относит ко времени совершенного образования нашей планеты, утверждая при этом и библейскую последовательность творения этих царств природы. Оно учит, что прежде всего и в особенном изобилии появилась на нашей планете жизнь растительная, а потом животное царство, и что как в царстве растительном появлению более сложных и совершенных пород предшествовало появление более простых и менее совершенных, так и в царстве животных сперва появились низшие организмы, – водяные животные и пресмыкающиеся, потом более развитые и сложные – птицы и четвероногие и, наконец, человек, – венец и завершение земного творения. Такой же порядок в общем целом изображается и в библейской истории миротворения. Согласно в главном, библейское повествование часто представляет поразительное согласие с естествонаучными

выводами и во многих подробностях. И чем более делает успехов естествознание, тем сближение его с Библией делается все теснее и теснее. По мере успехов естественных наук многое, что прежде казалось в библейской космогонии противоречащим естествознанию, теперь оказывается, напротив, весьма согласным с более точными и широкими исследованиями. Для подтверждения этого можно указать несколько примеров. Так, в прежнее время, когда в физике господствовала гипотеза об истечении света из самосветящихся тел, в Моисеевом сказании о творении многие находили ту несообразность, что в нем говорится о сотворении света в день первый, а солнца – в день четвертый и о существовании дней и ночей до появления солнца. В новейшее время явилось другое мнение о свете (теория волнение Гюйгенса), почти общепринятое теперь, по которому свет есть род тончайшей жидкости, разлитой в пространстве, называемой эфиром, а вовсе не истечение от солнца и других светил небесных. Волнистые движения этого эфира, которые могут быть вызываемы различными причинами, а не солнцем только, и производить в нас ощущение света. Чрез это само собой не только разрешилось казавшееся прежде неустранимым противоречие между Библией и наукою, но уяснилось и делаемое Моисеем тонкое различие между «светом» (or) первого дня и «светилами» (moor) четвертого дня. Вместе с сим разъяснилось и недоумение о существовании трех дней прежде сотворения солнца. Для того, чтобы до появления солнца мог быть день, т. е. светло, требовалось только, чтобы эфирная светоносная жидкость, тогда уже существовавшая, приведена была в колебательное движение. Неизвестно, конечно, чем именно приводилась она в такое движение – непосредственною ли силою Творца, или посредствующими какими-либо причинами, но нет оснований утверждать, что она ничем не могла приводиться в движение до появления солнца, а потому нельзя отрицать и того, что до появления солнца мог на земле распространяться свет, – мог быть день. Что касается до смены дня ночью, то эта смена обуславливается, как известно, обращением земли вокруг своей оси, которое должно было

начаться с самого начала сотворения земли. ¹⁵³ – Другой пример. Некогда казалось несообразным со свидетельством науки и опыта утверждение Библии о появлении на земле растений прежде солнца, ибо растения обычно развиваются лишь при действии на них солнечных лучей. Но новейшие исследования показали, что и в этом библейское сказание предупредило открытия естествознания. Установлено, что возможна растительная жизнь и без действия солнечных лучей, но лишь при существовании вообще света и теплоты (каковые и были до появления солнца), что электрический свет владеет всеми качествами, необходимыми для развития живых частей растения даже были опыты (Фаминцына с альгиями) выращивания растений лишь при сильном свете газовой лампы. Остатки же растений, находимые в каменноугольной формации (каменный уголь образовался от погребения первобытных лесов под осадочными слоями), удостоверяют, что первобытная растительность и развивалась при отсутствии разнообразия климатических влияний, а также прямого влияния лучей солнца (при действии лишь рассеянного света), ибо растительность эта однообразна во всех долготах и широтах, не отличается многочисленностью видов и блеском цветов, но имеет годовых колец на деревьях в древнейших угольных слоях, хотя и достигала при быстроте роста громадных размеров вследствие, как предполагают, влажности атмосферы, повсеместно тропического климата и изобилия столь необходимой для растений угольной кислоты. – Или еще пример. Не так давно было время, что считалось сомнительным, чтобы человек появился на свет в один период с вымершими допотопными животными, и более решительные последователи школы Кювье прямо отвергали существование человека до потопа. Ныне же считается установленным, что человек явился в один и тот же творческий период с высшими животными и существование человека допотопного признается бесспорным. По этим примерам можно судить, как преждевременны бывают уверения о непримиримых противоречиях между Библией и естествознанием по тому или другому вопросу.

Итак, естественно-научные представления о происхождении мира вовсе не так противоречат откровенному учению, как иные думают. Правда, в естественно-научных теориях отрицается или умалчивается о сверхъестественном участии Творца в истории мирообразования, но это основывается не на научных данных, а проистекает из предвзятых атеистических воззрений; по здравому же суждению никакая космогония невозможна без действия Творца.

Так смотрят на отношение между Библией и естествознанием многие из представителей и самого естествознания, и притом представители выдающиеся, приобретшие известность и авторитет своими учеными трудами. Среди них встречаем физиков, химиков, астрономов, геологов, минералогов, зоологов, ботаников и пр.¹⁵⁴ Многие из них открыто заявляют о согласии библейского повествования о творении с более точными выводами новейшего естествознания, нападки на это повествование признают плодом неведения, или как, например, покойный русский академик Бэр, «смешными анахронизмами, с которыми давно уже справилась новейшая естественная наука», о Моисеевом повествовании выражаются, что «когда бы кем бы ни была сделана попытка изобразить историю мироздания, попытка эта не может представить чего-нибудь более высокого и достойного, чем библейское повествование о творении» (признания американского ученого Дж. Даусона)¹⁵⁵, а о самом Моисее высказывают (как, напр. физик Био) такое суждение: «или Моисей имел такие же глубокие научные познания, какие мы имеем в настоящее время, или же он был вдохновлен свыше».¹⁵⁶

Обзор главнейших из выставляемых разностей между Библией и естествознанием в учении о происхождении мира. – Если между Библией и естествознанием, как разными видами откровения единого Творца мира, не может быть действительного противоречия, а согласие между ними в главном и существенном уже достаточно установлено, то понятно отсюда, как должно смотреть на те разности или противоречия между ними, какие указываются односторонними

приверженцами опытной науки. Одни из них совершенно произвольны, ибо не основываются на точных данных науки, другие легко могут быть устранены, – если не теперь, то в будущем. Рассмотрим кратко главнейшие из них.

I. Одной из первых и наиболее видимых разностей выставляют следующую: по библейскому учению образование мира совершилось в шесть дней, тогда как по астрономическим и геологическим вычислениям это могло совершиться в чрезвычайно продолжительное время. Ответом на это возражение могут служить следующие соображения. Ни астрономия, ни геология не могут дать, да и не дают бесспорных и точных выводов, первая – касательно того, сколько времени требовалось для образования разных небесных тел, последняя – для образования различных пластов земли с особыми родами растениями и животными, соответствующими ее состоянию. В астрономии, как сказано выше, существуют только гипотезы о способе образования солнечной системы, почему и основанные на предположении их правдоподобности исчисления древности мира не могут иметь значения доказательств. Данные же геологии, на основании которых делаются заключения о многомиллионных эпохах в истории мирообразования, в действительности настолько отрывочны, что оказываются недостаточными для определения тех или других частных геологических находок, а также отдельных пластов земли.¹⁵⁷ Тем более они недостаточны для точного определения древности всего мира. Нет в геологии и твердо установившейся теории землеобразования. Посему то и видим в исчислениях древности мира у геологов, как и у астрономов, поразительные разногласия. Разногласия эти состоят в показании неодинакового числа не только годов, но целых и многих тысячелетий и даже миллионов лет. Главное же, заключения о многовековых эпохах в истории мирообразования делаются на основании наблюдений над существующим порядком вещей и действием одних естественных сил природы, ныне известных, при чем предполагается, что эти силы действовали и при первоначальном образовании мира так же, как действуют в настоящее время, и что посему для известных

образований, напр. той или иной геологической формации, требовалось и тогда столь же продолжительное время, какое необходимо ныне. Но такие предположения нельзя признать основательными. При первоначальном образовании мира могли действовать не только силы известные ныне, но и другие, еще не открытые физикой и химией, а самые известные ныне силы могли действовать с большей энергией и в короткое время производить то, на что при настоящих условиях, требуется очень продолжительное время. Ибо в дни творения состояние природы было совсем иное, чем каково оно теперь. Теперь все происходит в мире хотя под смотрением Божиим, но по начертанным Богом законам, и при действии установленных Им законов природы. Тогда же по преимуществу действовала творческая воля Божия, производившая и устанавливавшая самые силы и законы природы. При чудодейственных же проявлениях творчества Божия в короткое время легко могли совершаться такие события в природе, для которых ныне необходимо долгое время, подобно тому, как силою своего знания и искусства человек, напр. химик, в самое короткое время производит такого рода процессы, которые без его участия могли бы произойти очень не скоро.¹⁵⁸

Но даже, бы если открылись неоспоримо убедительные доказательства большей продолжительности мирообразования, чем только шесть дней, то и тогда библейское и естествознательное учения явились бы непримиримо противоречивыми. Ибо допустимо понимание дней творения не в смысле астрономических дней, определяемых положением солнца, а дней особенных и единственных, продолжительность которых ведома только Богу. Дело изъяснения библейского текста есть дело далеко еще незаконченное.

II. Как на значительную разность между Библией и естествознанием указывают далее на ту, которая содержится в учении о т. н. произвольном зарождении организмов (*generatio aequivoca*, *spontanea* или *originalia*). Под произвольным зарождением в естествознание разумеется происхождение органической жизни растительной и животной не от семян или зародыша, вообще от подобных себе, а другим путем (отсюда

наименование этого учения гетерогенизмом), именно из неорганических веществ при посредстве деятельности неорганических (физических и химических) сил. ¹⁵⁹ Защитники этого учения утверждают, что произвольное зарождение существовало как в первобытные времена, так продолжается и в настоящее время. Способом произвольного зарождения они объясняют и происхождение первых организмов, из которых развились все растения и животные, существующие на земле. Если бы такое учение было верно, то противоречие между Библией, объясняющей происхождение жизни на земле действием творчества Божия и естествознанием явилось бы непримиримым. Но на самом деле это учение не более, как произвольное утверждение. В подтверждение этого учения указывают только на случаи внезапного появления инфузорий в неорганических веществах, на появление т. н. энтозоев-паразитов во внутренностях животных и на возможность произвести искусственно некоторые химико-органические соединения (напр. муравьиную кислоту, синерод. алкоголь). Но точные опыты над инфузориями, произведенные с целью проверки означенного учения (франц. химиком Пастером и англ. физиком Тиндалем), показали, что зарождения инфузорий не суть произвольные, а имеют причину для себя в наполненном организмами атмосферном воздухе, при удалении же из воздуха разными способами зародышей, никакое самозарождение невозможно. Установлено, что и происхождение энтозоев подчинено общему закону происхождения всех животных существ путем рождения (*omne vivum ex ovo*, или частные – *omnis cellula e cellula*). Возможность же искусственного произведения очень немногих органических веществ, однако не совершающих никаких жизненных отправлений, не может доказывать возможности произвольного зарождения, между этими веществами и живым организмом – непроходимая бездна. Явление в царстве органической природы столь резко отличны от явлений в природе неорганической, что объяснимы только при признании бытия особой причины или силы, которая совершенно отлична и невыводима из механических сил природы (по свойству

производимых этою силою явлений называют ее жизненною силою – *vis vitalis*). В невозможности произвести жизнь из ныне действующих и известных сил неорганической природы, как из одной какой-либо, так и из их сочетаний, согласны все беспристрастные химики и физиологи. «Никто не видал самопроизвольного зарождения совершающимся на самом деле, – заявил на Мюнхенском съезде естествоиспытателей (1877 г.) знаменитый профессор Вирхов. – И кто предполагает, что это случилось, тот противоречит не только богословию, но и науке естествознания. Говоря откровенно, мы должны допустить, что натуралисты мало имеют сочувствия к самопроизвольному зарождению. Если бы это могло быть доказано, то, конечно, чего же еще лучше! Но мы должны признать, что оно не доказано.»¹⁶⁰ Не смотря на такую бездоказательность этого учения, гетерогенисты однако утверждают, что если теперь организмы не возникают сами собою, то могли возникнуть прямо из неорганической материи при первоначальном образовании нашей планеты, когда силы природы действовала с большею энергией, когда девственная земля обладала необыкновенною производительностью, которой она теперь уже не имеет. Но, очевидно, совершенно произвольно предполагать, будто в первобытные времена неорганическая материя могла иметь такие свойства, каких ныне не имеет, напр. свойство производить из себя органическую жизнь: материя не переменилась; вещества, из которых слагаются организмы (кислород, водород, различные соли, минеральные вещества и пр.) и в настоящее время находятся в природе в изобилии; свойства и качества их также не изменились. Равно неосновательно и предположение, будто при первоначальном состоянии земли могли быть особенно благоприятные условия для возникновения организмов прямо из материи: благоприятные для появления органической жизни на земле условия могут быть не иные, как те же самые, какие и теперь существуют для ее сохранения и продолжения. При изменении этих условий (напр. увеличении или уменьшении кислорода в воздухе, жара в солнце, плотности в земном шаре и т. п.) и органическая жизнь прекратилась бы. При том же, если

при каком-либо необычайном сочетании сил природы в первобытные времена возможно было появление жизни прямо из материи, то почему же наука, при существовании всех неорганических материалов, входящих в состав организмов, и при всей возможности для нее увеличить и усилить действие нужных физических агентов искусственно, не в состоянии произвести ни одного, хотя бы даже и простейшего организма? Должно вообще сказать, что уверенность в самозарождении организмов держится не на каких-либо точных данных, а на живой связи с целым материалистическим мировоззрением, Последователям этого мировоззрения нельзя не допускать самозарождения: если весь мир постепенно произошел и развился сам собою, без воли Творца, из механической деятельности своих собственных сил, присущих веществу, то отсюда следует, что сами собою, произвольно зародились и живые организмы. И наоборот, если неверно, что организмы могут зарождаться и зарождаются произвольно, тогда тем более неверно, что сам собою зачался и развился целый мир, тогда необходимо признать бытие Творца мира. ¹⁶¹

Итак, разность между Библией и естествознанием, указываемая теорией о самопроизвольном зарождении организмов, не может быть признаваема действительною разностью. Без творчества Божия происхождение жизни необъяснимо. Это должен был признать даже Ч. Дарвин.

III. Дальнейшею, противопоставляемую библейскому сказанию, разностью является та, которая содержится в новейшем учении о развитии органической жизни на земле, известном под именем теории трансформации, или эволюции, а также дарвинизма. ¹⁶²

Основная мысль этой теории состоит в том, что все растительные и животные породы (существующие и вымершие), не исключая и человека, произошли через естественное, постепенное преобразование низших и более простых органических форм в высшая и более совершенные от немногих первобытных простых форм (по мнению Дарвина – от четырех или пяти или даже от одной какой-либо первобытной формы). Произошло все разнообразие существующих и вымерших видов

в царствах растительном и животном из столь немногих простых форм путем т. н. (у Дарвина) естественного подбора или сохранения усовершенствованных пород в борьбе за существование и с чрезвычайною постепенностью и медленностью, – в весьма долгое время (в миллионы лет). Но и эта гипотеза сама по себе не дает оснований для отрицания Творца мира. Если и допустить согласно ее учению, что вся органическая жизнь, появившаяся на земле, развилась по естественным законам из одной первичной формы, то все же эта гипотеза не устраняет вопроса: откуда взялась первичная органическая форма? Признать происхождение ее естественным путем, через самопроизвольное зарождение из неорганической материи, было бы явным противоречием точным данным опытной науки. Необходимо, следовательно, допустить творческое действие Божие для объяснения происхождения первичных органических форм.¹⁶³ Tertium non datur (третьей возможности нет). Этого мало. Признавать создание Богом только одного или немногих простых организмов и не допускать создания многих, более совершенных, значит допускать логическую непоследовательность. Если могли быть созданы немногие органические формы, то почему не могли быть созданы и многие органические существа? Но такое изменение теории, – изменение, вызываемое самым существом дела, очевидно, разрушает эту теорию в самых основных ее чертах. Далее, в этой теории изображается предполагаемый процесс постоянно возрастающего в природе преобладания духа над материей, – процесс строго рассчитанной, непрерывной и неизменно целесообразной деятельности мировых сил. Но это постоянное возрастание органической природы и постоянное приспособление ее к новым условиям для произведения высших форм жизни, – от растений до человека включительно, – не служит ли самым сильным доказательством творческого плана, наперед предположенного для целесообразного развития организмов? Так гипотеза о перерождении видов ведет к признанию действий Премудрого Творца мира, обнимающего Своим разумом и силою весь мир, создающего бесконечные

сочетания сил природы для произведения разнообразных существ и достигающего, наконец, того, что из неразумной животной жизни происходит разумное существо – человек...

Таким образом эта гипотеза, даже если бы признать ее верною с естественно-научной точки зрения, не настолько надежная и верная союзница материализма, как многие думают. В увлечение ею со стороны противников Библии заключается недоразумение.

Но учение о перерождении видов не может служить сильным возражением против Библии и с естествознательной точки зрения. Основное понятие этой теории о постепенном появлении на земле органических форм сначала простых, затем более сложных, не стоит ни в каком противоречии с указываемою в Библии последовательностью творения царств растительного и животного. Различие и существенное противоречие ее Библии состоит в следующем: Библия учит, что Бог в известной последовательности создал растения и животных по роду их т. е. создал не один какой-либо вид, а множество постоянных видов растительного и животного царства, и вместе определил навсегда постоянство вида. По утверждениям же дарвинистов последовательность появления разных родов и видов растений и животных указывает будто бы и на сам способ их происхождения, именно, что все разнообразие растительного и животного царства произошло путем превращения одних форм в другие, менее сложных и несовершенных в более сложные и совершенный из немногих первичных простых форм, и что возникновение новых родов существ непрерывно продолжается и будет продолжаться. Но такое рассуждение дарвинизма несостоятельно даже просто в логическом отношении: последовательность в появлении организмов не то же, что самообразование организмов или превращение одних в другие. Заключение последователей теории эволюции в этом случае подобно тому, как если бы на том основании, что в истории культуры появлению дворцов предшествовало появление просто дома, хижины, шалаша, сделали заключение, что хижина сама собою превратилась в дом, а этот последний во дворец. Не составляют непреложных

истинные основные положения дарвинизма и в самом естествознании. В основе всех рассуждений дарвинистов о происхождении разных форм растительной и животной жизни и условиях: этого происхождения (борьба за существование, естественный половой подбор, наследственность, атакизм и пр.) лежит принимаемое ими за бесспорную истину положение, что виды растений и животных изменяются, т. е. одни могут переходить в другие. Но в действительности, не смотря на общее и настойчивое утверждение изменчивости вида, эта изменчивость нигде не оказалась; еще не явился ни один новый вид за все то время, на какое могут простираться научные наблюдения. Наблюдались и наблюдаются изменения разновидностей в пределах данной породы, но не наблюдали преобразования или образования пород; доселе ни благоприятное стечение естественных условий, ни искусство человеческое не могли сделать ничего подобного. Постоянство видов, утверждаемое Библией, есть бесспорная истина точной науки, — истина, которая навсегда осталась бы таинственною для ума человеческого, если бы не откровение бытописания об установлении Богом на все время бытия мира того закона, что каждое существо, изошедшее из рук Творца, содержит в себе семя, зародыш, причину своего воспроизведения на земле, и что каждое увековечивает себя по роду своему.¹⁶⁴ Не оправдывается точными данными опытной пауки и то предположение дарвинизма, будто в начале существовали только самые простые, несложные и немногие организмы, от которых произошло все богатство и разнообразие растительной и животной жизни. Вопреки такому предположению, палеонтология уже в древнейших геологических пластах, где впервые встречается органическая жизнь, находит одновременное и параллельное существование не только главных отделов животного и растительного царства, но и разных видов в каждом из них. Большинство палеонтологов согласно и в том, что «роды и фамилии, находимые в древнейших слоях, хотя и различны от наших, но представляют то же совершенство форм в целом и частях, как и ныне живущие породы» (М. Серес).¹⁶⁵ Наконец, если бы

действительно образование растительного и животного царства произошло через преобразование (трансформацию) пород, то в истории органического мира были бы следы такого преобразования в многочисленных посредствующих родах и видах растений и животных, были бы формы, составляющие постепенный переход, напр. от растений к животным, от червя к рыбе, от рыбы к птице, от инфузории к насекомому и пр., равно были бы переходные ступени от палеонтологических животных к современным. Но наука таких посредствующих пород не находит, а вместе с тем не дает и надежды найти генетическую связь органических форм между собою. Как на решительное доказательство того, что признаваемое дарвинистами преобразование пород в действительности не существует, можно указать еще на бесплодность и недолговечность т. н. «ублюдков» или помесей между двумя разными породами, при легкой, непрерывной плодовитости смешения между разновидностями в пределах одной породы. Многочисленные наблюдения вполне подтвердили это как по отношению к царству растительному, так и к царству животных. Это показывает, что в самой природе тварей положено Творцом непреодолимое препятствие к превращению одной породы в другую, что и при помощи искусственных средств возможно образование только разновидностей одного рода животных или растений, но не новых пород. Это всеобщий закон природы.

В виду подобных противоречий в самых основных чертах данным опыта и наблюдения, и вообще вследствие своей бездоказательности теория эволюции имеет многих противников из среды авторитетных ученых в области самого естествознания. Все наиболее видные естествоиспытатели не только отказываются принять, но и прямо отвергают гипотезу английского мыслителя, как гипотезу хотя и остроумную, но бездоказательную, как вымысел воображения, как несогласную с очевидными законами природы (таковы, напр. Кювье, Агассиц, Вирхов, Бэр, Катрфаж, Р. Вагнер, Миварт, Елам, Флоренс, Кл. Бернар и мн. др.). И количество данных, показывающих несостоятельность этой теории, с успехами естествознания все более и более увеличивается, так что она, по утверждению

проф. Вирхова (еще в 1882 г.) и в будущем не имеет оснований рассчитывать на признание со стороны науки. А по свидетельству другого знаменитого натуралиста – Агассица (палеонтолога) «за весь период с момента первого появления жизни на земле и до наших дней нельзя указать ни одного факта и нельзя найти ни одного данного в подтверждение видоизменяемости животных типов и возможности происхождения одного вида от другого... Факты и научные наблюдения удаляют нас от гипотезы Дарвина и обращают нашу мысль к Всевышнему Разуму, Который одинаково проявляется как в неизмеримом разнообразии отдельных особей, так и в неизменной устойчивости типов животного существования». ¹⁶⁶ Ясно отсюда, что если доселе теория Дарвина имеет убежденных защитников среди натуралистов известного направления, то не по причине своего согласия с точными данными науки, а потому, что она представляет теорию естественного мироздания, такого образования, в котором устраняется всякое влияние верховной разумной Силы и все сводится к простому действию необходимых, естественных законов природы.

Итак, разность, указываемая гипотезой Дарвина, не может служить возражением против достоверности библейского сказания о миротворении.

IV. Более существенными разностями между Библией и естествознанием, чем предшествующие, являются разности, указываемый геологией и палеонтологией. Идущие со стороны этих наук возражения против библейской истории творения представляются, невидимому, имеющими и твердые основания в наблюдениях над земными наслоениями и ископаемыми остатками растений и животных. Помимо предположения о тысячелетних периодах, в продолжение которых могли будто бы образоваться наслоения внутри земли (геологические формации), в геологии признается твердо установленным, что жизнь животная явилась не после растительной, а – по крайней мере в некоторых представителях своих, одновременно с нею и что земные животные, хотя и немногие, появились почти одновременно с морскими. Данные этих наук наводят на мысль,

что организмы появлялись целыми группами в известные геологические эпохи и продолжали жить в виде неизменных пород, пока эта эпоха продолжалась. С изменением физических условий жизни на земле, с наступлением новой эпохи, некоторые прежние породы, для которых эти перемены были губительны, вымирали, а взамен их появлялись новые группы, приспособленные к новым условиям жизни на нашей планете. Отсюда следует, что животные произошли не в один только определенный период или день, как сказано в Библии, а появлялись во многие последовательные периоды. То же относится и к царству растительному. Как ни значительны однако все такие данные, но, во-первых, в виду невозможности действительного противоречия между Библией и наукой и установленного согласия между ними в главном, вполне противоречащими Библии назвать их нельзя. Здесь в особенности прежде решительных заключений должно иметь в виду, что Моисей и не имел прямой цели излагать космогонию или геологию, а его сказание представляет не более, как только самый общий и сжатый очерк истории происхождения мира. А во вторых, есть надежда и на соглашение указанных разностей с библейским сказанием. Над этим соглашением давно уже трудятся и геологи, и богословы и ими представлено несколько опытов такого соглашения. Таких опытов или, как принято называть их, гипотез – четыре: потопная, восстановления или реставрации (реститутивная), идеалистическая и гипотеза собственно соглашения (конкордистическая или гармонистическая) или иначе – гипотеза дней – эпох. По мнению сторонников потопной гипотезы (Ст. Куторга, абб. Соринье, Кейль, Бозицию), существующие разности между данными геологии и библейской историей миротворения объясняются бывшими после миротворения наводнениями и особенно всемирным потопом во времена Ноя. Защитники гипотезы восстановления (Букланд, Куртц, А. Вагнер, Генгстенберг и др.) примиряют те же разности тем, что образование земных формаций с их растительными и животными организмами относят не к шестидневному творению, а ко времени, предшествовавшему шестодневу: история шестидневного

творения ими понимается как история восстановления пришедшего в расстройство мира, изначально создавшего благоустроенным. Основывают этот опыт соглашения преимущественно на своеобразном истолковании Быт.1:1–2. Гипотеза идеальной гармонии (развита особенно Михелисом и Шульцом) в тех же целях примирения Библии и науки признает существенно важным в библейском шестодневе только общие положения или идеи; шесть дней – это шесть творческих действия Божиих или истин о творении, открытых Моисею в пророческих видениях. Наконец сторонники гипотезы соглашения или гипотезы дней – эпох (Реим, Лянге, Эбрард и др. – из богословов, из натуралистов – Кювье, Марсель-де-Серес, Пфафф, Гуг Миллер и др.) принимают дни творения за периоды неопределенной продолжительности и стараются провести полную параллель, между днями творения и геологическими периодами и этим путем примирить данные геологии с историей шестидневного творения.¹⁶⁷ Ни одна из этих гипотез не дает достаточных, во всех отношениях разъяснений тем разностям, какие существуют между геологическими данными и библейским учением. Но не остались многолетние труды согласителей и совершенно напрасными. Нет, сам существование опытов соглашения показывает, что такое соглашение достижимо. Многие уже достигнуто для разъяснения этих разностей. Очень желательно, конечно, теперь же установить такое соглашение, но едва ли настало для того время. И геология, и палеонтология еще принадлежат относительно к наукам новым, равной изъяснение библейского текста есть дело далеко неоконченное. Лучше поэтому подождать, чем прибегать к таким соглашениям, от которых непременно страдает всегда или учение библейское или естественно-научное. Надеяться на такое соглашение – есть достаточно оснований. История открытий в области естествознания показывает, что чем более наука обогащается ими, тем сближение ее с Библией становится теснее и теснее; примеров этого рода не мало. Будет время, когда и те несущественные разности, какие находят ныне, устранятся, и

Библия и природа являются страницами одного и того же откровения Божия.

§ 22. Назначение видимого мира

Видимый мир, как произведение высочайше-премудрого Существа, создан, конечно, с какою-либо разумною целью. По ясному учению откровения высшая и последняя цель видимого мира, как и всего сотворенного бытия, состоит в служении славе Божией или в откровении совершенств Божиих. Небеса поведуют славу Божию (Пс.18:2). Вся земля полна славы Господа Саваофа (Ис.6:3). Но, возвещая в своих красотах, и совершенствах славу Божию, сама видимая природа не сознает этого. Из всех земных тварей только один человек, как существо сознательное, разумное, может понимать ее хвалебные вещания и чрез его сознание и свободу может приноситься Творцу бессознательное славословие земных тварей. Таким образом высшего и последнего назначения вещественный мир может достигать чрез посредство человека. Отсюда следует, что кроме общего назначения природы – быть органом славы Божией, она имеет и особенное или частное назначение – служение человеку, и прежде всего служение богоподобному духу человеческому. Назначение ее в этом отношении состоит в том, чтобы чрез возведение человеку славы Божией возводить его богоподобный дух к благоговейному созерцанию Первообраза и Виновника всех видимых ее красот и совершенств, *вечная сила Его и Божество* (Рим.1:20), и вообще способствовать своими влияниями раскрытию и образованию его познавательных и нравственных сил и укреплению в добре, а чрез то и достижению им самым своего высокого назначения.

Вместе с таким служением человеку (в особенности духу человеческому), видимая природа – собственно земля и земные твари – предназначены служить ему и в другом отношении. Земля создана, обильно наполнена, великолепно украшена в жилище человеку (Ис.45:18). Она и все живущие на ней твари отданы в полную власть и распоряжение человека, назначены удовлетворять все его нужды и потребности, доставлять ему различные удовольствия и наслаждения (Пс.103:15; Сир.31:31–32). В бытописании указывается, что Бог, благословляя

первозданную чету, сказал: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле (Быт.1:28). Это же право владычества на земле за человеком Бог подтвердил при благословении Ноя и сынов его (Быт.9:1–3). Та же мысль о служебном по отношению к человеку назначении природы выражена и в других многих местах Писания. Так, пр. Давид исповедует: Небо – небо Господу, а землю Он дал сынам человеческим (Пс.113:24). Бог поставил его над делы руку Своею, все положил под ноги его (Пс.8:7 и сл.). То же исповедовали и другие священные писатели (Прем.9:1–3; Сир.17:1–4). Когда человек подвергся смерти, – та же земля назначена местом упокоения его бренному телу: прах ты и в прах возвратишься (Быт.3:19).

Таково указанное в откровении назначение видимого мира и в особенности земли и земных тварей. При назначении возвещать славу Божию, они созданы для человека, для служения ему. В этом одна из причин того, почему человек сотворен после всех видимых тварей. «Все прочие твари земные сотворены на службу его – человека, говорит знаменитый толкователь кн. Бытия, и потому он вводится в мир, как владыка – в дом, как священник – в храм, совершенно устроенный и украшенный.»¹⁶⁸ Поставлен же сам он в такое владычественное отношение к призванной на служение ему природе потому, что он один из всех земных тварей украшен образом и подобием Божиим, а образ Божии в человеке по отношению его к миру, как объясняли древние отцы церкви, есть полномочие человека на владычество над видимою тварью.¹⁶⁹ По изображениям Писания, в связи с таким назначением видимого мира и отношением земли и земных тварей к человеку находятся и все перемены во вселенной как бывшие, так и имеющие быть в будущем. Так, совершилось грехопадение прародителей – последовало расстройство и во всем видимом мире (Быт.3:17); последует восстановление человека и всеобщее воскресение мертвых – последует и восстановление или обновление твари (Рим.8:19–22). Откровение указывает и

другие случаи изменения всего лица земли или частей ее ради человека, напр., когда все люди были наказаны всемирным потопом, жители Содома и Гоморры – истреблением городов их (образование долины Мертвого моря), Египет – казнями во времена Моисея и др. Во всех таких указаниях Писания можно видеть новое доказательство того, что видимый мир и особенно земля и земные твари созданы и назначены Богом для человека и на служение ему.

III. Творение рода человеческого

§ 23. Состав учения о Боге – Творце человека и всего рода человеческого

По созданию мира вещественного, Бог сотворил человека, – сначала мужа, потом жену, от которых произошел и весь род человеческий. Сотворил Бог человека особенным образом, отличным от образа творения прочих Своих созданы, и с природою, одаренною особенно высокими совершенствами и преимуществами. Сообразно с особенностями природы человека Творцом указано ему и особенное высокое назначение. Отсюда, при изложении учения о Боге – Творце человека и всего рода человеческого, должно раскрыть: учение о происхождении первого человека, учение о происхождении всего рода человеческого, о природе и назначении человека.

§ 24. Происхождение человека

Первоначальное происхождение на земле рода человеческого составляют неразрешимую собственными силами человека тайну. Посему иметь истинное познание о своем первоначальном происхождении человек может только из откровения Божия. В откровении наиболее полно возвещается об этой тайне, как и о происхождении мира вещественного, в священном бытописании Моисея (Быт.1:26–27; 2:7, 18–24). ¹⁷⁰

Сущность и смысл Моисеева сказания о происхождении первых людей. Исторический его характер. – По сказанию Моисее, создание человека было завершением творческих дел Божиих. Человек создан в шестой день творения, но после создания всех земных тварей, после того, как земля была устроена и приспособлена для его обитания и жизни. Образ творения человека знаменательно отличается от образа создания всех прочих тварей. Тогда как прежде все являлось просто по творческому слову: да будет, созданию человека предшествовал совет Божий: и сказал Бог (Elohim): сотворим человека (26 ст.). Это – совет в Самом триипостасном Боге, т. е. между лицами Св. Троицы, а не совет Бога с ангелами, «совет», можно полагать (на основании употребления этого слова в св. Писании иногда в значение предведение и предопределение. напр. Деян.2:23. Еф.1:11), не о сотворении только человека, но и о воссоздании его после имевшего последовать грехопадения Агнцем, закланным прежде сложения мира (1Пет.1:20). Далее, предыдущие твари являлись как нечто совершенно отличное от Творца своего, и хотя на них отражались бесконечные совершенства Создателя, но ни одно из них не получило такого свойства, чтобы выражать саму природу Божию. В лице же человека, по определению Творца, должно было явиться на земле существо богообразное и богоподобное, т. е. в самой природе своей имеющее некоторое сходство со своим Создателем: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему (26 ст.). Наконец, по совету Своему Бог творит человека не так, как прочие твари, единым словом и

единократным действием Своего всемогущества, а некоторым особенным действием, именно: Сам возьмет персть земную и из нее образует тело человека: И создал Господь Бог человека из праха земного; потом в приуготовленное таким образом тело вводит душу, и не просто творческим – да будет, или повелением земле извести душу живую, но Сам вдыхает ее дуновением уст Своих: и вдуул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою (Быт.2:7).

Спустя некоторое время по сотворении Адама, Бог, также по особому определению «совета» во Св. Троице, и особым творческим действием создал жену, образовав ее тело, в знамение единства ее с мужем, из ребра его. Бытописатель о создании жены повествует так: *и сказал Господь Бог (Elohim): не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему... И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку* (Быт.2:18, 21–22).

Такова богооткровенная история сотворения человека. При возвышенной простоте и краткости изложения, рассказ богопросвещенного историка отличается глубиной и обширностью своего содержания. Сопоставляя эту историю со всеми древними и новыми учениями о происхождении человека, нельзя не видеть великого превосходства содержащегося в одной учения пред измышленными самим человеком гаданиями о своем первоначальном происхождении и достоинстве. Библия не низводит человека в разряд животных, как то видим в материалистических учениях древнего и нового времени, но и не приравнивает его к Богу, что делает пантеизм. Как созданный из праха земного, т. е. из тех же вещественных стихий, из которых произведены творческим повелением и прочие земные создания, человек по телесной природе своего существа и по внешней жизни принадлежит к миру видимому, материальному, и есть лишь только высшее звено в ряду всех прочих земных тварей, венец и завершение всего земного творения. Но по духовной своей природе он возвышен над всею земною природою: его душа есть дыхание уст Божиих, т. е. она хотя и не

есть в собственном смысле часть дыхания иди существа Божия (не есть *divinae particulum aurae*, как называли душу некоторые язычники), ибо человеческая душа живая далеко разнится от Божия Духа животворящего (1Кор.15:45), а существо Божие просто и неделимо, но она богоподобна, почему человек может быть называем, как и называется в Св. Писании родом Божиим (Деян.17:28).

Ставят вопрос: повествование бытописания о сотворении человека есть ли подлинная история сотворения первого человека? Даже у христианских писателей, признающих богодухновенность Библии, высказывается мысль, что сказание Моисея о сотворении человека, особенно жены, не есть история, а только внешняя оболочка, свободный вымысел священного писателя для более наглядного выражения заключающихся в нем божественных, догматических истин, или же, что этот рассказ есть просто метафора, аллегория, в которой нет соответствия описываемого с действительностью.¹⁷¹ Как тот, так и другой взгляд на это сказание одинаково произвольны и ошибочны: Странно было бы думать, что книга по общему своему характеру несомненно историческая, какова книга Бытия, начинается аллегорией, с которой в то же время тесно связаны излагаемый в книге несомненно исторические события. Очевидно, как сказание о сотворении мира вещественного есть история, так и рассказ о сотворении человека не аллегория или вымысел, а подлинная история. Как на историю смотрел на свой рассказ и сам Моисей. Это можно вывести из самого тона или характера этого повествования, его простоты и некоторых подробностей (особенно из приводимых слов Адама по сотворении жены 2:23), а еще более из находящихся в книгах Моисея родословных таблиц, по которым генеалогию многих лиц можно провести от Моисея до Адама.

Как на историю, смотрели на повествование Моисея и последующие священные писатели. Все главные мысли этого повествования повторяются как в ветхом, так и в новом завете. Так, согласно с этим сказанием, говорится, что человек создан Богом (Иов.10:8; 33:4;), создан по образу и по подобию Божию

(Прем.2:23; Иак.3:9; Еф.4:24), что тело его образовано из земли (Иов.10:9; 33:6; Еккл.12:7; Пс.103:29; Сир.17:1–3; 1Кор.15:47, 45), что жена сотворена после мужа, из ребра Адама (1Тим.2:13; 1Кор.11:8–9 сн. 6:16; Еф.5:28, 31), упоминается, что Адам – прародитель всего человечества (1Пар.1:1; сн. Прем.10:1; Деян.17:20), а в евангелии Луки родословие Самого И. Христа возводится к Адаму (3:38). Засвидетельствовал достоверность этого повествования и И. Христос, утверждая на повествовании о происхождении первозданной четы закон о нерасторжимости брака (Мф.19:4–6; Мк.10:6–8).

Историческое значение усвояемо было повествованию Моисееву и церковью Христовою, как это видно из предлагавшегося древними отцами церкви учения о происхождении человека и из толкований на книгу Бытия. К аллегорическому пониманию склонялись только очень немногие из школы александрийской, более других – Ориген.

Но, имея историческое значение, повествование это не требует исключительно буквального понимания. Такое понимание вносило бы грубый антропоморфизм в библейское повествование, вызывало бы не мало и иных затруднений. Повествование это имеет своим предметом такое событие, о котором нельзя говорить языком точным, без употребления образов и иносказания. К тому же и предназначено оно «не для одних мудрых, но для мудрых и простых вкупе». ¹⁷² Сообразно с этим и должна быть понимаема история сотворения первого человека. Так именно она и была изъясняема в древне-отеческих произведениях. ¹⁷³

Ложные учения о происхождении человека. Дарвинизм. – Простое и в своей простоте возвышенное учение откровения о сотворении человека всемогущею волею Творца имело и имеет не мало противников в лице односторонних приверженцев естествознания известного направления. Положительному учению откровения о сотворении человека некоторые ученые противопоставляют гадание о «естественном, происхождении» его, а библейски рассказ о создании мужа и жены относят к области мифов, подобных сказаниям языческих религии. В христианском мире такого рода гадания, напоминающие

однородные гадания языческих философов в роде учения о самородном происхождении людей из земли, на подобие червей или травы ¹⁷⁴, стали появляться с конца XVIII и особенно в истекшем XIX веке. Вместо Творца образование человека усваивается этими теориями одним естественным и бессознательным силам и стихиям природы. Так, одним не из последних ученых в области естествознания (Ритгеном) высказано было, напр. мнение, будто человек, как и растение и животные, мог произойти прямо из земли на подобие органического зародыша или яйца, впоследствии развившегося, а другой, более знаменитый натуралист утверждал, будто человек образовался в матернем лоне моря и, выброшенный во время морского прилива в младенческом возрасте из моря, вырос на морском берегу, найдя здесь все нужное для своего развития и обеспечения (мнение Окена и его последователей).
¹⁷⁵

Современным естествознанием не допускается, чтобы человек и вообще высшие организмы могли происходить прямо из неорганической материи, из земли или моря. Посему мнение о естественном происхождении человека, подобные приведенным, в настоящее время не имеют защитников. Значение господствующей теории естественного происхождения человека имеет в последнее время так наз. эволюционная теория или дарвинизм. ¹⁷⁶ Этой теорией предполагается, что человек, подобно всем высшим организмам, произошел путем постепенного естественного перерождения или преобразования низших форм животной жизни в высшие, так что своими отдаленными предками должен считать пресмыкающихся, рыб, птиц, четвероногих, а ближайшим родоначальником своим какое-либо обезьянообразное животное. Но первоначальные, самые близкие к неорганической природе формы жизни (монеры, как их называет Геккель), из которых путем преобразования форм простейших в более сложные произошли и все прочие, а в числе их и род человеческий, по преобладающему мнению защитников этой гипотезы (Фохта, Бюхнера, Геккеля и мн. др.), произошли также прямо из неорганической природы путем произвольного зарождения

(автогенизма). Учение это пытаются обосновать разными наблюдениями над природой, научными ссылками и соображениями. Однако и эта теория в действительности есть столь же произвольное предположение, как и все подобного рода гипотезы, отвергающие участие Творца мира в создании человека. Ни произвольного возникновения жизни, ни преобразования низших форм животной жизни в высшие доселе в природе не наблюдалось и не наблюдается; существующие же наблюдения прямо ведут к заключению о невозможности происхождения жизни из смерти (т. е. из мертвой материи) и преобразования одних родовых форм жизни в другие, т. е. ведут к выводам, разрушающим в самой основе учение о естественном происхождении человека из низших форм жизни, частнее – от обезьяновидных животных. Не имеет для себя опоры ни в данных опыта, ни в известных исторических данных и главная мысль этой теории, касающаяся собственно происхождения человека от какой-либо породы обезьян. Предполагаемые этой теорией родоначальники человеческого рода из животного царства существуют исключительно в сочинениях дарвинистов и нигде в природе. Так, нельзя признать непосредственным предком человека ни одну из существующих ныне пород обезьян, ибо слишком велико различие между ними по устройству телесной природы, а по духовным свойствам – и вовсе непроходимое расстояние. Чтобы убедиться в отсутствии телесного родового единства между человеком и обезьяной, достаточно обратить внимание на главные особенности в строении человеческого тела и самых близких к нему по внешнему виду животных из породы обезьян (каковыми дарвинисты считают узконосых обезьян старого света: шимпанзе, гориллу, орангутанга и гиббона). Сюда принадлежат: во-первых, особенности в устройстве рук и ног, дающие основание естественной истории относить человека по его телесному составу к классу животных двуруких, а породы обезьян – к классу четвероруких; во вторых, – прямое (вертикальное) положение человеческого тела и способность его прямо ходить на двух ногах, являющаяся следствием особенного устройства самого его скелета, тогда как обезьяны

суть животные лазающие и их телесное устройство приспособлено именно к жизни на деревьях, к лазанию по ветвям и пр. Это главнейшие особенности. Но есть и другие различия между ними, также не незначительный, как то: особенное устройство горловых органов и головного черепа у человека и обезьян, величина и более совершенное развитие мозга у человека (средний вес нормального мозга до 1300 гр.), чем у обезьян (от 330 до 500 гр.), различие в числе позвонков (у человека их 12, у шимпанзе – 14), в положении зубов, устройстве ногтей, наготе человеческого тела и пр. Сюда же относятся разности в человеческом теле, зависящие от особенного отношения его к так называемым законам животной экономии, каковы: сравнительно с Животными более продолжительное бремяношение (у орангутанга 6–7 месяцев, а у других пород еще менее), большая продолжительность жизни (средним числом у человека до 80 л., а в особенных случаях до 100–150 л., а у обезьян не превосходит 20–25 л.), более позднее наступление полного развития или зрелого возраста (у обезьян с 3–4 л., – ясный признак их чисто животной природы) и, наконец, сравнительно незначительная зависимость человека от местных и климатических условий, тогда как обезьяны и все животные одинаково безусловно подчинены неотразимому их влиянию. Можно заметить еще, что на теле каждого человека, особенно же на его лице, лежит особенный характеристический отпечаток, ясно отличающий и возвышающий человека над всеми животными. Все указанные, особенности – несомненно особенности родовые, а не случайные, происшедшие вследствие влияния внешних причин. Есть, конечно, и некоторый черты телесного сходства между человеком и обезьяной равно и другими животными (напр. такое же строение у человека пищеварительных органов, как у плотоядных), но такое сходство не отрицается и библейским учением о происхождении и природе человека. При столь значительных телесных различиях, еще более велики духовные различия между человеческой и животной природой. Превосходство природы человеческой пред животной в этом отношении столь неизмеримо велико, что достаточно обратить внимание на

самые первые обнаружения собственно человеческой жизни, чтобы отвергнуть всякую мысль о сходстве человека с обезьяной. В человеческих племенах, стоящих на самой низкой ступени развит, все же сохраняются черты всех преимуществ человека, внешним выражением которых служат – дар слова, общественность, искусства, способность к постоянному усовершенствованию себя и, наконец, религия. В этом отношении нет никакого сравнения между самым необразованным племенем и человекообразными животными.

В виду таких особенностей даже сами защитники животного происхождения человека не решаются признать какую-нибудь из существующих ныне пород обезьян непосредственным предком человека. Они предполагают, что в прежние времена существовали породы обезьян более близкие к человеку, чем нынешние, что первые люди были существенно отличны от настоящих и чрезвычайно близко подходили к обезьяновидным животным. Но ни то, ни другое предположения не доказаны. Последователям теории эволюции доселе, при всех их поисках, не удалось открыть в ископаемых остатках посредствующих звеньев между человеком и животным. Правда, указывают на несколько черепов, которые занимают будто бы среднее место между черепом человека и обезьяны, напр. неандертальский череп, энгизский, – черепа, найденные в Бюксе, а в 1894 г. на о. Яве, также на так называемых микроцефалов (малоголовых людей); но ни эти находки, ни существование микроцефалов (ибо это просто уродство или аномалии) в действительности не доказывают, что существовала когда-то особая раса, представлявшая переходную ступень от обезьяны к человеку¹⁷⁷. Наиболее беспристрастные из самых дарвинистов (во главе с самим Дарвином) сознаются, что соединительный звенья, связующие человека с обезьяной, не были найдены ни на земле, ни в земле, а отсюда следует, что при настоящем состоянии естественно-научных сведений ни из каких форм животной жизни происхождение человека не может быть удовлетворительно объяснено, и вообще не может быть объяснено действием одних сил природы, независимо от действия творчества Божия.

Не желая отказываться от мысли о животном происхождении человека, последователи дарвинизма однако же думают, что в будущем могут найтись промежуточные звенья между человеком и обезьяной, что таковые могли бы открыться (как утверждает напр. Каспари) на почве древних континентов, теперь затопленных водами, если бы здесь можно было произвести разыскания. Но посредством подобных доказательств, особенно неуместных в таком важном вопросе, как происхождение человека, очевидно, можно доказывать все, что угодно. Непреложный же закон природы – закон единства и неизменяемости родовых форм жизни разрушает надежды дарвинизма и на будущее.

В виду бездоказательности утверждения дарвинистов о животном происхождении человека, отказываются признавать это учение на основании научных данных и все выдающиеся представители естествознания. Так, когда на мюнхенском съезде натуралистов (в 1877 г.) Геккель предложил, чтобы учение Дарвина введено было в систему школьного образования и заменило устарелый символ веры, то вот что засвидетельствовал устно и печатно знаменитый проф. Вирхов (ум. 1902 г.): «Я чувствую, говорил он, обязательным заявить, что до настоящего времени все положительные открытия, какие только мы имеем в области доисторической антропологии, все более и более удаляли нас от доказательства связи человека с животным царством... Если, не вдаваясь в гадание, мы будем строго держаться только факта, то мы должны положительно признать, что есть строгая разграничительная черта между человеком и обезьяной. Мы не можем учить, мы не можем выставлять публично достоянием науки доктрину, что человек происходит от обезьяны или от какого-нибудь другого животного». ¹⁷⁸ Подобное же заявление им сделано в заседание международного конгресса доисторической археологии и антропологии, бывшем в Москве (1892 г.). «Напрасно ищут, говорил он, недостающего звена, которое соединило бы человека с обезьяной, или с каким-нибудь другим видом животных... Никогда мы не видели, чтобы от обезьяны родился человек, или обезьяна от человека. Все обезьяновидные люди

являются лишь патологическими продуктами... Мы в вопросе о человеке отброшены на всей линии. Все изыскания, чтобы найти непрерывность восходящего развития, потерпели крушение. Не существует проантропоса, не существует человека-обезьяны; «недостающее звено» остается фантомом.» ¹⁷⁹

В заключение разбора теории животного происхождения человека приведем выразительное предостережение, сделанное св. Василием Великим по поводу однородных учений древней языческой философии: «убегай бредней угрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою, и говорить о себе, что они были некогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, бивали-ли они когда рыбами, однако же со всем усилием готов утвердит, что когда писали сие, были бессмысленнее рыб». ¹⁸⁰ Приговор строгий, но вытекающий из самого существа подобных учений, приравнивающих образ и подобие Вечной Мудрости на земле к бессловесному и неразумному животному, разрушающих основы религии и нравственности, провозглашающих (особенно дарвинизм) началом и сущностью жизни для всех существ вместо созидającego начала любви разрушительное во всех отношениях начало «борьбы за существование».

§ 25. Происхождение от Адама и Евы всего рода человеческого.

Бог, сотворив мужа и жену, дал им благословение на размножение своего рода: И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю (Быт.1:28). И это благословение, как благословение всемогущего Творца, *называющим несуществующее, как существующее* (Рим.4:17), не осталось бездейственным, подобным благословениям человеческим, которые часто остаются только благожеланиями, не имея в себе внутренней силы осуществления. Адам и Ева явились действительно родоначальниками всего человеческого рода. Все народы, на всем земном шаре, при всем различии языка, образования, цвета кожи, телесных и духовных дарований, суть потомки единой первозданной четы и потому представляют собою единый по духу и телу человеческий род ¹⁸¹.

Истина о таком происхождении всего человеческого рода и полном единстве между всеми народами, как и истина о сотворении Богом первозданной четы, без откровения Божия навсегда осталась бы сокрытою от человека. В первые времена жизни человечества она была общим убеждением потомков единого праотца, но с происхождением язычества сделалось почти общим верованием в языческом мире, что человеческие племена последовательно произошли в различных местах земной поверхности, – почти каждый народ почитал себя первоначальным, из земли рожденным (αὐτόχθονοι καὶ γηγενεῖς) племенем в своей стране. Разрушены такие гадания и вместе уничтожены разделявшие человечество племенные преграды лишь с распространением в мире христианской церкви, возвестившей всем народами истинное учение о происхождении рода человеческого.

Учение откровения и церкви. – В откровении истина о происхождении всего человечества от одной первозданной четы засвидетельствована ясно и решительно. Она возвещается как в ветхом, так и в новом завете.

Первое и основное свидетельство откровения о единстве человеческого рода содержится в кн. Бытия. Здесь, как бы для большего утверждения несомненности этой истины, трижды повторяется повествование о происхождении всех людей от одной четы. Изобразив таинственный совет о сотворении человека, бытописатель повествует о совершении его: И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею (Быт.1:27–28). Указание бытописателя на сотворение одного мужа и одной жены в связи с указанием на единственный богоустановленный способ размножения людей – путем рождения – и с данным на сие благословением Божиим, дает понять, что первозданные муж и жена предназначены быть родоначальниками всего человечества. Думать иначе, т. е. предполагать создание Богом новых и других родоначальников, значило бы сомневаться в действительности благословения Божия. – Подробнее ту же истину бытописатель утверждает в повествовании о самом образе творения как мужа, так и жены (2 гл.). Он указывает, что Адам был первый и единственный прародитель всех людей, коему никто не предшествовал на сотворенной земле: до Адама не было человека для возделывания земли (ст. 5). Как причину сотворения жены, бытописатель представляет то, что на земле в то время для человека не нашлось помощника, подобного ему (ст. 20), почему и сотворена первая жена, которая ясно называется прародительницею всего рода человеческого: нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих (3:20). – Наконец, в родословной таблице допотопных патриархов (5 гл.) снова утверждается сотворение одной четы – мужа и жены, и от них производится потомство, которое от Ноя распространилось по всей земле.

Подтверждение сего ясного сказания о первоначальном сотворении одной четы прародителей находим как в ветхом, так и в новом завете. Сам бытописатель исторически утверждает первоначальное единство всего рода человеческого, происшедшего от одной четы, когда от Ноя и его сыновей

производит множество разнообразных ныне по племенным особенностям народов, каковы, например, потомки Мицраима, Хуса, Сима и Иафета, и, вообще, о всех народах земли, заключая исчисление племен, говорит: Вот племена сынов Ноевых, по родословию их, в народах их. От них распространились народы по земле после потопа (Быт.10:32). Под именем островов язык евреи вообще разумели все отдаленные и отделенные от Иудеи морем страны (Ис.11:11; Соф.2:11), которые получили жителей от одного потомства Адамова чрез сынов Ноевых: от них населилась вся земля (Быт.9:19). На то же первоначальное единство всего рода человеческого указывает Моисей, описывая чудо смешения языков: до времени столпотворения на всей земле был один язык и одно наречие (11:1). Смешение языков было сильнейшим побуждением к разделению племен: оттуда (от Вавилона) рассеял их Господь по всей земле (11:9; сн. 1Пар.1:1; Лк.3:38).

Согласно с повествованием Моисея изображается происхождение всех людей от одного Адама во всем ветхом завете. Так приводимое в кн. Паралипоменон родословие людей ведется от Адама, как родоначальника всех людей (1Пар.1–8; ср. родословие И. Христа у Лк.3:23–38). Товия, в молитве к Богу, исповедует: Ты сотворил Адама и дал ему помощницу Еву, подпорою – жену его. От них произошел род человеческий (Тов.8:6; сн. Прем.10:1).

В новом завете можно находить как неоднократное подтверждение сказания Моисеева о творческом происхождении рода человеческого самим Господом (Мф.19:4–6; Мк.10:6–7) и Его Апостолами (1Кор.11:8–9; 15:41; Еф.5:31; 1Тим.2:13–14 и др.), так и новые ясные свидетельства о происхождении всех людей от одного праотца: от одной крови, говорит апостол, Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию (Деян.17:26). Но самым важным подтверждением истины единства человеческого рода в новом завете служит учение о грехе первородном, распространившемся на всех людей чрез посредство телесного происхождения всех от единого: одним человеком, учит

апостол, вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, в нем все согрешили (Рим.5:12). А в учении о всеобщем – для иудеев и еллинов, варваров и скифов (Рим.10:12) значении искупления и оправдания тот же апостол истину единства происхождения всех людей от одного согрешившего и осужденного Адама представляет столь же несомненную, как несомненно то, что оправдание совершается по благодати одного Человека, Иисуса Христа (Рим.5:15); он говорит: как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни (Рим.5:18).

Церковь неизменно исповедовала и исповедует истину о происхождении всех людей от единой первозданной четы, как одну из основных истин христианства. Учение церкви о грехе первородном, о его всеобщности, о смерти, как следствии греха, Адамова, равно о необходимости искупления для всего рода человеческого и всеобъемлющем значении искупительных заслуг И. Христа, – основывается непосредственно на истине происхождения всех от одного праотца и без нее не имело бы точки опоры. Эта же истина лежит в основе возвещаемого церковью учения о всеобщей любви, братстве и равенстве народов.¹⁸² Как ясно выраженная в откровении, она без возражений была принимаема даже древними еретиками. По сему со стороны древних отцов Церкви учение об этом не требовало особенных доказательств и особенного подтверждения, кроме лишь разрешения, при объяснениях книги Бытия, некоторых недоумений, напр., о брачных союзах Каина и первых потомков Адама, о построении Каином города и т. п. И при раскрытии соприкосновенных с этой истиной как догматических, так и нравственных положений, она просто утверждается ими, как истина общепризнанная.

Ложные учения по вопросу о происхождении человеческого рода. – Утвердившись в мире христианском вместо древнеязыческого учения об «автотонах», учение откровения и церкви о происхождении всех людей от «одной крови» не подвергалось никаким сомнениям и возражениям до новейшего времени. Но в новейшее время стали выставять различные возражения

против этого учения. В XVII в. появилась и доселе имеет защитников теория т. наз. преадамизма, а с конца XVIII в. стала утверждаться и доселе поддерживается теория т. н. полигенизма (πολύς – многий и γένος – род). Обеими этими теориями одинаково отрицается единство человеческого рода, хотя и по разным основаниям. В целях выяснения и обоснования богооткровенного учения о единстве человеческого рода и в виду особенной важности оно в христианском вероучении, подвергнем разбору ошибочные учения преадамизма и полигенизма и вместе укажем главнейшие доказательства единства человеческого рода, представляемые из разных областей научного знания защитниками т. наз. моногенизма (μόνος – единственный и γένος – род).

Неосновательность преадамизма. – Сущность учения преадамитов состоит в том, что до Адама существовала человеческая раса, которая была сотворена в шестой день, вместе с животными. Предполагают, что она явилась одновременно на всей земле и что она не была поглощена потопом. От нее произошли язычники. Что касается Адама и Евы, то они лишь предки иудеев. Они были сотворены после седьмого дня и поселены в земном раю, откуда были изгнаны за преслушание; они подверглись божественному проклятию, которое позднее погубило их потомков в водах потопа. Другие люди, язычники, также согрешили чрез нарушение естественного закона. Первым, высказавшим такое мнение, был Исаак Пейрер (1594–1676 г.), бордосский кальвинист. Он и его ближайшие последователи старались доказать свое мнение на основании св. Писания и древней истории различных народов. Новейшие сторонники этого мнения, (преимущественно из школы американских полигенистов, а также некоторые из римско-католических богослов, напр., аб. Ф. д'Анвье, Р. Фарложер) думают, что допущение преадамизма требуют данные палеонтологии. Библейская хронология о позднейшем сравнительном происхождении Адама, по их мнению, непримирима без допущения преадамизма с доказанною будто бы более глубокою – в несколько тысяч веков древностью человека. При признании же преадамизма, Библия и

палеонтология легко примиряются, хронология Библии остается неприкосновенною, ибо она относится только к Адаму и его потомству, но не относится к предшественникам Адама, следы существования которых будто бы имеются уже в третичной эпохе.

Но нельзя признать достаточными ни библейские, ни другие данные, на которых утверждается мнение преадамистов. В Библии нет и не может быть действительных доказательств преадамизма; приводимые же доказательства основываются на превратном изъяснении Писания. Так, преадамисты утверждают, что рассказ в Быт.1:27 об одновременном происхождении первой четы человеческой совершенно отличен от повествования Быт. 2 гл. о происхождении сначала Адама, потом Евы, поселенных в раю, и что человек первой главы не есть Адам второй главы. Но предполагать так, значит нарушать смысл священного текста, противоречить и другим местам Писания (напр. Быт.5:1–2; Мф.19:4–5; 1Кор.11:8). Повествование 2-ой главы не только не противоречит первой, а напротив, служит ее необходимым дополнением и разъяснением: в первой главе говорится вообще о создании первых людей, мужчины и женщины, а во второй – это общее сказание дополняется объяснением самого способа и времени создания, сначала одного мужа, а потом жены ¹⁸³. Другое важнейшее доказательство своего мнения преадамисты видят в истории Каина и Авеля (Быт. 4 гл.), в следующих указаниях Библии: 1) Авель занимался пастушеством, а Каин земледелием, но пастырь при стаде необходим для защиты стада от воров и грабителей, а земледелие предполагает предварительное изобретение необходимых орудий, существование некоторых искусств и пр.; все же это будто бы ведет к мысли о существовании людей, происшедших не от Адама; 2) Каин, по совершении братоубийства, пред бегством своим из страны Едема, выражал опасение, что всякий, кто встретится с ним, убьет его, что также будто бы доказывает существование людей, которые не были детьми Адама; 3) Каин имел жену и 4) построил город в земле Нод, в котором и поселился. Действительно, эти данные ведут к заключению, что

тогда уже существовало не мало людей на земле, но из них не следует, что это были не потомки Адама. Бытописатель указывает, что кроме Каина и Авеля, а затем Сифа, Адам еще родил он сынов и дочерей (5:4), и правильнее думать родил между рождением Каина и смертью Авеля, до рождения Сифа утешителя от Бога (4:25), родившегося по убиении Авеля. А Сиф родился на 230 г. (по тексту LXX) жизни Адама. Если теперь отнести рождение Каина к 30-му году жизни Адама, то будет ясным, что ко времени бегства Каина (т. е. в течение ок. 200 л.) потомство как Адама, так его детей и внуков, при особенной действенности благословение Божия на размножение и при долголетию патриархов, могло получить значительное распространение и населить не только две, но и более стран земли; в это время могли быть открыты потомками Адама первоначальные удобства общежития и простые орудия обработки еще девственной почвы земли и для построения зданий. Отсюда разрешаются и все недоумения преадамистов, основанные на истории Каина и Авеля. Пасение овец Авелем могло иметь целью отыскивание лучших пастбищ, защиту скота от хищных зверей и пр. Когда Каин выражал опасение быть убитым, очевидно, он опасался кровной мести со стороны потомков же Адама; мнимые преадамиты, как чуждые всякого племенного родства с родом Адама, не могли иметь и побуждений мстить братоубийце. – «Кого Каин имел женою, – спрашивает блаж. Феодорит. – Очевидно сестру; тогда не служило это к обвинению, потому что не запрещал сего никакой закон». ¹⁸⁴ Относительно же города, построенного Каином в земле Нод, должно заметить, что это не был город в настоящем смысле слова. „Городом» (евр. *ir* – место убежища, защиты) Евреи называли всякое селение, огражденное стенами ¹⁸⁵, а такое ограждение нужно было Каину или для защиты от диких зверей или, что вероятнее, от ожидаемого нападения и отмщения за кровь Авеля. В построении же такого города, как и в заселении его Каину могло способствовать его собственное потомство, с которым он удалился и которое могло быть довольно многочисленным.

Наконец, думают находить основание для мысли о происхождении различных племен рода человеческого от различных прародителей в родословии сынов Ноевых (Быт.10 гл.). Племена и народы, исчисляемые здесь, принадлежат только к так называемую белому поколению человеческого рода, которое обнимает семитические и индогерманские племена; о других народах, существенно отличных от кавказской расы, каковы: негрская и монгольская расы, Моисей будто бы ничего не говорит в описании племен, происшедших из рода Адамова. Это доказывает отличное и раздельное от описанного в 11 главе кн. Бытия происхождение сих, неизвестных ни Моисею, ни народу израильскому, племен. Но во 1-х, особенная цель этого родословия – изображение состояния и судеб церкви Божией на земле, – не позволяет в нем искать полной этнографической генеалогии народов, а посему из умолчания Моисея нельзя выводить, что он не знал о их существовании, или что они не принадлежат к потомству Адама. Во 2-х, хотя запись Моисея еще не вполне выяснена, однако несомненно, что эта запись обнимает все народы как соучастников одного и того же спасения, и всех представляет происшедшими от Адама чрез Ноя. Из потомства единого родоначальника не исключены ни племена черных по цвету кожи народов, как можно видеть из упоминания о потомках Хуса (потомством Хуса считают племена эфиоплян – Быт.10:6, 7; см. Иер.13:23; страна Хус – Эфиопия, 1Пар.1:10), ни кочующие племена т. наз. монгольского племени, одним из родоначальников которых был, по мнению толкователей, Магог (Быт.10:2; см. Иез.38:6; 1Мак.4:47). В 3-х, учеными исследованиями и сохранившимися у разных народов преданиями все более и более подтверждается, что все человеческие племена имеют одно общее отечество – среднюю Азию, откуда расселились по всем частям света, а отсюда следует, что и произошли они от одного родоначальника Адама чрез Ноя и его сыновей.

Что же касается того соображения преадамистов, будто для примирения данных палеонтологии с библейскою хронологией потомства Адама необходимо признать существование

предшественников Адама, то оно исходит из неверных оснований. В действительности никаких следов существования человека в третичную эпоху при самых тщательных поисках не найдено. Вообще же все разности между библейской хронологией и геологической, равно и памятниками из истории древних народов, примиримы без отрицания одного из существенных и основных догматов христианства (см. о сем ниже).

Неосновательность полигенизма. – Полигенизмом называется учение, которым признается, что существует несколько человеческих видов, вполне различных друг от друга и имеющих различное происхождение и разных родоначальников. В виде бездоказательного и случайно высказанного мнения это учение появилось сначала среди философов материалистов XVIII в. (у Вольтера, Руссо, Гельвеция и др.), а затем перешло в естествознание и получило вид научной теории. Большинство полигенистов – американцы (что не без связи с их давним предубеждением и нерасположением к неграм), но есть и европейские защитники этого учения, частью из среды дарвинистов, частью из натуралистов, не разделяющих эволюционной теории. Защитники этого учения исходят при отрицании единого вида человеческого рода из видимых разностей между человеческими племенами. Они утверждают, что эти разности, напр. в строении черепа и величине лицевого угла, в цвете волос и кожи в различии языков и наречий и т. д. суть разности видовые, т. е. разности существенные, первоначальные и постоянные, не подверженные изменениям ни от каких случайных причин и влияний, и потому изъяснимы только при предположении разных первоначальных родоначальников. Отсюда выводят, что сколько различных видов в человеческом роде, столько отдельных родоначальников человечества ¹⁸⁶. Полагают, что такой вывод подтверждается и данными особенно филологии и географии.

Признать основательными доводы, представляемые полигенистами в доказательство своих мнений нельзя. Это достаточно выяснено представителями учения, известного в

естествознании под именем моногенизма, которое, согласно с Библией, утверждает единство человеческого вида, а посему и человеческого рода ¹⁸⁷.

Учеными-моногонистами представлены как опровержение полигенистических доводов против единства человеческого рода, так и положительные доказательства этой истины. Наиболее наглядным образом разные племена отличаются друг от друга по цвету кожи. Самые резкие из этих цветных отличий представляют черный и белый цвет. Полигенисты видят в этом одно из видовых различий между человеческими племенами. Но на самом деле это различие не видовое, но одно из непостоянных и изменчивых. Кожа как белого, так и негра состоит из одних и тех же частей, из одних и тех же слоев, расположенных в одном и том же порядке. Как у того, так и у другого эти слои представляют одни и те же составные элементы, соединенные совершенно одинаковым способом. Различие же в цвете кожи ученые объясняют долгим пребыванием разных племен в разных климатах, влиянием воздуха, температуры, миазмов, пищи и под. Потому-то племена белолицых, переселяясь в страны с теми климатическими условиями, при которых живут чернолицые, мало по малу принимают на себя их цвет, а спустя несколько веков и сами становятся чернокожими, равно как и, наоборот, люди чернокожие, поселяясь в местностях, благоприятствующих белизне лица и кожи, мало по малу теряют свою черноту, а их потомки, от брачных союзов с белыми, становятся по своему цвету совершенно похожими на последних. Наконец и самая резкость различия между цветом кожи черных и белых народов сглаживается существованием множества промежуточных смешанных оттенков в цвете кожи у тех и других народов. То же должно сказать и о различии по цвету волос, каковое также происходит от разных случайных причин, а отнюдь не есть видовое.

Далее, как на видовое различие, указывают на особенности в телосложении, преимущественно в форме черепа или лицевого угла, который от 90 или 80 градусов у некоторых низших рас снисходит до 70, и в очертании лица. Но

сравнительная анатомия, к области которой относится череповедение, не признает резкого, постоянного и неизменного различия между формами строения черепа у народов разных племен. Так называемых основных расовых форм черепа (овальная форма – европейцев, эллиптическая – эфиопов и пр.) не существует в действительности; замечаются, напротив, значительные отклонения друг от друга в форме строения черепа даже у отдельных людей несомненно одного и того же племени. Этим объясняется различие в классификациях народов по форме черепа у разных ученых. Различие в строении черепа, а через то – в лицевых углах, кроме других причин, зависит главным образом от неодинакового развития умственных способностей. Это подтверждается многочисленными опытами над неграми, у которых после продолжительного пребывания в образованном обществе, по мере развития умственных способностей, начинает изменяться мало-помалу и строение их головы, – увеличиваться их лицевой угол. Таким образом указанные телесные особенности вовсе не суть постоянные и неизменные. Они могут служить и действительно служат основанием разделений рода человеческого на расы или племена, но не могут служить основанием для признания видового отличия между различными расами. В силу того, что различие между ними не видовое, возможны и действительно наблюдаются случаи перехода одной расы в другую.

Как на одно из оснований своей теории полигенисты указывают еще на многочисленность и различие языков и наречий, которые будто бы не могли образоваться из языка одного человека, одного праотца человеческого рода, и что между языком и расами существует соответствие, так что сколько первобытных языков, столько и первобытных рас. Но это утверждения неверные. Уже сама изменяемость и усовершенствование языка, равно легкость, с какою человек может научиться говорить на каждом языке, показывают возможность происхождения всех языков от одного первоначального языка. Это подтверждается и научными исследованиями в области языка. Этими исследованиями доказано, что все известные языки на земном шаре, на основании сходства весьма многих

свойств и законов, относятся к какому-либо из трех главных семейств языков: индоевропейскому, семитическому или китайскому. Но и самые коренные языки, не смотря на внешнее различие в строении слов, все взаимно связываются между собою рядом сходных корней и слов. В виду этого можно надеяться, как и надеются филологи, что эти отрасли общечеловеческого слова можно возвести к одному корню или к одному первоначальному языку. Таким чисто-первоначальным языком не был, конечно, ни один из ныне существующих языков, но изменения и развитие языков в направлении от моносиллабизма (каков напр. язык китайский) к строгому флексизму (индогерманская отрасль языков; промежуточную отрасль языков между моносиллабистическими и флексивными составляют т. наз. агглюнативные языки), ведет к мысли, что в филологическом отношении все языки в человеческом роде происходят от одного первобытного односложного языка, вещество коего и грамматические формы каждый из них принял в известной степени, хотя понятно, что древнейшие из сих языков (напр. санскритский и особенно еврейский) в большей полноте и чистоте могли удержать свойства первоначального общего языка. Утверждение полигенистов, будто существует полное соответствие расовых типов с особенностями языка произвольно. Особенности рас и языков вовсе не совпадают. Расовый тип то обнимает народы, принадлежащее по языку к различным семьям и племенам, то включает в себе один племенной язык, общий народам, принадлежащим к различным расам. Что же касается самого образования множества языков, то Библия учит, что начало оному положено чудесным смешением языков (Быт.11:1–10); по расселении же народов, различие языка под влиянием разных причин должно было сделаться еще более значительным. Таким образом и множество, и разнообразие языков не требует для своего объяснения предположения особых родоначальников для различных видов человечества, а напротив, – ведет к мысли о едином родоначальнике человеческого рода.

Показания естественных наук в пользу общего происхождения всего человеческого рода. – При

бездоказательности несогласных с Библией учений преадамизма и полигенизма, библейское учение о единстве человеческого рода и в частности о происхождении всех людей именно от одной четы, напротив, подтверждается положительными данными естественных наук. Ученые-моногенисты представляют не мало доказательств этого рода, заимствованных, из разных областей человеческого знания. Укажем главнейшие из них.

Прежде всего решительные доказательства единства человеческого рода можно находить в данных анатомии и физиологии. Эти науки удостоверяют, что к какому бы роду и племени ни принадлежали люди, все они имеют одинаковое анатомическое строение тела: ни одной лишней кости, ни лишнего позвонка, или зуба не находят ни в каком человеческом племени. По отношению к главнейшим отправлениям жизни и законам животной экономии между всеми племенами наблюдается полное сходство: у всех племен одинаковы средняя продолжительность жизни, средняя скорость биение пульса, средний рост людей, продолжительность бремяношение, образ рождения, возрастания, употребление пищи, способность к беспрепятственному местообитанию по всему земному шару и пр. Здесь причина того примечательного явления, что от смешанных браков людей, принадлежащих к самым различным племенам, может происходить плодородное потомство. И это обстоятельство – новое доказательство единства человеческого рода; в естествознании установлено и имеет силу закона: все живые существа, сочетающиеся между собою плодотворно и производящие подобное себе потомство, способное продолжать род, принадлежат к одной и той же породе, как бы ни были велики между ними частные различия. И действительно, например, в животном царстве при соединении особей различных видов, даже наиболее близко стоящих друг к другу (лошадь и осел), или совершенно не бывает плода или, если и бывает потомство, то быстро вымирающее. Между тем в человеческом роде бывают плодотворными браки между всеми

племенами и отсюда наблюдаются переходы одной расы в другую.

Данные психологии также свидетельствуют о единстве человеческого рода. Между людьми всех рас в их духовных свойствах существует сходство. Все люди, к какому бы роду и племени они ни принадлежали, одинаково обладают всеми основными духовными способностями, каковы разум, воля или свобода и чувство, одинаково проявляют чувство религиозное, нравственное и дар слова, все имеют способность к постепенному духовному усовершенствованию. В этом отношении между людьми существует разность в степени духовного развития, различие же в степени ничего не говорит против единства человеческого рода. Неодинаковая степень духовного развития наблюдается нередко у людей, принадлежащих к одному и тому же народу и даже к одному и тому же семейству. Опыт показывает, что различие в степени развития разных народов много зависит от воспитания, обычаев, вообще от внешних условий. Негры, например, которые вырастали при совершенно одинаковых внешних условиях с европейцами, нередко достигали одинакового с последними умственного развития, и, наоборот, – европейцы, которые вырастали среди диких народов при одинаковых с ними условиях, часто нисколько не возвышались над ними. Что же касается тех отзывов о некоторых диких народах, по которым иные из них чужды всяких религиозных понятий и даже неспособны к усвоению их, в нравственном отношении близки к животным, не умеют считать более трех, язык их – не лучше орангутанга и пр. и пр., то такие отзывы – неумеренный преувеличения, основанные на поверхностных наблюдениях или на преднамеренном унижении этих народов по разным побуждениям. Все такие свидетельства о диких народах совершенно опровергаются христианскими миссионерами.

Нельзя, наконец, не видеть подтверждения истины о единстве человеческого рода в сходстве религиозных преданий о первоначальных временах в истории человечества у различных народов, с незапамятных времен отделенных друг от друга. Таковы сохранившиеся, хотя и не в одинаковой степени

ясности и сходства с библейским сказанием, предания о древнейших событиях мира, – еще до времени рассеяния рода человеческого: о первой чете прародителей, их блаженной райской жизни – о их падении и потере первобытного блаженства, о нечестии потомков прародителей, навлекших своими преступлениями казнь Божества, о долголетию первых людей и об исполинах первобытного мира, о всемирном потопе, о рассеянии народов, – предания о происхождении мира и человека, у некоторых народов даже с сохранением библейского порядка шестидневного творения. Замечательные черты сходства этих преданий между собою и со сказанием об этих временах бытописателя указывают на общее их происхождение из одного источника, а чрез это на единство происхождения и местообитания первых людей. Довольно замечательно, что подобное сходство существует у разных народов в различных областях знания и общественных учреждениях, преимущественно таких, кои в древности стояли в связи с религией и носили отчасти священный характер. Таково, напр. сходство основанных на известных астрономических началах систем времясчисления, религиозное почитание седьмого дня, – сходство мер пространства, основанное на единстве системы деления и пр. Очевидно, это указывает на общее средоточие, откуда распространялось просвещение в древнейшие доисторические времена.

В учении откровения о происхождении рода человеческого содержится не только мысль о единстве человеческого рода, но и мысль о происхождении всего человечества от одной первозданной четы. Не только полигенисты, но и некоторые из моногенистов сомневаются в возможности как происхождения всех рас от одной четы, так и расселения людей из одного места по всему лицу земли. Посему даже моногенисты (напр. Вайтц, Агассиц и др.) допускают, что единый человечески вид получил свое происхождение одновременно или последовательно в нескольких странах земли. Но наука, имея возможность доказывать единство человеческого рода, не может сказать с точностью, существовала ли первоначально одна чета или несколько первоначальных пар. По замечанию

Катрфажа, «этого факта наука не должна касаться, как стоящего вне наблюдения и вне опыта» ¹⁸⁸. Знать об этом можно только из откровения, а наука со своей стороны не представляет неразрешимых затруднение к принятию свидетельства откровения ни со стороны возможности размножения человеческого рода от одной четы, ни со стороны возможности расселения всех людей из одного места. Все данные относительно размножения людей, какие имеются, не позволяют сомневаться в этой возможности. Это доказывают даже чрез простое математическое вычисление. Так, по вычислением некоторых (Андр. Вагнера), от одной четы через 1600 лет уже мог произойти целый биллион людей, или, по другому исчислению (англич. Фоулера), через 30 поколений от одной первоначальной четы могло произойти несколько миллиардов людей. Но число всех людей на земле и в настоящее время едва превышает 1 000 миллионов. А Библия представляет и действительные примеры быстрого увеличения народонаселения, когда на то бывает благословение Божие, как, напр. размножение потомства Авраама в течение 405 л., от рождения Исаака до исхода евреев из Египта, по меньшей мере до двух миллионов (Числ.1:1–2, 45–46), происхождение от Измаила двенадцати народов (Быт.17:20) и др....

Возможно разрешить и другое недоумение, связанное с учением о происхождении всех людей от одной четы, именно: как человек мог заселить не только соединенные, но и разделенные большими пространствами материки и острова? Колыбелью человеческого рода, по свидетельству Библии и по всем научным данным, была Средняя Азия. Отсюда расселение людей по Европе и Азии, разделенным только горною цепью, конечно, не представляло никаких затруднений. Точно также без затруднений могло совершиться и заселение Африки из Средней Азии (через Суэцкий перешеек и Баб-эль-Мандебский пролив). Более затруднительным представляется то, какими путями могли проникнуть в Америку первоначальные ее поселенцы. Но и это недоумение при современных географических познаниях разрешимо. Если даже не иметь в виду вероятности предположения о нераздельности Америки с

Азией в древние времена, то нет препятствий допустить, что в Америку из Азии люди могли проникнуть через Берингов пролив и цепь Алеутских островов (и теперь происходит живое взаимообщение между племенами северной Азии и Северной Америки этим путем), или чрез группу островов Тихого океана. Но что обитатели Америки – переселенцы, это ясно доказано изучением религиозных и общественных учреждений, преданий, языка, нравов и обычаев американских племен. – Население многочисленных отделенных большими пространствами моря островов Океании не должно казаться уже ни невозможным, ни трудным после примеров заселения Америки.

Степень древности человеческого рода. – Против учения откровения о происхождении всего человеческого рода от библейской первозданной четы с давних времен выставляли несходство в определении времени происхождения человека Св. Писанием и время, счислением древнейших языческих народов (особенно халдеев, египтян, индусов и китайцев), а в новейшее время к сему присоединяют и соображения, основанные на данных геологии и т. н. доисторической археологии. На основании всех этих данных делается вывод о баснословной древности (в несколько десятков и даже сотен тысяч лет) человеческого рода, во много раз превышающей древность человека по Библии (в 6–7 тыс. лет), откуда выводится далее, что библейский Адам, если не есть мифическое лицо, то может быть признан родоначальником только частного племени, а не всего человечества, а чрез это, очевидно, лишается исторического основания учение о всеобщности первородного греха и необходимости искупления для всех. Но в действительности мнение о баснословной древности человеческого рода не имеет для себя твердых оснований. Так, что касается хронологии древних языческих народов, то ныне уже признано, что исчисляемая в памятниках этих народов древность их в сотни тысяч (у халдеев и египтян) и даже миллионы (у индусов и китайцев) лет основана не на твердых исторических данных, а на чрезмерных преувеличениях восточного воображения. Собственно исторические воспоминания древнейших культурных народов все

ограничиваются ближайшими к нам временами, исторические саги о своей стране начинаются со времен всемирного потопа, а достоверные исторические сведения не восходят и до одного тысячелетия. Также произвольны утверждения геологов о баснословной (до 200–300 тыс. лет) древности человека. Геологические вычисления самые сомнительные вычисления. «Все числа, говорит геолог Пфафф, которые заимствуются из геологических периодов времени для определения древности человеческого рода, в высшей степени не достоверны; из них заслуживающие наибольшего вероятия не констатируют большей древности существования человека на земле, как от 5–7 тыс. лет». ¹⁸⁹ В последнее время новое подтверждение глубокой древности человека думали видеть в открытии т. н. свайных построек. Но ближайшее исследование показало, что и наиболее древние из них не выходят далее 1000 лет до Р. Хр., а большая часть не далее, как только к II и III вв. нашей эры, что в Ирландии такие постройки были в употреблении в средние века, а в Африке и некоторых других местах существуют еще и теперь.

Таким образом, библейское учение о происхождении человеческого рода и со стороны определения древности человека находится в согласии с более точными научными данными.

§ 26. Богоустановленный способ размножения людей. Разбор мнений о происхождении душ

I. Творец мира, предназначив первозданных мужа и жену быть родоначальниками всего человеческого рода, сочетал их союзом, по которому муж и жена – *одна плоть* (Быт.2:24), и которого человек да не разлучает (Мф.19:6). С установлением брачного союза, Бог установил, и способ размножения людей. Бытописатель повествует: и благослови их Бог, т. е. первозданных мужа и жену, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею (Быт.1:28), благословил именно на то, чтобы из себя производить подобных себе и чрез это размножаться и наполнять землю. Таким образом, богоустановленный способ размножения людей состоит в брачной жизни и рождении ими из себя подобных себе.

Благословение Божие на размножение дано было прародителям тотчас по сотворении жены, – до грехопадения человека. Отсюда следует, что способ размножения рода человеческого посредством брачного союза установлен не для падшего человека только, но и для человека до падения. В падшем состоянии человека супружеские отношения бывают не свободны от искушающего действия греховной похоти. В виду этого в древней церкви было высказываемо предположение, что такой способ размножения людей установлен был только для падшего человечества, но что если бы не было грехопадения, то размножение людей совершалось бы иным, неизвестным нам, образом.¹⁹⁰ Было даже и такое мнение, что сам грех прародителей состоял в том, что Адам познал жену. Но первое мнение было высказываемо не более, как только частное мнение, а последнее было мнением еретиков – дуалистов (энкратитов и подобных последующего времени). Отцы церкви хотя полагали, что супружеская жизнь прародителей началась после падения, однако никогда не смотрели на самое супружество, как на грех. По словам блаж. Августина, само благословение Божие в отношении к браку дано прежде, чем

люди согрешили, именно для того, чтобы показать, что рождение детей относится к чести брака, а не к наказанию за грех.¹⁹¹ Чувственность не имела увлекающего и порабощающего влияния на человека до грехопадения (и были оба наги... и не стыдились – Быт.2:25), а посему и брачный союз не был и не мог быть соединенным с какою-либо нечистотой или грехом. Даже в падшем состоянии человека, при действии благодати Христовой, брачный союз становится образом союза Христа с Церковью (Еф.5:28), и человек возвышается до такого состояния, что его тело делается храмом Духа Святого (1Кор.6:19). Тем более в первобытном невинном состоянии человека брачный союз, при служении великой цели – умножению на земле членов царствия Божия, мог быть чистым и безгрешным.

Способ происхождения людей чрез рождение от подобных себе, установленный Творцом, является единственным и очевидным собственно по отношению к происхождению каждого человека по его телесной природе. Но таков ли и богоустановленный способ происхождения людей по их духовной природе, – по природе, хотя и существенно соединенной с телом, но противоположной телу?

II. Образ происхождения человеческих душ составляет тайну, относительно которой возможны лишь только гадания или предположения. В откровении об этом не находится прямого и ясного учения, а имеющиеся в нем указания не настолько ясны, чтобы определенно разрешали вопрос. Поэтому еще в христианской древности по вопросу о происхождении душ высказано было несколько мнений, разделяемых и ныне. Таковы: а) мнение о предсуществовании душ, б) мнение о творении душ и в) мнение о рождении душ от душ родителей. Все эти мнения имеют свои достоинства и недостатки¹⁹².

а. Мнение о предсуществовании (praeexistentia) душ. Мнение это древне-языческого происхождения. В языческих религиях оно стояло в связи с верованием в переселение душ. Из языческой религии оно перешло в языческую философию. Из философов разделяли оно Пифагор, Платон со своими последователями, Филон и др. В христианском мире

первоначально оно было высказано некоторыми из гностиков, а Ориген, усвоив это мнение из философии Платона, представил и опыт соглашения одного с истинами христианского вероучения (в кн. «О началах»). По его представлению, все души созданы Богом одновременно при самом начале творения и с тех пор существовали в невидимом мире, как чистые духи; они никогда не вышли бы из своего небесного обиталища, если бы злоупотребление свободною волей не сделало необходимым для них очищение от греха в здешней земной жизни. Сообразно со степенью греховности, в наказание и для исправления они посылаются Богом с неба на землю и соединяются с теми или иными телами при зачатии этих последних и, соответственно с своим нравственным состоянием, обрекаются на неодинаково благоприятные внешние условия в здешней жизни. Мнение Оригена разделяли многие из его последователей (напр. Пиэрий алекс., св. Памфил, св. Мефодий, Синезий, Дидим алекс., Иоанн иерус. и др.). В новейшее время подобное же мнение повторено в философии и протестантском богословии (Кантом, Шеллингом, Стеффенсоном, Юл. Мюллером), а также т. п. спиритуалистами.

Мнение это, поставляя выше всякого сомнения духовность души, особенно может привлекать к себе тем, что дает объяснение замечаемого в мире неравенства внешних состояний и условий жизни людей, начиная с самого их рождения и детства, неравенства, независящего ни от каких со стороны их личных заслуг (рождение уродливых или здоровых и красивых тел, в богатстве или бедности, в государствах образованных народов или среди дикарей и т. п.). Тем не менее это мнение – произвольное предположение; в пользу одного нельзя указать ни одного изречения св. Писания,¹⁹³ но противоречия его учению Писания видеть можно. Писание ясно учит, что грех вошел в мир человеческий вместе с преступлением Адамовым, а не прежде его. Примирить с этим учением учение о предсуществовании душ, очевидно, не возможно без больших натяжек. Или, – этим учением предполагается, что тело для души есть нечто случайное, как, напр. дом для жителя или одежда, но это не мирится с

христианским учением об отношении души к телу. Далее, это мнение противоречит внутреннему опыту. Если бы душа существовала в другом мире до перехода своего в этот мир, то помнила бы что-нибудь из прежнего своего состояния: забыть целую жизнь с ее действиями – не естественно: объяснить забывчивость новыми условиями ее жизни тоже нельзя. А между тем никакого воспоминания о прежней жизни нет в сознании человеческих душ. Еще непонятнее, как душа будет каяться целую жизнь в грехах, которых вовсе не помнит и не знает. Древние учителя церкви выставляли и другие возражения против этого учения, напр. – почему дьявол, который пал глубже всех людей, не подвергается участи последних и не облекается в тело, или – почему Иисус Христос, не имеющий никакого греха, должен был облечься в тело (возражение блаж. Августина) и под. Вообще это мнение было отвергаемо ими как мнение «нелепое и не церковное» (Григорием Богословом), как «баснословное» (Феодоритом, Григорием нисским) и «еретическое» (бл. Августином) ¹⁹⁴. Вселенская церковь осудила это мнение, как неправое, на V вселенском соборе. Первый анафематизм против Оригена гласит: «кто говорит или думает, что души человечества предсуществовали, что они были прежде умами и святыми силами, наслаждались полнотой божественного созерцания, а затем обратились к худшему и чрез это охладели (ἀποψυχείσας) в любви к Богу, отчего и называются душами (ψυχὰς) и в наказание посланы в тела, тот да будет анафема». ¹⁹⁵ Церковное же учение о происхождении душ в соборных актах выражено так: «Церковь, наученная божественными писаниями, утверждает, что душа творится вместе с телом (τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι), а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена» ¹⁹⁶.

б. Мнение о творении (creatinismus) душ. По этому мнению души не существуют от начала мира, а творятся Богом из ничего в то самое время, когда образуется тело. Первый с определенностью выразил это мнение св. Ириней Лионский. ¹⁹⁷ В пользу этого же мнения высказывались из отцов церкви И. Златоуст, Кирилл Алекс., блаж. Феодорит, Лактанций, Иероним,

Амвросий, Иларий и др.¹⁹⁸ К принятию его располагали их частью малая основательность других мнений, частью та мысль, что сообразнее будто бы с высоким достоинством души признавать ее непосредственным творением Божиим, нежели имеющею какое-либо земное происхождение, и частью невещественность и неделимость (простота) души. К преимуществам этого мнения можно относить и то, что оно легко объясняет качественное разнообразие душ, – неодинаковость душевных талантов у разных людей, рождение в известные времена людей с редкими и необычайными дарованиями, в другие – с обычными или невыдающимися и под. Таковыми души творятся Богом по премудрым целям Его Промысла. Тем не менее и к принятию этого мнения существуют значительные затруднения. Прежде всего, если мысль о новом творении душ и может быть соглашена со свидетельством бытописателя (при не строго буквальном понимании оно), что после шести дней творения, Бог почил в день седьмой от всех дел Своих, т. е. от дел творения (Быт.2:2), то во всяком случае это мнение вводит в естественный порядок мира сверхъестественное творение.¹⁹⁹ Далее, этим мнением творческая воля Божия ставится в зависимость от действия страстей человеческих (плотской похоти) и даже как будто является в некоторых случаях потворствующею этим страстям (особенно рождение детей от незаконных или преступных связей). Наконец, это мнение разрывает естественную связь поколений рода человеческого между собою и делает неизъяснимым переход нравственных свойств, а следовательно и греховной порчи от родителей к детям. В самом деле, если каждая душа новое творение Бога, то откуда в ней зло? Нельзя признать Бога Творцом наследственной греховной порчи души, но недопустима и та мысль, что бы нравственный характер души определялся телом и тело было источником зла. Непонятно также с точки зрения этого мнения, как вочеловечение Слова не будет только принятием одного тела

Мнение о непосредственном творении душ Богом не имеет ясных оснований и в св. Писании. Правда, в подтверждение

этого мнения приводят некоторые изречения Писания, но они не заключают в себе прямо мысли о творении душ. Так, указывают на Екклезиаста: И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его (12:7); но здесь говорится не о происхождении души в каждом человеке, а вообще о происхождении ее от Бога, как виновника всего существующего во времени. Подобный же смысл имеют и другие указываемые изречения Писании (Пс.32:15; Ис.42:5; Иер.1:5, Зах.12:1; Деян.17:25), в которых Бог изображается вообще дающим дыхание людям или создающим дух человека. Равно и ссылка защитников этого мнения на наименование Бога отцем духов в противоположность отцам плотским (Евр.12:9), тоже не может служить решительным подтверждением мнения о творении душ.

Не смотря на такие недостатки мнения о непосредственном творении душ Богом, оно в новейшее время явилось в римской церкви основой для догмата о непорочном зачатии Божией Матери (1854 г.), а вместе с сим и само получило догматический характер и даже прямо значение догмата.²⁰⁰

в. Мнение о рождении (generativismus, или переведении – traducianismus) душ. – Этим мнением предполагается, что души переходят (или переводятся) преемственно от родителей к детям, когда образуется принадлежащее той или другой душе тело, или, – как от рождающего тела отделяется семя для образования из себя другого тела, так и от души отделяется особенное душевное семя, для образования из себя подобной же души. Первым поэтому источником или первой материей душ человеческих была душа первого человека – Адама. Мнение о таком происхождении душ первый высказал Тертуллиан.²⁰¹ По свидетельству бл. Иеронима, оно было принимаемо многими как на востоке, так и на западе.²⁰² Из великих богословов древней церкви к этому мнению (с ограничениями) склонялись: Григории Бог., Григорий Нисский, Афанасии В., Макарий В.²⁰³ Это мнение, можно думать, более других согласуется со свидетельствами Писания и данными опыта. Так, первоначальное благословение Божие о размножении людей (Быт.1:28) выражено теми же словами,

какими выражено оно и о размножении животных (Быт.1:22). Моисей о рождении Адамом Сифа говорит так: и родил сына по подобию своему по образу своему (Быт.5:3). Слова эти можно понимать так, что Сиф – сын Адама и по телу и по душе. Спаситель говорит, что рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух (Ин.3:6). Под плотью (σάρξ) должно разуметь здесь всего человека, каким он рождается от подобного ему, с чувственными наклонностями, без решительного расположения к духовной жизни, которое дается, по словам Спасителя, Духом Божиим. Отсюда можно выводить, что человек рождается от родителей и по телу и по душе. Ту же мысль можно видеть и в других местах нового завета (Мф.1:1–16, Евр.7:5 и 10), особенно в словах апостола: От одной крови Он произвел весь род человеческий (Деян.17:26). – Далее, это мнение находится в полном согласии с церковным учением о наследственности прародительского греха. Опыт подтверждает это мнение сходством детей с родителями в совершенствах и недостатках, каковое простирается иногда очень далеко.

В качестве возражений против этого мнения выставляют: случаи поразительного несходства родителей с детьми, переход первородного греха к детям от таких родителей, которые очищены от него и освящены Духом Святым, а также и то, что и все личные свободно нажитые грехи должны бы переходить к детям, если бы их душа происходила от душ родителей. Находят также непримиримым это мнение с простотой и несложностью души (а посему неразрешим и вопрос: происходят души детей – от мужа или жены или же от обоих вместе?) и с отсутствием в душе сознания о способности производить из себя подобную другую душу. Но эти возражения не неустранимы с точки зрения этого мнения. Так, несходство детей с родителями бывает не в духовном только отношении, но и в телесном; однако оно не распространяется далее известных пределов, показывающих единство всего человеческого рода. Различение понятий между греховным состоянием природы и личной греховностью при правильном понимании учения об оправдании человека благодатью делает разрешимыми возражения и касательно перехода первородного греха от

родителей, очищенных от оного. Видеть в этом мнении противоречие простоте души можно было бы если бы представлять, что душа родителей уделяет от существа своего новое начало жизни, которое потом развивается в рожденном, но это только показывает, что таинственное рождение душ от душ родителей надлежит представлять иначе, на подобие напр. того, как свет исходит от света, или огонь от огня. Отсутствие в душе сознания способности производить вновь существо, подобное себе, в виду решительных свидетельств опыта о непосредственной духовной связи родителей с детьми, не может служить сильным возражением против этого мнения.

Таким образом, мнение о рождении душ от душ родителей сравнительно более располагает в свою пользу, однако имеет нужду в восполнении со стороны мнения о творении душ. В этом восполненном виде и можно признать это мнение наиболее близким к истине и разрешает вопрос о происхождении душ таким образом. Души происходят не из ничего, а от душ родителей и при участии душ родителей. Как души родителей могут принимать участие в происхождении душ детей, это трудно уразуметь, но отрицать это участие в виду сходства детей с родителями по духовным качествам, невозможно. Можно думать, что родотворящая сила, данная людям благословением Божиим: раститеся и множитесь, дарована им для произведения подобных себе не по телу только, но и по душе. Но действие этой силы может проявиться не иначе, как по определению свободной воли Божией; без изволения Божия никакое чадородие невозможно. Мало этого, каждая рождающаяся душа не есть только простое повторение рода и вида (как в неразумной природе) или предшествующих личностей, – это новая, самостоятельная личность, новая форма образа Божия. Но произвести новое творение одни естественные силы не могут; тут необходимо участие особой высшей творческой силы. Таким образом необходимо допустить, что каждая душа получает бытие не чрез рождение только, но и чрез особое действие творчества Божия, подобно тому, как, например, и в истории шестидневного творения действие естественных сил природы соединялось и было

возбуждаемо творческим да будет. Такое представление происхождения душ, т. е. что души творятся Богом, но не из ничего, а при производящем участии душ родителей, свободно от недостатков, присущих в отдельности как мнению о творении, так и мнению о рождении душ, и вместе соединяешь лучшие стороны этих мнений.

Но вообще по отношению к вопросу о происхождении душ человеческих «следует помнить», как замечает преосв. еп. Сильвестр в заключение своего обзора мнений по этому вопросу, «что происхождение душ составляет тайну, ведомую одному Богу, о которой гадать может отчасти наш разум, но которой вполне разгадать он не в силах, потому что она стоит выше всякого опыта и неясно открыта в слове Божиим». ²⁰⁴

Примечание: – Относительно человеческих душ всегда ставили не только вопрос об их происхождении, но и вопрос о времени их происхождения. Когда творятся души: вместе ли с зачатием тела или в известный момент развитая зародыша? В откровении прямого ответа на этот вопрос нет, но имеются только указания, что душа жива бывает и в утробной жизни младенца (Быт.25:22; Иер.1:5; Лк.1:44). Посему высказываются неодинаковые мнения и по этому вопросу. Есть мнение, что души даются и соединяются с телами в то время, когда зародыш достиг уже некоторого развития, именно, когда он принял человеческий облик ²⁰⁵. Это мнение опирается преимущественно на следующее (по переводному с еврейского тексту) постановление закона Моисеева: аще биятся два мужа, и поразят жену непраздну, и изыдет младенец ее неизображен: тщетою да отщетится. Аще же изображен будет, да даст (виновный) душу за душу, око за око... (Исх.21:22–24). Но выражения, переведенные (в славянской Библии с текста LXX) словами: неизображен и изображен нужно на самом деле перевести (как и переведены с еврейского текста в русской Библии синод. изд.): не будет от этого другого вреда и будет от этого вред (прежде всего, по-видимому, роженице). Следовательно, в подлинном священном тексте нет опоры для этого мнения. Оно и на самом деле представляется странным: им предполагается возможность развития человеческого тела

без участия духовного начала и совершенно устраняется возможность рассуждения об отношении души родителя к душе рожденного. Посему более вероятным можно признать другое мнение, что души творятся в момент зачатия тела. Но примем ли то или другое мнение, для нас останется одинаково таинственным и непостижимым соединение в матерней утробе духовного начала с телесным.

§ 27. Состав природы человека

По учению откровения и церкви, человек по составу своей природы принадлежит двум мирам: по телу – миру видимому, вещественному, по душе – миру невидимому, духовному. Он не есть только тело, но не есть также и чистый дух: он – единство тела и духа (малый мир – микрокосм). Учение о двухсоставности человеческой природы, выражено в повествовании о самом образе сотворения человека. Первоначальным действием Божиим при создании человека было образование из персти земной тела человека, и после того одушевление оного дыханием жизни или вселение в него изошедшей от Бога души, так что стал человек душою живою, т. е. сделался живым существом, единым по сознанию, двояким по существу. Мысль о двухсоставной человеческой природе, очевидная для непосредственного сознания, проходит и чрез все откровенное учение о человеке, его назначении и последней судьбе.

Значение тела в составе человеческой природы. – По откровенному учению тело, по сравнению с душою, есть низшая составная часть человеческой природы. Без души оно мертво (Иак.2:26), есть прах, чем и было действительно до оживления душою и становится по разлучении души от тела (Еккл.12:7). Тем не менее оно есть существенная составная часть природы человека, хранилище (2Кор.5:1,4; ср. 2Пет.1:14) и сосуд души (2Кор.4:7). Человек может жить и действовать в настоящем видимом мире не иначе, как в теле; без тела он и не есть полный человек (бестелесные существа – ангелы, а телесные, но без богоподобной души – бессловесные животные). Тело предназначено быть неразлучным спутником и сотрудником души во всех ее отправлениях и действиях, быть ее служебным орудием. Писание призывает человека действовать доколе есть день, т. е. пока продолжается земная жизнь; приходит ночь, т. е. прекратится земная жизнь, когда никто не может делать (Ин.9:4). Доколе есть время, будем делать добро, говорить ап. Павел (Гал.6:10). Как доброе, так и злое в земной жизни

человек делает при участии тела, почему и на всеобщем суде каждый получит доброе или злое соответственно тому, что он делал, живя в теле (2Кор.5:10). В зависимости от духа оно может сделаться как сосудом греховной нечистоты и скверны (Иуд.7 и 8 ст.), так и храмом Духа Божия (1Кор.3:16–17). А в лице Иисуса Христа, Само ипостасное Слово благоволило навсегда соединиться с существом человеческого тела, – так высоко достоинство и значение человеческого тела при служебном отношении его к душе. Союз души с телом, по свидетельству откровения, есть союз вечный; смерть тела или разлучение от духа есть только явление временное, ибо все тела некогда воскреснут для вечной жизни с душою (Ин.5:25 и дал.; 1Кор.15:20, 44) и прославятся по подобию прославленного тела Христова (Флп.3:21; 1Кор.15:47–49), а жизнь души без тела до всеобщего воскресения, по верованию церкви, есть только предначатие блаженства или мучения. Посему-то и все христиане призываются *представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу* (Рим.12:1; ср. 1Фес.5:23). Таковые тела прославляются Богом и до всеобщего воскресения – в чудесах нетления святых мощей.

С таким значением тела в составе человеческой природы сообразно и самое его устройство. Во всех своих частях и органах оно представляет в высшей степени премудро и целесообразно устроенный сосуд души, приспособленный к тому, чтобы быть послушным орудием души и в свою очередь способствовать духовному развитию и совершенствованию человека, его царствованию над видимой природой и ее тварями и вообще достижению им своего высшего и последнего назначения. Эта мысль, утверждаемая откровением в кратких изречениях (напр. 1Кор.12:12–26), особенно подробно раскрыта в древних отеческих произведениях ²⁰⁶.

Такова сущность богооткровенного учения о значении тела в составе человеческой природы. Нельзя не видеть, как оно возвышается как над учениями ложного спиритуализма древних языческих учений (напр. буддизма, платонизма, неоплатонизма, также дуалистического гностицизма и т. п.), которыми тело считается источником зла, темницею для души, так и над

воззрениями древнего и новейшего материализма, отрицающего служение тела высшим целям и не знающего для него никакой иной жизни, кроме общей с бессловесными животными. С осуждением этих учений, как ложных, откровенное учение содержит решительное осуждение как противоестественного аскетизма, исходящего из мысли о теле, как злом начале, так и ничем несдерживаемого служения чувственности. А отсюда можно видеть, что это учение имеет существенное значение и для религиозно-нравственной жизни человека.

Примечание. В Писании для обозначения телесной природы человека употребляются различные названия. В ветхом завете собственно вещество, из которого создано Творцом тело, обозначается словом – прах (евр. *aphar*), персть (Быт.2:7; 3:19; ср. Лев.14:42, 45; Иов.34:14–15; Еккл.3:19–21 и др.). Также называется и тело, но только мертвое, безжизненное (Еккл.12:7). Поэтому по отношению к живому человеку это наименование употребляется только в переносном значении (Быт.18:27). Тело живое, с душой его, с кровью обозначается словом плоть (евр. *basar*, напр. Быт.2:23; 9:24; Лев.17:14), каковое наименование прилагается и к телу человеческому, и ко всем существам, живущим и движущимся на земле (Быт.6:17, 21; 7:15, 10, 21; 9:11, 16, 17), а центральным органом жизненной силы чрез посредство кровообращения признается вообще в живом существе, и особенно в человеке, – сердце (Быт.18:5; 1Цар.25:37; Ис.12:7; Иез.21:7 и др.). Впрочем иногда употребляется слово плоть и для обозначения всего человека, или точнее – греховного нравственного состояния людей, противоположного всему духовному, чистому, святому (напр. Быт.6:3). В новом завете видимая сторона человеческой природы преимущественно называется σῶμα – тело, но нередко обозначается и словом σὰρξ – плоть (напр. Мк.14:38; Лк.24:39; 1Пет.3:18; 2Ин.7; Рим.2:28; Еф.5:30; 6:12; Кол.2:5, и мн. др.). Но обычнее это последнее слово употребляется в более широком значении, – для обозначения всего человека с телом и душой (Ин.1:14; 6:51; Мф.16:17; Деян.2:17. Рим.8:3 и др.), для обозначения земной жизни вообще (напр. Флп.1:22; Гал.2:20), а

особенно часто – и преимущественно у ап. Павла – для обозначения плотского, греховного направления жизни человека, противоположного жизни во духу (Рим.7:14, 18; 8:3–13; 1Кор.3:1–4; Еф.2:3 и мн. др.).

Бытие души в человеке. – С телом, видимою составною частью человеческой природы, в природе человека чудным образом соединено начало невидимое, духовное. В Писании это начало называется то душою – ψυχή, anima, nephesh (евр.), то духом – πνεῦμα, spiritus, ruach (евр). Оно совершенно отлично от тела и вообще всего вещественного и стихийного, равно отлично и от жизненного начала животных – души живой. Бытие в человеке такого начала ясно утверждается как в ветхом, так и особенно в новом завете.²⁰⁷

В ветхом завете эта истина особенно ясно выражена в повествовании об образе сотворения души. По изображению Моисее, тогда как тело человека и души животных (Быт.1:20, 21) Бог создал из земли, и создал Своим творческим да будет, при создании богоподобной человеческой души Он ничего не заимствовал из земных стихийных начал, а вместо этого употребил одно Свое творческое дуновение (Быт.2:7).²⁰⁸ По своему происхождению и природе душа человеческая, следовательно, представляет собою нечто особенное, неизмеримо возвышающее человека над всем видимым миром и делающее его родственным Богу. Екклесиаст, соответственно тому, как говорится у бытописателя о происхождении человека, выражается о его кончине: и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его (12:7). В этих словах также указано как отличие души от тела по природе и условиям существования, так и причина оногo. Та же истина утверждается в многочисленных свидетельствах ветхого завета о бессмертии души, каковое усвоется только человеку, и нигде животным, а также в изображении воскресения мертвых под видом возвращения души в тело (3Цар.17:21; Иез.37:6, 8–9).

Примечание. Есть мнение (высказанное в древности маркионитами, ныне повторяемое рационалистами), будто в ветхом завет усвоется одинаковая душа и человеку, и животным и, следовательно, не содержится в нем учения о

бытии самостоятельного духовного начала в человек. Основание для такого мнения видят преимущественно в тех изречениях ветхого завета, в которых душа – *perhesch*, а иногда и дух – *ruach* приписываются как человеку, так и животным, частью – в видимом отождествлении души с кровью, почему и запрещалось употребление в пищу крови (Быт.9:4–5). Такое мнение должно быть отвергнуто, как неправое. Слово душа – *perhesch*, особенно в соединении с живая – *chaija*, употребляется в ветхом завете в очень широком значении, в значении вообще живого и движущегося существа или жизненного одушевляющего тело начала, с удалением которого живое существо умирает (напр. Быт.1:20, 21, 24, 30; 9:10, 16; Втор.20:16; Нав.10:40 и др.), или вообще в значении «жизнь» (напр. Быт.32:30. Втор.19:21; 3Цар.19:2, 4; Пс.34:7; 53:7; Иов.27:8; Ион.4:3; Иер.21:9 и мн. др.; в новом завете в том же значении, т. е. жизнь употребляется иногда *ψυχή*, напр. Ин.12:25; 15:13; Лк.12:19–20). В таком значении *perhesch* – душа, очевидно, приложимо как к животному, так и к человеку. Но отсюда не следует, что жизненное начало животных и душа человека однородны. Когда говорится в ветхом завете о душе, то *perhesch* является преимущественным названием души животного, собственно же название человеческой души, особенно там, где душа животных и человека сопоставляются друг с другом (напр. Иов.12:10), есть *ruach* – дух. *Ruach* в психологическом значении никогда не приписывается животным и всегда употребляется в отношении к человеку и Богу (исключение единственное Еккл.3:21), по отношению же к животным употребляется исключительно в физическом значении – дыхания. Что же касается встречающихся в Пятикнижии выражение: душа в крови, или кровь – душа (Быт.9:4–5; Лев.3:17; 7:26; 17:11, 14; Втор.12:23), то в оных нет отождествления души с кровью или телом. В них содержится только та мысль, что кровь есть как бы седалище души, души в смысле собственно жизненного начала вообще, почему в некоторых местах ветхого завета названия «душа» и «кровь» употребляются как слова однозначные (Ион.1:14). Но о душе человека не сказано прямо, что она также в крови. В книге

Бытия говорится, что в крови человека жизнь его (9:4, 5), а в книге Левит сказано о душе животных, что она в крови (17:11). Кровь животных запрещалось употреблять в пищу, чтобы внушить человеку уважение к жизни и отвращение к смертоубийству. Кроме этого закон о крови животных имел в ветхом завете обрядовое и вместе прообразовательное значение. Так как кровь животных при жертвоприношениях должна была умолять у алтаря о душах людских (Лев.17:11), а это конечно потому, что она прообразовала кровь И. Христа, то Господь и усваивает ее Себе, воспрещая вкушать ее людям. Источником же и средоточием всех душевных сил и действий человека, его мыслей, чувствований и желаний и всей его деятельности признается в ветхом завете сердце (Быт.6:5; 8:21; 20:5; Втор.29:4; Пс.50:19; 54:22; Притч.10:23; 26:24; Ис.29:13; Иер.24:7 и мн. др.; см. Мф.15:17–20), сердце не в физическом, а в нравственном смысле. Мнение об однородности души человека и животных впрочем было не безызвестно позднейшим писателям ветхого завета. В неканонических книгах ветхого завета можно находить и прямое обличение этого мнения. (Прем.2:23; Сир.17:1–8).

В новом завете о бытии души, как особой отличной от тела и высшей тела духовной сущности, утверждается яснее и чаще. Иисус Христос говорил своим ученикам: не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело (ψυχὴν καὶ σῶμα) погубить в геенне (Мф.10:28). О высоком преимуществе души человеческой пред земным и чувственным Он говорит: какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе (ψυχὴν) своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою? (Мф.16:26; Мк.8:35–37; ср. Мф.6:25). По поводу отягощения сном учеников Своих в саду Гефсиманском Он говорит: дух (πνεῦμα) бодр, плоть (σὰρξ) же немощна (Мк.14:38), а в минуту смерти Своей воззвал к Своему Отцу: Отче! в руки Твои предаю дух Мой (τὸ πνεῦμά μου – Лук.23:46).

Много таких же свидетельств и в посланиях апостольских. Апостол Иаков пишет: тело без духа мертво (2:26), чем

показывает, что дух есть носитель жизни в человеке, в нем главный и единственный ее источник и правящая его сила

Апостол языков внушает: *прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших* (ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν), *которые суть Божии* (1Кор.6:20). Он же учит, что тело есть только сосуд (2Кор.1:7), хранилище для духа (2Кор.5:1, 4; ср. 2Пет.1:14), что дух (πνεῦμα) хотя связан с телом, но может поступать вопреки влечениям тела (Гал.5:17), в некоторых особых состояниях даже отрешаться от тела, так что человеку трудно сказать в теле ли он тогда бывает, или вне тела (2Кор.12:2), что человек может жить личной и самостоятельной жизнью по разлучении с телом: имею желание разрешиться и быть со Христом (Флп.1:21–23). То же предполагается и новозаветным учением о всеобщем воскресении мертвых (Ин.5:22–29; 1Кор.15 гл. и др.).

Мнение о трехчастном составе человека. – Духовное начало в человеке именуется в Писании то душою (ψυχή), то духом (πνεῦμα). А у апостола Павла есть изречение, в которых и прямее различаются в духовной природе человека душа и дух, и полный человек представляется состоящим из тела, души и духа. Так, в послании к Евреям о действии слова Божьего апостол пишет: *Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа* (ἄχρι μερίσμου ψυχῆς καὶ πνεύματος), составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные (Евр.4:12). А благожелание Фессалоникийцам он выражает так: Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело (τὸ πνεῦμα, καὶ ἡ ψυχή, καὶ τὸ σῶμα) во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа (1Фес.5:23, ср. Флп.1:27).²⁰⁹ Составляю или дух и душа два самостоятельных духовные начала, или это только два разные названия одной и той же духовной сущности, обозначающие разные стороны и направления в ее жизни?²¹⁰ Некоторые из учителей церкви первых веков христианства (напр. Татиан, Иустин, Климент ал., особенно Ориген, Дидим и др.) склонны были понимать учение писания и особенно ап. Павла о душе и о духе в смысле двухсоставной духовной природы человека, а в отношении к целому человеку таким

образом принимать трехчастное деление (дух, душа и тело т. н. трихотомия). Такое понимание у них находилось в связи с усвоенным из философии Платона различием в человеке двух самостоятельных духовных начал. ²¹¹ Более решительно выражали мнение о трехчастном составе человеческой природы ариане, а Аполлинарий (младший) в этом учении нашел даже основу для своих еретических мнений о лице Богочеловека. Он различал в человеке тело, душу живую и душу разумную (ψυχὴ νοητικὴ); место последней в воплотившемся Господе, по его мнению, заменило Божество. Трехчастность же состава человеческой природы признавали манихеи. Но такое мнение о составе человеческой природы должно быть отвергнуто, как несогласное ни с подлинным учением св. Писания и собственно ап. Павла, ни с учением церкви в лице знаменитейших отцов древней церкви и, наконец, как противное свидетельству нашего непосредственного сознания.

В откровении вообще – нет учения о трехчастном составе человека – из тела, души и духа. Когда откровение изображает человека состоящим или из тела и души, или из тела и духа, то под духом и душою понимает лишь только два разных названия одной и той же внутренней, невидимой стороны существа человеческого. Поэтому оба эти названия ставятся иногда параллельно, как однозначные (напр. буду говорить в стеснении духа моего; буду жаловаться в горести души моей – Иов.7:11; см. Прем.16:14). В частности, в учении ап. Павла душа и дух, усвояемые им каждому человеку (Рим.8:16; 1Кор.2:11; 2Кор.7:1), различаются не как две отдельно-самостоятельные части духовной природы человека, но как только два направления или силы единой неделимой души. Душа – ψυχὴ в учении ап. Павла есть низшая сторона единого духовного начала в человеке, обращенная к земле и миру чувственному; область ее проявлений – или жизнь, происходящая в связи души с телом, или та внутренняя деятельность в человеке, в которой он является искателем всего улаждающего нашу чувственность и избегающим всего неприятного нашей плоти. Дух – πνεῦμα – не особое подле души начало, – та же душа, но только на высшей ступени ее жизни, на которой человек

является существом нравственным и познающим Бога. По учению апостола: духом человек служит Богу (Рим.1:9), дух живет для праведности (8:10), дух есть орган свидетельства Духа Божия (8:16). В настоящем естественном состоянии душа человеческая есть более ψυχή, чем πνεῦμα; она делается πνεῦμα или духом в состоянии благодатного возрождения (1Кор.2:10–16). Такое понимание учения апостола о душе и духе подтверждается и делаемым им различием между душевным и духовным человеком, – различием их не по самой природе, а по их нравственному состоянию. Душевный человек – человек, занятый одними плотскими или житейскими расчетами, поставивший задачей своей жизни достижение временных целей, покоя и счастья земного, потому что высшее земной жизни ему недоступно, не считается им и существенно важным: душевный человек (ψυχικός ἄνθρωπος) не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разумеать, потому что о сем надобно судить (ἀνακρίνεται – обсуждать) духовно (1Кор.2:14). Духовный человек (πνευματικός ἄνθρωπος) – человек, преследующий цели высшие: уподобление себя Богу и прославление Его, и сродства для достижения этих целей употребляет также духовные: веру, таинства и благодать Св. Духа. В духовном человеке жизнь души находится в постоянном подчинении по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим (в заповедях Божиих), закону ума (νόμος τοῦ νοός); человек душевный управляется законом, противоборствующий закону ума моего и находящегося в членах моих (Рим.7:22, 23). Но как душевный человек чрез возрождение и саморазвитие может сделаться духовным (Рим.7:5, 6), так и духовный может низойти даже на степень плотского (Гал.3:3).²¹² Сообразно с таким учением ап. Павла о душе и о духе должны быть понимаемы и приведенные изречения – Евр.4:12 и 1Фес.5:23. Дух и душа различаются в оных не как особые самостоятельные начала, а только как две стороны или силы одной и той же духовной природы человека. В первом изречении это ясно из самого состава речи: слово Божие точно также проникает до разделения души и духа, как составов и мозгов; во члены и мозги суть только части одного и

того же тела человеческого, а не отдельные части человека. На основании этого же можно заключать, что и в благожелании Фессалоникийцам под духом разумеется не особая составная часть природы, но высшая способность той же души, и благожелание фессалоникийским христианам понимать так, чтобы они вместе с непорочностью тела и души сохранили до дня пришествия Христова и свой дух – тот духовный строй жизни, который отличает возроденного (духовного) человека от естественного.

Учение о двухсоставной, а не трехсоставной человеческой природы было общим учением и всех знаменитейших отцов и учителей древней церкви. Состав человеческой природы из двух начал – из души и тела они (напр. Кирилл иерус., Григорий Б., И. Златоуст, блаж. Феодорит, блаж. Августин, И. Дамаскин и др.) утверждали и в своих объяснениях истории сотворения человека и вообще в рассуждениях о человеке, а под духом разумели не что-либо отличное от души, а только высшую сторону или ступень в жизни той же души. «Ум, (тоже, что дух) в человеке, по словам св. И. Дамаскина, не что-либо отличное от нее (души), но чистейшая часть самой души. Ибо что глаз в теле, то ум в душе». ²¹³ К мнению о том, что дух самостоятельное духовное начало в человеке, отличное от души, склонялись относительно немногие из учителей первых веков, но и из них только некоторые выражали свое мнение более или менее последовательно, без уклонения к мысли о двухсоставной человека. ²¹⁴ Но со времени появления Аполлинария мнение о трехчленном составе человека подверглось решительному осуждению и вместе особенную раздельность со стороны выражения получило и учение, что в природе человека только две составных части – тело и душа. «По учению Аполлинария, пишет блаж. Феодорит, в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но божественное Писание признает одну душу, а не две; это ясно показывает история сотворения первого человека»... «Бож. Писание не на трое делить человека, но говорит, что живое сие существо состоит из души и тела. Бог создал тело из персти, вдунул в него душу и

тем показал два естества, а не три». ²¹⁵ Геннадий Мессалийский, утверждая то же самое в своем изложении церковных догматов (15, 19, 20 гл.), добавляет к этому: «дух не есть третья часть в составе человека, как думает Дидим; но дух есть самая же душа по ее духовной природ».

Наконец, мнение о трехчастном составе человеческой природы противоречит и свидетельству нашего непосредственного сознания, которое говорит нам о существовании двух только частей или начал в нашем составе, о духе или о нашем «я» и о теле, его орудии, но ничего не говорит о бытии третьей какой-либо составной части.

§ 28. Свойства человеческой души

Душа человека, как ни постоянно и принудительно свидетельствует каждому собственное самосознание о ее действительном бытии и отличии от тела, по существу своему остается для нас непостижимой. В этом отношении душа, как образ Божий, вполне разделяет существенный признак своего Первообраза. Посему и в откровении не определяется существо души, но указываются только ее свойства, по которым возможно составить о ней довольно точное и ясное представление. Существенными и наиболее общими свойствами души человека, по учению откровения, как и по свидетельству нашего собственного сознания, являются ее самостоятельность, духовность с присущими духовно-личному бытию свойствами – разумностью и свободой, и бессмертие.

Самостоятельность души. – Душа человека, хотя связана с телом, обитает в нем, как храмине (2Кор.5:1:4), но есть начало самостоятельное, отличное от тела. Многочисленные свидетельства откровения о бытии души в человеке (см. выше, § 27) суть вместе свидетельства и ее самостоятельности. Откровенное учение о бессмертии души и загробной жизни до воскресения тел также предполагает самостоятельность и отличие души от тела. О своей самостоятельности и сама душа неизменно свидетельствует непосредственному сознанию каждого человека. Поэтому люди всех времен, народов и состояний истину бытия души, как именно особого нематериального начала, лежащего в основе явлений внутренней жизни человека всегда относили и относят к числу истин самоочевиднейших и не требующих доказательств, – столь-же несомненных, как несомненно, напр. бытие видимого мира. Отрицание этой истины (материалистами) для непосредственного сознания является столь же малопонятным, как и отрицание бытия видимого мира (в крайнем идеализме).

Материалисты древние (Эпикур и его последователи) и новейшие, признавая единственным началом бытия материю, утверждают, что духовные явления не произведения

самостоятельного духовного начала, а просто сумма разных отправлений нервной системы и особенно мозга. В этом будто бы убеждает постоянно наблюдаемая зависимость душевных явлений от тела и его состояний, почему при здоровом состоянии тела, особенно мозга и нервной системы, отправления души совершаются свободно и беспрепятственно, и, наоборот, при телесных расстройствах или недоразвитости телесных органов, задерживается или расстраивается и духовная жизнь в человеке. Но существование соотношения между душевными явлениями и телесными состояниями не доказывает, что первый производятся или порождаются последними, т. е. не предполагает непременно причинную связь между ними. Существование наблюдаемой связи между отправлениями и состояниями тела и обнаружениями в деятельности души и ее способностей показывает только то, что проявления оживляющего тело духовного начала в человеке, пока он живет на земле, поставлены Творцом в зависимость от тела, но не то, что духовные явления производятся действием материальных причин. Утверждение же, на основании зависимости душевных явлений от отправлений тела, что душевные явления суть не что иное, как деятельность телесных органов, и особенно мозга, подобно тому, как если бы стали утверждать, что игра, напр. на фортепьяно есть деятельность самих клавиш и струн, так как играющий, очевидно, находится в зависимости от инструмента, на котором играет, и если струны порваны или расстроены, то он производит только диссонанс. Как играющий не одно и то же со своим инструментом, так должно различать душу с ее способностями, как самостоятельное начало душевных явлений, от органа, в зависимости от которого совершаются внешние проявления деятельности и самой души и ее способностей. Без признания же бытия такого начала, из телесных отправлений и в частности мозга и нервной системы необъяснимо ни одно из проявлений душевной жизни. Даже происхождение чувственных ощущений, т. е. самой простой и первоначальной деятельности души, нельзя объяснить из предшествующих физических и физиологических процессов, – без участия таинственного нечто

(души), совершенно отличного от нервов и по отношению к ним самостоятельного. Тем более необъяснимы этим путем более сложные проявления духовной жизни, – как образование представлений или образов предметов, особенно тех, которые возникают, напр. при чтении описаний и повествований, и тех, которые создаются нашей фантазией. Объяснение мозговыми процессами духовных явлений более высшего порядка – сознания, самосознания, мышления, особенно о том, что не дано в чувственном ощущении, напр. о бесконечном, конечно еще менее возможно.

На ряду с наблюдениями зависимости духовных явлений от тела существует много наблюдений противоположных, – примеров сильного и неотразимого влияния души на тело. При отрицании самостоятельного, отличного от тела, оживляющего и образующего тело, духовного начала явления этого рода, очевидно, совершенно необъяснимы. Но они вполне понятны, когда признается бытие соединенного с телом самостоятельного духовного начала. Человек и создан Творцом телесно-духовным существом, а посему и все его отправления, пока он живет на земле, носят на себе характер этой телесно-духовности, посему и душа, и тело взаимно действуют друг на друга ²¹⁶.

Духовность души. – Душа человека, будучи самостоятельными началом душевных явлений, имеет и природу, качественно отличную от тела. Она духовна или невещественна по своей природе (Пр. Исп. 18 вопр.). Это ясно выражено в повествовании об особенном образе сотворения Богом души. Она создана не из земли и земных стихий, но от вдуновения дыхания Божественного в земной прах стал человек душею живою (Быт.2:7). Более наглядно, чем под образом дыхания уст Божиих, едва ли и возможно выразить мысль о духовности души. Создание человека по образу Божию также предполагает духовность души, ибо образом не вещественного и чистейшего Духа (Ин.4:24) может быть только духовное, а не что-либо вещественное. Спаситель учил: не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить (Мф.10:28), – ясно, что душа по природе противоположна подверженному разрушению и смерти телу. Ап. Петр о Спасителе свидетельствует, что Он духом

Своим (тело Его находилось во гробе) и находящимся в темнице духам (душам умерших людей), сойдя, проповедал (1Пет.3:18–19). Вообще же в откровении истина о духовности души предполагается очевидною для непосредственного сознания и потому не требующею доказательств. Она предполагается и в самом наименовании духовного начала в человек – душою и духом, ибо дух плоти и костей не имеет (Лк.24:39). Более сказанного в откровении собственно не может ничего сказать и не говорит о существовании духовности нашей души и наука. В ее определениях духовности ограничиваются отрицательными положениями: душа непротяженна, неделима или проста, невидима (бесформенна), вообще противоположна всему вещественному.

Ставят вопрос: какого рода духовность принадлежит душе человеческой – чистая и совершеннейшая, или только относительная, по сравнению с телом и миром вещественным? Некоторые из древних отцов высказывали мнение, что душа человека, как и ангелы, духовна собственно по сравнению с миром вещественным, а в сравнении с Богом все оказывается грубым и вещественным. «Одно только Божество, говорит св. И. Дамаскин, невещественно и бестелесно». По его же мнению, «ангелы, душа и демон хотя и не имеют грубости телесной, но также имеют вид и ограниченность, свойственную своей природе» ²¹⁷. Но это частное мнение. Вообще же древние отцы называли душу бестелесною, невещественною, неосязаемою и невидимою.

Разумность и свобода души. – Душа человека есть разумно-свободное личное начало или существо и, как таковая, составляет особый вид создания Божия, – не есть ни часть всемирного духа в пантеистическом смысле, ни просто жизненное начало или сила, однородная с живою силою растений и животных.

Душе человека принадлежит свойство разумности, как существеннейший отличительный ее признак. Откровение, имея целью религиозно-нравственное научение человека, а не сообщение формальных и научных определений, изображает свойство разумности души преимущественно в виде главной

своей цели. Отличительным признаком разумности души служит прежде всего самосознание, т. е. способность души отличать саму себя от своего тела, от видимого мира и от всего содержания собственной жизни. Эта-то способность души (отличение «я» от «не я») и делает человека существом личным, самостоятельным и свободным, виновником своих поступков. Откровение не просто усваивает человеку эту способность, но и вменяет ему самопознание, – особенно познание при свете заповедей Божиих своих слабостей и недостатков, – в обязанность с целью освобождения себя от греховных мыслей и греховного настроения. Да испытывает же себя человек..., учить апостол; ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы (1Кор.11:28, 31 ср. Мф.7:3). Он же дает наставление: Испытывайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследывайте (2Кор.13:5). Но всего яснее можно видеть особенный характер богооткровенного учения о самопознании в постоянном требовании от человека как в ветхом (напр. Пс.50; 31:5; Иов.33:27; Иез.18:23, 32; Иер.14:26–21; Ос.6:6 и мн. др.), так и в новом завете (Мф.3:2; 4:17; 9:13; Мк.1:15; 6:12; Лк.3:3; 13:3–5; Деян.17:30 и мн. др.) покаяния (μετάνοια) – живого сознания и исповедания своей греховности, как необходимого условия для отпущения грехов и вступления в царство Божие. Подобным же образом, признавая в человеке способность рассудочного познания, откровение, как на отличительный признак разумности души, указывает не столько на эту способность познания вообще, сколько на способность высшего или религиозного знания. Истинно разумными оно называет только благочестивых и верующих в Бога, а мудрейших «мира сего» и нечестивых признает безумными и приравнивает к скотам бессмысленным. Как начало мудрости – страх Господень (Притч.1:7), познание Бога и действия Его любви, спасающих человека (1Кор.1:19–27; 2:14–16), так проявление безумия – отрицание бытия Божия (Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога». – Пс.13:1), служение твари вместо Творца и нечестие (Рим.1:19–32), отчуждение от жизни Божией (Еф.4:17–18). – Наконец, одним из существеннейших внешних признаков разумности души человека служит дар слова или

членораздельная речь. В Библии этот дар считается отличительным признаком человеческой души, почему животные, как существа бессловесные, признаются и не имеющими разума (Пс.31:9; 46:21; 2Пет.2:12 и др.).

Бытие свободы – новый существенный признаки духовного начала в человеке. Душа человека свободна, т. е. имеет способность добровольно направлять свою деятельность на те или другие предметы, избирать тот или другой путь, отдавать предпочтение тем или другим побуждениям к деятельности (т. н. формальная или психологическая свобода). Бытие такой свободы в человеке св. Писание предполагает общеизвестным. Многочисленные заповеди, требующие от человека повиновение закону Божию, обещание наград за исполнение и наказаний за нарушение их были бы неуместны, если бы человек не был свободен. Утверждается бытие этой свободы в человеке и во многих частных изречениях Писания: Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло, говорить Моисей от лица Божия в прощальном наставлении евреям, избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое (Втор.30:15, 19). Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят (Ис.1:19–20). Спаситель учит: Если же хочешь войти в жизнь [вечную], соблюди заповеди. (Мф.19:17; сп. 23:37; Ин.7:17). Апостол свидетельствует, что человек властен в своей воле (1Кор.7:37: сн. Рим.1:21; Кол.5:21; Еф.5:10, 15–17).

Но не в этой свободе особенно высокое достоинство разумной души человеческой, а в той свободе, которая делает человека существом нравственным. Об этой свободе души и говорится преимущественно в св. Писании. Эта свобода (т. н. нравственная свобода или свобода духа) состоит в добровольном стремление человека к указанному ему Богом назначению или к добру; ею исключается грех. И. Христос уверовавшим в Него говорил: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин.8:31–32), а неверовавшим говорит: всякий, делающий грех, есть раб греха.... Итак, если Сын освободит

вас, то истинно свободны будете (Ин.8:34, 36 ст; см. Рим.6:17). Ап. Павел учит: где Дух Господень, там свобода (2Кор.3:17), а о себе говорит: *закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (Рим.8:2; см. Иак.1:25; 2:12; Рим.8:20). ²¹⁸

Таким образом, душа человека есть начало самосознательное или личное и разумно-свободное. Способность человека к разумно-свободной жизни, проистекающей из его самосознающего духа, – свойство, неизмеримо возвышающее и существенно (а не количественно) отличающее душу человека от души животных. Слово Божие, усвоив животным душу (perhesch, ψυχή), равно и простейшие душевно-телесные состояния (напр. боль и страдание – Рим.8:22, страх – Иов.36:33, благодарность – Ис.1:3 и т. п.), однако нигде не только не усваивает им способности к разумно-свободной жизни, но и прямо отрицает бытие в них разума, называя их бессловесными (Иуд.10 ст., 2Пет.2:12 и др.), свободы (Пс.31:9), способности к разумной жизни (Пс.72:22). В Писании и человек, забывший и неведующий Бога, уподобляется бессмысленному скоту (Пс.48:13). ²¹⁹

Бессмертие души. – Душа человека бессмертна. Она создана способною жить не только в теле, но продолжать сознательное и самостоятельное бытие и по расторжении с ним своей связи, т. е. по смерти тела. Свойство бессмертия усваивается душе как в ветхом, так и в новом завете.

В ветхом завете учению о бессмертии души не дано полного раскрытия, но совершенно ложно утверждение, будто в ветхом завете, по крайней мере в древнейшие времена, не было этого учения ²²⁰. Глубочайшее основание бессмертия души заключается, по ветхозаветному учению, в богосозданности человека по образу Божию. Душа человека – дыхание уст Божиих и в своей духовной природе человек носит образ и подобие своего Творца. Но как вечен Первообраз, так и в существе, созданном по Его образу и подобию, отпечатлелась черта бессмертия. Бог, говорит Премудрый, создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего (Прем.2:23). Поэтому и смерть, по определению суда Божия над

согрешившими прародителями, должна простираться только на тело человека (прах ты и в прах возвратишься) и не простирается на дыхание уст Божиих – душу человека, запечатленную образом Божиим (Быт.3:17–19; см. Еккл.12:7). На этом основании учение о бессмертии души было возвещаемо и исповедуемо во все периоды ветхозаветного откровения.

Исповедовали эту веру все патриархи. Они называли себя странниками и пришельцами на земле, – чем, по замечанию апостола, ясно выражали, что ищут отечества, и стремились к лучшему, то есть к небесному (Быт.47:9; Евр.11:13–16). Бога они называли обыкновенно Богом отцов, уже скончавшихся (Исх.3:6), а это, по объяснению самого Спасителя, служило новым доказательством их веры в бессмертие, ибо Бог не есть Бог мертвых, но живых (Мф.22:32). На смерть они смотрели, как на приложение к народу своему или на переселение к отцам своим (Быт.25:8, 9, 17; 35:29); то же выражение употреблено в сказании о смерти Моисея во Втор. (33:50; 34:6). Во всех этих случаях приложение к людям своим отличается от погребение тела во гроб и, следовательно, указывает на переселение другой части человека – души в страну, где уже обитали прежде отшедшие души. Место, куда переселяются души по смерти, они называли шеолом (в пер. LXX – ᾗδης); так, Иаков говорил, оплакивая мнимую смерть Иосифа: с печалию сойду к сыну моему в преисподнюю – евр. *scheolah* (Быт.37:35). Под шеолом он, без сомнения, разумел место, куда отошла душа сына его, а не гробницу тела Иосифова, потому что был уверен, что его сын растерзан зверями (Быт.37:33) ²²¹. Особенно осязательным доказательством бытия другого мира и бессмертия человека могло служить для людей того периода приложение Еноха: И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его (Быт.5:24), т. е. удостоил его Бог какого-то особенного славного перехода в другую жизнь, – переселен так, что не видел смерти (Евр.11:5; см. Сир.44:15). Позднее подобного же перехода в иную жизнь удостоен пр. Илья: понесся в вихре на небо (4Цар.2:11), восхищен был огненным вихрем на колесница с огненными конями (Сир.48:4, 9). Существовавшая же у евреев

во времена Моисее, царей, пророков и после плена (Лев.19:31; 20:6; Втор.18:11; 1Цар.23:29; Ис.19:3; Сир.46:20) вера в возможность вызывания мертвых, описание действительного явления пр. Самуила (1Цар.28:1–25) показывают, что вера патриархов в бессмертие души неизменно сохранялась в их потомстве. Это убеждение находило подтверждение в упоминаемых в ветхом завете трех случаях воскрешения мертвых (3Цар.17:22; 4Цар.4:33; 13:21).

Но наиболее ясно выражено учение о бессмертии души в учительных и пророческих книгах ветхого завета. Так, Псалмопевец исповедует: Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня (48:16; сн. 15:9–10; 29:4). Екклесиаст говорит: и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его (12:7; сн. Пс.145:4). В этих же книгах можно находить в довольно подробных чертах изображения шеола (Пс.62:10; Иез.26:20; Иов.10:20–22; 26:6), общего для душ всех умерших места (Пс.88:48–49; Иов.30:23; Притч.21:16), загробного их состояния (Иов.3:17–19; Ис.38:18–19), как состояние сознательного (Ис.14:9; Иез.31:3–18), мысль о неодинаковом, воздаянии праведным и грешным (Прем.4:7, 10–11, 14; Иез.32:18–32; Пс.48:11–16), об освобождении праведных от уз ада (Ос.13:14; Пс.16:15), о будущем суде (Дан.12:2–4; ср. Прем.4:20; 5:1–7; Еккл.11:9; 12:14) и, по заслугам Искупителя, воскресение мертвых, когда души снова соединятся с телами (Ис.25:8; 26:19; Пс.16:15; Иез.37 гл.; 2Мак.7:9; 12:43–45) ²²².

В новом завете мыслью о бессмертии души проникнуто все учение. Основная истина христианства есть истина о том – что Бог есть Бог жизни: саддукеям, отвергавшим бессмертие души и воскресение, Господь говорил: заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией...О воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых (Мф.22:29–32). Спаситель побуждал к мужеству в борьбе с грехом тем, что убивающие тело не могут убить души (Мф.10:28). В притче о богатом и Лазаре Он дает видеть, что по смерти как душа праведного Лазаря наслаждается покоем, так несчастная душа

богача – жива, но волнуется скорбями (Лк.16:19–31). Наградой за подвиги самоотречения, по Его же обетованию, будет блаженная вечность: ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную (Ин.12:25; Мф.19:29). Победа Его – Царя нашего над смертью есть победа всех верующих: Я живу, и вы будете жить, говорить Он (Ин.14:19). Сообразно с таким обетованием Спасителя апостолы выражали убеждение: *Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный* (2Кор.5:1; см. Евр.13:14; Флп.3:20). *Ибо для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение...* имею желание разрешиться и быть со Христом (Флп.1:21–23; см. 2Кор.5:6–8).

Убеждение в бессмертии человеческой души, основываясь на свидетельстве слова Божия, может находить для себя некоторое подтверждение в том, что верование в бытие загробной жизни – верование столь же глубоко древнее и всеобщее в человеческом роде, как и сама религия. Согласно оно и с началами здравого мышления, как о том свидетельствуют появившиеся еще в дохристианском мире (в греческой философии) и представляемые ныне в развитой форме рассудочные доказательства бессмертия души (главнейшие их формы: онтологическое, психологическое и нравственное). ²²³

Ставят вопрос: как понимать бессмертие души – бессмертна ли она по природе (в смысле неспособности к разрушению), или по благодати? Из древних учителей церкви одни ограничивались просто утверждением, что душа бессмертна, так как носит в себе образ вечного Бога ²²⁴, или – бессмертна, так как бестелесна или духовна, а духовностью необходимо исключается ее разрушимость ²²⁵. Но другие восполняли эту мысль разъяснением, что безусловно бессмертен один только Бог, почему Он и называется единым имеющим бессмертие (1Тим.6:16), а в богоподобной природе души хотя и находятся задатки бессмертия, но в последнем основании ее бессмертие, как и бытие всего сотворенного, зависит от воли Божией. Так св. И. Дамаскин говорит: «един только Бог присносущен»... Бессмертие, как и другие свойства

«получила душа по естеству благодатию Создателя». Однако «все имеющее начало по естеству, имеет и конец». Посему «продолжение бытия тварей – дело Его всесодержащей силы», следовательно и последняя причина бессмертия души – в благодати Божией. По словам св. отца и «ангел, бессмертен не по естеству, но по благодати». ²²⁶ Иначе и невозможно понимать бессмертие души. Ибо хотя душа и носит в самой себе задатки бессмертия, но как получившая существование по воле Творца, в силу этой же воли, если бы только восхотел Творец, может и прекратить свое существование, так как «Создавшему, замечает св. Епифаний, возможно уничтожить и бессмертное».

Таковы главнейшие свойства души человеческой: душа человеческая есть существо самостоятельное, отличное от тела, духовное, разумно-свободное и бессмертное. Эти-то высокие свойства души человеческой и делают человека существом богоподобным.

§ 29. Образ и подобие Божие в человеке

Человек создан по образу и подобию Божию. В природе всех тварей отражаются совершенства Творца, но образом Божиим из всех земных тварей одарен только один человек. И сказал Бог, говорит бытописатель, сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему... И сотворил Бог человека *по образу Своему*, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (Быт.1:26–27; сн. 5:1).

В чем состоит образ Божий в человеке? Так как Бог по природе Своей есть чистейший и всесовершеннейший Дух, то и образ Божий должно полагать в существе человеческой души. Внешним знамением образа Божия в человек, по указанию бытописателя, служила дарованная человеку царственная власть над всеми тварями земными (Быт.1:26). Но понятно, что способность такого владычества относится к душе, а не к телу. В душе, а не в теле человека полагали образ Божий и древние отцы и учителя Церкви, осуждая решительно мнение антропоморфитов, представлявших Бога имеющим человеческое тело ²²⁷. Тело может быть сопричастным образу Божию в душ человека только как внешнее отображение, жилище и орган души. Частнейшие черты образа Божия в душе человека, по объяснению св. отцов церкви, заключаются в тех свойствах и способностях души, которые дарованы человеку в самом творении, составляют сущность его духовной природы, приближают его к Богу и отличают и возвышают над бессловесными животными. Таковыми чертами, по древне-отеческому учению, в особенности являются: духовность, как образ совершеннейшей простоты существа Божия, разум, как образ бесконечного ума Божия, свободная воля, способная любить добро и быть святою, как образ бесконечно свободной и независимой воли Божией, которая есть высочайшая любовь и святость, бессмертие, как образ вечности Божией, дар слова, как образ Слова ипостасного. ²²⁸

Есть ли различие между образом и подобием Божиим в человеке? В св. Писании даются основания для такого

различения. Так, бытописатель указывает, что Бог в совете св. Троицы определил создать человека по образу и подобию Своему, а о самом сотворении выражается: и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его (1:26–27). Умолчание о создании человека и по подобию, без сомнения, не случайно. Можно думать, что этим дается указание на то, что образ Божий дарован человеку в самом сотворении, как нечто прирожденное духовной природе человека, а подобие дано только в возможности, есть только идеал, к которому человек может приближаться путем раскрытия богодарованных сил и способностей (или идеальных стремлений) своей природы. ²²⁹

В других местах Писания, находятся указания, что образ Божий есть и в падшем человек, например, в словах Бога к Ною: кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию (Быт.9:6; см. Иак.3:9), или в словах ап. Павла о муже, что муж есть образ и слава Божия (1Кор.11:7), а между тем заповедуется христианам облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости (в ц.-слав. Библии – в преподобии) истины (Еф.4:24). Отсюда можно выводить, что не только в падшем человек, но и в первоизданном подобие Божие должно было зависеть от его произволения и деятельности, а дается человеку в самой природе его души, сохраняется даже в развращенных грехом людях (Быт.9:6), хотя и в затемненном виде, только образ Божий.

Делали различие между образом и подобием Божиим в человеке и древние отцы церкви. «Словом: по образу означает сила ума и сила свободы, говорит св. Иоанн Дамаскин, а словом: по подобию уподобление Богу в добродетели, сколько это возможно». «Быть по образу Божии, рассуждает св. Григорий Нисский, свойственно нам по первому нашему сотворению, а быть по подобию зависит и от нашей воли... и существует в нас только в возможности, приобретается же на самом деле посредством деятельности». ²³⁰

Итак образ Божий в человеке есть сходство с Первообразом прирожденное и достоянное в нашей душе, хотя и может под влиянием греха затемняться, а подобие составляет задачу или

цель человеческой жизни, которая может быть достигаема путем деятельного упражнения и совершенствования природных свойств и способностей человека по заповеди Спасителя: Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф.5:48).

§ 30. Назначение человека

Поставив человека выше всех земнородных, украсив его преимущественными совершенствами и дарами, Творец мира тем самым предуказал ему особенное, высокое назначение, отличное от назначения прочих земных созданий.²³¹ Это назначение состоит в том, чтобы чрез постепенное раскрытие и образование сил и способностей, чрез деятельное стремление и приближение к своему Первообразу достигать полной, возможной для конечного существа, меры богоподобия и теснейшего единения с Богом или причастия Божественного естества, а вместе с сим и возможно полного участия в Божеском блаженстве во всю вечность.

Последняя цель человека – в Боге, в общении или живом союзе с Богом. Созданный по образу и подобию Божию, человек по самой природе своей есть некоторым образом божеского рода (Деян.17:28–29). Будучи же рода Божия, он не может не искать общения с Богом, – не только как со своим началом и первообразом, но и как с верховным благом: ибо мы Им живем и движемся и существуем (Деян.17:28). Вне живого и личного общения с Богом ничто не может успокоить дух человека, все – суета и крушение духа (Еккл.1:8, 17–18; 3:10–11; 8:17). Один покой для человека – в Боге.²³² Посему-то нам внушается: Ищите Господа, ищите лица Его всегда (Пс.26:8; 104:4). Псалмопевец исповедует: Тебя жаждет душа моя (Пс.62:2); Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже (Пс.41:2),... мне благо приближаться к Богу (Пс.72:28). Он же взывал к Господу: не отвергни меня от лица Твоего (Пс.50:13), зная, что удаляющие себя от Тебя гибнут (Пс.72:27). По свидетельству новозаветного откровения, Иисус Христос, пришедший восстановить человека в первобытное состояние и довести его до конечной цели его творения, от коей он уклонился чрез падение, все дело искупления направлял к тому, чтобы разрушить преграду, отделявшую человека от Бога, и чтобы привести его к миру и единению с Богом. Отходя на крестные страдание, Он взывал в молитве к Отцу Своему: да

будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они (все верующие) да будут в Нас едино (Ин.17:21, 24 сн. Еф.2:14; 2Кор.5:19; 2Пет.1:16 и др.). А апостол указываешь, что Сын Божий, окончив возложенное на Него Отцом дело искупления, приведет воскрешенных в вечное и блаженное единение с Богом, из которого ниспал человек грехом и в которое возвращен смертью Икупителя: Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем (1Кор.15:28).

Но, как разумно-свободное существо, общение или единение с Богом человек может достигать не иначе, как путем сознательного и свободного совершенствования своих сил. Отсюда, чтобы достигнуть конечной цели своего бытия, человек должен стремиться к возможно полнейшему отображению совершенств Божиих в своей природе, – святости и вообще богоподобной жизни. В частности, одаренный разумом, подобным разуму Божию, с врожденною любовью к истине, человек обязан стремиться и приближаться по мере возможности к обладанию тою истиною, какою обладает Сам Бог; равно, имея волю, с прирожденным влечением к добру, – должен стремиться к достижению святости подобной святости Божией, а в своем сердце, – со способностью чувствовать и любить, – воспитывать любовь и вкус к тому верховному благу, каким является по природе Сам Бог. На богоуподобление, как задачу человеческой жизни, откровение указывает ясно. Сам Бог говорит людям: будьте святы, потому что Я свят (Лев.11:45 сн. 1Пет.1:15–16). Будьте совершенны, внушает Сын Божий, как совершен Отец ваш Небесный (Мф.5:48). Апостол свидетельствует, что Бог призвал нас из тьмы в чудный свет Свой именно для того, чтобы явились в нас совершенства Его (1Пет.2:9). И человеку внушается во всех своих делах прославлять Своего Творца возвышением в добродетели. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного (Мф.5:16). Апостол научает: прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии (1Кор.6:20; сн. 2Кор.9:12–13; 1Пет.4:10–11); едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все

делайте в славу Божию (1Кор.10:31). Древние отцы церкви на такое назначение человека указывали, когда научали различать даруемый человеку с природою образ Божий от подобия Божия, составляющего задачу человеческой жизни, и вообще когда говорили, что мы созданы для того, чтобы посредством добрых дел подражать и уподобляться Богу. Указывая на уподобление Своему Первообразу как на меру духовного самоусовершенствования человека, откровение показывает, что для достижения такой задачи назначена не определенная мера времени, а целая вечность. Нравственное преуспеяние и самоусовершенствование, начинаясь в земной жизни, продолжится во всю вечность (Мф.25:46; Ин.16:22; Откр.22:5 и др.).

По мере богоуподобления человек делается способным к общению и единению с Богом. По свидетельству откровения, как грех удаляет Бога от человека, так святость и чистота приближают человека к Нему. Так, Сам Бог об одних говорит: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть (Быт.6:3), а другим обещает: вселюсь в них и буду ходить (2Кор.6:16). Спаситель любящему Его и соблюдающему слово Его также обещает: к нему приидем (Отец и Сын) и обитель у него сотворим (Ин.14:23), а по словам апостола Иоанна – пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1Ин.4:16). Отсюда следует, что по мере достижения богоуподобления и общение с Богом достигается человеком и другая цель, как ее следствие – блаженство. Ибо Бог есть бесконечный и неисчерпаемый источник всякого блага, следовательно, уподобление Ему и приобщение самого естества Его не может не сопровождаться ощущением высочайшего блаженства. В беседе Спасителя о блаженствах блаженство и представляется следствием нравственного совершенства человека и соединенного с ним богообщения (Мф.5:3–12). Состояние блаженства, вследствие приобщения Божескому естеству, ощущаемое людьми истинно-нравственной и духовной жизни еще в земной жизни, в возможной полноте откроется в будущей жизни, с откровением во всей силе царства Божия, когда верующие узрят Бога лицом к лицу (1Кор.13:12; см. Мф.5:8), будут видеть славу Единородного Сына Божия

(Ин.17:24) и явятся в дому Божиим как наследники Его и сонаследники Единородного Сына Его (Рим.8:16–17) и будет Бог все во всем (1Кор.15:28). Это будущее блаженство не может быть и объято человеческою мыслью: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1Кор.2:9).

Таково назначение человека по отношению к его богоподобной душе, очевидно, имеющее много общего с назначением мира чистых духов. Но человек состоит не из души только, но и из тела. Отсюда следует, что с назначением для блаженного единения с Богом, человек вместе предназначен для земли и земного существования, т. е. должен достигать своего назначения не иначе, как при посредстве земли и чувственного мира. В этом особенность назначения человека по сравнению с назначением мира чистых духов. И видимый мир действительно премудростью Создателя приспособлен к тому, что является отличным вспомогательным средством к достижению человеком своего назначения. Он дает богатую и разнообразную пищу для развития познавательных способностей человека, поводы к обнаружению и укреплению воли, к развитию и воспитанию чувства прекрасного, а как великая книга, неумолкаемо проповедующая о совершенствах Божиих, как величественный храм Божий, в котором везде и постоянно присутствует Бог, мир постоянно располагает человека к тому, чтобы возвышаться своим духом к Богу и таким образом помогает человеку достигать большего и большего возрастания в его познании и любви к Нему, а также более и более близкого внутреннего единения с Ним. А чтобы земля и внешний мир не могли служить препятствием человеку в достижении им высшего назначения, человек поставлен Творцом царем и владыкою над видимым миром (Быт.1:26) и наделен такими силами, которые несравненно выше всех земных и стихийных сил и делают его способным управлять и овладевать ими.

Таково учение откровения о назначении человека. Такое назначение указано было первозданному человеку, оно же осталось назначением и падшего человека. Различны лишь пути

к достижению этого назначения. До грехопадения путь к достижению человеком своего назначения был проложен в раю светлый, безболезненный, не преграждаемый смертью, а падший человек должен достигать своего назначения путем земного странствования, путем борьбы с грехом для освобождения от него и усвоения спасительных плодов искупления, путем смерти, тления и воскресения.

Более высокого и соответствующего глубочайшим потребностям человеческой природы назначение человека не указывало ни одно учение, ни религиозное, ни философское, не может и указать мысль человеческая. В естественных учениях о назначении человека, как религиозных (например, в браминстве – учение о слиянии с Брахмой, в парсизме – учение о борьбе со злом), так и в философских (евдемопизм, утилитаризм, альтруизм, учение об автономной нравственности) можно находить только часть истины, но ни одно из них не возвысилось до познания истинных планов Творца о человеке в той полноте, как благоволил открыть Сам Бог. В действительной жизни отречение от откровенного учения о цели жизни ведет к безотрадному пессимизму, к потере сознания ценности жизни, разрешающейся иногда самоубийством ²³³.

Отдел второй. О Боге – Промыслителе мира

§ 31. Разделение этого учения

Сотворением мира и предназначением целей бытию сотворенному, по христианскому учению, не окончились отношения Бога к миру. Сотворивши мир, Бог не оставил его самому себе, но имеет постоянное попечение о сохранении бытия Своего создания и достижения им своей цели, иначе, – непрерывно промышляет о нем.

Промышление (или иначе – провидение) Божие объемлет весь сотворенный мир, видимый и невидимый, но по отношению к существам разумно-свободным, каковы ангелы и люди, в откровении указываются некоторые особенные действия Промысла Божия. Посему, сообразно с существом преподаваемого церковью откровенного учения о Промысле Божием, изложим учение: 1) о Боге-Промыслителе вообще; 2) о Боге-Промыслителе существующего мира духовного и 3) об отношении Бога-Промыслителя к человеку.

Глава I. Общее учение о Боге – Промыслителе мира

§ 32. Понятие о Промысле Божиим, его действия и виды. Естественный и сверхъестественный образы промысления

«Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы тварей, направляешь их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает, или исправляет и обращает к добрым последствиям» (Простр. Катих. о 1 чл.).²³⁴

В понятии о Промысле Божиим дается указание, что промысл Божий открывается преимущественно в двух действиях: сохранении и управлении. Сохранением мира называется то действие Промысла Божия, которым как весь мир и все существа, в нем находящиеся, так и силы всех существ с их деятельностью поддерживаются в бытии. Управление Божие состоит в том, что Бог все действия и события как в мире вещественном, так и в мире нравственном направляет к предположенной Им цели творения. Такое различие действий Промысла Божия сообразно как со свойствами сотворенного бытия, требующими неодинаковых действий Божиих на мир, так и с различиями обнаружения Промысла в ограниченных и разнообразных вещах сотворенных. Мир, как несамобытный, требует сохранения и действительно сохраняется Богом, а как несовершенный, – требует управления и действительно управляется Богом. Различением указанных действий Промысла посему существенно пополняется и уясняется общее понятие о Промысле Божиим²³⁵. Необходимо однако же иметь в виду, что это различие имеет значение только для нашего ограниченного разума, – и при этом условное. Само в себе промысление Божие о мире есть, без сомнения, действие единое, нераздельное. Сохраняя бытие мира и его силы, Бог единым совершенным действием вместе с сохранением и направляет течение мировой жизни к предназначенной цели, равно как направляя течение мировой жизни к достижению высших целей, ради достижения этих целей сохраняет в удобной

Ему мере бытие и силы тварей. Так как, далее, состояние мира в данное время с его существами, силами и законами не есть первое и последнее назначение его, а, напротив, – он назначен к осуществлению во времени вечных намерений Божиих, то сохранение мира не есть последняя цель промысления о мире, а есть лишь только средство, при помощи которого осуществляется цель, предназначенная миру. Потому-то мир и сохраняется Богом в неизменном состоянии (*in statu quo*) и попускаются в нем промыслом Божиим явления разрушения и смерти. Сохранение и управление, различаемые в простом и едином промыслительном действовании Божиим, как различные действия, посему не суть в строгом и собственном смысле различные и самостоятельные действия Промысла Божия.

Действия всесохраняющего и всеуправляющего Промысла Божия обнимают не только великие предметы мира, не только роды и виды существ, равно общие силы и законы природы, но простираются на малые вещи, на все неделимые и частные явление природы. Бог «от малого до великого знает все в точности, и о всяком творении в особенности промышляет» (Пр. Исп. 1 ч. 29 вопр.). Отсюда разделяют промысл Божий на два вида: общий и частный. Общий промысл – тот, который объемлет мир весь вообще, как совокупность всех родов существ с действующими в них силами и законами, частный – тот, который простирается на частные предметы и явление, на частные существа и на каждое из неделимых, как бы они малыми не казались.

Наконец, по образу промыслительного действования Божия в мире, различают промысл Божий естественный и сверхъестественный. Первый бывает там, где судьбы Божии приходят в исполнение по естественному течению вещей, однажды от Бога установленному, только под ведением и промыслительным надзором Божиим. Сверхъестественный образ промысления бывает там, где, по словам церковной песни, «побеждаются естества уставы», и Бог являет в ней для каких-либо высших нравственных целей Свою особенную, превышающую силы и законы природы, деятельность. Действиями сверхъестественного промысления о мире

являются чудеса, о коих свидетельствует Писание и история церкви.

При изложении учения о Боге-Промыслителе вообще раскроем частнейшими чертами объясненные общие понятия о Промысле Божиим в связи с ложными воззрениями и существующими возражениями против учения о Промысле Божиим.²³⁶

§ 33. Действительность Промысла Божия вообще

Бог есть не только Творец, но и Промыслитель мира или Вседержитель. Убеждение в действительном бытии Промысла Божия – убеждение столь же всеобщее в человеческом роде, как убеждение в бытии Божиим, как и самая религия. Без веры в промысл невозможна никакая религия. Эта вера лежит в основе всех отношений человека к Богу, который называется религиозными. Наглядным свидетельством всеобщности веры в Бога-Промыслителя служит молитва, посредством которой человек стремится войти в живое общение с Божеством; молитва не могла бы возникнуть без уверенности в непосредственной близости Бога к миру и Его промыслительном попечении о мире. Однако сами понятия о Промысле Божиим не во всех религиях безошибочны и не везде достойны святости и величия существа Божия. Только откровение предлагает нам самое твердое, истинное и полное учение о Боге – Промыслителе.

I. В откровении истина о непрестанном промыслительном действовании Божиим выражена ясно. Оно свидетельствует, что Бог почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал (Быт.2:2), т. е. от дел творения, но не остался бездеятельным и безучастным зрителем Им сотворенного мира, не прекратил связи со Своим творением. И. Христос, отвечая иудеям, обвинявшим Его (на основании неправильного понимания Быт.2:2; Исх.20:10) В нарушении субботного покоя, говорил: Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин.5:17). Здесь ясно различаются два действия Бога на мир: одно окончившееся – это, очевидно, есть творение мира, другое продолжающееся – это есть промысление о мире. Ап. Павел говорит о Сыне Божиим, что Он держа все (φέρων τὰ πάντα) словом силы Своей (Евр.1:3), что Им создано все..., и все Им стоит (τὰ πάντα ἐν Αὐτῷ συνέστηκεν – Кол.1:16,17). Мировая жизнь в этих изречениях представляется имеющею основание и цель своего бытия в Боге: Бог стоит к ней в таком отношении, что как бы держит ее, носит в Себе и Своим невидимым соприсутствием

миру удерживает все от разрушения и уничтожения, однако не сливаясь с миром, но пребывая над всеми (ἐπὶ πάντων – Еф.4:6), т. е. в особой области бытия, непричастной мировой жизни. Тот же апостол учит об отношении Бога к миру и особенно человеку, что Бог, сотворивший мир и все, что в нем..., Сам дает всему жизнь и дыхание и все, что Он недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся и существуем (Деян.17:24, 25, 28). Здесь также ясно указывается, что Бог есть источник бытия и жизни в мире, постоянно соприсутствует миру и действует в нем, т. е. являет Себя Богом Промыслителем мира.

Но не отдельные только изречения, а и все вообще Писание свидетельствует о промыслительном действовании Божиим в мире. Оно всем и везде – и примерами и наставлениями говорит нам о Боге всеведущем и вездеприсущем и вседействующем и о многообразных путях Божественного промысления о мире и особенно о человеке. Оно и само по себе служит свидетельством Промысла Божия о мире и человеке. Ибо оно есть не что другое, как чрезвычайное средство благого Промысла, устрояющего спасение человека. Действия, которыми всегда сопровождалось откровение – чудеса и пророчества, – служат особенно осязательным доказательством промысления Божия о мире.

II. Не может не признавать действительного бытия Промысла Божия о мире и здравый разум, имеющий правильный понятия о Боге и мире, – о Боге – Творце мира, как Существе личном и всесовершенном, и о мире, как совокупности существ хотя происшедших от Бога, но ограниченных и несовершенных. В теснейшей связи с этими понятиями стоит учение о Боге – Промыслителе и в христианском мировоззрении.

а. Бог есть Существо личное, всесовершенное, – по свидетельству как откровения так и врожденной идеи о Боге. Понятие о Боге, как Существе личном, предполагает живое, деятельное обнаружение Его свойств. Полная и живая личность не может только сознать, что вне ее, но имеет потребность любить или не любить вне ее существующее и действовать так

или иначе на то, что вне ее, словом, она не может быть в безразличных и безучастных отношениях к соприкасающемуся с нею миру. А поэтому, если и для человека невозможно безразличное и безучастное отношение к окружающему его миру, то тем более невозможно такое отношение к миру, как Своему творению, со стороны Бога. Понятие же о Боге, как Существом всесовершеннейшем, предполагает, что деятельность Божия есть деятельность непрекращающаяся, вечная, ибо Существо всесовершеннейшее уже в силу бесконечной полноты Своей жизни не может не быть вечно деятельным во всем, что входит в круг действительного бытия, обязанного Ему, как Творцу, своим происхождением. Таким образом, на основах самого понятия о Боге, нельзя представить, чтобы Бог, проявив высочайшие совершенства: всемогущество, премудрость, благодать и другие в создании мира, после этого разобщился с миром, прекратил свое обнаружение в нем. Это возможно было бы признать, если бы Бог всецело и без остатка выразил всю полноту своих совершенств, так сказать, истощил их в деле творения, и мир был бы верным образом и подобием Божиим; но против этого ясно говорит не только несовершенство мира, но и его ограниченность. Так понятие о Боге-Творце мира, как Существом личном и всесовершенном, ведет к убеждению в бытии Промысла Божия, как постоянного действия Его премудрости, всемогущества, благодати в созданном Им мире. Мысль о всесовершенстве Творца мира лежит в основе и библейского учения о Промысле Божиим. По изображениям Промысла Божия в Писании, потому и нельзя представить ничего такого, что существовало бы без Бога и происходило без Его участия, что Бог – Творец мира есть Существо беспредельное, вездесущее, всеведущее, всемогущее, премудрое, всеблагое и посему не может не иметь попечение о Своем создании. Посему-то отрицание Промысла Божия естественно ведет к отрицанию и самого бытия Божия.

Примечание. Противники Промысла Божия о мире (как, напр. деисты) указывают, что, по сотворении мира, деятельность Бога могла получить характер внутренне-сокровенной деятельности и жизни, какой она имела до начала

мира, а посему Бог без умаления Своих совершенств мог предоставить мир самому себе, иначе – оставаться вечно деятельным и не простирая Своего промыслительного действия на мир. Конечно, Бог обладает полнотой внутренней, сокровенной жизни в триипостасном Существе Своем, независимо от жизни мира; однако, если Богу угодно было создать мир, то, при беспредельности Существа Его. Его всеобъемлемости, нельзя представить, чтобы созданный мир существовал независимо от Бога и на него не простиралась бы сила и деятельность Божия. Предполагать же, как допускают деисты, возможность свободного самоограничения Божества в Своей деятельности по созданию мира, или намеренное удержание им, так сказать, Своих совершенств от проявлений вовне значило бы допускать ту странную мысль, что мир, предоставленный Самому себе, мог бы существовать более совершенным образом, чем хранимый и управляемый Богом.

б. Мир своими свойствами также ведет к признанию необходимости промысла Божия. Существенными свойствами мира являются его ограниченность и *несовершенство*.

Ограниченность мира состоит, во-первых, в том, что он несамобытен по своему происхождению, имеет независимую от него причину своего бытия, т. е. создан Богом. Как таковой, мир и в продолжении своего бытия вполне зависит от Верховной Причины его бытия, ибо действие не может существовать отдельно и независимо от причины, его производящей, подобно тому, как, напр. пламя не может существовать отдельно от горючих материалов, которые его производят, растение – без почвы, воздуха, света, условливающих его жизнь. Отсюда, если мир существует, то значит потому, что сохраняется такую всемогущую силу, которая сообщила ему бытие. Во-вторых, ограниченность мира состоит в том, что, как бытие несамобытное, мир не есть бытие необходимое – т. е. как целый мир, так и каждый частный предмет, – может быть и не быть. Мир не есть необходимое проявление божественной природы. Но, если таков характер мира и он при всех переворотах и

изменениях продолжает существовать, то это показывает промыслительное сохранение его силою Создателя.

С ограниченностью мира соединяется его несовершенство. Несовершенство выражается в постоянной его изменяемости: как в прошедшем не был, так и в настоящем мире не есть какое-либо вполне законченное, совершенное и потому неизменяемое к лучшему бытие. Кроме того в нем наблюдаются и другие недостатки, предоставляющие искажение и нарушение самих его законов в области как чувственного, так и духовного бытия. Сюда относятся все виды нравственного зла и производимые влиянием злой воли свободных существ расстройства в видимом мире. И, если при таких несовершенствах мир в целом течении своего бытия обнаруживает стройность и благоустройство, то не указывается ли этим ясно, что жизнь мира управляется тем действием божественной воли, которое называется промыслом? – Думать, что управлять жизнью мира и вести его к предназначенной цели могли бы вложенные в существа мира стремления и силы, без содействия Творца, нельзя. Это возможно было-бы в том случае, если бы каждое отдельное существо и предмет в мире не только самостоятельно, без связи с другими существами и предметами, развивалось в области своего бытия, чего нет в действительности, а и стремилось к достижению общей цели мира. Но это последнее невозможно без знания этой цели, а такое знание немыслимо при совершенной бессознательности одних творений и при ограниченности знания других, а отсюда – необходимо признание общей верховной Силы, все направляющей к одной цели – Промысла Божия.

Так, правильное понятие о Боге, каким Его изображает откровение, равно и понятие о мире ведет к признанию постоянного воздействия Творца на сотворенный Им мир, т. е. Промысла Божия.

§ 34. Предметы Божественного Промысла

Промысл Божий, по учению откровения и церкви, простирается на все существующее в мире, на великое и малое, на мир невидимый и видимый, на общие мировые события и на частные незначительные проявления бытия и жизни, на весь род человеческий и на каждого человека в частности, как и на каждое живое существо, иначе – есть не только общий, но и частный промысл.

Для мысли человеческой не легко представить промысл Божий столь всеобъемлющим и согласить с величию существа Божия промышление о малейших и даже кажущихся нечистыми тварях (напр. многие из насекомых). Естественный разум в языческих религиях древности и в философии, проникнутой языческим духом, действительно возвысился лишь до признания общего Промысла Божия, – того его вида, который относится к родовому бытию и к общим и мировым событиям, – но не простирает его действий на отдельные существа и на малые предметы и явления. Промышление о малых вещах, даже о каждом человеке в частности, казалось излишнем и оскорбительным для величия Божия.²³⁷ Подобные же мнения повторялись и повторяются и в мире христианском. Нельзя будто бы допустить, чтобы Бог, при необъятной громадной вселенной и неисчислимом множестве небесных миров, по сравнению с которыми и вся земля со всеми своими обитателями (даже и вся солнечная система) – едва приприметная точка в безграничном пространстве, – чтобы Он мог унизиться до промышления о всех отдельных существах (а микроскоп открывает их тысячи в капле воды) и предметах видимого мира; мысль же о том, что Бог унижается до попечения о каждой человеческой личности, есть не более, как плод самообольщения человека. Достойным Бога предметом промышления может служить лишь только общий строй мира и история человечества. Но в основе всех подобного рода мнений, признающих только общий и отрицающих частный промысл Божии, лежит ложное, человекообразное

представление о Боге. Нельзя почитать что-либо в сотворенном бытии недостойным промысла Божия по кажущейся для нас малости существ и предметов. Понятия о великом и малом – относительные; так мы измеряем вещи ограниченной мерою своего разума, но пред беспредельным величием Божиим ничто не велико в мире, – весь мир пред Ним как капля утренней росы, сходящей на землю (Прем.11:23) и все народы пред Ним как ничто (Ис.40:17), – а пред беспредельною Его благостью не мало ничто, чему благоволил Он даровать бытие. Если не было недостойным величия Божия сотворение малых и незначительных существ, то не может быть недостойным Его величия и промысление об них. ²³⁸ Мир во всех своих частях создан Богом, а посему ни в какой части своей он не может и существовать без той же божественной силы. С другой стороны, невозможно для строгого мышления отделить и представить существование одного общего вида Промысла. В целом составе вселенной связаны между собою великое и малое. Самые великие предметы мира состоят из малых частей, общий и законообразный строй мира слагается из законосообразного действия частных сил, самые обширные роды и виды существ в действительности суть только совокупность отдельных существ (особей), самые великие события в мире часто происходят от самых маловажных, по-видимому, причин, напр.: от искры – опустошительный пожар, от несогласия немногих лиц – долговременные губительные войны народов. В виду этого, очевидно, было бы несообразностью признавать общий промысл и отвергать бытие частного.

Откровение усвоет Богу промысление не о великих только частях мироздания (Пс.92:1; 95:9–10; Иов.34:13–15), не только о царствах и народах (Иов.12:23–25; Пс.32:10–12; Дан.2:21; 4:11, 22, 29 и мн. др.), но о всех Его созданиях, не исключая и самых малых. Все многочисленные и разнообразные явления видимой природы хотя происходят по установленным для них однажды законам, однако в каждом отдельном случае направляются силою Божества и служат Его намерением (Иов.30–38 гл.; Пс.103 и 148; 134; 7; Ис.50:2; Иер.10:13, 14, 22; Прем.5:20–24; Сир.39:36; Деян.14:17; Иак.5:17–18 и мн. др.). Не лишено

попечения Божия и ни одно из неразумных животных. Но благодати Своей Он обращает заботливость Свою и на участь воробья, и на полевую траву (Мф.10:29, 30; 6:16; Лк.12:25–29). Он подает пищу птенцам ворона, взшшещым к Нему (Пс.146:8–9; Иов.38:39–41). Все они (животные) *от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время... скроешь лице Твое – мнутя* (Пс.103:27, 29). Ни одно из самых малых существ не может упасть на землю без воли Отца небесного (Мф.10:29). О действиях промысления Божия по отношению к миру животных свидетельствуют также те законы, которыми Господь ограждает жизнь и благосостояние животных, всегда требуя от человека милостивого и снисходительного отношения к ним (Исх.23:4–5, 12; Втор.22:4; 25:4; 1Кор.9:9), равно упоминания о животных при вступлении Бога в завет с человеком (Быт.9:9–10; Ос.2:18).

Если не лишено Божия попечение каждое существо неразумной природы, то тем более служит предметом Божественного Промысла каждый человек. Только скудный умом и человек неразумный, по словам премудрого, может сказать: я скроюсь от Господа; неужели с высоты кто вспомнить обо мне? Во множества природы меня не заметят; ибо что душа моя в неизмеримом создании (Сир.16:16–17, 23)? Мы Его и род, замечает словами языческих поэтов ап. Павел, а отсюда – им живем и движемся и существуем. Он дает каждому человеку жизнь и дыхание и все (Деян.17:25, 28). Он сотворил малого и великого и одинаково о всех промысляет (Прем.6:7). Особенно выразительными чертами изображается многопопечительная любовь Божия к каждому человеку (а также и к каждому даже незначительному созданию Божию) в нагорной беседе Спасителя: *Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть? И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так*

одевает, кольми паче вас, маловеры! Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом (Мф.6:26–32). Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены; не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц (Мф.10:29–31). Апостолам Он давал наставление: Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного (Мф.18:10). Сообразно с этим и апостол учит: Все заботы ваши возложите на Него, ибо Он печется о вас (1Пет.5:7). И промыслительная любовь Божия простирается не только на благочестивых, но и на тех, в ком оскудела нравственная жизнь. Бог повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф.5:45). Притчи Спасителя об овце пропавшей, о драхме потерянной и о блудном сыне (Лк.15 гл.) показывают, что обращение заблуждающихся, составляет предмет особых попечений со стороны Отца небесного. Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее (Мф.18:11).

Согласно со свидетельствами откровения учили и древние отцы церкви о предметах Божественного Промысла. «Учение, согласное со Христовым, говорит Климент Александрийский, как этот мир производит от Бога, так и промысл простирает на каждую часть». ²³⁹ «Как на небе, так и на земле, по словам Афинагора, ничто не изъято из управления и провидения Божия и попечения Творца простирается на все, как на невидимое, так и видимое, как на великое, так и на малое, потому что и все творения имеют нужду в промыслении Творца, и каждое порознь, по своей природе и по своему назначению». ²⁴⁰ «Всемощное и святейшее Слово (Бога) Отца, учит св. Афанасий Великий, обтекая все и повсюду проявляя силы Свои, и освещая все видимое и невидимое, все содержит и объемлет в Себе, так что ничто на оставляет непричастным силы Своей, но все и во всем каждое существо порознь и все существа вместе оживляет и сохраняет». ²⁴¹

Итак, существует не только общий, но и частный промысл Божий. Человек в частности не есть только средство в руках Промысла для достижения неизвестных ему общечеловеческих целей, но каждая человеческая личность и ее благо и счастье служат, предметом Божественного попечения. Очевидно, что только при таком понимании Промысла Божия и самый догмат о Боге-Промыслителе может иметь для человека нравственно благотворное значение. При мысли же, что Творец не обращает на нас никакого внимания, что Он предоставил нас и нашу частную жизнь воле случая, что его взор обращен не на нас, а на общую только законосообразность мира и истории, – при этой мысли заботы человека о добродетели, о самоусовершенствовании, о борьбе с пороком и вообще проявлениями зла лишены необходимой точки опоры.

Должно впрочем заметить, что хотя провидение Божие не лишает Своей попечительности ни одного создания, но соразмеряет Свое внимание к творениям с их относительной важностью, или, что то же, с их способностью соответствовать высшей цели мира. Как в сотворении не все существа Бог одарил одинаковыми совершенствами, но одни получили их более, другие менее, соразмерно назначению каждого рода и вида существ в великой цели их мироздания; так и в бытии не все существа имеют одинаковое Божие попечение, но каждый род и вид их – по мере своей приемлемости даров промыслительной любви Божией и по значению в целом. Посему существа разумно-свободные, конечно, видят над собою и особенное промышление Божие, по сравнению с миром, лишенным сознания и свободы, но и из них не все в одинаковой мере удостоиваются Божия попечения, а сообразно с их нравственным состоянием. Писание, напр. прямо учит (Ис.43:1–3; Ин.11:21, 23; 1Тим.4:10 и др.) об особенном Божием попечении о людях благочестивых, подтверждая это примерами особенного покровительства Божия избранным Его.

§ 35. Действия Промысла Божия

Промысл Божий открывается преимущественно в двух действиях: сохранение тварей и управлении ими.

Мирохранение Божие. – Мир и все существа, в нем находящиеся, с их законами, силами и деятельностью сохраняются в бытии действием Бога-Промыслителя. В мире происходят постоянные изменения, нередко разрушительные действия стихийных сил природы и разнообразные потрясения и перевороты, в нем действуют могущественные и разнообразные до противоположности, но бессознательные силы, столкновение которых могло бы сопровождаться разрушительнейшими для мира и жизни в нем последствиями (напр. при столкновении неизмеримого множества движущихся над нами небесных миров, с их огромными величинами). Однако же мир в сущности своей остается целым, неизменно сохраняются его законосообразный строй и жизнь в мире, действия стихийных сил природы не изнемогают и не ослабевают и в своем действии находятся в соответствии с течением жизни и характером деятельности живых существ, равно неизменными сохраняются взаимные отношения сил органической и неорганической природы. Такая целость мира и благоустройство в нем необъяснимы из самого мира. Мир несамобытен и случаен и в целом и в частях своих, и как таковой может существовать только действием и волею Создателя. В самом мире нельзя указать ни одной силы, которая бы могла сохранять его бытие; силы природы, существуя во взаимной связи, существуют, условно; ни одна не существует сама по себе, без помощи других. А потому все они существуют и действуют не сами по себе, а поддерживаются силою стороннею – такою, которая самобытна, и по могуществу и премудрости равна силе, давшей самое бытие и устройство миру. Законы, по которым действуют силы природы, сами по себе мертвы, потому постоянство их действия не может зависеть от них самих. Как законы только в Боге, так и постоянство их есть действие живой воли Божией. Без действия

всесохраняющей силы Божией мир не мог бы существовать и одного мгновение, – все бы тотчас разрушилось.

Откровение со всею ясностью учит, что мир сохраняется в бытии силою и волею Вседержителя. Бог держит все словом силы Своей (Евр.1:3), – все Им стоит (Кол.1:17); – вообще, по определениям Божиим все стоит доныне (Пс.118:91). В частности, Бог сохраняет как жизнь и вообще бытие всех тварей, так силою же Божьею поддерживаются все силы природы с их законами и деятельностью.

Бог сохраняет бытие и жизнь всех тварей, как высших, так и низших. В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти (Иов.12:10). Сам Он дает всему жизнь и дыхание и все (Деян.17:25). О хранении Богом в частности человека говорится: ибо мы Им живем и движемся и существуем (Деян.17:28). В книге Его определены все дни жизни его на земле (Пс.138:16; Иов.14:5; Сир.17:1–2; Лк.12:20). Он изводит человека из чрева матери (Пс.21:10), и в продолжение его жизни Господом утверждаются стопы человека... когда он будет падать, не упадет, ибо Господь поддерживает его за руку (Пс.36:23, 24). Без воли Божией не погибает и один волос главы нашей (Мф.10:30; Лк.21:18). Богом же сохраняются в бытии и прочие живые существа. Он печется о самых незначительных птицах, так что ни одна из них не падает без воли Его на землю (Мф.10:29). Он дает в свое время пищу всякой плоти и вообще все потребное для жизни тварей (Пс.135:25; 114:15–16; 140:8–9 и др.). Он одевает даже полевые лилии, которые ныне цветут, а завтра будут брошены в печь (Мф.6:20, 30). Без содержащей же силы Божией все творения близки к разрушению и уничтожению. Все они (животные) от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время, говорит Псалмопевец, даешь им – принимают, отверзаешь руку Твою – насыщаются благом; скроешь лице Твое – мнутятся, отнимешь дух их – умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Твой – созидаются, и Ты обновляешь лице земли (Пс.103:27–30).

Бог хранит вселенную и землю со всеми ее силами и законами, – весь строй и порядок мировой жизни. В Его руке

глубины земли, и вершины гор – Его же (Пс.94:4; сн. 103:5). Прозревая будущее, преобразование неба и земли, Псалмопевец исповедует: В начале Ты, основал землю, и небеса – дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся; но Ты – тот же, и лета Твои не кончатся. (Пс.101:26–28). Свидетельство о мирохранении Божиим ясное: все в мире, как несамобытном, способно к разрушению, однако если мир доселе пребывает, каким создан, то потому, что сохраняется и будет сохраняться силою своего Создателя, пока будет Ему угодно, – до предназначенного дня, когда солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются (Мф.24:29; сн. 2Пет.3:4–11). Сохраняя бытие вселенной вообще. Бог сохраняет в бытии и действии дарованные природе силы. Он Сам еще в начале устава неба и земли (Иер.33:20–25; 31:35; Иов.38:9–11; Пс.148:6; 118:89–91) утвердил, по которым действуют стихийные силы (сама материя, как неодушевленная и неразумная, не может ни дать себе законов, ни определить взаимное отношение сил и явлений природы), и по которым с тех пор все течет неизменно, так что впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся (Быт.8:22), и вообще сохраняется целость и благоустройство мира. В зависимости от Его вседержавной силы находятся все производимые ими явления, почему священные писатели, когда хотят указать, последнюю причину известных явлений в мире вещественном, выражаются: Бог возводит облака от края земли, творит молнии при дожде, изводит ветер из хранилищ Своих (Пс.134:7), посылает источники в долины..., напояет горы с высот Своих (Пс.103:10, 13), произращает траву, и зелень... Насыщаются древа Господа, кедры Ливанские (Пс.103:14, 16) и под. Отсюда, если бы Он (Бог), как исповедует умнейший из друзей Иова (Елиуй), обратил сердце Свое к Себе, и взял к себе дух ее и дыхание ее (вселенной), вдруг погибла бы всякая плоть и человек возвратился бы в прах (Иов.31:14–15; сн. Прем.11:25–27).

Согласно с откровением древние отцы церкви учили, что, если мир существует, то потому, что сохраняется Богом. «Всякое сотворенное естество, – говорил св. Василий Великий, – и видимое, и представляемое умом, для поддержания своего имеет нужду в Божием попечении». ²⁴² «Все оживляет Он, говорит св. Кирилл Алекс., поскольку Он есть жизнь и строитель всего, и неизъяснимым образом простирает на все Свою силу. Иначе то, что произошло из несущего, не могло бы держаться и сохранить свое бытие. Тотчас бы все возвратилось к своему состоянию, к ничтожеству». ²⁴³ По словам блаж. Августина, «могущество Творца и сила Всемошного и Вседержащего служат причиною существования всей твари; если бы эта сила перестала когда-нибудь управлять, вместе с тем перестали бы существовать и его виды, и вся бы природа погибла. Когда архитектор, окончив здание, оставляет его, произведенная им постройка продолжает существовать и без него; не то с миром: он не мог бы остаться и на мгновение ока, если бы Бог лишил его Своего промысления». ²⁴⁴

Не следует видеть какого-либо противоречия истине о мирохранении Божием в наблюдаемых в мире явлениях разрушение и смерти, в примерах исчезновения целых пород растений и животных и разрушения на небесном своде планет и светил. Сохранение мира в неизменном состоянии (*in statu quo*) не составляет цели промыслительного действия Божия в мире: сохранение его в бытии вообще есть лишь средство, при помощи которого осуществляется цель, предназначенная миру. Посему сохранение мира не так должно понимать, чтобы все, раз созданное и получившее бытие, продолжало существовать вечно и постоянно, но так, что известное существо или ряд существ продолжает бытие дотол, доколе требует того общий законосообразный строй мира, и доколе он необходим, как средство в достижении общей цели мира. Указанные явления посему так же мало могут противоречить истине хранения мира, как смерть отдельных существ органического царства, как смерть человека.

Мироуправление Божие. – Бог-Вседержитель не только сохраняет бытие всего мира, но и все действия сил

сотворенных и существ, содержащихся в мире, и все события, в нем происходящие, направляет к достижению предназначенных миру целей. Иначе думать было бы противно понятию о божественных совершенствах. Премудрый Творец, приводя мир в бытие, назначил каждому существу свои цели и всему одну главную цель, дабы все служило проявлением Его божественной славы (Притч.16:4; Исх.43:7). А посему и нельзя представить, чтобы Он по окончании творения не направлял действий и событий к достижению predetermined целей. Сама тварь без руководства и содействия промыслительной силы, – одними своими силами, при склонности существ мира чувственного, а особенно нравственного к отступлениям от порядка, – не может поддерживать порядка и благоустройства в мире, бессильна и в достижении предназначенных целей. Чрез Него все успешно достигает своего назначения (Сир.43:28).

Откровение утверждает истину мироправления Божия, когда учит о Боге, что Он, как Творец неба и земли, есть верховный Царь и Владыка вселенной (Пс.94:3; Зах.14:9; Мф.11:25), есть *Господь господствующих и Царь царей* (Откр.17:14; 1Тим.6:15), а земля и что наполняет ее, вселенная и все живущее в ней – суть Его царство (Пс.23:1; сн. 88:12). Посему все во вселенной совершается по определениям воли Божией, как воли ее верховного Царя и Владыки. Он управляет всем миром, видимым и невидимым. *Твое, Господи, величие, и могущество..., исповедует царь Давид, и все, что на небе и на земле, Твое..., Ты владычествуешь над всем, и в руке Твоей сила и могущество, и во власти Твоей возвеличить и укрепить все* (1Пар.29:11–12). Он творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах (Пс.134:6; ср. 113:11–12).

Действия мироправления Божия простираются как на мир вещественный, так и на мир разумно-свободных существ.

В мире вещественном действуют бессознательные силы природы по постоянным и неизменным законам. В подчинение этим законам самим же Творцом поставлены действующие в мире силы. Посему эти законы в сущности суть не что иное, как выражение разумной воли Творца, способ божественного

мироуправления. Отсюда, – происходящие в мире явления и вообще весь целесообразный строй мировой жизни не есть необходимое и неизбежное следствие самодействующих стихийных сил природы, но действие управляющего ими при посредстве установленных законов Промысла Божия. Бог, по свидетельству Писания, повелевает солнцу Своему восходить... и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф.5:45), траву полевую, которая сегодня есть... одевает (6:30) подавая нам с неба дожди и времена плодоносные (Деян.14:17), указывает путь для молнии громоносной (Иов.28:26; 38:25, 35), изводит ветер из хранилищ Своих (Пс.134:7) и пр. Частнее, все явления и перемены в мире вещественном сообразованы с путями Промысла о человеке, – служат целям нравственного мироправления Божия. Умнейший из друзей Иова (Елиуй) выражает убеждение, что все воздушные явления – град, бури, облака носят и обращаются по Божию распоряжению, дабы исполнить то, что Бог повелит им на лице обитаемой земли, – или для наказания, или в благоволение, или для помилования (Иов.37:12–13; Прем.16:15–29). Посему не случайно происходят в мире те или другие стихийные бедствия. Огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его (Пс.148:8; сн. Сир.39:36). Он творит ангелами Своими духов (ветры), служителями Своими – огонь пылающий (Пс.103:4). *Господь бросал с небес большие камни* на войско пяти языческих царей, которые были поражены И. Навином (Нав.10:11). Пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, которыми были истреблены эти города (Быт.19:24–25). В зависимости от целей нравственного мироправления Божия поставляются в Писании не только частные и местные перемены, но и перемены в состоянии всего мира вещественного, как происшедшие (проклятие земли за грех человека и всемирный потоп – Быт. 3 и 7 гл.), так и имеющие произойти (при открытии царства славы – Рим.8:19–22). Осязательным доказательством нравственного богоуправления миром служат чудеса, совершавшиеся по воле Божией для великих целей Мироправителя.

Согласно с откровением утверждали истину мироправления Божия и древние отцы церкви. «Если кто увидит в море, говорит св. Феофил антиохийский, снаряженный и идущий к берегу корабль, тот непременно заключит, что есть на нем кормчий, управляющий его движением. Так точно должно думать, что есть Бог Правитель вселенной, хотя Он и невидим плотскими глазами по Его бесконечности». ²⁴⁵ «Вижу здание, повторяет тоже св. Ефрем Сирин, и заключаю о здателе; вижу мир, и познаю промысл; вижу, что корабль без кормчего тонет... Вижу город и различное устройство гражданских обществ, и познаю, что все держится Божиим распоряжением. От пастыря зависит стадо, а от Бога все, что возрастает на земле... В воле царя расположить полки воинов; в воле Божией – определенный устав дня всего. На земле нет ничего невозглавленного, потому что начало всему Бог». ²⁴⁶ По мысли св. Григория Богослова «и лик певцов расстроится, если никто им не править. Вселенной же несвойственно иметь иного правителя, кроме Того, кто устроил ее». ²⁴⁷ Подобно тому, «как какой-либо виртуоз, настроая лиру и искусно совокупляя звуки высокие, средние и низкие, производит одну стройную песнь, рассуждает св. Афанасий, так и Бог, содержа мудростью Своею вселенную, точно лиру, и совокупляя воздушное с земным, небесное с воздушным, и всем управляя Своею волею и мановением, чудно и прекрасно соблюдает единый мир и единый порядок». ²⁴⁸

Действительность мироправление Божие подтверждается и показаниями опыта. Мир вещественный представляет собою и в целом и в малейших частях своих чудо гармонии и красоты, премудрую систему целей и средств. Можно наблюдать поразительные факты целесообразности, напр. в строении и жизни существ органических, и в истории постепенного развития природы, в чрезвычайном приспособлении всего порядка настоящего состояния нашей планеты для обитания живых существ и особенно человека, который находит в нем и материальные условия, и возбуждения, и пособия для своего развития. Это показывает, что жизнь мира направляется сообразно с положенным в основу его разумным планом. С

другой стороны, в мире физическом встречаются отступления от общего неизменного порядка, которые, однако, не распространяются далее и далее, но останавливаются и снова исправляются (напр. aberrации в орбитах движений небесных светил). В частности, напр. на нашей планете существуют случайные непредвиденные направления стихий, ветров, подземного огня, выступления рек из берегов, неурожай, истребления неделимых во время грозы и т. п.; но все эти отступления не идут далее известных пределов и не ведут к большому и большому расстройству. Если при всех таких явлениях стройный порядок вселенной не разрушается, напротив, в жизни мира неизменно осуществляется разумный план, то это очевидный знак, что над всеми силами, существами и явлениями в мире царит единая мысль и воля Существа разумного, что миром правит рука Промысла. Объяснить разумность и целесообразность в развитии природы как-либо иначе, действием одной бессознательной и неразумной природы или отдельных существ ее, невозможно.

Управляет Бог и миром разумно-свободных существ, содействуя достижению ими предназначенных целей, вспомоществуя всякому добру, а зло, возникающее чрез удаление от добра, пресекая, ограничивая или направляя к добрым последствиям. О многообразных путях Божественного промысла о мире разумно-нравственных существ – ангелов и людей, как имеющих особенное о себе попечение Божие, – будет изложено при раскрытии частного учения о Боге-Промыслителе.

§ 36. Естественный и сверхъестественный образы промысления о мире

По образу промыслительного действования Божия в мире различают промысл Божий естественный и сверхъестественный.

Образ миропромышления Божия естественный проявляется в явлениях и событиях естественных, когда бытие и силы тварей поддерживаются Богом посредством дарованных миру сил и законов естественных и судьбы Божии приходят в исполнение по естественному течению вещей, от Бога установленному, только под ведением и промыслительным надзором Божиим. На этот образ мироправления Божия указывает Писание, когда говорит: Ты поставил землю, и она стоит. По определениям Твоим все стоит доныне (Пс.118:90–91), – поставил их (солнце, луну и звезды) на веки и веки; дал устав, который не прейдет (Пс.148:6; ср. 118:89–91; Иер.33:20, 25), или: Он повелевает солнцу Своему восходить... и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф.5:45), подавая нам с неба дожди и времена плодоносные (Деян.14:17) и др... В мире нравственном к явлениям естественного Промысла относится, когда, напр. за развратную жизнь следует расстройство здоровья и потеря спокойствия, по непреложному закону правды Божией, указанному Премудрым: чем кто согрешает, тем и наказывается (Прем.11:17). Очевидно, в действиях естественного Промысла Божия естественные силы природы, действуя по установленным для них законам, являются орудиями воли Божией, исполнителями Его миропромышлительных намерений. Но, исполняя планы Божественного мироправления, силы естественные не стесняются Божественною силою в действиях своих по данным им законам и мир не теряет относительной своей самостоятельности. Исключить совершенно самостоятельность и самодеятельность мира и всякое явление в мировой жизни относить к Богу, как к непосредственной причине, значило бы

отождествлять и смешивать силу Божию с силами тварными (т. е. впадать в пантеизм).

В явлениях естественного Промысла соприсутствие Божие миру и Его деятельность в нем закрыты постоянством и неизменностью мирового порядка, а потому не для всех ощутительны. С особенною ясностью открывается промысление Божие в событиях сверхъестественных или чудесах, о которых свидетельствует и слово Божие, и история церкви. ²⁴⁹ В слове Божиим эти видимые обнаружения всемогущества Божия во вселенной называются: силами (*δυνάμεις*; – Мф.11:20–23; 13, 58; Мк.6:5–14; Деян.4:33; 19, 11 и др.) – для означения силы Божией, как действующей причины чудес, также знамениями (*σημεῖα* – Мф.12:38, 39; Ин.2:11, 18; 6:30 и мн. др.) – т. е. видимыми знаками, очевидными свидетельствами того, что в чудесах говорит и действует непосредственно, или в лице Своих посланников. Сам Бог. Чудеса, о которых говорит откровение, решительно свидетельствуют, что бесконечная сила Божия действует в мире не только чрез сотворенные силы и законы, но также и помимо, и сверх конечных, сотворенных сил и законов, вложивших Им в природу. Даже в тех чудесных событиях, в которых совместно с действием Божественного всемогущества можно допускать действие естественных сил природы (таковы, напр. чудесный переход евреев через Чермное море, описанный в Исх.14:21, казни египетские, землетрясение и тьма по всей земле в час смерти Спасителя – Лк.23:44–40, чудесный улов рыбы – Лк.5:4, 9; Ин.21:6, 11, нахождение статира во рту рыбы – Мф.17:27), нельзя не видеть особенного промыслительного действия Божия, сообразно особенным целям нравственного мироправления подчиняющего и устанавливающего время для такого или иного действия естественных сил природы. Но особенно это очевидно в чудесах, превышающих все известные силы и законы природы, объяснимых не иначе, как только действием непосредственной силы Божией, каковы, напр. воскрешение мертвых, исцеление единым словом, иногда и заочно, больных, даже таких, как прокаженные (Числ.12:13–15; Мф.8:3; Лк.17:14), слепые от рождения (Ин.9 гл.), – укрощение

единым словом бури на море (Мф.8:23–27; Мк.4:35, 41; Лк.8:22–25), насыщение тысяч народа несколькими хлебами и рыбами (Мф.14:15, 21; 15:32–39) и мн. др.

Что касается возможности чудес, как особенных проявлений мироправящей силы Божией тогда и там, когда и где это требуется по высочайшим целям Мироправителя, то признания оной требует здоровое понятие о Боге и мире. Бог, как всемогущий и всесвободный Творец и Владыка твари со всеми ее силами и законами, может действовать в мире как чрез посредство, так и без посредства естественных причин, равно властен изменять законы, как и совершать действия, превышающие силы природы, если бы то оказалось нужным для какой-либо высшей цели. Мир со своими силами и законами, как несамобытный, не может полагать границ или пределов проявлениям всемогущества Божия. Потому-то убеждение в возможности чудес – убеждение всеобщее в человечестве, нагляднее всего выражающееся в молитве. По богооткровенному учению, чудеса не только возможны, но и необходимы. В мире есть твари не только неразумные, но и свободно-разумные, с судьбами которых тесно связаны и судьбы природы, предназначенной на служение им. Превратным употреблением своей свободы они могут нарушать порядок природы, а грехопадение прародителей и действительно произвело расстройство природы и вся тварь покорила суете (Рим.8:20). Если произошли и происходят в природе разрушение и расстройство, значит нужно и восстановление разрушенного, для каковой цели нужны особенные сверхъестественные действия Бога, дабы мир достигал предположенной Им благой цели, не смотря на препятствия, полагаемые превратною деятельностью существ свободных. Чудеса, не необходимые при законосообразном состоянии мира, служат восстановлению нарушенного падением первоначального совершенства мира: неестественное нарушение этого совершенства злом требует и сверхъестественного восстановления мира в первобытное состояние. Не болезнь и смерть, а здоровье и жизнь составляет нормальное состояние богосозданного человека. ²⁵⁰

Кроме чудес к действиям сверхъестественного промысла Божия относится весь ряд сверхъестественных действий божественного домостроительства, которые совершил и совершает Господь, собственно как Искупитель и Освятитель рода человеческого, каковы: воплощение Бога-Слова, действия духа Святого в таинствах (напр. пресуществление в таинстве евхаристии), духовно-благодатное возрождение и освящение человека благодатью Божьего и другие.

§ 37. Ложные учения о Промысле. Разбор главнейших возражений против действительности Промысла

Истинное и возможно полное учение о Промысле Божиим содержится и возвещается только в христианской религии. Естественный разум человеческий, не озаряемый светом откровения, в учении о Промысле встречает неразрешимые для себя затруднения и – или впадает в ложные представления о нем, или совершенно отвергает действительность Промысла. Так, древне-языческий мир ни в религии, ни в философии не возвысился до истинного понятия о Промысле. В языческом мире впрочем и не могло быть правильного учения о Промысле, ибо оно стоит в зависимости от учения о Боге, как отдельном от мира личном Существе и Творце мира.²⁵¹ Но и в мире христианском уклонение разума от подчинения здоровой вере приводило как к извращению догмата о Промысле, – всего его содержания (напр. в дуалистическом гностицизме и – его отрасли – манихействе) или частных его сторон (отрицание частного Промысла Божия, учение о несовместимости Промысла Божия и свободы воли в человеке и потому отрицание последней в связи с мыслью о безусловном предопределении), – так и к совершенному отрицанию действительности Промысла. Однако в христианском мире открыто выступили с возражениями против Промысла Божия в позднейшее время, – в XVIII в. английские и французские философы, известные под именем деистов, а в ближайшее к нам время – пантеисты и материалисты. Всеми этими учениями отвергается действительность Промысла Божия о мире. По воззрению деистов мир, как произведение всесовершенного Творца, устроен так прекрасно, что не может иметь нужды в попечении о себе Бога, подобно тому, как хорошо устроенная машина не требует постоянного вмешательства в ход ее со стороны устроившего ее мастера. Промышление о мире было бы со стороны Бога поправками Самого Себя, восполнением допущенных при создании недосмотров. Посему мир по

создании существует самостоятельно и независим от Бога, как независимо от мастера существует устроенная им машина. В пантеизме и материализме отвержение Промысла соединено с отрицанием самого Божества, как Существа личного и отдельного от мира, на место которого поставляется неизменность и постоянство мирового порядка, не требующие и не допускающие будто бы вмешательства в мировую жизнь сверхъестественной силы. Очевидно, что во всех этих учениях отрицание действительности Промысла обуславливается ложностью их основных начал, в деизме в частности – неправильными понятиями о Боге и мире. Деизм с одной стороны ограничивает Божество и по бытию, и по совершенствам чрез признание полной самостоятельности и независимости от Него мира и обречение Его на безучастное отношение к Своему творению (а ограниченный Бог и не есть Бог), с другой – усваивает миру такие совершенства, какие он, как бытие тварное, иметь не может; он совершен относительно, а не всецело (всесовершенный мир сам был бы равен Богу). Мир и не есть машина, ибо в нем есть существа разумно-свободные, которые как сами могут уклоняться от данных им законов, так и других подчинять своему влиянию.

Противники учения о Промысле выставляли в разное время различные возражения против действительности оного. Приведем главнейшие из них.

1) Одно из древнейших возражений против Промысла основывается на наблюдаемых в мире недостатках и разнообразных проявлениях зла физического и нравственного. Говорят, что, если о мире действительно промышляет Бог – существо всесовершенное, то как можно примирить с существованием этих явлений промысл Божии о мире? Особенно выставляли это возражение деисты прошлого века (очевидно, «сильные умы» противоречили собственному понятию о мире, как совершеннейшем создании Божиим), выставляется и вообще деистически настроенною мыслью. Существования зла в мире вещественном, (землетрясения, бури, наводнения, моровые язвы и пр.) и нестроений в мире нравственном (истребительные войны, политические

перевороты, преступления, пороки и пр.), конечно, отрицать нельзя. Но все эти явления, имея главным своим источником злоупотребление со стороны человека своею свободою, указывают лишь на несовершенство мира. Но несовершенство мира естественнее должно вести не к отрицанию Промысла, а к признанию промыслительного влияния Божия на мир с целью исправления этих несовершенств и направления всего ко благу. Без такого попечения мир неуклонно должен был идти к разрушению. Конечно, Бог властен силою Своего всемогущества уничтожить зло в мире, но такое уничтожение противоречило бы понятию относительной самостоятельности видимого мира, а по отношению к миру нравственному было бы насилием свободы разумно-нравственных существ, что не было бы согласным с Божественною премудростью. Явление физического зла и нравственного расстройств противоречили бы промыслу Божию о мире, если бы они совершенно извращали весь порядок мира и делали совершенно невозможным осуществление той идеи мира и цели его, которую предположил Творец. Но этого на самом деле нет. Стройность мира сохраняется, не смотря на некоторые частные нарушения ее, равно и в мире нравственном можно наблюдать постепенное движение человечества к совершенству, не смотря на все частные отклонения в сторону от пути правды и добра. Это показывает, что не смотря на недостатки и зло, замечаемые в мире, мудрость Божественного Промысла в состоянии привести мир к достижению его цели. Мало этого. Все явление кажущегося расстройств в природе, равно как и явления нравственного зла премудростью Божьею направляются к благим последствиям. Наука показывает, что многие из потрясений в мире вещественном имеют важное и необходимое значение в общей экономии природы и улавливают равновесие и порядок во взаимоотношении ее существ. По отношению к человеку в частности физические бедствия, равно как и случающиеся в мире нравственном потрясения (напр. истребительные войны, политические перевороты и пр.) представляют, собою могущественное средство нравственного

воспитания людей, служа или наказанием пороков, или испытанием добродетели.

2) В настоящее время против Промысла Божия преимущественно указывают на мнимую невозможность согласить с мыслью о действительном участии Бога в жизни мира естественную законосообразность мира. Говорят, что в мире господствуют постоянные и неизменные законы. Весь ход и гармония мировой жизни объясняются из действия этих законов. Промышление о мире посему является совершенно излишним и ненужным. Оно было бы неуместным вмешательством Бога в законосообразный ход мировой жизни. Во имя этой же законосообразности совершенно отвергают бытие чудес в мире. Но строгая законосообразность в мире не может служить возражением против Промысла. Природа бессознательная иначе и не может быть мыслима, как действующею по необходимым, постоянным и неизменным законам, а Богу, установившему сами законы мира, не могут быть свойственны, как существу высочайше разумному, постоянные изменения и нарушения этих законов. Напротив, законосообразность мира служит одним из доказательств действительности Промысла Божия о мире. Эта законосообразность несамобытна, а как таковая она постоянно нуждается в поддержке и направлении со стороны той силы, которая сообщила ее миру. Законы мира не суть какие-либо разумные существа, которые бы могли знать, для чего они существуют и направлять свои действия к одной определенной цели; они действуют слепо и бессознательно, и, если при всем том они действуют целесообразно, то это значит, что ими правит та высшая сила, которая и установила их, что они служат выражением разумной воли Творца, правящего миром. Это нужно признать тем более, что законов, действующих в мире, много и однако они действуют согласно и направляют мир к одной общей цели, которой сами они не знают. К такому признанию вынуждает и то, что мир не есть бытие закоснелое в одном состоянии, не есть машина, но живой, постоянно развивающийся и обновлявшийся организм и, следовательно, требует постоянного наблюдения за своим развитием.

Столь же неосновательно отрицание во имя законосообразности мира действительности чудес. Говорят, что чудеса нарушали бы законы природы, расстраивали ее чин и порядок, что в чудесах Бог являлся бы поправляющим допущенные Им недосмотры в мире и вообще существом изменяемым. – Но чудеса суть действительные, исторически удостоверенные события. Ни в каком противоречии с законосообразным течением мировой жизни они не стоят. Когда совершалось где-либо чудо, напр. исцеление слепорожденного, прокаженного, воскрешение мертвого, насыщение несколькими хлебами тысяч народа, укрощение бури и пр., то не изменялся естественный ход не только мировой жизни вообще, но и остальных явлений в том самом месте, где совершено чудо. Чудеса не изменяют и не нарушают законов природы, а только препобеждают их, и то на время и в одном только месте совершения чуда. Препобеждение же в чудесах силою Божией обыкновенных законов природы происходит потому, что в мире вообще высшие силы и законы могут ограничивать, стеснять, задерживать собою действие сил и законов низших (напр. законы механические ограничиваются динамическими, химические – жизненными, физические – нравственными). Человек чем больше совершенствуется в знании, тем сильнее делается по отношению к внешней природе, находя средства ограничивать в ней силы силами, или возвышать одни силы и стеснять другие и таким образом видоизменять их действия сообразно со своими целями. Как все такие действия человека на природу нисколько не расстраивают естественного течения ее жизни, так и сверхъестественные действия Божества в мире нисколько не противоречат естественной законосообразности мира. – Не стоят чудеса ни в каком противоречии и со свойствами Божиими. Бог не поправляет Себя, когда производить что-нибудь Сам непосредственно Своею силою в созданном Им мире, а только исправляет уклонения разумно-свободных существ от установленного Им порядка. Не болезни и смерть, а здоровье и жизнь составляют нормальное состояние богосозданного человека. Точно также в Боге не происходит никакой перемены, когда он действует непосредственно в мире,

потому что Вечный от вечности мыслит мир таким, каков он есть, со всеми его событиями и переменами. От вечности Ему ведом и предопределен весь ряд дел Его промыслительного воздействия на мировой порядок.

Существующие против Промысла возражения, таким образом, не могут колебать веры в действительность промысления Божия о мире и лишать человека успокоительного и отрадного для его сердца упования на всеблагое и премудрого Промыслителя мира.

§ 38. Участие всех Лиц Св. Троицы в деле Промысла

Истина о Боге-Промыслителе мира вообще в известной мере доступна естественному богопознанию. Но откровение представляет эту истину в особенном свете и высоте, когда учит, что в деле промысления о мире являют любовь к миру все лица Св. Троицы – Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой. Догмат об участии всех Лиц Св. Троицы в деле промысления вытекает из догмата о единосущие лиц Св. Троицы, по которому Им равно принадлежат высочайшие совершенства – всеведение, всеприсутствие, премудрость, всемогущество, благость, – действием которых является промысление о мире. С другой стороны, если дело творения – дело всех Лиц Св. Троицы, то и сохранение созданного в бытии и направление к предназначенным целям – тоже дело всех Лиц Св. Троицы.

Учение об участии всех Лиц Св. Троицы в деле промысления, как и сама тайна о Св. Троице, раскрыта преимущественно в откровении нового завета. Свидетельства о сем в ветхом завете хотя и есть, но ясными делаются только при свете новозаветного откровения.

Промышляет о мире Бог Отец. Об этом Сам И. Христос свидетельствовал пред иудеями, обличавшими Его в нарушении субботнего покоя исцелением расслабленного: Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин.5:17), т. е. что Отец в седьмой день не совсем перестал действовать, а только перестал творить новые виды существ. В других случаях Христос свидетельствовал об Отце, что *Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф.5:45), питает всех птиц небесных (7:26), одевает полевые цветы так, как не одевался Соломон во всей славе (6:88). Как на особенное попечение Бога Отца о мире нравственном, откровение указывает на тайну искупления. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него (Ин.3:16–17; см.

15:16; 16:23 и др.). Дух Утешитель, совершитель нашего освящения, также дается верующим от Бога Отца. Я умолю Отца, говорит Спаситель, *и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек* (Ин.14:16,26; сн. 15:26; Рим.1:7; 2Кор.1:4).

Бог Сын Сам усвоял Себе промысление о мире, когда свидетельствовал: Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин.5:17). Апостол учит о Сыне Божиим: все Им стоит (Кол.1:17), т. е. все в мире как от Него получило бытие, так Его же силою и продолжает бытие. О Нем же говорится: держа все словом силы Своей (Евр.1:3). В отношении к миру нравственному, как на явление любви Сына Божия, откровение указывает на совершение Им искупления, изображает Его Богом Спасителем нашим, виновником нашего освящения (Ин.14:16, 27; 1Кор.1:4; Гал.4:6; Евр.2:11 и др.), главою Церкви (Еф.1:22; 2:20; Кол.2:19), говорит о Нем, что Он пребудет с верными до скончания века (Мф.28:20) и внимает их молитвам. (Ин.14:13; 16:23; 2Тим.2:19), что Он приводит спасаемых к Богу Отцу, так что никто не приходит к Отцу, как только чрез Него (Ин.14:6, сн. 10:14 –16), что Сын *предаст Царство Богу и Отцу... да будет Бог все во всем* (1Кор.15:24, 28).

Дух Святой как во время миротворения носился над неустроенным веществом (Быт.1:2) и сообщил силу и жизнь творимым существам по виду их, так и теперь, по учению Писания, Он продолжает действовать в мире, поддерживая его бытие и благоустройство (Пс.103:30). В отношении к восстановлению рода человеческого Дух Святой, по учению Писания, содевает наше спасение во Христе и со Христом. Он устрояет церковь Христову, пребывая в ней (Ин.14:16), привлекает людей ко Христу, усвояет уверовавшим все потребное для спасения, уготованное Искупителем, прививает их к Нему, как дикие маслины, изливая на верующих в И. Христа многообразные дары, нужные для спасения, в таинствах (Ин.3:5–6; Деян.8:17; 2Кор.1:21–22 и др.) и чрез непосредственное действие на душу человека (Ис.11:2,3; Ин.7:37, 39; Деян.2 гл.; 1Кор.12:3–11; Рим.14:17; 8:26; Гал.5:20–23 и др.). Дух Святой глаголал чрез пророков и апостолов,

почему и все Св. Писание есть глагол Духа Святого (Лк.21:15; Ин.14:26; 16:13; 2Пет.1:20–21; 2Тим.3:15–17).

Свою веру в этот догмат церковь выразила в своих вероизложениях, когда наименовала Бога Отца – «Вседержителем» (Никео-цар. симв.), Бога Сына – «Мудростью, содержащую состав всего» (симв. Григория Чуд.), Духа Святого – «Господом животворящим» (Ник.-цар. симв.) и «Жизнью, в которой причина всех живущих» (в тех же симв.).

Частное учение

Предметом частного учения о Боге Промыслителе служат промыслительные действия Божии по отношению к существам разумно-свободным: миру духовному и человеку.

Глава II. О Боге – Промыслителе существующего мира духовного

§ 39. Разделение этого учения

Мир духовный первоначально весь был создан совершенным. Но св. Писание открывает нам, что в этом мире совершился некогда великий переворот. Часть духов отпала от Бога и составляет мир темный, мир зла и духовной смерти, но другая часть, оставаясь верною Творцу своему, представляет собою мир чистоты, святости и блаженства. Последние именуются добрыми ангелами, а отпадшие от Бога – злыми. Отношение Бога-Промыслителя к тем и другим различно. Сообразно с таким разделением духов изложим и учение о Боге – Промыслителе существующего мира духовного.

I. Отношение Бога-Промыслителя к духам добрым

§ 40. Сохранение и управление Божие миром ангельским

Промышление Божие об ангелах, как и о всех сотворенных существах, состоит в сохранении их бытия и в управлении ими, или направлении их к цели их бытия. Что ангелы сохраняются в бытии Богом, это понятно само собою. Хотя они духовны по своей природе, но как не имеющее живота в себе (Ин.5:26), а получившие бытие от Источника жизни (Пс.35:10), необходимо нуждаются в помощи всесохраняющей силы Божией для продолжения своей жизни и, подобно всем тварям, от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу (Пс.103:27). Бог держа все, следовательно и ангелов, словом силы Своей (Евр.1:3), все животворящим (1Тим.6:13), в Его руке душа всего живущего (Иов.12:10), значит и ангелов. Бессмертие их есть бессмертие не по естеству, а по благодати, ибо все имеющее начало по естеству имеет и конец. Посему они одинаково со всеми прочими созданиями призываются к прославлению Бога Вседержителя: хвалите Его, все Ангелы Его (Пс.148:2). В зависимости же от Бога находится и такое нравственное состояние оставшихся верными Ему ангелов, что они не могут отпасть от Него и вообще грешить. Бог есть производящий все во всех (1Кор.12:6), а посему не по естеству, а по благодати Божией ангелы пребывают и будут пребывать в неизменно добром нравственном состоянии (Прав. Испов. 20 вопр.).

Управление Божие миром ангельским состоит в том, что Бог направляет и содействует ангелам в достижения цели их бытия – совершенства и блаженства. Откровение в подробных чертах изображает действия управления Божия миром ангельским. Оно учит, что они премудростью Божьею ведутся к достижению цели их бытия прямыми и косвенными путями: прямо – чрез употребление их Богом соответственно их назначению на непосредственное служение Самому Себе, и косвенно – чрез употребление их на служение людям и природе, в качестве орудий промысления Божия о вселенной и о человеческом роде.

§ 41. Служение ангелов Богу

Ангелы служат Богу непосредственно тем, что предстоят Ему, поклоняются Ему и прославляют Его. Так, пр. Исаии видел, что вокруг Него стояли Серафимы... И зывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его! (Ис.6:2,3; см. Иез.3:12). Св. Иоанн Богослов свидетельствует о горних силах, что они ни днем, ни ночью не имеют покоя, зывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет (Откр.4:8; 7:11–12). Пр. Даниил так же удостоился видеть Ветхого днями, сидящего на престоле небесном, и тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним (Дан.7:10). И по словам Спасителя, ангелы всегда (διὰ παντός) видят лице Отца Моего Небесного и исполняют на небесах Его волю (Мф.18:10; 6:10). Они служат и Сыну Божию, пребывающему одесную Бога Отца (1Пет.3:12; Еф.1:21).

Согласно со свидетельствами откровения и древние отцы говорили: «живут (ангелы) на небесах, и одно у них дело – песнословить Бога и служить божественной Его воле». ²⁵² Само собою понятно, что предстояние ангелов пред Богом, их славословие и поклонение следует понимать не в грубо чувственном смысле, а сообразно с духовностью их природы.

Что касается цели такового служения ангелов, то Сам Бог, конечно, не имеет нужды в славословии тварей. Посему назначение ангелам такого служения имеет целью благо самих же ангелов. Так как Бог есть Свет истинный (Ин.1:9; 1Ин.1:5; Ис.60:19, 20) и неисчерпаемый Источник жизни (Пс.35:10; 1Тим.6:13), то, удостаиваясь ближайшего общения с Богом, они почерпают отсюда по мере своих сил нужный для своего озарения свет и необходимую для укрепления в добре благодать, а вследствие сего не перестают все более и более возрастать и преуспевать в познании истины, а также утверждаться в добре и, таким образом, достигать своего назначения. В частности же, постоянное озарение от Света лица Божия способствует и успешному выполнению ангелами

разнообразных служений сих миру и человеку. Так учили и ведшие отцы древней церкви. «Божие служители, которые стоят близ высокого престола, говорит Григорий Богослов, приемлют на себя первый луч чистого Бога, и, просветленные им, преподают свет и смертным». Озаряемые «от первой Причины», они «так вообразили и напечатлели в себе Благо, что сделались вторичными светами, и посредством излияний и предаяний первого Света могут просвещать других». ²⁵³ По словам Василия Великого, ангелы вследствие общения со Святым по естеству, имеют в себе святыню, которая проникла все их существо и соединилась с их природою». ²⁵⁴

§ 42. Ангелы как орудия Промысла Божия о мире вообще и о человеке в особенности

Светлые духи не только непосредственно служат Богу, как неумолкаемые песнопевцы Его бесконечных совершенств и славы, но и содействуют – по назначению и повелению Самого Господа – благосостоянию других тварей.

Господу угодно было сделать ангелов орудиями Своего Промысла о мире вообще и о человеке в особенности. Как всемогущей, Он, конечно, не имеют нужды в каких бы то ни было орудиях для достижения премудрых и благих целей Своего Промысла. Посему, если Он предназначил ангелов быть орудиями Своего промысла, то, конечно, потому что для самих ангелов исполнение разнообразных поручаемых Богом служено представляет необходимый путь к их усовершенствованию и укреплению воли в добре. Такое употребление ангелов, как орудий Промысла Божия, представляется в Писании столь обыкновенным, что имя ангела (ἄγγελος – посланник, вестник), будучи именем должности, сделалось собственным и преимущественным именем бесплотных духов. Но в Св. Писании указываются многочисленные случаи их действительного посольства в мир для исполнения разнообразных определений Божиих в мире вещественном, а особенно в мире нравственном.

Ангелы являются орудиями Промысла Божия о мире вещественном. В Писании есть упоминание об ангелах, имеющих власть над огнем (Откр.14:18), о четырех ангелах, стоящих на четырех углах земли и держащих четыре ветра земли (Откр.7:1), или об Ангеле вод (16:5), готовых исполнить над сими стихиями волю Мироправителя. Эти и подобные указания Писания ведут к заключению, что Бог поставил некоторых из ангелов блюстителями частей и стихий мира видимого. Такое учение не есть догмата веры, но как мнение оно было высказываемо и допускаемо с древних времен. Афинагор, напр. писал: «мы признаем множество ангелов и служителей, которых Творец и Зиждитель мира Бог чрез Свое

Слово поставил и распределил управлять стихиями, и небесами, и миром и всем, что в нем и благоустройством их.»²⁵⁵ По словам Григория Богослова, «сии умы прияли каждый одну какую-либо часть вселенной, или приставлены к одному чему-нибудь в мире, как ведомо было сие все Устроившему и Распределившему».²⁵⁶ Следуя древне-отеческому учению, св. Димитрий об ангелах первого чина низшей степени замечает: «вручено им есть вселенной управление».²⁵⁷

В откровении указываются и примеры действия ангелов, как исполнителей велений Божиих, в мире чувственном. Так, при посредстве ангелов совершено Господом разрушение Содома и Гоморры (Быт.19:13) и поражение язвою при Давиде жителей Иерусалима (2Цар.24:15, 17; 1Пар.21:14, 16); ангел Господень в одну ночь поразил 185 тысяч ассирийского войска (4Цар.19:35; 2Пар.32:21; Ис.37, 36). В новом завете говорится: Ангел Господень по временам (κατὰ καιρὸν) сходил в купальню (в Иерусалиме, при доме милосердия) и возмущал воду, и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью (Ин.5:4). Ангел при воскресении Спасителя сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба (Мф.28:2), а камень был весьма велик (Мк.16:4); ангел освобождал апостолов от уз темничных (Деян.5:19; 12:7–10); ангел поразил смертною болезнью Ирода (Деян.12:23).

Но с особенною подробностью откровение учит об ангелах, как орудиях Промысла Божия о человеке. По изображениям откровения и верованию церкви они служат орудиями Промысла Божия о человеческом роде вообще, являются хранителями отдельных народов и человеческих обществ и частных лиц.²⁵⁸

§ 43. Служение ангелов людям вообще

Ангелы находятся в особенно близком отношении к роду человеческому. Как старшие братья в одном семействе одного и того же Отца небесного, как члены единого тела Христова – Его церкви, они сколько по воле Божией и Христовой, столько же, без сомнения, по своей собственной, принимают живое участие в делах человека и судьбах всего человечества. По свидетельству апостола, участие ангелов к судьбам людей вообще выражается в том, что они посылаются Богом споспешествовать нашему спасению: Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (Евр.1:14). И Св. Писание в многочисленных примерах и изречениях показывает, что ангелы действительно являются споспешниками спасения всего человеческого рода и исполнителями повеления Промыслителя о человеке.

Вся история домостроительства человеческого спасения совершилась и совершается при участии и содействии ангелов делу спасения человечества.

Так, в ветхозаветные времена, времена приготовления людей к принятию Исккупителя, ангелы нередко учили людей воле Божией, когда являлись благочестивым патриархам, напр. Аврааму (Быт.18 гл.), Лоту (Быт.19 гл.), Иакову (Быт.28:12; 32:1–2), открывали им будущее, утешали и подавали им помощь. Иногда же были посылаемы для того, чтобы по праведному суду Божию казнить грешников, напр. жителей Содомы и Гоморры (Быт.19:13), для вразумления и назидания всех земнородных (2Пет.2:6). При служении же ангелов дан был людям сам закон письменный, как видно отчасти из сказания Моисея, что Бог явился на Синае со тьмами святых, и одесную Его ангели с ним (Втор.33:2 – ц.-слав. Библия), а еще более из свидетельств нового завета: первомученик Стефан говорил иудеям, что они *приняли закон при служении Ангелов* (Деян.7:53), а по словам ап. Павла, закон преподан через Ангелов (Гал.3:19; см. Евр.2:2). Ангелы и после дарования закона, нередко наставляли людей,

являлись пророкам, напр. Даниилу (9:21), Захарии (3:1), и открывали им волю Божию касательно человеческого спасения. Ангел же возвестил зачатие Предтечи (Лк.1:28) и рождение Самого Спасителя мира (Мф.1:20).

С явлением Спасителя мира, ангелы изображаются принимающими самое живое участие в совершении Им дела искупления и усвоении людьми плодов искупления, вообще в судьбах царства Божия. Радостное событие рождения Искупителя они приветствовали песней: слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение (Лк.2:14). В самом начале Своего служения миру Спаситель говорил: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому (Ин.1:51). Это значило, что с явлением Сына Божия во плоти связь и общение мира ангельского с миром человеческим имели стать теснее и ощутительнее, небожители должны явиться служителями Сына человеческого. История общественного служения И. Христа представляет постоянное подтверждение этого: Ангелы приступили и служили Ему после искушения (Мф.4:11), Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его в предсмертной молитве (Лк.22:43), ангел отвалил камень от двери гроба при Его воскресении (Мф.28:2), ангелы возвестили мироносицам о Его воскресении (Мф.28:5–7; Лк.24:4–6; Ин.20:12–13), а апостолам – о вознесении на небо и о втором Его пришествии (Деян.1:10–11). Служение ангелов Искупителю мира есть и служение роду человеческому, ибо Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мф.20:28). Зная евангелие и проразумевая тайну искупления (1Тим.3:16; 1Пет.1:12), они радуются спасению человека: бывает радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся, говорит Спаситель в заключении притчи о заблудшей овце и потерянной драхме (Лк.15:10). Посему они содействуют устройению и распространению Церкви Христовой на земле. Так, ангелы освобождали неоднократно апостолов от уз темничных (Деян.5:19; 12:7), ангел внушал Корнилию призвать к себе ап. Петра и принять от него крещение (Деян.10:3). Ангелы возносят

молитвы верных к Богу (Откр.8:3–4). При такой близости к Спасителю и спасаемым, они явятся при последнем откровении Сына человеческого во второе славное Его пришествие и исполнителями, и участниками последних судов Божиих (Мф.13:39–43, 49; 25:3; Лк.9:26; 2Фес.1:7 и др.).

Но кроме общего служения ангелов роду человеческому, есть еще особенное и частное служение их людям. Одним из чина ангельского вверены целые общества человеческие для хранения и благоуправления, другим поручено попечение в особенности о частных лицах, т. е. хранение и руководство в жизни тех или других из нас.

§ 44. Ангелы-хранители человеческих обществ

Ангелы являются орудиями Промысла Божия о целых человеческих обществах. «Они даются, учит православная церковь, для хранения городов, царств, областей, монастырей, церквей и людей, как духовных, так и мирских» (Пр. Испов. I ч. 19 вопр.).

I. Учение об ангелах народоправителях или ангелах-хранителях отдельных царств и народов принято новозаветною церковью от церкви ветхозаветной.²⁵⁹ В Откровения ясное удостоверение в бытии ангелов народоправителей находится в книге пр. Даниила (10 гл.). Пророк свидетельствует, что когда умножил он свои вопли и усугубил молитвы к Богу о прекращении бедствий иудеев, о совершенном освобождении их от ига персидского, было ему откровение (видение) великой силы.²⁶⁰ Явился ему после его трехнедельных поста и молитвы ангел, вместе с ним двадцать один день ходатайствовавший пред престолом Всевышнего об освобождении иудеев от ига персидского, и возвестил откровение о дальнейшем продолжении истории народа Божия в связи с историей всемирных монархий и всего мира. Но при этом небесный вестник допустил пророка до созерцания невидимых споров в горнем мире. Он говорил, что молитва пророка была услышана с первого дня... *«и я бы пришел по словам твоим (т. е. возвестить откровение воли Божией), но князь царства персидского стоял против меня двадцать один день; но вот Михаил, один из первых князей, пришел помочь мне, и я остаюсь там при царях персидских. А теперь я пришел возвестить тебе, что будет с народом твоим в последние времена... Теперь я возвращусь, чтобы бороться с князем персидским; а когда выйду, то вот придет князь Греции... Впрочем я возведу тебе, что начертано в истинном Писании, и нет никого, кто поддерживал бы меня в том, (точнее, – против них), кроме Михаила князя вашею»...* Затем вестник открыл о том, что имеет быть в царствах персидском, греческом и сиро-египетском с поразительною точностью и подробностью,

только без собственных наименований царей македонских, египетских и сирских (11 и 12 гл.). Среди предстоящих тяжких страданий и бедствий, которые Израилю придется претерпеть, народ все-таки будет спасен: «и восстанет в то время Михаил, князь великий, *стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое... но спасутся в это время из народа твоего все, которые будут записаны в книг: жизни*» (12:1). Мысль об ангелах хранителях целых народов выражена ясно. ²⁶¹ Возвестивший откровение был вестник с небес, значит и события, о которых он говорил, происходили в мире горнем. А отсюда следует, что и под именами князей персидского, греческого и иудейского царств должно разумеать князей не земных, а небесных, т.е. ангелов, которым вверены от Бога означенные царства. Это тем очевиднее, что князь еврейский прямо называется Михаилом, – именем, принадлежащим одному из архистратигов небесных, а у иудеев история не знает никакого князя Михаила. ²⁶² Отсюда же следует, что, если не только иудейское, но и персидское и греческое царства, царства языческие, не лишены были особых покровителей и блюстителей из небесного лика ангелов Божиих, то нет причин сомневаться, что и каждое земное царство имело и имеет особого покровителя и блюстителя в своем ангеле хранитель. Каждому (из ангелов) дано, по словам Григория Богослова, особое начальство от Царя, иметь под надзором людей, *города* и *целые народы*. ²⁶³ Нет причин сомневаться, напр., что фараону ангелом (Быт.41:1–28), поставленным над египтянами, равно как и царю вавилонскому своим ангелом в сновидениях было возведено о промыслительных определениях Божиих.

О достоинстве ангелов народоправителей Василии В. рассуждает так: «все ангелы имеют как одно наименование, так, конечно, одну и ту же общую всем природу, однако же одни из них поставлены начальствовать над народами, а другие – быть сопутниками каждому из верных. Но в какой мере целый народ предпочтительнее одного человека, в такой же, без сомнения, по необходимости выше достоинство ангела народоправителя в сравнении с достоинством ангела, которому вверено попечение об одном человеке». ²⁶⁴

Что касается целей служения ангелов хранителей царств и народов, и средств к достижению оных, то таковые можно полагать в следующем. Цель их служения состоит, конечно, в том, чтобы содействовать вверенным их хранению народам, в достижении тех премудрых и благих целей, какие единым Мироправителем назначены каждому народу, частнее – содействовать благу народов, а для сего – предохранять и избавлять от зла, вести по пути гражданских усовершенствований, особенно же вести к Богу, т. е. непросвещенных – к просвещению светом христианской истины, а просвещенных – по пути благочестия. Главными средствами к достижении этих целей являются: молитвенное предстательство пред Богом за вверяемые их попечению народы (Дан.11 гл.), – и внушение людям, особенно царям и другим властителям, мыслей и намерений, служащих ко благу народов (Быт.11:1–28). Но могут быть у них и другие невидимые средства к устройению блага народов. Как совершеннейшие людей по уму, превосходя их крепостью и силою (2Пет.2:11), они лучше людей могут знать нужды охраняемых ими царств и народов, могут изыскивать и соответствующее способы и средства к их удовлетворению.

II. Верование в бытие ангелов хранителей частных церквей или обществ верующих также есть верование древнее. Основание онаго находится в словах Господа о семи ангелах семи церквей малоазийских: Тайна семи звезд, которые ты видел в деснице Моей, и семи золотых светильников есть сия: семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей (Откр.1:20). Правда, под символом звезд здесь разумеются и епископы или видимые представители церквей (ясно это из 2 и 3 гл.), но вместе с сим дается указание и на невидимых предстоятелей церквей, которые суть ангелы церквей в собственном смысле. Так именно понимали приведенное изречение древние отцы. «Я уверен, говорит Григорий Богослов, что особенный ангел покровительствует каждую церковь, как научает меня Иоанн в Откровении». Посему, прощаясь с паствою Константинопольскою, он восклицал: «простите ангелы,

надзиратели сея церкви, а также моего пребывания здесь и отшествия отсюда.» ²⁶⁵ Если малоазийские церкви имели особых ангелов хранителей, то естественно заключение, что и другие церкви не лишены особых ангелов хранителей. Васил. В., утешая никопольских пресвитеров, писал им: «вас печалит, что извергнуты вы из ограды стен: но вы водворитесь в крове Бога небесного, и с вами ангел блюститель церкви», разумеется никопольской. ²⁶⁶

Цель служения ангелов-хранителей частных церквей состоит, конечно, в том, чтобы руководить церкви и всех членов оных к горнему отечеству, а главными средствами к тому служат молитва и наставления и внушения членам церкви, особенно ее вождям и руководителям в лице пастырей церкви.

§ 45. Ангелы-хранители частных лиц

Ангелы служат орудиями Промысла Божия о частных лицах. Церковь учит, что каждый из верующих имеет своего особенного ангела, который пребывает при нем и хранит его, и потому называется ангелом хранителем (Прав. испов. отв. на копр. 20. Прав. катих. О перв. чл.).

I. Ворование в ангелов хранителей частных лиц существовало еще в церкви ветхозаветной. Оно основывалось частью на встречающихся в Писании ветхого завета указаниях на близость и вспомоществование ангелов человеку в тех или других случаях жизни его и служения. Так, Авраам, посылая раба для отыскания жены Исааку, обещал ему в руководство ангела, и этот раб действительно был руководим ангелом в нахождении Ревекки (Быт.24:2–67). И. Навину в чудесном завоевании Иерихона послужил ангел, наименовавши себя архистратигом силы Господней (Нав.5:13–16). Родителям Самсона дважды являлся ангел, предсказал матери его необыкновенное рождение, преподал правила осторожности в дни ее чревоношения и указал обоим способ изъявления благодарности Богу (Суд.13 гл.). Пр. Илия неоднократно в своем служении получал наставление и руководство от ангела (3Цар.19:2–19; 4Цар.1:3, 15). Пр. Захария также свидетельствует, что он ощущал особенную близость к себе ангела, глаголавшего в нем, и от него получал как разрешение недоумений, так и наставление в руководство при своем служении. (Зах.2:3; 4:4; 5:5 и др.). Но более прямые указания ветхого завета на бытие собственно ангелов-хранителей, по крайней мере, людей богобоязненных находятся у Псалмопевца. Он учит, что Бог ополчает ангелов Своих вокруг боящихся Его: Ангел Господень ополчается (с евр. – ополчатся ангелы Господни) вокруг боящихся Его и избавляет их (Пс.33:8). Живущих под покровом Вышнего он уверяет: не приключится тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему; ибо Ангелам Своим заповедает о тебе – охранять тебя на всех путях твоих (Пс.90:10–11). А в книге Товита представляется живое и

трогательное изображение тех действий охранения, руководства, вразумления и вспомоществования, каковые может надеяться получить от ангела хранителя в разных обстоятельствах своей жизни человек, преданный вере. Ангел был видимым, хотя и неведомым спутником Товии в г. Раги, избавил его от опасности при Тигре, давал благотворные советы, располагал все к благу и, наконец, устроил исцеление Товита.

В новом завете истина о бытии ангела-хранителя у каждого из верующих, засвидетельствована Самим И. Христом и Его апостолами. Убеждая уважать каждого верующего, сколько ни казался бы он малым и слабым, И. Христос сказал апостолам: Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного (Мф.18:10). Относить ли это изречение к младенцам веры, или разуметь оное о младенцах естественных, из коих один был видимым предметом слова Христова (2–5 ст.), одинаково следует заключение, что каждый из верующих имеет своим хранителем одного из духов мира ангельского. Если каждый верующий и младенец веры – имеет ангела хранителя, то ужели не имеют ангелов-хранителей и малые дети, ибо и они по силе крещения могут именоваться младенцами веры? И наоборот, если каждое малое дитя имеет ангела хранителя, то не следует ли, что и возрастные не лишены ангелов хранителей? Возрастные более способны к духовному общению – с одной стороны, а с другой – несравненно более подвержены искушениям, а потому более нуждаются в помощи небесных хранителей.

Ап. Павел, рассуждая о высочайшем божеском достоинстве И. Христа сравнительно с достоинством ангелов, говорит о них: Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (Евр.1:14)? Очевидно, что если всякий верующий по силе крещения предназначается ко спасению и к таковым посылаются на служение ангелы, то каждый из них имеет своего ангела-хранителя. Что касается способа сопребывания ангелов, на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного (Мф.18:10), с

сохраняемыми на земле, то это для нашего разума составляет тайну; объяснить это мог бы разве тот, кто восхищен был до третьего неба (2Кор.12:2).

В церкви апостольского века существовало твердое верование в ангелов хранителей каждого верующего. Особенно ясно выразилось оное по случаю освобождения ап. Петра ангелом от уз темничных (Деян.12:12–16). На сообщение служанки о том, что Петр стоит у ворот дома, в котором *многие собрались и молились*, они не хотели ей верить, но говорили: это Ангел его. Говорившие так, очевидно, выражали убеждение, что не только у каждого младенца веры, но и у каждого из таких мужей веры, как Петр и прочие апостолы, есть особый ангел хранитель.

II. Раскрытие более частными чертами учения об отношении к нам ангелов хранителей можно находить в творениях древних отцов и учителей церкви. На основании указаний Писания, они старались дать ответ на все главнейшие вопросы, представляемые этим учением, именно: 1) каждому ли человеку и с какого времени дается ангел хранитель, 2) постоянно ли и до какого времени продолжается служение данного человеку ангела и 3) в чем именно состоит это служение?

1. На вопрос о том, каждому ли человеку и когда Бог дарует ангела хранителя, господствующим в древней церкви было мнение, что ангелы даруются не всякому человеку безразлично, но только верующим в Искупителя и по вере благодатно возрожденным в крещении. Со времени крещения, но не с самого рождения человека, начинается и служение ему его ангела хранителя. Основание для такого мнения видели в вышеприведенных изречениях Писания об ангелах (Мф.18:10; Евр.1:14; Пс.33:8). Относительно членов ветхозаветной церкви, когда не было еще крещения, высказывалось мнение (на основании Пс.90:11), что богобоязненные из них имели ангела хранителя по вере во грядущего Спасителя.²⁶⁷ Естественно заключать, что и во времена новозаветные, когда некоторые из искренне верующих по обстоятельствам жизни оставались иногда на много лет без крещения, (а в первые века иногда и мученичеством запечатлевали свою веру, не успев принять

крещения), не лишены и до крещения помощи ангелов хранителей; подтверждением этой мысли может служить история обращения Корнилия при содействии ангела (Деян.10:3, 6, 22; 11:13–14).

2. По вопросу о том, постоянно ли находится при человеке данный ему при крещении ангел хранитель и до какого времени, должно думать, согласно с древнеотеческим мнением, что служение ангела хранителя человеку, принадлежащему к царству Божию, продолжается всю земную жизнь человека; – из притчи о богатом и Лазаре (Лк.16:22; ср. 12:20) можно видеть, что ангелы не оставляют человека и в час его смерти, а душу его приводят в неведомую ей страну вечности. Однако бывают случаи в жизни охраняемых, когда ангел отдаляется от человека. Иногда это бывает по особым премудрым намерениям Божиим, при борьбе охраняемых с искушениями, как было с Самим И. Христом в пустыне искушения. «Доколе продолжалась брань, говорить И. Златоуст, Христос не попускал являться ангелам, дабы сим не отогнать того, кого надлежало уловить. Но, когда изблещил его во всем и заставил бежать, тогда явились и ангелы». ²⁶⁸ Но преимущественно виновником удаления от себя ангела хранителя бывает сам человек, когда совершенно предается страстям и порокам. «Как пчел отгоняет дым и голубей смрад, говорит Василий В., так и хранителя нашей жизни отдаляет многоплачевный и смердящий грех», ²⁶⁹ по причине, конечно, несовместимости чистого естества его с грехом. Впрочем, и самый великий грешник может примириться со своим ангелом хранителем посредством искреннего раскаяния в грехах и оставления их навсегда. В таком случае, по слову Писания, великая радость бывает для всех ангелов на небе (Лк.15:10).

3. Цель служения ангелов хранителей людям состоит в том, чтобы способствовать достижению спасения ищущим оно (Евр.1:14), иначе – содействовать тому, чтобы возрожденные и очищенные от греха благодатью Св. Духа сохраняли без порока дух, душу и тело к пришествию Господа нашего И. Христа (1Фес.5:23). Сообразно с этим служение их верующим, по изображениям Писания и святоотеческому учению, выражается

в том, что они являются: 1) верными наставниками в вере и благочестии (Зах.2:3; 4Цар.1:3,15–17; Суд.2:1–6 и др.), каковыми они могут быть потому, что их знание тайн царства Божия, мудрость и проницательность выше человеческих, и они так укрепились в добре, что не могут грешить; 2) хранителями душ и тел наших (Пс.90). «Как городские стены, вокруг облегая город, отовсюду отражают вражеские нападения, говорит Василий В., так и ангел служит стеною спереди, охраняет сзади и с обеих сторон, ничего не оставляет не прикрытым». ²⁷⁰ поскольку знание и силы ангелов далеко превышают всю мудрость и все человеческое могущество, то они могут делать и делают многое для хранимого человека, могут невидимо отклонить человека от опасности, угрожающей душе или телу от врагов видимых и невидимых, в сонном или бодрственном состоянии, могут благовременно предостеречь от них тайным озарением ума или другим способом, одушевить мужеством, утешить в скорбях и болезнях и пр. Наконец, ангелы являются 3) нашими молитвенниками пред Богом (Мф.18:10; Откр.8:3; Тов.12:15–20). Они не только возбуждают хранимых к молитве, но с молящимися сами молятся и возносят в своих святых молитвах наши немощные молитвы к Живущему во свете неприступном. Св. И. Лествичник, один из опытнейших наставников молитвы, пишет в научение молящимся: «если усладился или умилился ты каким словом молитвы, то остановись на нем. Ибо тогда хранитель ваш молится вместе с нами.» ²⁷¹

Подробное указание всех действий служения ангелов хранителей верующим содержится и в употребляемых церковных молитвословиях (в двух канонах и молитвах к ангелу хранителю).

III. Учение об ангелах хранителях частных лиц, как известно, отвергают протестанты. Признавая, что Бог посылает иногда людям, Своих ангелов, они однако не допускают, чтобы Он каждому верующему (а также и целым народам) назначал известного ангела, как хранителя и наставника его до самой смерти. Подобные воззрения в новейшее время, при ослаблении веры в самое бытие мира духовного, разделяются

многими и не из протестантов. Против учения об ангелах хранителях выставляют разнообразные возражения. Укажем главные из них с выяснением их неосновательности. ²⁷²

1. Говорят, что Сам Бог промышляет о человеке, знает все наши немощи, беды и опасности, хранит нас и дарует все необходимое (Пс.120:4–5; 16:8; Еф.6:11 и др.), а потому служение ангелов хранителей неуместно. Но непосредственное промышление Божие о человеке не может исключать уместности Его промышления через некоторые посредства и орудия. Сам Бог, напр. поддерживает и сохраняет природу видимую (Пс.103:27–30), произращает дерево плодовитое и всякое растение в полях, подает влагу дождевую для орошения земли (Пс.148:8) и пр.; однако это не препятствует и человеку трудиться в улучшении садового дерева и удобрении земли. Или – Сам Бог промышляет о царствах (Дан.4:14–22), но в то же время цари, как слуги Божии (Рим.13:4), являются действительными орудиями Промысла Божия о царствах и народах; равно Сам Он промышляет о церкви (Еф.1:22), но видимо управляет ею чрез пастырей и учителей (Деян.20:28). Подобным же образом, очевидно, и непосредственное промышление Божие о человеке не исключает уместности промышления о нем чрез ангелов.

2. Служение ангелов людям находят несообразным с достоинством ангелов, как существ высших человеков и безгрешных. Полагают, что обращение ангелов с людьми было бы для них унижением и наказанием. Но нельзя почитать несообразным с достоинством ангелов служение их людям после того, как Сам Господь и Владыка ангелов и человеков унижил Себя Самого, приняв образ раба (Флп.2:7), дабы послужить людям и отдать за них душу Свою (Мф.20:28). Служат и цари подданными пастыри – стаду, начальствующие вверенным их начальственному попечению, но это не почитается унижением для них. Что касается обращения ангелов с людьми грешными, то, конечно, обращение это может соединяться со скорбью и горестью, грех может и удалять ангелов от нас, как это испытывали те, которые старались замечать в себе действие ангела хранителя. Но с другой

стороны, служение грешным людям открывает для самих ангелов обширнейшее и вполне достойное их поприще для совершения высоких подвигов самой чистой и пламенной любви, для обнаружения в бесчисленных случаях самоотвержения, снисходительности к грешникам, терпение и многих других свойств. А для любви чистой, какую имеют ангелы, не могут быть наказанием заботы об усовершенствовании других. Это испытывают и люди, имеющие более чистое и возвышенное чувство любви. Так, ап. Павел желал быть за Израильян отверженным, лишиться своего спасения, если бы только этим мог спасти их (Рим.9:3). Короче того, спасение ангелом от гибели человека, внимающего таинственным внушениям своего хранителя, в вечности, когда души спасенных людей и ангелы будут находиться в блаженном общении, послужить источником радости и блаженства не для человека только, но и для ангела (Лк.15:10; Евр.12:22–23).

3. Указывают далее, что учение об ангелах хранителях не подтверждается опытом. Если бы существовало влияние ангелов на человека, то оно было бы ощутительно, но на самом деле оно будто бы не ощущается; по мнению некоторых, даже и невозможно влияние ангелов, как существ духовных, на человека. Но действия духов на человека так же возможны, как возможно общение душ между собою, как возможны влияние одного человека на другого и действия духа человеческого на видимую природу. Что же касается неощутительности служения ангелов людям, то действия духовных существ и не могут быть так же ощутительными и осязательными, как действия, производимые на нас чувственными предметами. Чтобы ощущать в себе влияние чистых духов, нужно иметь готовность и способность внимать внушениям ангельским, равно внимательность к самому себе и происходящим в душе переменам. Тогда будут ощутительными действия бесплотных духов, как удостоверяют это примеры из жизни святых подвижников.

4. Наконец, приводят против того же учения такое соображение: по опыту известно, что никто из людей не изъят от бедствий жизни и от грехов, а посему – где же

благопотребное служение и содействие людям ангелов? Но постигающие человека бедствия так же мало дают основания сомневаться в бытии ангелов хранителей, как и отвергать бытие Промысла Божия о человеке вообще. Бедствия служат ко благу самих претерпевающих оные или направляются к пользе и вразумлению других. Действия же греховные не пресекаются ангелами, когда сам человека, неудержимо стремится ко греху, отвращается от руководства ангела, потому что в этом случае уничтожалась бы свобода человека.

Так мало основательными являются возражения против учения об ангелах, как хранителях, помощниках, утешителях, наставниках и покровителях человека. Учение это, подтверждаемое историей и опытами жизни, должно вызывать не возражения, а достойное почитание и призывание ангелов в молитвах к Богу со стороны охраняемых ими, к чему и призывает церковь своих верных сынов. ²⁷³

§ 46. Нравственное состояние и блаженство добрых ангелов

Бесплотные духи, как созданные существами свободными, по природе своей могут свободно пребывать и преуспевать в добре и уклоняться ко злу. Достижение совершенной святости и утверждение в добре для них, как и для людей, посему возможно при личных свободных стремлениях к добру и упражнениях в добре конечно, вспомоществуемых благодатью Божию. И ангелы Божии, существуя множество веков, имея совершенные способности, просвещаемые и оживотворяемые благодатью Божьей, как на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного (Мф.18:10), являя долговременное послушание воле Божией при исполнении возлагаемых на них служений, видя на других существах страшные примеры падения и казни, а особенно после воплощения, смерти и воскресения Христа Спасителя для нашего спасения, без сомнения, стяжали ясное познание и твердый навык в добре. Но утвердились ли они в добре так, что не могут отпасть от него?

В откровении есть прямые свидетельства, удостоверяющие, что ангелы совершенно утвердились в добре, так что не могут отпасть от Бога. Они называются в Писании Ангелами света (2Кор.11:14), избранными (1Тим.5:21), изображаются образцами кротости (2Пет.2:11; Иуд.1:9), говорится об них, что они всегда видят лице Отца небесного (Мф.18:10; 22:30), что обещается в загробной жизни только святым (1Ин.3:2). На повиновение ангелов воле Божией указывается людям, как на достойный подражания пример: да будет воля Твоя и на земле, как на небе, учил Спаситель верующих обращаться к Богу в молитве (Мф.6:10). Говорится, что по воскресении верные будут подобны ангелам (Мф.22:30; Мк.12:25; Лк.20:3–6) и даже сравнивается с их состоянием слава воскресшего Мессии (Евр.1:4–14). Но особенно удостоверяет Писание о совершенном утверждении ангелов в добре, когда учит, что они пребудут святыми при конце мира, когда вместе с ними явится

Господь живых и мертвых и они будут окружать престол Его (Мф.25:31; Иуд.1:14). Если они до того времени сохранят свою чистоту, а после уже не будет случая и возможности потерять ее, то отсюда следует, что они никогда не падут, следовательно, утвердились в добре. И Писание указывает, что они пребудут гражданами Иерусалима небесного (Евр.12:22–23) или членами царства славы, имеющего существовать во веки веков (Откр.22:5).

Однако такое нравственное состояние ангелов, что они пребывают и пребудут добрыми есть дар благодати Божией, заслуженный ими, а не свойство самой их природы. «Они не могут грешить, учит церковь, не по естеству своему, но по благодати Божией». Благодать эта дарована им за долговременное послушание воле Божией и непреклонную верность Богу, которую они явили во время отпадения сатаны (Прав. Исп. вопр. 20). Святость же по естеству свойственна только Богу. «Как железо, объясняет Василий В., положенное в средину огня, не перестает быть железом, но будучи раскалено до сильнейшего сходства с огнем и, приняв в себя все свойства огня и цветом и действиями подходит к огню, так и сии святые силы (т. е. ангелы) вследствие общения со Святым по естеству, имеют в себе святыню, которая проникла уже все их существо и соединилась с их природою. Различие же у них со Святым Духом то, что в Духе святость есть естество, а в них освящение по причастию.» ²⁷⁴ Подобным же образом Григорий Богослов учит об ангелах, что «неудободвижимость или неподвижность их ко злу не от иного кого, как от Святаго Духа». ²⁷⁵ Без помощи Божьей и они, как ограниченные по своей природе существа, могут явить некоторые недостатки (в ц.-слав. – *стропотное* – уклониться от тропы, дороги), т. е. уклониться от своего высокого назначения (Иов.4:18; сн. 15:15). «Если отнимем (от них) мысленно Духа, говорить св. Василий, расстроятся ангельские лики, истребятся архангельские начальства, все придет в смешение, жизнь их сделается нецелесообразною, бесчинною, неопределенною». ²⁷⁶ Посему они, не смотря на близость свою к Богу, всегда предстоять Ему со страхом и трепетом.

С утверждением в добре ангелы утвердились, конечно, и в соразмерном с нравственным состоянием блаженстве, которое от них не отнимется. Блаженство ангелов состоит в том, что они всегда видят лице Отца Небесного (Мф.18:10), окружают престол Божий (Откр.5:11; 7:11), т. е. наслаждаются богопознанием – и созерцательным, и деятельным – и находятся в ближайшем общении с Богом, а от сего не может не происходить высочайшая радость и блаженство. Находятся они также во взаимном дружественном общении совершеннейшего единомыслия и любви, для чего у них, конечно, есть свой особый, им свойственный язык, о чем упоминает и ап. Павел, когда говорит о языках ангельских и словах, слышанных им на третьем небе (1Кор.13:1; 2Кор.12:4). Наконец, как участвующее в деле спасения человека, они радуются спасению каждого человека (Лк.15:10), как имеющего быть соучастником блаженства в общении с ангелами (Евр.12:22–23).

II. Отношение Бога-Промыслителя к духам злым

§ 47. Бытие злых духов

Под именем злых духов в св. Писании понимаются личные, свободно разумные и бесплотные существа, по собственной воле отпавшие от Бога, сделавшиеся злыми и образовавшие особое, враждебное Богу и добру царство, однако зависимое от Него. Такими изображаются злые духи во многочисленных упоминаниях о них Писания ветхого и нового завета, касающихся их жизни и нравственного состояния, отношений к Богу и людям (приводятся ниже).

Убеждение в бытии вообще злых духов – убеждение общечеловеческое; во всех естественных религиях древнего и нового времени есть учение о злых духах. Однако твердую опору это убеждение имеет только в богооткровенной религии, и в ней одной учение о злых духах раскрывается в истинном свете. Но в новейшее время, при усилившемся неверии в бытие мира духовного вообще, многие восстают и против учения о бытии злых духов. Отвергающее их бытие (т. н. адемонисты) в особенности стараются посредством превратных объяснений устранить значение свидетельств откровения о бытии царства злых духов.

Так, есть мнение, будто во всех местах Писания, где говорится о злых духах, нужно разумеать не личных духов, но или олицетворенные представление страстей, пороков, болезней, грехов и нечистых наклонностей человеческих, или олицетворенные изображения гнева Божия. Но такое понимание свидетельств Писания о злых духах – явное извращение прямого смысла Писания. Различные наименования падших духов, встречавшиеся в Писании (человекоубийца, искушитель, сатана и др.), приписываемые им свойства и действия (вера и боязнь Бога, знание, лукавство, злоба, ненависть к истине, ложь и др.), обозначаемые в Писании наказания, определенные им, все это дает основание видеть в дьяволе и его ангелах именно личных, разумно-свободных существ. Что касается в частности мнения о злых духах, как олицетворенных изображениях гнева Божия, то против оног достаточно заметить, что гнев Божий

может употреблять и действительно употреблял в качестве своих орудий и ангелов добрых (напр. ангел – губитель, совершитель десятой казни египетской – Исх.12:13, 23; ангел, поражающий извою израильтян при Давиде – 2Цар.24:16; Ис.37:36, или ангел, поразивший ассириян при Езекии – 4Цар.19:35; Ис.37:36). Ангелы, как орудия гнева Божия, изображаются в писании действующими в целях пресечения и наказания зла или греха, а злые духи, напротив, склоняющими и увлекающими ко злу.

Но более принятым среди адемонистов является другой взгляд на значение библейских свидетельств о бытии духов. Утверждают, что хотя в Библии и содержится учение о злых духах, как личных существах, но оно будто бы заимствовано евреями во времена вавилонского плена из персидской мифологии, где чрезвычайно развита демонология, а в древнейшей священной письменности вовсе нет этого учения; представление о сатане, как враге всякого добра и противнике Божиим (Зах.3:1–2), стало распространяться и утверждаться в сознании евреев будто бы только в период пророческий. Ко времени И. Христа и апостолов это учение однако настолько утвердилось в народном сознании, что получило значение догмата. Поэтому И. Христос и апостолы не оспаривали народного верования, но и не разделяли его, высказывались по этому предмету в общих выражениях своего времени, приспособительно к языку и понятиям народным, не придавая им особенного значения. Но все такие утверждения совершенно произвольны.

Так, мнение о слепопленном происхождении учения о злых духах в ветхом завете несогласно со свидетельствами самой Библии. Упоминания о бытии злых духов, как и духов добрых, содержатся в древнейших священных книгах, начиная с Пятикнижия. Первое такое упоминание – в сказании о грехопадении прародителей (Быт.3 гл.). Моисей же, напоминая израильтянам об уклонениях их к язычеству, говорит, что они *приносили жертвы* бесам (евр. shedim мн. ч. от sched. – губитель, разрушитель, по перев. LXX – ἐθυσαν δαιμονίοις), а не Богу (Втор.32:17; см. Пс.105:37; 1Кор.10:20), – указание на бытие злых духов ясное (как и поняли изречение Моисея LXX

перев.). Подобное же указание можно видеть в законе о праздновании великого дня очищения (Лев.16:8, 10). В этот день повелевалось взять двух козлов – одного для Иеговы, другого «для Azazel'я»; козла, на которого выпал жребий для азазеля, предписывалось, не принося в жертву, по возложении на него беззаконий народа (чрез возложение рук), изгонять в пустыню «для азазеля» (евр. la Azazel), чтобы он понес на себе беззакония в землю непроходимую, причем отводивший козла в пустыню делался нечистым (26 ст.). Под «азазелем» здесь понимается не отвлеченное понятие (удаление или отпущение), а живое и личное существо, притом – существо злое т. е. дьявол. ²⁷⁷ Это открывается из того, что здесь азазель противопоставляется Иегове (жребий для Иеговы и жребий для азазеля; жребий обычно бросается между личностью и личностью), а также из цели установления праздника очищения, равно и указания на пустыню, как место пребывания азазеля, место, совершенно удаленное от священного места обитания Иеговы среди своего народа. ²⁷⁸ Противопоставление азазеля Иегове дает основание и к тому заключению, что под азазелем понимается не подначальный дух, а вождь и начальник пустынного демонского царства. ²⁷⁹ Есть упоминание о злых духах и в других ветхозаветных книгах, появившихся до плена вавилонского, напр. упоминание о злом духе, который от Бога напал на Саула и мучил его, и притом упоминание без всяких объяснений, как о событии, возможность которого всеми признается и предполагается (1Цар.10:14–34; 19:9), рассказ о том, как Господь попустить лживому духу говорить устами ложных пророков, чтобы склонить Ахава к губительной для него войне; (3Цар.22:20–23), указание, что сатана возбудил Давида сделать счисление Израильян (1Пар.21:1). Самое же ясное указание на существование у евреев учение о злых духах до знакомства с персидскими верованиями содержится в кн. Иова, которая, если даже написана во времена Соломона, как утверждают некоторые ученые, то, значить, задолго до вавилонского плена. Здесь (1:6–12 и 2:1–7) злой дух прямо называется сатаной и изображается исполненным коварства и вражды к праведнику и добродетели. Таким образом,

несомненно и до плена вавилонского у евреев было верование в бытие злых духов. Плен и знакомство с персидскими верованиями могли только располагать к более частному раскрытию истинного учения о злых духах, почему в пророческий период оно и было раскрыто полнее и определеннее (в канонических книгах Зах.3:1–6; Пс.108:6; 1Пар.21:1; 2Цар.24:1; в неканонических – Прем.2:24; Сир.21:30; 1Мак.1:36; Тов.3:8, 17; 6:15, 17). Но по содержанию своему библейское учение как о духах вообще, так и о злых духах в частности, совершенно отлично от древнеперсидского (см. § 12). В библейском учении злым духам не усвоится никакого значения ни в творении, ни в промыслении о мире: сатана – сотворенное Богом существо, подчиненное Иегове и без Его попущения ничего не могущее делать в мире; в мире нет ни одного существа или предмета, которые бы от него получили бытие. По персидскому же учению, Ариман – вечное злое существо, злой бог; он противодействует доброму началу самостоятельно, он виновник всех злых существ и нечистых предметов, – виновник бытия и владыка целой половины мира. В виду таких различий между библейским и персидским учениями о злых духах, первое, очевидно, невыводимо из последнего.

Что касается объяснения новозаветного учения о злых духах приспособлением И. Христа и апостолов к суеверным понятиям своих современников, то оно заключает в себе ту несогласуемую с нравственным характером И. Христа и апостолов мысль, будто в их учении есть примесь лжи, умолчание об истине, введение в заблуждение слушателей намеренно неточными выражениями. При том же И. Христос высказывал Свое учение о злых духах иногда без внешних поводов, не в общих только выражениях, но и в подробностях (напр. Мф.13:39; 25:41; Ин.8:44; 12:31; 14:30; 16:11 и мн. др.), раскрывал оное и пред учениками Своими (напр. Мф.13:39; 17:21; Ин.12:31 и др.), в отношении к которым подобное приспособление было неуместно. Наконец, указанное объяснение и потому должно быть отвергнуто, что, как учит ап. Иоанн, самое пришествие в мир Сына Божия стоит в связи с

истиною бытия злых духов: *Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил. Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола (1Ин.3:8).*

§ 48. Падение злых духов

Все существа мира духовного созданы добрыми по природе, но, как существа свободные, не нравственно совершенными, вполне утвердившимися в добре, а только со способностью к этому. Добрыми по природе созданы и духи злые. Злыми они стали впоследствии, по злоупотреблению собственной свободой, не побуждаемые к этому никакой необходимостью. Так учит откровение и церковь о происхождении злых духов.

I. В ветхозаветном откровении не говорится прямо о падении существ мира духовного, однако оно предполагается общим учением ветхого завета о том, что Бог – не виновник зла, что все существующее создано благим и прекрасным. (Быт.1:31), и в первоизданном мире не было зла и беспорядка. Но в новом завете, в учении И. Христа и апостолов, о грехопадении ангелов говорится прямо и ясно.

Спаситель, обличая неверие в Него иудеев, говорил, им: Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν), ибо нет в нем истин (Ин.8:44). – Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν (perfectum означает в греч. яз. действие, совершившееся в прошедшем и простирающееся до настоящего времени) собственно значит: дьявол не устоял в истине и теперь не стоит. Истина, в которой не устоял дьявол, без сомнения, есть истина нравственная, о которой Спаситель говорил: познаете истину, т. е. истинное назначение свое, и истина сделает вас свободными, разумеется от рабства греху (Ин.8:32). В этой истине – верности своему назначению не устояли духи злобы. Смысл слов Спасителя, следовательно, таков: падшие духи не остались верными своему назначению, которое состояло в том, чтобы жить для Бога, в Нем одном полагая цель своего бытия.

Апостолы также ясно учили о падении ангелов. Ап. Петр говорит: Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания

(2Пет.2:4). Подобно сему и ап. Иуда пишет, что Бог ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня (Иуд.1:6). И тот, и другой апостол указывали в приведенных изречениях примеры наказания Богом за грех с целью предостережения людей от греха. Такая цель наставления в связи с прямым утверждением, что Бог не пощадил ангелов согрешивших (ἁμαρτησάντων), что они не сохранили своего начала (τὴν ἀρχήν), но оставили свое жилище (τὸ ἴδιον οἰκητήριον), ясно указывают на происшедшее в мире ангельском грехопадение. Такое же указание можно видеть в словах ап. Иоанна: сначала диавол согрешил (ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει – 1Ин.3:8). Здесь выражение *сначала* – ἀπ' ἀρχῆς – означает то время, когда диавол сделался диаволом, а слово согрешил – ἁμαρτάνει – содержит такой смысл: от начала он (диавол) согрешил и до сих пор грешит и вводит в грех, почему грехи и называются далее делами диавола (8 ст.).

Падение диавола и его ангелов, созданных существами свободными, было падением также совершенно свободным; оно не было вынуждено никакою необходимостью ни внешнею, ни внутреннею, или каким-либо искушением. Потому-то столь страшную изображается в Писании и участь падших духов (Иуд.1:6; Откр.12:9). «Бог сотворил духа-искусителя, говорит Тертуллиан, сияющим славою, облеченным правдою и святостью. Он сам развратился сам унизил себя преступным злоупотреблением своей свободой; Бог сотворил его ангелом, он соделал себя демоном». ²⁸⁰ «Откуда диавол, спрашивает св. Василий В., если зло не от Бога?» и отвечает: «на сей вопрос достаточно нам того же рассуждения, какое представлено о лукавстве человека. Ибо почему лукав человек? По собственному своему произволению. Почему зол диавол? По той же причине; потому что и он имел свободную жизнь, и ему дана была власть или пребывать с Богом, или удалиться от Благого. Гавриил – ангел и всегда предстоит Богу. Сатана – ангел, и совершенно ниспал из собственного своего чина. И первого соблюло в горних произведение, и последнего низринула свобода воли. И первый мог стать отступником, и

последний мог не отпасть. Но одного спасла ненасытимая любовь к Богу, а другого сделало отверженным удаление от Бога... Так диавол лукав, имея лукавство от произволения, а не природа его противоположна добру». ²⁸¹

II. Учение о свободном грехопадении ангелов, созданных добрыми, составляет постоянное и неизменное учение церкви, есть догмат веры. Но издавна ставились вопросы, касающиеся обстоятельств падения ангелов. Таковы: 1) в чем состоял грех падших духов? 2) Одновременно ли все они пали? 3) Скоро ли они палии после своего сотворения? По этим вопросам были издавна же высказываемы различные частные мнения.

1) По вопросу о том, в чем состоял грех падших духов, известны три мнения.

По одному мнению грех падших духов состоял в том, что они пленились красотой дочерей человеческих, вступили пред потопом в плотские сношения с ними и даже имели от них детей; за это преступление духи были наказаны Богом, низвержены с неба, лишены прежнего величия и святости, а происшедшие от их преступной связи потомки (исполины) были истреблены потопом. Такое мнение по преимуществу было распространено в еврейской литературе, но разделяли оно и некоторые из древних христианских писателей, а в протестантстве повторено оно и в новейшее время. ²⁸² Основанием этого мнения служит повествование бытописателя о сынах Божиих (евр. *benei haelohim*), которые уведели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал (Быт.6:2–4). Под сынами Божиими нужно будто бы разумеать ангелов (в некоторых списках перевода LXX, употреблявшихся в древности, вместо *υιοι του θεου* в Быт.6:2–4 стояло *οι αγγελος του θεου*), которые так иногда называются в Библии (напр. Иов.1:6; 2:1; 38:7; Пс.28:1; 88:7). Находят подтверждение этого мнение и в новом завете, именно: 2Пет.2:4–5; Иуд.6 и 7 ст., где будто бы указывается на схождение сынов Божиих с неба на землю, чтобы вступить в связь с дочерьми человеческими. Но самая мысль о супружестве ангелов с дочерьми человеческими есть раввинская, талмудическая и носит на себе видимые следы

влияния греческого мифа о титанах. Она непримирима с духом и смыслом откровенного учения об ангелах. Поэтому отцы церкви, начиная с Оригена, решительно отвергали это мнение. «Не безумно ли говорить, пишет св. Иоанн Златоуст, будто ангелы низошли до сожительства с женами и бестелесная природа унизилась до совокупления с телами? Разве не слышишь, что говорит Христос о естестве ангельском: в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах (Мф.22:30)? Да и невозможно, чтобы бестелесная (ангельская) природа возымела когда-нибудь такое (плотское) вожделение. Ибо, если святые и Духа Святого достойные мужи не в силах были переносить даже явление ангелов... то кто, и самый безрассудный, согласится с этим богохульным и крайне безумным мнением, будто бестелесная и духовная природа имела совокупление с телами?». ²⁸³ У бытописателя, по пониманию отцов церкви, говорится не о плотских сношениях ангелов с дочерьми человеческими, но о браках между потомками Сифа и дочерьми из потомства Каина. Что же касается названия ангелов сынами Божиими, то оно метафорическое и так ангелы называются только в поэтических книгах и отделах Библии (кн. Иова, Псалтирь, исключение – Дан.3:92); само по себе оно не доказывает, что бытописатель под сынами Божиими разумел ангелов. Напротив, сынами Божиими в Библии вообще называются люди благочестивые и избранные Богом (напр. пророки и назареи – Суд.13:5–6; 1Цар.9:6–8, 10; 4Цар.8:2, 7, 8, 11; 7:7–19 и др., цари – Пс.81:6, народ израильский – Втор.14:1; Исх.4:22 и др.), а у бытописателя сынами Божиими названы потомки благочестивого Сифа, в противоположность потомкам Каина, которым усвоится название сынов или дочерей человеческих (Быт.6:2–5). ²⁸⁴ – Указываемые места нового завета также не содержат мысли о плотской связи ангелов с дочерьми человеческими. В оных говорится вообще о падении ангелов и указываются примеры наказания за разные грехи.

По другому мнению, грех падших духов состоял в зависти. Так думали на основании слов Премудрого, что завистью диавола вошла в мир смерть (Прем.2:24). Но из связи речи

видно, что под миром здесь надлежит разуметь мир человеческий. В этот мир вошла смерть по зависти диавола, т. е. разумеется не первоначальный, повлекший низвержение с неба павших ангелов, грех их, а их новое, второе из указанных в Писании, преступление-искушение прародителей ко греху по зависти к их блаженству.²⁸⁵

Наконец, третье мнение то, что главный грех падших духов, извративший всю их природу, состоял в гордости. Это мнение было господствующим у отцов церкви. Основание для оногo видели в предостережении апостола не поставлять епископа из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом (ἐμπέσῃ εἰς κρίμα, – т. е. осуждение или наказание – τοῦ διαβόλου – 1Тим.3:6). Одинаковость осуждения предполагает одинаковость преступления. Отсюда можно выводить, что и грех диавола, за который он подпал осуждению, есть гордость, да и вообще начало греха – гордость (Сир.10:15). Высказывалось предположение, что гордость эта состояла в том, что он не захотел поклониться Сыну Божию при введении Первородного во вселенную, о чем апостол говорит; когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии (Евр.1:6; сн. Пс.96:7). Пока сокрыта была от духов тайна Св. Троицы, диавол, занимавший до падения исключительно высокое положение в мире чистых духов, мог подумать, что вводимый во вселенную Сын Божии не выше его, а потому мог не поклониться Ему.²⁸⁶ Но преимущественным было мнение, что гордость диавола выразилась в том, что он возгордился высотой своего положения и возымел желание быть равным Богу (сделаться богом для мира, или заменить собою Бога для мира) и пользоваться божескою честью и славою в мире, за каковым самообольщением последовало явное неповиновение Богу и дерзкое возмущение против Него. «Самый первый светоносец, говорит Григорий Богослов, превознесшись высоко, когда, отличенный преимущественною славой, возмечтал о царственной чести, великого Бога, – погубил свою светозарность, с бесчестьем ниспал сюда, и, захотев быть богом, весь стал тьмою.»²⁸⁷

По словам св. Амвросия, гордость приняла свое начало от диавола, который, обольстившись своим могуществом и достоинством, данным ему от Создателя и, возмнивши быть равным славою своему Виновнику, низвержен с высоты небесной вместе с теми ангелами, коих увлек он в свое нечестие». ²⁸⁸ Образ возмутительного действия диавола против Бога видели прикровенно выраженным в описании гордыни царя тирского (Ис.14:12–13). О возможности такого проявления гордыни в ангеле со светлым умом Писание свидетельствует, когда говорит об антихристе что он откроется как противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога (2Фес.2:4)

2) Одновременно ли последовало падение всех духов, или они отпадали постепенно? В различных наименованиях в Писании падших духов можно видеть указание, что сначала согрешил один из высших ангелов и что он увлек за собою многих других ангелов в бездну греха: последние именуются в Писании ангелами диавола (Мф.25:41), а сам он – отцем лжи (Ин.8:44), сначала согрешившим (1Ин.3:8), клеветником, обольщающим вселенную (Откр.12:7, 9), князем, господствующим в воздухе (Еф.2:2) и другими именами, выделяющими его, как родоначальника зла, из числа прочих падших духов. Вдруг падение всех их последовать не могло, ибо невозможно, чтобы воля всех их вдруг вооружилась против Творца. Посему-то отцы церкви думали, что сперва пал главный ангел, «и за ним последовало и с ним ниспало бесчисленное множество ангелов ему подчиненных» (выражение И. Дамаскина), или более других дружественных. ²⁸⁹ И этому главному приписывали наивысшую по совершенствам природу из всех сотворенных духов поставляли его по достоинству в числе немногих наивысших и первоверховных из ангельского мира. Так, напр., по словам св. Григория Б., виновник падения бил «самый первый светоносец» в Божием мире духов, денница по светлости», ²⁹⁰ а по словам св. Григория Великого, он занимал такое высокое положение, что «превосходил все прочие легионы ангелов.» ²⁹¹ При мысли, что погибающий

великий дух был выше всех и во всем Божиим творении не имел себе равного, может быть хотя отчасти понятным и то, как гордость его могла развиться до такой чрезмерной степени, что он возмечтал сделаться богом для мира, пользоваться божескою славою в нем, и под влиянием этой гордой мечты восстать против Бога, как своего врага, препятствующего достигнуть божеской чести. Как он увлек за собою бесчисленное множество других чистых духов, это неведомо для нас, но допустимо предположение, что он возбудил в них враждебное чувство к Богу путем клеветы. ²⁹²

3. Когда последовало падение? – Несомненно до падения человека, но скоро ли после сотворения ангелов. – в Писании нет прямых указаний. Посему в древней церкви высказывали по этому вопросу неодинаковые мнения. Но естественнее думать, что ангелы пали вскоре после сотворения их, может быть на первых же шагах своей жизни, когда они еще мало вкусили блаженной жизни в союзе с Богом и не успели укрепиться в добре. ²⁹³

§ 49. Природа злых духов, их число и степени

I. Отпадшие от Бога ангелы, как и ангелы добрые, все сотворены Богом с одинаковою духовною природою и присущими оной духовными силами. Такою же духовною природою чуждою вещественности, с сознанием, волею и чувством осталась в своем существе природа ангелов и по их падении, ибо дары и призвание Божие непреложны (Рим.11:29). Изменилось только нравственное состояние этой природы и направление в деятельности ее сил, но не самое ее естество и устройство. И откровение в упоминаниях о злых духах и их действиях нигде не содержит каких-либо указаний на изменение их духовной природы или отнятие дарованных им природных совершенств. Оно прямо именует их духами (Мф.8:16; 2:13; Лк.10:20 и др.), духами злобы поднебесной (Еф.6:12). Как духам, им усвояется в слове Божиим и существенные силы духа, – ум (2Кор.2:11), воля (2Тим.2:26) и чувство (Мф.8:29; Иак.2:19; Откр.20:10 и др.). Со стороны ума они изображаются знающими многое: ап. Иаков утверждает, что бесы веруют и трепещут пред Богом (2:19), знают время, пока будет продолжаться власть их (Откр.12:12). Спасителя И. Христа они нередко исповедовали Сыном Божиим (Мф.8:29), об апостолах говорили: сии человеки – рабы Бога Всевышнего, которые возвещают нам путь спасения (Деян.16:17). Павел мне известен, а вы кто? – говорил злой дух торговавшим именем Иисуса, проповедуемого Павлом (Деян.19:15). В кн. Иова говорится, что диавол обтекает целую поднебесную, разведывая, что в ней делается (Иов.1:6,7) и вообще злые духи, наученные долговременным опытом, часто проникают в мысли людей, угадывают будущее, знают отдаленное, хотя относительно будущих решений воли иногда ошибаются, как видно из истории Иова. Приписывается им также своя мудрость (Иак.3:15) и хитрые замыслы (2Кор.2:11; 11:3). Со стороны воли падшие духи изображаются существами, навсегда утвердившимися во зле, почему и называются духами злобы (Еф.6:12; сн. Лк.7:21), духами нечистыми (Мф.10:1), врагами

истины и добра (Мф.13:30; Лк.10:19; Ин.8:44) и другими подобными наименованиями. Как имеющим способность чувствований, духам злобы усваются соответственные их нравственному состоянию чувствования, напр. трепет или мучительный страх пред Богом (Иак.2:19), зависть (Прем.2:24), гордость (1Тим.3:2, 6; 2Фес.2:1), злоба и ненависть ко всему доброму и святому, указывается, что они испытывают мучения и со страхом ожидают великого судного дня (Лк.8:31; Мф.8:29 и др.), что они ищут покоя и не обретают (Мф.12:43; Лк.11:24). Их естественные силы и после падения остались превышающими силы человеческие. Писание усваивает падшим духам такую крепость сил и могущество, что называет их властями и мироправителями (*κοσμοκράτορας*) тьмы века сего (Еф.6:12), а ап. Петр сравнивает диавола со львом рыкающим и ищущим пищи (1Пет.5:8). О пришествии антихриста говорится, что оно будет по действию сатаны со всякою силою и знамениями и чудесами ложными (2Фес.2:9; см. Мф.24:24). Для ограничения злобных действий давола нужно было явиться на земле крепкому Господу (Лк.11:22–23; Мф.12:29; Ин.3:8), а христианину для борьбы с диаволом внушается облечься в чрезвычайное всеоружие (Еф.6:13).

II. Число отпавших от Бога ангелов в Писании не определяется, но только дается разуместь, что оно весьма велико. Общество злых духов называется целым царством (Лк.11:18). И. Христос изгнал в земле Гадаринской из одного человека бесов многих, легион (Лк.8:30), из Марии Магдалины – семь бесов (Мк.6:9), а при одном случае исцеления бесноватого Он говорил, что дух нечистый, изошедши из человека, в дом, отнюдуже изыде, может привести с собою семь других духов, злейших себя (Лк.11:24, 26). В древней церкви было убеждением, что вообще злых духов множество, что «денницею», первым из возмутившихся высших ангелов, «отторгнуто, ему последовало и с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему духов» (Дамаскин).

Падшие духи составляют особое, хотя и зависимое от Бога, царство, а царство не может быть без чинов, высших и низших, без господства и подчинения. Если сатана сатану изгоняет, то

он разделился сам с собою: как же устоит царство его (Мф.12:26). Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет (Лк.11:17). Так, есть различие по степеням, начальствование и подчинение, и в царств злых духов. Откровение представляет одного из числа падших духов, стоящим во главе этого царства, называя его различными именами. Таковы: диавол (διάβολος, слово греч. значит: клеветник, наветник, обольститель – Пс.108:6; Мф.4:1–11; 25:41; Ин.8:44; 1Ин.3:8; 1Пет.5:8; Иуд.1:9; Откр.13:9; 20:2 и мн. др.) или сатана (евр. satan от глагола satan – перечить, заграждать путь, употребляется в значении: противник, коварный, вражеский, губитель, обольститель, в ветхом завете – Иов.1:6; 1Пар.21:1; Зах.3:1 и др., в новом – Мф.4:10; 12:26; Мк.1:13; Лк.10:18; Рим.11:20; Откр.2:13; 12:9; 20:2, 7; и др.), веельзевул, которого иудеи называли князем бесовским (ἄρχων τῶν δαιμονίων – Мф.10:25; 12:21, 27; Мк.3:22; Лк.11:15, 18), ²⁹⁴ велиал (евр. belial из belī без и jal – польза, – негодный, нечестивый, злой, – Пс.40:9) или велиар (сирское, сложное из belī – ничтожество и ar – высокий, князь, во 2Кор.6:15 – виновник идолослужения и всех злодеяний), аввадон (евр.) или аполлион (греч. – Откр.9:11, где так назван ангел бездны), т. е. губитель, ²⁹⁵ древний змий и дракон (Откр.12:9; 20:2), искушитель (Мф.4:3; 1Фес.3:5), князь мира сего (Ин.12:31; 14:30; 10:11), князь, господствующий в воздухе (Еф.2:2), бог века сего (2Кор.4:4), отец лжи и человекоубийца (Ин.8:44), и другие. Подчиненные ему падшие духи называются ангелами диавола (Мф.25:41; Откр.12:7–8), демонами или бесами (τὰ δαιμόνια – Мф.7:22; 10:8; Мк.1:34; 5:12; Лк.4:41; 8:27; Ин.10:20; 1Кор.10:20–21 и др.) и просто злыми (τὰ πνεύματα πονηρά – Лк.7:21; 8:2; Деян.19:12) или нечистыми (τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα – Мк.9:25; Лк.4:33; Откр.18:2 и др.) духами. Между ними также есть различие и соподчинение. Так, Спаситель упоминает о духе нечистом, который, изошедши из человека, приводит потом в него семь других духов, злейших себя (πνεύματα πονηρότερα – Лк.11:26; Мф.12:45). Апостол различает, между злыми духами начала, власти и мироправителей тьмы века сего (Кол.2:15; Еф.6:12), как различных между собою по силе и власти. Различие между

злыми духами в степенях, по догадке одного из учителей церкви, или есть остаток того различия и соподчинения, в каком находились падшие духи друг к другу до падения своего, или основывается на относительно различном преуспевании каждого из них во зле. ²⁹⁶

Следует однако же думать, что и при существовании подчинения, в этом царстве тьмы нестроения нет того порядка и мира, какие находятся в царств Божием, между ликами святых ангелов. Так как все падшие духи стремятся к одной цели, – злу, то отсюда происходит между ними некоторое согласие, впрочем только с этой стороны; единство и связь между ними – лишь в совершении зла. Во всех других отношениях они в постоянной вражде между собою, завидуя друг другу, ненавидя один другого и пр.

Примечание. В церковных книгах есть еще разделение падших духов по различным страстям (напр. в сказании о мытарствах), причем каждая страсть представляется как бы олицетворенною в известном классе злых духов, которые и в людях заботятся развить каждый свою страсть. Это весьма естественно: ибо падшие духи, как существа ограниченные, не могут вместить и развить в себе все виды зла, а по необходимости каждый обладает по преимуществу одною какою-либо страстью; ее преимущественно и развивает в себе и в людях.

§ 50. Нравственное состояние и участь злых духов

Злые духи пали так глубоко и так утвердились во зле, что уже не могут покаяться и восстать, а посему «осуждены на век и никогда не могут получить благодати Божией» (Пр. Исп. 21 вопр.).

I. В откровении указание на состояние нравственной нераскаянности падших духов можно видеть в самих наименованиях их злыми духами или духами злобы. Этими наименованиями дается понять, что зло так глубоко вкоренилось в их природу, что сделалось их внутренним существом, иначе, – что в их природе не осталось добрых начал, из которых могло бы возникнуть и развиваться желание освободиться от зла и сделаться добрыми. Яснее та же истина выражена в словах Спасителя о диаволе, что он не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец (ψεῦδης) и отец лжи (Ин.8:44). И. Христос не сказал: в диаволе есть ложь, или слова его – ложь, а самого его назвал лжецом. Это значит, что само существо его есть ложь, отрицание истины и добра. Говоря ложь, он говорит свое, т. е. обнаруживает основной характер своей природы: он не от другого кого-либо заимствовал или заимствует ложь, но имеет источник ее в себе, как первовиновнике лжи. Всего прямее указывает Писание на решительное и безвозвратное ниспадение в бездну зла падших духов, когда учит, что диавол и его ангелы осуждены на вечные мучения (Мф.25:41; Откр.20:10; Иуд.1:6). На возможность спастись хотя бы одному из злых духов, или на случай обращения хотя бы одного демона в Писании нет нигде указаний.

Убеждение, что падшие духи навсегда останутся злыми, в древней церкви было общим. Древние учителя допускали, что на первых порах после падения злые духи могли бы, если бы захотели, покаяться и обратиться к Источнику жизни и света, что дано было им и время для покаяния ²⁹⁷, но не допускали (за немногими исключениями) возможности покаяния после того, как они были низвергнуты с неба и произвели расстройство в

творении Божиим через искушение ко греху прародителей и дальнейшую злобную деятельность в мире, ибо яд греха проник все их существо.²⁹⁸ А потому на V вселенском соборе было осуждено, как решительное заблуждение, мнение (Оригена и его почитателей), будто последует восстановление (ἀποκατάστασις) демонов, ибо и они, раскаявшись, обратятся к Богу.²⁹⁹

II. Сообразна с нравственным состоянием и участь падших духов. В начале, как скоро согрешили, они изгнаны были из первобытного своего жилища (Иуд.1:6), – низвержены с неба: видел сатану, говорил Спаситель, спадшего с неба, как молнию (Лк.10:18). Небо, жилище ангелов и место высшего откровения Божия, не могло быть после падения сатаны местом его пребывания и следовательно слова Спасителя указывают на наказание, постигшее падших духов после первого возмущения их против Бога.³⁰⁰ Как всякое временное наказание, посылаемое Богом, оно было вместе врачевством, обличением, средством к обращению падших духов на путь правды и добра. Но они не раскаялись в грехе, – совершили новое преступление, внушив и людям непокорность воле Божией. За это новое, второе преступление они подверглись новому, тягчайшему наказанию, хотя еще не окончательному: И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты (Быт.3:14). В чем бы ни состояло действие проклятия, во всяком случае оно было отягчением наказания предшествующего, ибо там не видим еще проклятия Божия. В настоящее время участь их есть состояние мучительного томления и тоски. И. Христос свидетельствовал, что когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит (Мф.12:43; Лк.11:24). Здесь ясно дается разуместь, что в них, как удалявшихся от Бога, нет места для чувства и сознания радости своего бытия: они ищут развлечения и удовлетворения в пагубной деятельности в мире и потому пока не отнята у них возможность злобных действий в мире, не вполне еще испытывают муки вечной смерти, проклятие бытия, но, оставаясь с самими собою и в самих себе, терпят безмерную печаль и скорбь. Вместе с сим их состояние есть состояние мучительного страха пред Богом и ожидание праведного суда

Божия и осуждения на нескончаемые мучения. Ап. Иаков учит: и бесы веруют и трепещут пред Богом (Иак.2:19), а по свидетельству ап. Петра и Иуды Бог соблюдает их связанными узами адского мрака (ап. Петр) или в вечных узах под мраком (ап. Иуда) на суд великого дня (Иуд.1:6; 2Пет.2:4). Мрак (ζόφος), по употреблению в Писании, означает бедствие (Мф.4:16; 2Пет.2:17), адский мрак – бедствие тяжелое. Выражениями: узы вечные, узы адского мрака, показывается, что злые духи не могут освободиться от мрака. Таким образом, они неизбежно находятся в бедственном состоянии, но еще ждут суда. Тяжко положение их, но они знают и чувствуют, что окончательное решение их участи еще впереди, что они еще должны будут дать отчет в своих делах. Пришел Ты сюда прежде времени мучить нас, кричал бесноватый И. Христу (Мф.8:29), а легион бесов просили Иисуса, чтобы не повелел им идти в бездну (Лк.8:31). По этим воплям видно, что злые духи знают и чувствуют, что ожидающая их участь мучительна, а это увеличивает тяжесть их настоящего положения, мучительного и горького. В будущем же ожидает их огонь вечный (Мф.25:41; Откр.20:10).

Противники учения о злых духах (адемонисты) возражают, будто немыслимо и неправдоподобно столь решительное и безвозвратное ниспадение в глубину зла духов со светлым умом, что ни сознание невозможности освободиться от мучений при упорном пребывании во зле, ни сознание бесконечности милосердия Божия, могущего кающемуся простить всякий грех, не могут исторгнуть когда-либо у дьявола и его ангелов неподдельный вопль сокрушения и заставить покаяться и обратиться к Богу с молитвой о помиловании. На самом деле однако такое глубокое падение совершенно естественно для бесплотных и одаренных высокими совершенствами духов. Их отпадение от Бога не было делом внешнего оболыщения, не было делом неопытности, слабости, заблуждения в смысле превратного и неясного понимания истины, или немощи телесной, а было твердо принятым, свободным, сознательным и намеренным решением воли. Но кто высоко стоит, тот низко и глубоко падает, – это закон, наблюдаемый и в человеческом

нравственном мире. Кроме того, духи пали дерзким восстанием против Бога, отрицанием своей зависимости от Него, гордым самомнением, самообожанием или самообогащением. А при таком нравственном настроении страдания могут вызывать не смиренное сознание своего ничтожества пред Богом, а проклятие и хулу, усиление вражды и ненависти к Богу, отвержение и презрение даров, какие могла бы даровать божественная милость. Нечто подобное бывает и в мире человеческом. Бывает, что человек, объятый гордостью, не только отрекается от благ, но и обрекает себя на тяжкие лишения и нищету из-за того только, чтобы не унижить себя. В лишениях и бедствиях, претерпеваемых из гордости, есть для гордого своего рода удовлетворение. Если так упорна гордость на земле, в людях, то уступчива ли она в существах высших человека, ожесточенных против Бога?

§ 51. Отношение злых духов к целому роду человеческому

Падшие духи имеют близкое отношение к целому роду человеческому. По низвержении с неба, не имея возможность среди его обитателей распространять свое царство, они направили свои усилия на то, чтобы между людьми сеять, возвращать и утверждать зло. По обольщению диавола совершилось грехопадение родоначальника человеческого рода: завистью диавола вошла в мир смерть, учит Премудрый (Прем.2:24). Проложивши через это путь к своему господству в мире, он и его ангелы стремятся всех людей отдалять от Бога и от добра, вообще разрушать царство Божие, устрояя на месте его свое собственное. В откровении можно находить изображение самой истории борьбы диавола против царства Божия и его успехов в уловлении в свои сети падшего человечества.

Откровение учит, что диавол есть князь мира сего (Ин.12:31; 11:30; 16:11), т. е. мира греха, бог века сего (2Кор.4:2), имеет державу смерти (Евр.2:14), а о людях нечестивых в Писании говорится, что они находятся под влиянием и властью диавола (1Ин.3:8), творят волю его (2Тим.2:26), суть дети диавола (1Ин.3:10; см. Мф.13:38; Ин.8:44; Деян.13:10); обращение к вере во И. Христа, по учению Писания, есть избавление от власти тьмы (Кол.1:13), обращение от власти сатаны к Богу (Деян.26:18). Отсюда следует, что все ветхозаветное человечество, насколько оно было греховно, составляло область сатанину. Подчинение диаволом значительной части человечества своему влиянию и власти обнаружилось в истории человечества довольно скоро. При третьем роде от Адама мы уже видим разделение между сынами Божиими и сынами человеческими (Быт.6:2; 4:26): последние составляли область сатанину. При десятом роде земля растлилась пред лицом Божиим (Быт.6:11), – все, за исключением одного семейства Ноя, перешли под знамя диавола. То же повторилось скоро и в послепотопном

человечестве, так что чрез несколько поколений появилось язычество и нужно было избрать и уединить от всех одно лице, в потомстве которого могла бы сохраниться истинная церковь Божия: все прочие народы оставлены были в области сатанинской.³⁰¹ И действительно, в языческом мире зло развилось в такой степени, что без участия существ, всецело злобных и развращенных, одних сил человеческих недостаточно было для его произведения (см. Рим. 1 гл.). Суеверие и самые унижительные пороки, многобожие и идолопоклонство, перешедшее, наконец, в отвратительное служение животным и вещам бездушным, вот плоды внушений злых духов. Так и представляет состояние языческого мира слово Божие, называя язычников живших по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления (Еф.2:2),³⁰² а язычество – служением бесам, а не Богу (1Кор.10:20–21; 20–21; см. 2Кор.6:15–16; Откр.9:20; в ветхом завете, особенно по переводу LXX, та же мысль выражена во Втор.32:17; Пс.95:5; Пс.13:1).³⁰³ Состояние избранного народа Божия было сравнительно много лучше, потому что во иудеи был ведом Бог (Пс.75:2). Но диавол и его духи старались всеми силами вредить и церкви Божий, сохранявшейся в потомстве Авраамовом. История полна примерами отступлений богоизбранного народа от Бога. Целое царство израильское отпало от церкви Божией. Пред пришествием же на землю И. Христа злые духи, как бы предчувствуя наступающую опасность для своей темной области, воздвигли жестоких гонителей против хранителей истин богопознания и богопочтения, которые старались истребить веру и закон иудеев, образовывали ереси и расколы в недрах самой иудейской церкви.

Когда явился Сын Божий, разрушить дела диавола между людьми (1Ин.3:8), то и диавол со своей стороны напряг все усилия, чтобы разрушить дело искупления в самом начале. С этою целью он искушал самого Совершителя нашего искупления (Мф.4:1–11; Лк.4:1–13). Потерпев поражение, после властного повеления Богочеловека – отойди от Мене, сатана, – оставляет Его *диавол*, но не навсегда, а до времени. Он не смел

снова искушать И. Христа непосредственно, но во все время совершения Им искупительного подвига приступал с искушениями чрез посредство своих орудий. Так, он искушал чрез народ иудейский, покушавшийся сделать Мессию царем Своим (Ин.6:15), через книжников и фарисеев, постоянные действия вражды и злобы которых против Христа, были, конечно, делом сатаны, как об этом и Сам Спаситель говорит иудейским книжникам: Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего (Ин.8:44). Дьяволу удавалось завладевать даже учениками Спасителя, которые часто беседовали с Ним о земном Его царствовании и выражали желание занять высокое положение в Его царстве (Мф.20:20–28; 18:1). Одному из них (ап. Петру), отклонявшему Спасителя от пути крестного, Он сказал: отойди от Меня, сатана (Мф.16:22–23). Правильнее думать, что ап. Петр был в этом случае бессознательным орудьем сатаны и слова Спасителя обращены прежде всего к сатане, хотя и для Петра были внушительными, порицанием. Иудею сатана овладел так, что вложил в сердце его мысль предать Иисуса и вошел в него (Ин.13:2, 27). Обо всех апостолах он просил – сеять их, как пшеницу (Лк.22:31). Последнее напряжение борьбы дьявола против Искупителя было, когда И. Христос оканчивал Свое дело на Голгофе: идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего, говорил Спаситель в прощальной беседе с учениками (Ин.14:30) Во время самих Его страданий диавол в уста чад своих иудеев влагал слова: если Ты Сын Божий, сойди с креста (Мф.27:39–43), чем разрушилось бы дело искупления. Но Господь смертью победил имущего державу смерти (Евр.2:14; Кол.2:14–15) дьявола.

С основанием церкви христианской диавол употреблял и употребляет все усилия, дабы воспрепятствовать распространению Евангелия и делу спасения людей. Ап. Павел свидетельствует, что сатана несколько раз препятствовал ему прийти к Фессалоникийцам (1Фес.2:18). Сам Спаситель называл дьявола врагом Своим, который сеет плевелы на том поле, где Он, Сын человеческий, сеет доброе семя (Мф.13:37, 39). У одних он ослеплял умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа (2Кор.4:4), у других, для кого

уже воссиял сей свет, уносит слово Божие из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись ([Лк.8:12](#)), иных преследует бедствиями и ввергать в темницу ([Откр.2:10](#)) и т. п. Гонения на церковь, расколы, ереси и другие бедствия постигают церковь, без сомнения, не без влияния диавола. Вообще он, как рыкающий лев, ища, кого поглотить ([1Пет.5:8](#)), подобен волку, расхищающему овец и разгоняющему их ([Ин.10:12](#)). Он вооружает и все свои начальства, власти и мироправителей тьмы века сего ([Еф.6:12](#)), чтобы не только удержат в своей власти сынов противления Богу ([Еф.2:2](#)), но чтобы похищать и покорять под свою власть сынов Церкви Христовой. Но особенно он восстанет против церкви при конце мира и пред вторым пришествием Сына Божия, когда сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли ([Откр.20:7](#)). Тогда он воздвигнет особенное, чрезвычайное орудие для борьбы с церковью в лице антихриста, пока благословенное семя жены – Господь Иисус, уже поразивший его крестом Своим, наконец, сокрушит смертоносную главу его ([2Фес.2:8](#)).

§ 52. Отношение злых духов к каждому человеку

Близкое отношение имеют падшие духи и к каждому человеку порознь. По учению Писания, каждый человек, не просвещенный крещением, подлежит власти злого духа. Апостолы обращение язычников ко Христу называли избавлением от власти тьмы (Кол.1:13), обращением от власти сатаны к Богу (Деян.26:18). Посему-то церковь, вводя человека в христианскую веру чрез крещение, употребляет известные заклинания и запрещения на диавола и молится об освобождении человека из под его власти. Но и после того, усилия его овладеть человеком не прекращаются. Писание представляет жизнь христианина под образом непрерывной брани с духами злобы. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, т. е. не против бранных, слабых людей, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной (Еф.6:11–13). И. Христос давал такое наставление Своим ученикам: Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать; но скажу вам, кого бояться: бойтесь того, кто, по убиении, может свергнуть в геенну: ей, говорю вам, того бойтесь (Лк.12:4–5). Ап. Петр призывает к бодрствованию всех христиан в таких словах: Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить (1Пет.5:8).

По изображению Писания, пагубные действия диавола могут простираться на душу человека и вообще на его нравственное состояние, а также на его тело, равно и на внешнее благосостояние и вообще на видимую природу.

Действия на душу. – Падшие духи могут оказывать злобное влияние на душу человека, на его мысли и расположения, вообще на нравственное состояние. Нет человека, которого бы душа не была подвержена опасности искушений от диавола, доколе он, после сильной борьбы и многих подвигов, при помощи Божией, не поставит себя выше оных. Писание

показывает, что падшие духи могут производить ослепление ума в человеке, возбуждать порочные желания в сердце, склонять к преступным действиям. Характер и свойства искушений диавольских особенно видимы в истории искушения прародителей и самого И. Христа. Но таков же характер и других искушений. Так, Давиду внушил сатана тщеславную мысль, сделать счисление Израильтян (1Пар.21:1), ложных пророков возбуждал прорекать к гибели людей (3Цар.22:21–22; 1Пар.18 гл.), в сердце Иуды вложил мысль предать И. Христа (Ин.13:2), исполнил сердце Анании и Сапфиры солгать Духу Святому (Деян.5:3). Вообще все влияния падших духов на душу человека имеют злобную цель – склонение человека ко греху и отвлечение его от добродетели, разрушение царства Божия с целью расширения собственного владычества.

Что касается способов искушений, то Писание дает видеть, что диавол на время искушения может принимать различные видимые образы. Так, прародителей он искушал в образе змия, И. Христа – в другом видимом образе. ³⁰⁴ Ап. Павел свидетельствует, что он может принимать вид Ангела света (2Кор.11:14). Жития святых подвижников полны примерами явлений злых духов в разных видимых образах. ³⁰⁵ Но преимущественно они ведут брань невидимую, имея возможность невидимым образом воздействовать на душу человека. Из притчи Спасителя о семени, объясняющей нравственные состояния душ человеческих, видно, что на некоторые души диавол так же может влиять, как влияют на души других разные заботы, богатство и мирские удовольствия (Лк.8:12). Преимущественно он пользуется душевным сном людей, чтобы сеять плевелы к гибели людей (Мф.13:25, 39).

История церкви подтверждает свидетельства откровения о действиях падших духов на гибель души человека многочисленными примерами действительных искушений от диавола. Таковым искушениям особенно подвергались подвижники благочестия: их жития полны примерами этого рода: они же преимущественно подвергались нападениям диавола по понятным причинам. Беспечные к делу спасения, пребывающие в неверии, одержимые страстями и пороками,

вообще преданные греху и без искушений от диавола составляют область сатанину. В писаниях подвижников, как по собственному опыту знавших козни искушителя, можно находить подробнейшее изложение учения об искушениях от диавола, способах действий на душу, приемах и орудиях в борьбе с добром, равно и о способах к отражению искушений от диавола.

306

Действительность влияния падших духов на душу человека, как известно, многими отвергается на том основании, что такие влияния не бывают заметны или ощутительны, явления же злых духов в разных видимых образах подвижникам будто бы не более, как плод их воображения; занятые исключительно борьбой с дурными мыслями и похотью, пребывая в уединении, вдали от людей, они будто бы принимали свои собственные мысли и желания, облеченные их воображением в живые образы, за действительные живые личности, за явления существ из другого мира (как бывает при т. н. галлюцинациях, в сновидениях, в состоянии помешательства). Но действия падших духов, ощущаемые людьми духовной жизни, и не могут быть заметными для тех, которые преданы земному и чувственному (сн. § 45). Можно однако указать на некоторые явления, подтверждающие то, что говорят подвижники об испытываемых ими на себе искушениях от злых духов и вообще действительность влияния последних на человека. Чем, напр. объяснить совершение нравственно неодобрительных и даже преступных действий некоторыми подвижниками, достигшими высокой ступени нравственного развития, – действий, которые они затем горько оплакивают, как не влиянием злых духов (см., напр. житие Иакова постника)? Или еще пример: как объяснить то явление, что некоторые люди, вполне сознавая нравственное достоинство и высоту или частных каких-либо нравственных действий, или вступив на путь добродетели вообще, – начинают как бы раскаиваться в том и сожалеть о прежнем; напр. под влиянием заповеди о любви к ближним подав бедному милостыню, затем начинают сожалеть и скорбеть о поданной милостыне; что за необъяснимая перемена в направлении одного и того-же человека?.. Объяснение

подобных явлений раздвоенностью и поврежденностью грехом человеческой природы (Рим.7:14–23) не было бы достаточным и полным. – Что же касается приведенного объяснения видений подвижниками падших духов, то последнее основание оно – в неверии вообще во все то, что составляет область веры и усвоится верою. Поверие подобным образом объясняет не только явление злых духов, но и явления Самого Бога благочестивым мужам, явления Спасителя по Его воскресение ученикам и всем верующим и др. Неудовлетворительность таких объяснений для верующего сознания очевидна. В частности, подвижники обладали глубоким пониманием человеческой природы, имели и вообще просветленное сознание, как показывают их творения, и потому странно думать, будто они принимали за действительные видения образы своего воображения (подвергались галлюцинациям). Видения духов были и Спасителю, высоту и глубину сознания Которого никто не отваживается отрицать.

Действия на тело. Бесноватые. – Падшие духи по допущению Божию могут овладевать и человеческим телом, причинять телесные страдания, производить расстройство и вообще управлять им по своему злобному произволу. Полное состояние этого страшного несчастья называется в св. Писании (в отличие от искушения – действия диавола на душу человека) беснованием, а находящиеся в таком состоянии – бесноватыми (*δαίμονιζόμενοι*, напр. Мф.4:24; 8:28 и др.), также одержимыми или имеющими в себе беса (*ἔχοντες δαίμονια*, напр. Лк.8:27; 4:33 и др.).³⁰⁷ Из евангельских сказаний о бесноватых можно видеть, что в состоянии беснования злой дух, вселившийся в человека (в тело), устраняет душу его от господства над телом и в продолжение всего состояния беснования сам господствует над телом, которое подчиняется ему даже в большей степени, чем своей собственной душе. Душа (хотя остается жизненным началом для тела и, может быть, не расстраивается в своем сознании), бывает не в силах оказать сопротивления злему духу, разрушительным, подавляющим образом действующему на телесные органы ее жизни и потому, конечно, испытывает тяжелые мучения (подобно тому, как бывает, напр. при

непроизвольных судорожных движениях). Часто злой дух, обитающий в теле бесноватых, производит в нем только отдельные болезненные состояния или повреждения органов, напр. глухоту и немоту (Мк.9:25), слепоту и немоту (Мф.9:32) корчи (Лк.13:11, 16). Но в полном состоянии беснования злой дух вполне управляет всем телом человека, даже пользуется органом слова и на человеческом языке выражает свои злые намерения и свое собственное познание, превышающее знание человека (Мф.8:29, 31; Мк.1:24; Лк.4:34, 41 и др.). А каким страшным и необыкновенным телесным страданиям подвергают злые духи одержимых ими, можно видеть особенно из описания евангелистами состояния гадаринских бесноватых (Мф.8:28–34; Мк.5:1–13; Лк.8:26–33), или бесновавшегося в новолуние, исцеленного Спасителем при подошве горы преображения (Мф.17:14–21; Мк.9:14–21; Лк.9:37–42); бесноватые падали на землю, тряслись, испуская пену, кричали неестественным, страшным голосом, скрежетали зубами, повергались в оцепенение и делали как мертвые, бросались непроизвольно в огонь и воду, бились о камни, разрывали цепи и оковы, были гонимы бесом в пустыню и пр. Жена хананеянка о своей дочери говорила: дочь моя жестоко беснуется (какὥς δαιμονίζεται – Мф.15:22). Евангельская история показывает, что случаи беснования во время земной жизни Спасителя были особенно многочисленны. К И. Христу приводили многих бесноватых (Мф.8:16; и, по повелению Господа, выходили также и бесы из многих, – Лк.4:41). Между исцеленными от беснования были и такие, в которых вселялись многие бесы; напр. из Марии Магдалины вышли семь бесов (Лк.8:2; Мк.16:9), в гадаринского бесноватого много бесов вошло – легион (Лк.8:30). Власть изгонять бесов И. Христос дал и апостолам (Мф.10:8; Лк.9:1) и апостолы действительно изгоняли бесов. Так, семьдесят учеников по возвращении своем с проповеди с радостью говорили: Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем (Лк.10:17). По вознесение Спасителя апостолы не только сами изгоняли бесов, но даже и вещи их исцеляли бесноватых (Деян.19:12). О жителях города Самарийского, где

проповедовал Филипп, говорится: нечистые духи из многих, одержимых ими, выходили с великим воплем (Деян.8:7).

Явление беснования, указываемые в Писании нового завета, ясно удостоверяют, что падшие духи действительно могут овладевать человеком и причинять его телу различные страдания. В Писании ветхого завета не говорится о бесноватых, однако вера в беснование, также как и в возможность изгнание бесов посредством заклинания, существовала у иудеев и до времен И. Христа.³⁰⁸ Упоминание о еврейских заклинателях есть и в новом завете (Мф.12:27; Деян.19:13–16). Было широко распространенным это верование и между языческими восточными народами и поддерживалось, конечно, действительными случаями беснования. Часто встречалось беснование и в первые века христианства, так что христианские апологеты указывали язычникам на многочисленные примеры изгнания бесов именем И. Христа, как на одно из доказательств божественности христианской религии.³⁰⁹ В III в. явились даже особые лица, на обязанности которых лежало заклинать бесов (т. н. заклинатели – *schorcisti*); они получали посвящение для прохождения своей должности (Лаод. соб. пр. 26).³¹⁰ Без сомнения, явление беснования бывают и в настоящее время, хотя, встречаются реже и в слабейшей степени, почему и распознаются с большою трудностью. Адская сила заметно сокрушена пришествием Сына Божия во плоти и вместе с тем ограничено грубейшее проявление могущества оной. Верующим даровано оружие для борьбы со злобою и насилием падших духов. К тому же диавол и в настоящее время имеет множество способов вредить человеку, не обнаруживая при том своей деятельности столь заметным для человека образом, как в бесновании, а чем эта деятельность утонченнее, незаметнее для людей, тем она может быть для них пагубнее. При склонности же многих вовсе отвергать бытие царства тьмы и ада, тайная деятельность скорее может проложить для диавола путь к господству в мире; при открытых проявлениях его владычества было бы труднее неверие в этот мир.

Существует и весьма распространено мнение, будто под библейскими бесноватыми нужно разумеать просто больных различными болезнями, которых ныне называют больными сумасшествием, эпилептиками, маньяками, меланхоликами. Древние были будто бы не в состоянии объяснить болезненные припадки бесноватых из естественных причин, а по склонности к чудесному и по своему суеверию приписывали оные действию злых духов; при современном, же состоянии науки можно свести все явления беснования к одной из сложных, наблюдаемых ныне, форм душевных болезней, известной (в психиатрии) под именем демономания (вид истерии), подлежащей лечению естественными средствами. Нельзя отвергать, что внешние явления беснования имеют сходство с теми, которые бывают при эпилепсии и некоторых других нервных болезнях и при расстройствах ума. Но отсюда не следует, будто болезненные явления в бесноватых происходили исключительно по действию естественных причин. И диавол, когда овладевает телом человека, может производить в этом теле и посредством оного только то, что сообразно с его устройством. Соединялись с беснованием иногда и естественные духовные и телесные расстройства (Мф.4:24; 8:16; 17:15; Мк.1:34); они облегчали для диавола доступ к человеку и подчинение его своей власти. Но что бесноватые были не просто больные, а именно одержимые злыми духами, в этом убеждает следующее.

1) О евангельских бесноватых повествуют писатели – очевидцы. По разным признакам они, конечно, могли отличить бесноватых от обыкновенных больных, хотя бы внешние болезненные явления бесноватых и были сходны с теми, какие бывают у обыкновенных больных, особенно при эпилепсии, лунатизме и некоторых других нервных болезнях. И они действительно делали такое различие. Так, в двух случаях были приведены к Господу – немой (Мф.9:32) и немой слепой (12:22), и в обоих причина немоты усвоются действию злого духа, между тем не всякая немота приписывается злему духу, как можно видеть из повествования об исцелении глухого, косноязычного (Мк.7:32). Но еще яснее видно различие ими

беснования от всякого рода эпилептических болезней, лунатизма и пр. из следующего свидетельства о чудотворениях И. Христа: и приводили к Нему всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками (βασάνοις), и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных (δαίμονιζομένων, καὶ σεληνιαζομένων, καὶ παραλυτικούς), и Он исцелял их. (Мф.4:24: сн. Мк.1:34; Лк.6:18; 7:21; 8:29).

2) Сам И. Христос и его апостолы ясно выразили и засвидетельствовали, что беснование принадлежит к особенным, чрезвычайным болезненным состояниям, а не есть обыкновенная болезнь. И. Христос о бесноватых всегда говорил не как о просто больных, но как о людях, поработанных власти злых духов (напр. Мф.12:24–29; 17:19–21; Лк.9:41–42:49–50; 10:17–20 и др.). Он обращался к бесноватым, именно как к людям, одержимым злыми духами, отличая злых духов от человека, в котором он обитает. Разговаривая с ними, Он спрашивал вселявшихся в человека духов об их имени, нередко прямо называл их нечистыми духами, грозил им, повелевал молчать, выйти из человека, и они, как отличные от одержимых ими, отвечали, повиновались Ему и оставляли одержимого, который делался здоров (Мк.1:23–25; 9:25 и др.) Особенно ясно открывается, что И. Христос видел в бесноватых одержимых злыми духами – в рассказе о бесноватом гадаринском. Здесь Господь обращается с вопросом к демону: как тебе имя? и получает темный ответ: легион, потому что нас много. Когда же Господь грозит этому легиону злых духов и заставляет их выйти из бесноватого, духи просят позволения войти в пасущееся при горе стадо свиней. Позволение было дано и в тоже мгновение, когда бесноватый освободился от своего несчастного состояния, это состояние перешло на свиней, которые пришли в состояние бешенства и с крутизны устремились в море, числом около двух тысяч (Мф.8:28–32; Мк.5:2–13). Предположить, что И. Христос в своих обращениях с бесноватыми приспособлялся к народному мнению, а не выражал истинного убеждения, значило бы допускать величайшую хулу на Него, как Царя истины.

Апостолы, пользуясь дарованною им властью изгонять бесов также исцеляли бесноватых, и также ясно отличали

бесноватых от больных; при исцелениях их обращались прямо к духам и называли их духами нечистыми (Деян.8:7; 16:18; 19:12–16). Убеждение, что изгоняли именно бесов, апостолы выразили и по возвращении с проповеди, когда говорили И. Христу: и бесы повинуются нам о имени Твоем (Лк.10:17).

3) Наконец, описание состояний, действий и особенно выражаемых бесноватыми мыслей показывает, что они – не обыкновенные больные. Бесноватые разговаривают, делают вопросы, дают ответы именно как одержимые духами; духи действуют и говорят в этом случае, как отличные от буруеваемого; это нельзя назвать просто болезнью. Но что особенно поразительно, – бесноватые прозревали в И. Христе Сына Божия (Мф.8:29; Мк.5:7; Лк.4:34). Это явление чрезвычайное, когда тайна Его богочеловечества была неведома не только для большинства Его современников, но даже и Его ближайшие ученики исповедали Его Сыном Бога Живого по особому благодатному озарению свыше, а не на основании естественных человеческих умозаключений (Мф.16:17; 1Кор.12:3). Но и в самых телесных состояниях бесноватых есть нечто, что предполагает присутствие в них какой-то чрезвычайной, вышечувственной силы. Так, собственный дух человека хотя и может, однако никогда не будет производить всех тех беспорядочных и мучительных телесных движений, которые бывают при бесновании, потому что боль и опасность его удерживают от этого. Или – в состоянии естественного бешенства проявляется чрезвычайная сила, но едва ли такая, чтобы рвать железные цепи, как это делают гадаринские бесноватые. Ни при каких естественных болезненных состояниях и освобождении от оных не бывает также, чтобы болезнь могла перейти, как было при исцелении тех же бесноватых, в стадо свиней и овладеть всеми ими мгновенно и с такою силою, что все стадо (ок. 2 тыс.) бросилось с крутизны в море и потонуло. При отрицании действия вышечувственной злобной силы такое явление необъяснимо.

Отцы первых веков смотрели на бесноватых, именно как на одержимых демонами. Они, без сомнения, сохранили в этом случае учение апостолов об этом явлении, и, следовательно,

истинное воззрение на бесноватых. Они были и сами очевидцами этого явления, ибо беснование довольно часто встречалось в первые века христианства. Проявления беснования, встречавшиеся в послеапостольское время, имели также характер, отличный от естественных болезненных состояний. Из сохранившихся свидетельств о проявлениях беснования в позднейшее время можно видеть, что в состоянии беснования люди обнаруживали гораздо большее богатство знания, нежели каким мог обладать собственный их дух. Так, напр. очень часто упоминается, что совершенно необразованные люди в состоянии беснования говорили на неизвестных им прежде языках, – греческом, латинском, еврейском и др. и давали правильные ответы на вопросы, которые предлагались им на этих языках.³¹¹ Кроме того, у бесноватых часто обнаруживается непонятная степень лукавства, злости, богохульства, – такие качества, которые совершенно не соответствуют обыкновенному характеру этих лиц. Далее, замечается еще та странность, что иногда эти бесноватые обнаруживают такие познания, которых вообще не может иметь человеческий дух, указывают, напр. на события, которые за несколько мгновений совершились в весьма отдаленных местностях, или говорят о таких случаях, которые совершились втайне, или происходили только в мыслях кого-либо из присутствующих. Нередко при этом обнаруживалось, что дух, высказывавший устами бесноватых свои познания, прямо указывал на свое присутствие в теле человека.

Что касается возможности вселения дьявола в человека и действий чуждого душе злого духа на тело человека, то нет доказательств невозможности этого. Опыт свидетельствует, что иногда и человек так подчиняет других людей своей воле, что они нередко делаются бессознательными, но тем не менее полными орудиями его воли (особенно в явлениях т. н. гипнотического внушения). Демоны – духи высшей силы и ума, – имеют, без сомнения, познание об устройстве природы и людей, не связаны телом, и потому еще более могут при попущении Божиим овладевать человеком и производить сообразные с устройством тела расстройства и болезни. Как это

возможно – для нас непроницаемая тайна; но тайна для нас и то, каким образом наш собственный дух действует на тело.

Действия на внешнее благосостояние человека и видимую природу. – Наконец, злые духи могут наносить вред внешнему благосостоянию человека, ибо могут действовать на мир вещественный и даже с большею силою и в большей мере, чем люди, уступающие им по природе в могуществе. Их действия в мире вещественном для людей иногда могут представляться даже сверхъестественными, имеющими вид чудес. Так, И. Христа потом берет диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма... Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их (Мф.4:5, 8). О человеке беззакония, которого пришествие будет по действию сатаны, говорится, что оно будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными (2Фес.2:9–10), о его лжепророках – дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных (Мф.24:24), так что будут низводить и огонь с неба (Откр.13:13). При такой власти над природою и ее силами, конечно, падшие духи, могут при поущении Божиим вредить внешнему благосостоянию человека, и действительно вредят. В книге Иова говорится, что по действию диавола Иов лишен был всего внешнего счастья: волы и верблюды отведены в плен, овцы сожжены спадшим с неба огнем, слуги погибли от острия меча и небесного огня, дети погребены под развалинами дома и, наконец, сам Иов поражен лютою проказою (Иов. 1 и 2 гл.). По действию же злых духов бросилось с крутизны и потонуло в море около 2 тысяч гадаринских свиней (Мк.3:13). Ап. Павел повелевает коринфского кровосмесника передать сатане во измождение плоти (1Кор.5:5), т. е. чтобы злой дух овладел телом его и измождил его (совершил, по объяснению блаж. Феодорита, нечто подобное тому, что было с Иовом).

Как возможны такое господство над природою и ее силами для злых духов, для нас, конечно, остается непонятным. Они, как бесплотные духи, находятся в совершенно неизвестном нам отношении к пространству; равно мы не знаем, какою эти духи

могут располагать способностью движения и как глубоко их познание сил и устройства природы.

§ 53. Промыслительные действия Божии по отношению к злым духам

Злые духи во главе с сатаною хотя и составляют особое враждебное Богу царство, но находятся в зависимости от Бога и в своем бытии и во всей своей деятельности. Бог сохраняет их в бытии и управляет ими.

Сохранение и управление Божие миром злых духов. – Злые духи, как существа несамостоятельные, в своем бытии сохраняются Богом. Они соблюдаются, т. е. сохраняются Богом в вечных узах, под мраком, на суд великого дня (Иуд.1:6) и будут существовать и терпеть мучения после последнего суда. В сохранении бытия злых духов нельзя не видеть верности Бога Самому Себе, сохраняющего бытие Своих тварей даже тогда, когда их свобода получила полное извращение, хотя они могли быть уничтожены одним мановением Божиим.

Бог управляет злыми духами. – В виду той глубины зла, в которую низвергли сами себя злые духи и невозможности вернуться им на путь добра, напрасно было бы предлагать им дары любви Божественной. Но и полное разрушение царства диавола Богу угодно отложить до времени славного пришествия Сына Божия. Посему действия управляющего Промысла Божия в отношении к злым духам могут состоять и состоять только в том, что Бог, не желая лишать их дарованной им свободы, только попускает злых духов производить зло, но как бесконечно-праведный и премудрый, силою Своею ограничивал и ограничивает их пагубные действия в мире и направляет оные к добрым последствиям.

Попущение Богом действий злых духов и направление оных к добрым последствиям. – Падшие духи свою злобную деятельность в мире могут проявлять только по попущению Божию. «Надобно знать, учит церковь, что демоны не могут употребить насилия ни над одним человеком, ни над другою какою-либо тварью, если Бог не попустит им» (Пр. Исп. 21 вопр.). Эта истина, необходимо вытекающая из общего учения откровения о всецелой зависимости от Бога сотворенного

бытия, по отношению к действиям падших духов находит и прямые подтверждения в Писании. Так, в кн. Иова указывается, что диавол мог приступить к искушению праведника только испросивши предварительно дозволение Божие; и даже то, что сам хочет сделать, не смеет назвать своим делом: простри, говорит, руку Твою и коснись всего, что у него (Иов.1:11; 2:5). Из истории же Иова видно, что, попуская диаволу совершать зло, Бог назначает пределы его действиям: сказал Господь сатане: вот, все, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоей... (1:12). Вот, он в руке твоей, только душу (т. е. жизнь) его сбереги (2:6). В Новом завете говорится, что без допущения Божия злые духи не могли войти даже в самих низких животных (Мф.8:31). О зависимости же диавола в своих действиях от Бога Писание свидетельствует, когда учит, что Бог никогда не позволяет диаволу искушать нас более, чем мы понести можем: верен Бог, пишет ап. Павел, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести (1Кор.10:13).

Так учили и древние отцы церкви. «Злые духи, говорит И. Дамаскин, не имеют ни власти, ни силы против кого-нибудь, разве когда будет сие попущено по смотрению Божию, подобно тому, как случилось с Иовом, и таким образом, как написано в Евангелии о свиньях». ³¹²

Но, попуская деятельность злых духов, Бог направляет их действия по возможности к добрым последствиям, к достижению премудрых и благих целей Его Промысла. Так, что касается попущения Богом искушений человека от диавола, то все такие искушения имеют целью вообще нравственную пользу, спасение людей. В различных частных случаях, сообразно личным особенностям и обстоятельствам искушаемых, искушения от диавола, как и все искушения, могут сопровождаться различными благими последствиями. В некоторых случаях искушения попускаются Богом, потому что доставляют людям случай для упражнения и укрепления в добродетели. Чрез искушение влечение к добру возбуждается, напрягается и посредством борьбы больше укрепляется. А это способствует достижению больших и больших наград от

Праведного Судии: блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его (Иак.1:12; см. 1Пет.1:6–7). В других случаях искушения служат для обнаружения сокровенных свойств и расположений человека, средством к познанию им своих недостатков и греховных предрасположений. В искушениях лучше познает человек свои немощи, свое ничтожество, и таким образом научается смиренно, без которого невозможно угождение Богу и спасение, и предохраняется от духовной гордости. Апостол говорит о себе: чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился (2Кор.12:7). При сознании немощи в искушениях человек со смирением испрашивает, помощи от Бога, укрепляется в вере и преданности воле Божией; часто испытывая Божие заступление, он воспитывается в чувстве благодарности к Богу и больше располагает к люблению Его. Кроме того, сознание своей немощи в искушениях по отношению к ближним располагает к большей снисходительности, сострадательности к немощам, дает опытность и способность врачевать немощи других. Во многих случаях искушения предохраняют человека от нерадения, беспечности и по необходимости заставляюь его быть внимательнее к себе, бдеть на страже своего спасения из страха поражения от врагов и гибели, к каковому бодрствованию и призываются все ищущие царства Божия. Вообще при вере во всеблагость и премудрый промысл Божий нельзя думать, чтобы Бог мог попускать искушение со стороны злых духов без благих и премудрых целей, правда, не всегда человеком видимых и понимаемых.

Благим и премудрым целям Промысла Божия служат и случаи поущение Богом злобных действий диавола на тело человека. Жестокие действия диавола в явлениях беснования являются в руках Промысла Божия средством к наказанию Богом порочных и преступных людей, чтобы вразумить их, удержать от новых грехов и спасти от больших, вечных наказаний, подобно тому как Бог иногда для своего наказующего

правосудия, испытания, приведения к высшему совершенству, вообще – к достижению благих целей употребляет действия человеческой злобы, производящей иногда еще большие мучения и жестокости, чем злоба диавола (напр. во времена гонений на христиан). Бесноватых хотя и нельзя считать самыми виновнейшими и преступнейшими из людей, сынами диавола (Деян.13:10), но, без сомнения, они и сами виновны в том, что отдаются во власть диавола (быть может грех невоздержания и плотоугодия, изнуряющий нервную систему, служащую связью души и тела, обезоруживает, этих несчастных против вторжений в них, сил тьмы) и потому наказываются Богом чрез диавола с целью их исправления или облегчения от будущих наказаний. «Человеколюбец Бог, говорит Василий В., употребляет жестокость их (демонов) к нашему уврачеванию, как мудрый врач яд ехидны к излечению больных. Ибо таковым предастся не дух, но плоть во измождение; да дух спасется (1Кор.5:5). Но и Фигелл и Ермоген (2Тим.1:15) преданы Павлом сатане не на погибель, но да накажутся не хулить». ³¹³ Для других этот род наказания может служить средством вразумления; явление беснования наглядным образом дают почувствовать все зло греха и понять, как чрез грех человек предает себя во власть сатаны. – Во времена Спасителя, быть может, одною из причин поущения Богом многих беснований и было именно то, чтобы сильнее возбудить стремление к Искупителю, явившемуся сокрушить власть диавола, как поущено Богом и усиление зла в дохристианском человечестве, чтобы люди сильнее восчувствовали потребность в искуплении.

Ограничение Богом деятельности злых духов. – Попуская для премудрых и благих целей злую деятельность падших духов, Бог однако ограничивал и ограничивает оную. Без такого ограничения посеваемое ими в мире человеческом зло, при могуществе их сил и искусстве обольщения – с одной стороны, а с другой – при поврежденности человеческой природы, постепенно возрастая, могло бы достигнуть ужасающих размеров. Так, за восстание против Бога диавол и его ангелы свержены с неба (Лк.10:18) и связанные пленицами мрака блюдутся на суд и мучение (2Пет.2:4), а за искушение

прародителей – находятся под действием проклятия Божия. В чем бы ни полагать сущность наказаний, во всяком случае ясно, что оными не только преграждена возможность распространения ими зла на небе, но и ограничена и стеснена их деятельность в мире земном. – Но история царства Божия показывает, что Бог полагал и полагает пределы распространению царства диавола и особенными путями, так что как ни широко распространилось его господство в древнем дохристианском мире, Он не допустил порабощения дьяволу всех народов. Его деятельность и власть над людьми, тьма заблуждений и пороков, им распространяемых, до пришествия Христова были ограничиваемы в сохранившиеся в потомстве Авраама истинной церкви.

Но истинные поражения и потери для царства сатаны настали с пришествием на землю Господа нашего И. Христа, Который для сего-то и явился..., чтобы разрушить дела диавола (1Ин.3:8), дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти (Евр.2:14).

Поражение диавола началось еще во время общественного служения Спасителя роду человеческому. Господь победил диавола при искушении в пустыне, разрушал его царство, изгоняя непосредственно и чрез апостолов духов нечистых из одержимых ими, а Своим учением и жизнью разрушал дела диавола – ложь и пороки. Но решительный удар его владычеству над миром положен на кресте, на котором Господь Иисус Христос рукописание (т. е. грехов человеческих), которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору (отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору), *восторжествовав над ними Собою* (Кол.2:14–15), Созерцая как бы совершившимися Свою смерть и воскресение, Сам И. Христос пред Своими крестными страданиями свидетельствовал: ныне суд (т. е. осуждение) миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон (т. е. из области, которою властвовал – из владения своего); и когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе (Ин.12:31–32; сн. 3:16). Посему тотчас по смерти Он снисшел пречистою душою Своею в

темную область сатаны, освободил от уз диавола всех уверовавших в Него, разрушил Его твердыни (1Пет.3:18–20; 4:6) и по выражению церкви «крестом и воскресением Своим пленил адова царствия и смирил гордыню диавола». С совершением искупления и все живущих на земле люди под условием веры и общения со Христом делаются свободными от рабства диаволу, через грех владевшему миром. Его власть над миром сокрушена властью Икупителя. На месте изгнанного князя мира греховного воцарился над всем миром по Своем вознесении на небо Христос и всех привлекает в царство Свое, имеющее обнять весь мир, как прежде обнимало почти весь мир царство князя мира сего. И с непрерывным распространением из века в век Церкви Христовой на земле господство диавола над миром постоянно сокращается. Возрождаемые и освящаемые по вере в Икупителя благодатью Божией из прежних сынов противления (Еф.2:2) и чад диавола (1Ин.3:10) делаются чадами Божиими (Ин.1:12–13), обращаются от области сатаны к Богу (Деян.26:18).

Однако поражение диавола смертью и воскресением Спасителя не есть еще окончательное. У него не отнята возможность прельщать вселенную. Но только не уверовавшие остаются в его власти, но и уверовавшие снова могут подпадать влиянию диавола, когда предаются грехам (1Ин.3:8; 1Кор.7:5). Против распространения церкви Божией в особенности и направляются все его усилия. Но верующим *от Божественной силы Его даровано все потребное для жизни и благочестия* (2Пет.1:3), при помощи которых они могут угасить все раскаленные стрелы лукавого (Еф.6:16), и средства противиться диаволу и побеждать его. Таковыми в особенности являются следующие.

1) Призвание святейшего имени И. Христа: Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов (Мк.16:17). «Поражай врагов именем Иисусовым, учит св. И. Лествичник, потому что ни на небе, ни на земле нет другого столь крепкого оружия» против диавола.³¹⁴ «Доныне еще трепещут демоны при имени Христовом, говорит Григорий Богослов; сила сего имени не ослаблена и нашими пороками».

³¹⁵ Посему и крестное знамение, соединенное с мыслью о победных страданиях И. Христа на кресте, имеет силу прогонять демонов. «Если так», т. е. с сердечным расположением и верою в силу креста Христова, «изобразишь его на лице твоём, говорит Златоуст, то ни один из нечистых духов не сможет приблизиться к тебе, видя тот меч, которым он уязвлен, видя то оружие, от которого получил смертельную рану.» ³¹⁶

2) Пост и молитва. Сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста (Мк.9:29). Пост служит средством к укрощению страстей, особенно плотских, к облегчению деятельности духа, способствует ревностному упражнению в подвигах благочестия, а все это преграждает доступ к душе и удаляет от человека искушителя. Усердная же молитва веры, открывая душу для благодатных впечатлений, имеет силу предохранять человека от искушений, а при самых искушениях и нападениях духов злобы – низводить на человека благодатную помощь и заступление в борьбе с врагами спасения: бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение, учил Спаситель (Мф.20:41; сн. 6:13). Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф.21:22; сн. 7:7; 18:19).

3) Духовное бодрствование: Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить (1Пет.5:8; сн. Иак.4:7; Еф.6:11–18). По притче Спасителя, враг диавол пользуется духовным сном людей, чтобы сеять плевелы к погибели людей (Мф.13:25, 39).

Но настанет время, когда совершенно будут сокрушены влияние и власть диавола и его ангелов над человеком. У них отнимется возможность действовать; они совершенно будут отделены от сообщества добрых, ввержены будут в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков (Откр.20:10).

Глава III. Отношение к человеку Бога-Промыслителя

§ 54. Необходимость промысления Божия о первозданном человеке. Действия промысления. Первобытное состояние человека. Блаженство прародителей в раю

I. Первый человек создан был Богом совершенным по всей своей природе. В природе его отпечатлелся образ всесовершенного существа Божия. По словам Псалмопевца человек *не много умален пред Ангелами: увенчан своим Творцом славою* (Пс.8:6). В нем не было и тени греха. *Это я нашел, говорит Премудрый, что Бог сотворил человека правым* (евр. *jasar* – прямой, праведный; Еккл.7:29). Христианами заповедуется *облечься в нового (человека) , созданного по Богу, в праведности* (ἐν δικαιοσύνῃ) *и в святости истины* (ἐν ὁσιότητι τῆς ἀληθείας – Еф.4:24). Однако совершенство первозданной природы человека, при ее безгрешности, не было полнотой духовно-нравственного совершенства, состоянием раскрывшихся в познании истины и утвердившихся в добре сил человека. Разумно-свободное существо, как человек, и не могло быть создано таковым. Развивать и укреплять свои силы, вообще совершенствоваться предстояло человеку путем собственной самостоятельности; в богоподобной и безгрешной природе дарована ему только способность к беспрепятственному, постепенному и нескончаемому совершенствованию. Отсюда следует, что человек с самого начала, подобно всем сотворенным существам, *имел нужду* в постоянном содействии или *промыслении* Божиим, дабы могли раскрыться и развиваться те задатки его богоподобной природы, в которых предначертано было его высокое призвание и назначение. И бесконечно благой Творец тотчас же по сотворении человека явил ему непосредственное содействие к достижению им своего назначения.

II. Действия промыслительной любви Божией к первозданному человеку, указываемые в откровении, являются соответствующими свойствам и состоянию его природы.

Свойства и состояние его природы в откровении изображаются в таких чертах. По *душе* первозданный не имел несовершенств возраста младенческого; силы его были крепки, здоровы, не повреждены грехом, однако еще требовали развития. Ум его был чист и светел, чужд всяких предрассудков, заблуждений и был способен к легкому и быстрому пониманию всех вещей (как показывает наречение Адамом имен животным), но не был в состоянии полного разума, но обладал самым знанием истины, мог и уклониться с правого пути, *пуститься в многие помыслы* (Еккл.7:29), мог быть побежденным хитростью змея; Ева решилась вкусить запрещенного плода наиболее потому, что он дает знание (Быт.3:8). Воля первых людей обладала полною, ничем не стесняемою свободою выбора, также силою и способностью стремиться к высочайшему добру и осуществлять его в себе, не знала внутренней борьбы между добром и злом (что свойственно свободе падшей или начинающей падение), имела преимущественное влечение к добру, но не находилась в состоянии непоколебимой святости; возможность зла в ней оставалась.³¹⁷ Его сердце было чисто и ничем греховным не возмущаемо: *были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* (Быт.2:25), что составляет, по выражению св. И. Дамаскина «верх бесстрастия». ³¹⁸ Закон добра, начертанный в сердце каждого человека (Рим.2:15), особенно ясно и живо говорил сознанию и чувству невинного человека о добре. Посему его сердце свободно могло стремиться к верховному благу, воспитывать в себе любовь к Богу, однако не чуждо возможности допускать в себе греховные движения, могло увлечься красотою древесного плода. Тело было свободно от состояния младенческой немощи и разрушительного действия стихии, не получило никаких недостатков – ни внутренних, ни внешних, и было *облечено силою* (Сир.17:3), т. е. обладало силами свежими и неиспорченными. Чуждое болезней, скорбей, бедствий и смерти оно не было для души человека гнетущим бременем и тяжелыми оковами, но было чистым, гибким и послушным орудием духа. Первозданные не знали чувственных похотей, «воюющих против духа», которые так глубоко унижают человека в настоящее время. Однако телесные силы человека

нуждались в постоянном подкреплении и освежении, равно как и все тело в поддержании жизни. С таким исключительным состоянием и нуждами первозданного человека сообразны и промыслительные действия Божии о нем. Сам Бог был непосредственным воспитателем и наставником человека. Необычайная и единственная история непосредственного воспитания человека Богом изображается в бытописании Моисея в таких чертах.

Бог для обитания человека действием особого намерения своего произрастил (конечно, не после сотворения человека, а вместе с остальными произведениями земли) на земле *рай сладости*, т. е. прекрасный сад (в перев. LXX – παράδεισος τῆς τριφύης и ввел в него человека: *и насадил* (с евр. – приготовил, устроил) *Господь Бог рай в Едеме, на востоке* (т. е. от Палестины), *и поместил там человека, которого создал* (Быт.2:8, 15).³¹⁹ Рай изобиловал всякого рода плодоносными деревьями, приятное на вид и хорошее для пищи (9 ст.). Это был, по словам св. *Иоанна Дамаскина*, «как-бы некоторый царский дворец, живя в котором он (человек) имел-бы блаженную и вполне счастливую жизнь.... Будучи благорастворенным и освещаемый кругом тончайшим и чистейшим воздухом, красуясь вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием, наполненный светом, превышая мысль о всякой чувственной прелести и красоте, он – истинно божественное место, и жилище, достойное того, кто создан по образу Божию; в нем не пребывало ни одно из бессловесных существ, а один только человек – создание божественных рук».³²⁰ Для упражнения и развития сил телесных Бог заповедал Адаму возделывать и хранить рай (Быт.2:15).³²¹ Это должно было, конечно, способствовать умножению познаний о природе, а исключительные красоты рая и добавляемые оным блага – возносить мысль и чувство первозданного человека к Премудрому Творцу мира. Поставив человека в раю, как домовладыку, Бог вручил ему господство над тварью (Быт.1:26).³²²

В раю между другими деревьями, предоставленными в пользование человеку (Быт.2:16), Бог дал ему одно древо

особого рода – дерево жизни (т. е. дерево, дающее жизнь,) посреди рая (Быт.2:9). Оно назначено было для всегдашнего сохранения жизни человеческой (3:22), так что, «питаясь плодами его, человек и телом был бы безболезнен и бессмертен» (Пр. Катих. О перв. чл.), не знал бы, конечно, и старческих немощей. Бог не сотворил смерти (Прем.1:13), но создал человека для нетления (Прем.2:23). Такая особенность этого дерева, без сомнения, не была его естественным свойством, но представляла один из видов особого, сверхъестественного действия божественной благодати, связанный с вкушением плодов этого древа, как со своим символическим знаком. ³²³ Христианин отчасти может уразумевать свойства райского древа жизни, когда вкушает с верою от плодов новозаветного древа жизни в таинстве евхаристии. ³²⁴

Благоустроив и обеспечив внешнюю жизнь человека, Бог явился воспитателем и руководителем его в духовном его совершенствовании. По описанию Моисея, Бог привел к Адаму всех животных, чтобы видеть, как он назовет их (Быт.2:19). В этом обнаружилось содействие Божие первозданному человеку в его духовном развитии, именно в развитии его сознания, мысли и дара слова. Сам Бог при этом присутствовал и наблюдал, как человек нарекал имена, что, конечно, не могло не сопровождаться благотворным влиянием на его сознание и мысль. Это было вместе утверждением человека в правах господства над неразумною тварью (Быт.1:26). Нарекать имя, на языке св. Писания, означает объявлять себя властителем чего-либо (Ис.40:26; 4Цар.23:34; 24:77). В древности был обычай, что при покупке рабов, в знак господства над ними, переменялись им имена. ³²⁵ Наконец, наблюдение над жизнью животных привело человека к мысли о нужде в помощнице ему (2:18–20).

Для упражнения нравственной свободы и решительного утверждения ее в добре Бог дал определенную и положительную заповедь, и, сообразно с духовно-чувственною природою человека, – такую, которой подчинена та и другая сторона его природы. Для этой цели находилось в раю дерево познания добра и зла. Благословив вкушать плоды всех деревьев и

сверх того плоды древа жизни, Бог запретил вкушение от плодов одного этого древа : от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь (Быт.2:17). Заповедь эта – заповедь легкая, приспособленная к состоянию воли человека, которая, естественно, сначала должна была приучаться исполнять более легкое, а потом уже переходить постепенно к более трудному. Она касалась одного частного случая, однако при видимой простоте и несложности, в ней выразился весь закон, определявший наше отношение к Богу и требующий от человека свершенного повиновения своему Создателю. Исполнение ее должно было научить человека самому главному и существенному в жизни, ³²⁶ а вместе с сим чрез это человек некоторым образом заслуживал бы те блага, какими пользовался и имел еще пользоваться. ³²⁷ Дабы предохранить человека от нарушения заповеди, Бог оградил ее угрозою смерти за преступление ее. Смерть же разумелась здесь и духовная – отчуждение от жизни Божией (Еф.4:18), и телесная – разрушение тела. И первозданные разумели значение угрозы, как видно из слов Евы змию. В даровании – со стороны Бога, и в сохранении – со стороны человека, этой заповеди и состояла сущность первого завета Бога с человеком (или, что то же, религия в раю).

Примечание. Запрещенное дерево названо бытописателем деревом познания добра и зла. Высказаны различные мнение о природе этого древа. Одни думают (рационалисты), что это дерево было ядовитым по природе, потому и запрещено было вкушение плодов его. Но такому пониманию противоречить действительность: Адам и Ева не умерли тотчас после вкушение запрещенного плода, а долго еще жили после этого, следовательно, его плод не был ядовитым. Другие разумеют под ним дерево познания добра и зла в собственном смысле, так что следствием вкушения плодов его было нарушение чистого равновесия в расположении духа первого человека. Но нельзя допустить, чтобы вкушение плодов какого-либо дерева повлекло за собою такие губительные последствия, как происхождение зла в природе вкусившего. Иные под этим

деревом разумеют вообще нечто иносказательное (дерево мистическое, символ чувственного мира, оказавшего влияние на происхождение греха в человеке, дерево вообще в духовном смысле), но и такое понимание несогласно с указаниями Библии, что оно находилось среди рая (Быт.3:3) и на ряду с другими деревьями произрастил его Господь Бог из земли (2:9). «Это древо произросло из земли, говорит блаж. Феодорит, а потому имеет не иную какую природу, отличную от природы других растений» (На Быт. отв. на вопр. 21). Следовательно, все последствия греха, происшедшие от вкушения плодов этого древа, произошли не от свойств самого древа, а от нарушения заповеди Божией. «Древо познания, говорит тот же св. отец, наименовано так ради происшедшего при нем ощущение греха. Ибо неизведавшие дотоле опытно греха и потом вкусившие запрещенного плода, как преступившие заповедь, почувствовали уязвление совести» (там же). «Божественное Писание, говорит также и св. Иоанн Златоуст, назвало это древо древом познания добра и зла не потому, что оно сообщало такое познание, но так как у него (περὶ αὐτοῦ) совершилось преступление заповеди и от него потом уже явилось (в людях) познание греха и стыд, поэтому оно так названо. Божественное Писание имеет обычай по совершившимся событиям называть те места, где эти события случились. Потому божественное Писание назвало это дерево древом познания добра и зла, что у него должно было совершиться преступление или соблюдение заповеди» (На Быт. XVI бес. 6; см. Август. О граде Бож. XIV, 17). Разумное же (теоретическое) познание о зле, как о беззаконии, отличие оно от добра, прародители могли иметь и имели до нарушения заповеди, не имели лишь опытного ощущения зла, подобно тому, как, напр. здоровый может знать природу и свойства неизведанной им опытно болезни и понимать различие между здоровьем и болезнью.

Наконец, Бог содействовал прародителям в духовном совершенствовании тем, что удостоил их ближайшего общения с Собою. В раю были богоявления. Являясь прародителям, Бог беседовал с ними и вводил их в свет богопознания. Бытописатель указывает, что Сам Бог ввел первозданного в рай,

Сам дал заповедь. Сам привел к Адаму жену. Уже о падших прародителях он говорит: и слышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня. Адам говорит Богу, голос Твой я слышал в раю (3:8, 10). Такая близость Бога к человеку озаряла обильным светом его естественные силы, просвещала его ум до пророчесственного прозрения в будущее распространение рода человеческого (2:23–24), поддерживала и подкрепляла его волю в добре, вообще способствовала естественным силам его в достижения высшего совершенства, к которому они предназначены. ³²⁸

III. В таких наглядных и простых чертах изображает откровение действия промыслительной любви Божией к первозданному в его первобытном состоянии. Оно дает понять, что это состояние не было ни состоянием какой-либо грубости и неподвижности в духовной жизни, ни состоянием, одинаковым с состоянием падшей природы человека, ни состоянием неизменного духовно-нравственного совершенства, приобретенного опытом и навыком в добре. Оно было, с одной стороны, состоянием чистой и неповрежденной природы человека, с преобладающим влечением к добру (не знавшей греховной похоти, но и не утвердившейся в добре), с другой и в особенности – действием благодати Божией, содействовавшей быстрому и гармоническому развитию всех сил человека в направлении к добру, к нравственному уподоблению Богу. Человек свободно устремлялся к добру, благодать осеяла это хотение, вливала в него жизнь, силу, крепость, неотступно помогала свободе питать и возвращать хотение добра в непоколебимую добродетель. Однако человек стоял еще только в начале пути к достижению цели. Ему предстоял путь быстрый, легкий, светлый, без тех трудов и скорбей, которые сделались уделом падшего человека; однако дары Божии, излитые на него требовали от него упражнения и подвигов в добре, дабы его свобода из состояния невинности (возможности не грешить) перешла в состояние праведности (невозможности грешить), в свободу чад Божиих, какова свобода утвердившихся в добре ангелов и святых людей.

В таком смысле раскрывается учение о первобытном состоянии человека под особенным смотрением Божиим и древними отцами и учителями церкви.³²⁹ С особенною подробностью учение об этом было выяснено блаженным Августином в борьбе с пелагианами, которые утверждали, будто первобытное состояние человека, ничем существенным не отличалось от его настоящего состояния.³³⁰ В чистом и истинном виде, как было понимаемо древне-вселенскою церковью, богооткровенное учение о первобытном состоянии человека и содержится доселе православною восточною церковью (см. Прав. исп. вопр. 23, 30).

IV. Но хотя в первобытном состоянии люди находились только на пути к достижению своего назначения, однако состояние их было состоянием блаженства. Оно соединяло в себе такие блага, которые вполне могли составить это блаженство. Так, душа их была чиста и невинна, с силами светлыми и деятельными, тело не знало ни болезней, ни вредных действий стихий, ни недостатка в пище и питье, для души не составляло никакой тяжести или стеснения. Посему человек, конечно, испытывал довольство, внутренний мир, ничем невозмущаемое спокойствие совести. Внешняя природа со всеми своими царствами находилась в покорности человеку, служила ему, как своему царю и владыке. Обращение с прекрасною, только что вышедшею из рук Творца природою, равно и самый труд делания и хранения рая не могли не доставлять прародителям чистого и высокого наслаждения. Наконец, они находились в ближайшем общении с Богом и ходили в свете лица Божия; а это не могло не исполнять их сердца живейшим ощущением высочайшего блаженства. Можно думать, они были также в общении с ангелами, которые и теперь не чуждаются обращаться с нами, а общение с ними – новый источник радости и довольства.

И такое блаженное состояние первых людей, без сомнения, не уменьшалось бы со временем, а более и более увеличивалось и сделалось бы всегдашним их достоянием, если бы только они устояли в заповеди Божией, и чрез это навсегда утвердились в добре и повиновении Богу. Тогда, бы и

само тело человека от вкушения плодов древа жизни сохраняло способность жить вечно (Быт.3:22) и созревало к безболезненному преобразованию из душевного в духовное тело (1Кор.15:44–45), т. е. в такое, каким сделается тело падшего человека только чрез искупление, по всеобщем воскресении. «Земля тогда перестала бы быть, рассуждает отечественный богослов (мит. Филарет), вечною темницею для человеческого бессмертия; совершив на ней определенное поприще, человек восходил бы на небо так легко, как в Иаковлевом видении лестницы, достигающей до небес, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней (Быт.28:12). Возможность сего перехода в Енохе и в Илии отчасти нам показана». ³³¹

§ 55. Обзор ложных мнений о первобытном состоянии человека

Богооткровенное учение о первобытном состоянии человека в инославных христианских исповеданиях – римском католичестве и протестантстве содержится с отступлениями от древне-церковного понимания этого учения. Новейшими же мнимонаучными учениями, отвергающими происхождение человека от Бога, защищается и вовсе противоположный библейскому взгляд на первобытное состояние человека – мысль о животной грубости и дикости первобытного человека.

Римско-католическое учение. – Неправильные представления о первобытном состоянии человека, в духе полупелагианском, стали развиваться в римской церкви в век схоластики. Образовалось и постепенно утвердилось в римской церкви именно такое представление, что безгрешное и невинное состояние прародителей, называемое в римском богословии первобытной праведностью (*justitia originalis*), было всецелым даром божественной благодати (*donum supernaturale*), после сотворения свыше ниспосланным на природу человека для восполнения ее природных недостатков, придатком к естественным силам человека (*donum superadditum*), а не было собственным природным достоянием человека или не имело основы в самой его природе. Состояние природных сил человека, независимо от влияния на него даров благодати и до получения оных, было состоянием чистой естественности (*status purorum naturalium*), т. е. таким состоянием, которое ничем существенно не отличалось от того состояния, в каком находится каждый падший человек. Вследствие двухсоставной человеческой природы, в состоянии чистой естественности в человеке (по объяснению знаменитого иезуита – богослова Беллярмина) происходила «некоторая борьба» (*pugna quaedam*) между духом и телом, духовными (к Богу) и чувственными (к плоти и миру) влечениями (как в падшем человеке – [Гал.5:17](#)), «а из-за нее – великая трудность к совершению добра, состоящая в том, что одно стремление затрудняло другое». Эта

трудность составляла «болезнь или немощь» (*morbus seu languor*) или «недостаток» (*defectus*) природы первозданного человека, проистекавший исключительно из телесной природы его. Для устранения этой борьбы, для восполнения естественного недостатка первозданной природы Бог потом присоединил к природе человека (по выражению Римского катехизиса) чудный дар – первобытной праведности (*tum originalis justitiae addidit*). Этот дар, подобно «узде» (*fraenum* – сравнение И. Д. Скотта, повторенное в Рим. кат., а по выражению Беллярмина – «золотой узде»), сдерживал беспорядочные естественные движения духовно-телесной природы человека, охранял его от соблазнов, удерживал от силы искушения, подчинял тело и мятежные чувственные влечения духу, а дух – Богу и вообще направлял к добру, и таким образом все и силы человека, все движения духа и тела находились между собою в гармонии или, что то же, в правоте (*in rectitudine*). «Однако во власти духа было противиться Богу, или нет» (Беллярмин).³³² Такое воззрение на первобытное состояние человека, в основных чертах определилось (в учении Ансельма и особенно Дуиса Скотта) ко времени Тридентского собора, собором не было отвергнуто (собор выразился весьма неопределенно, в виду разности мнений – признавать ли «праведность» данную вместе с природою, как думал Фома Аквинат, или после сотворения, как думал Д. Скотт) и после того прямо утвердилось в римской церкви, как символическое ее учение. Оно проводится не только в р.-католическом (ультрамонтанском) богословии (напр. у Беллярмина), но и в катехизисах (Римск. кат., доктора Ваплера, еп. Мартина). Оно и вообще согласуется с общим, (полупелагианским) духом учения и практикой римской церкви.

Не трудно видеть крайности такого учения римской церкви. Прежде всего неправильно представление, будто природа человека до грехопадения, если мысленно ее отделить от первобытной благодати, была тем же, чем стала по падении и разрыве своего общения с Богом. Слово Божие говорит прямо против такого представления. Оно свидетельствует, что человек создан по образу Божии и создан совершенным по природе, т. е.

вполне отвечающим своему высокому назначению, хотя достигать своего назначения – богоподобия он и должен был при содействии благодати Божией. Борьба между духом и чувственностью, по свидетельству откровения, есть следствие грехопадения человека, а не может быть свойством его богосозданной природы. Признавать оную природным достоянием человека и видеть источник ее в чувственности или в теле человека, как это допускается теорией р.-католической церкви о первобытном состоянии человека, не значит ли материю признавать началом зла в мире, а Бога, как Творца материи, Творцом этого зла и Виновником греха в человеческом роде? Правда, римской церковью не допускаются такого рода дуалистические воззрения на Бога и материю, однако к таким заключениям, ведет содержимое ею учение о первобытном состоянии человека. – Другой недостаток римского учения, – это чрезмерное разъединение между благодатным даром и природою человека. Человек является как будто безучастно воспринимающим дар благодати и вся его праведность – только внешний сверхъестественный дар, только внешнее орудие, данное ему с тем, чтобы доставить перевес его духовным стремлениям над чувственными. Богодарованные его силы осуждены на бездеятельность. Но при таком понимании отношения между благодатью и свободою человека в первобытном его состоянии совершенно опускается из виду, что человек создан по образу Божии и в самой природе его находится влечение к богоподобной жизни и общению с Богом, что богодарованные его силы не могли оставаться бездейственными в достижении ими того, к чему влекла их природа человека, и безучастными в отношении к подаваемой им благодати. А если так, если они воспринимали благодать, то могли ли они совместно с сим не оживляться, не развиваться и не возрастать в том направлении, какое соответствовало их предназначению? Отсюда понятно, что невинное и блаженное состояние первого человека (до грехопадения) нельзя представлять только сверхъестественным даром благодати в римско-католическом смысле.

Учение протестантское. – Протестантство допустило противоположную, по сравнению с римским учением, крайность в понимании первобытного состояния человека. По учению протестантства (лютеран и реформатов) первобытная святость и праведность были безусловно – естественными (а не даром благодати, как по римскому учению) состоянием, необходимым проявлением и действием естественных прекрасно устроенных и гармонически соображенных сил и дарований первого человека; человек при самом творении (а не после сотворения, как по римскому учению) получил от Бога всю совокупность совершенств и сам по себе, по своей природе, мог проявлять их совершеннейшим образом, любить Бога выше всего, веровать в Него, уповать на Него и соблюдать заповеди Его. Короче, – его первобытная праведность была натуральным, вместе с человеком созданным, состоянием (*status naturalis primo homini concreatus*), иначе, – не только образ Божий, но и подобие Божие даны были человеку при сотворении, независимо от его свободы, даны вместе с природою. ³³³

Нельзя признать правильным и согласным с Писанием и протестантское представление совершенства перевозданных людей; последние не могли обладать полным совершенством, в смысле окончательного и всецелого раскрытия своих сил и способностей, а имели одни задатки к нему, долженствовавшие развиваться только впоследствии. И ангелы не сразу стали совершенными в духовно-нравственной своей жизни, а только постепенно, путем развития и преспеяния достигли возможного для них совершенства. Сам И. Христос – второй Адам, не смотря на то, что в Нем человечество ипостасно соединено было с Божеством, не сразу стал совершеннейшим человеком, а постепенно преуспевал в премудрости и возрасте, и в любви у Бога и человеков (Лк.2:52). Потому-то на первых порах и перевозданный человек был окружен постоянными чрезвычайными промыслительными действиями Божиими, так как не обладал полным совершенством, а только его задатками, развитие и преспеяние которых должно было зависеть от его свободы и промыслительного содействия Божия. Эти промыслительные действия о человеке были бы непонятны и

излишни, если бы он был совершен по самой своей природе (в протестантском смысле) и сам собою мог достигать святости и праведности. К сказанному должно еще присовокупить, что при допущении в первом человеке духовно-нравственного совершенства, существенно и необходимо принадлежащего его богосозданной природе, остается совершенно непонятным его падение, если не предположить (а такое предположение совершенно недопустимо), что оно совершилось по непосредственному определению и действию самой воли Божией.³³⁴ Правда, допускается протестантством, что человек мог противиться Богу в состоянии и первобытной праведности, но это есть лишь одна из непоследовательностей, которые так часто встречаются в учении виновников реформации.

Очевидно, православное воззрение на первобытное состояние человека чуждо крайностей обоих инославных учений. В нем нет ни того чрезмерного разделения между благодатью и природою человека, какое замечается в учении римской церкви, ни того полного слияния между ними, какое допускается протестантским учением, ни преувеличения важности и значения промыслительных действий Божиих о первоизданном человеке (как в р.-католическом учении), ни умаления и даже отрицания их значения (как в протестантстве). Первобытная праведность человека есть плод гармонического действия как человеческих сил, так и божественной благодати. Образ Божий дан был человеку вместе с природою, но подобия Божия он должен был достигать путем собственной самодеятельности, при содействии благодати Божией, обильно на него изливавшейся в первобытном состоянии.

Мнение о дикости первобытного состояния человека. – Новейшим естествознанием известного направления, объясняющим происхождение человека путем постепенного естественного перерождения низших форм животной жизни в высшие (эволюции), богооткровенному учению о первобытном состоянии человека противопоставляется теория животной грубости и дикости первого человека. Утверждают, будто до степени сознания и истинно человеческих проявлений люди развились постепенно, первоначально же жили одною

чувственно-животную жизнью, не имели ни религии, ни нравственности, ни языка, ни прочих высших проявлений человеческого духа, – жили жизнью, подобною или даже низшею, чем жизнь ныне существующих дикарей. Такое представление, очевидно, есть произвольное предположение, вытекающее из не менее произвольного и неосновательного утверждения о происхождении человека от животных. Как не найдено доселе связующего звена между человеком и животными, так никогда и нигде еще не нашли человека в собственно т. и. первобытном состоянии. Нет твердых оснований считать дикаря типом первобытного человека, как это делают некоторые ученые. Напротив, есть данные утверждать, что наблюдаемые ныне дикари суть только одичавшие потомки людей, которые обладали более высокой культурой. В их обычаях жизни, языке, мифах, преданиях, религии сохраняются неизгладимые воспоминания о тысячелетиях прошедшего, и эти воспоминания ими неизменно удерживаются, хотя было утеряно понимание смысла и настоящего значения хранимых ими саг и преданий. Главнейшим теоретическим основанием для мысли о первобытной дикости людей служит убеждение, что жизнь человечества, как и жизнь всего мира, подчиняется общему, безусловно действующему в мире закону постепенного развития, почему первоначальное состояние людей было будто бы самое несовершенное, дикое, животное.³³⁵ Но такое предположение не оправдывается историей. История показывает на многих примерах, что жизнь человечества, как жизнь свободных существ, не всегда подчиняется этому закону, что за временами быстрого совершенствования следуют нередко времена сильного упадка и совершенного огрубения; особенно часты примеры такого ниспадения из лучшего в худшее состояние в области религиозно-нравственной жизни. Таким образом, указанный закон развития не может доказывать дикости первобытного человека. Напротив, наблюдение над условиями человеческого развития приводит к противоположному заключению, к подтверждению библейского учения о состоянии первых людей. Развитие человека может совершаться не иначе, как под условием воздействий на него со

стороны других самосознательных существ. Саморазвитие в смысле независимости от всяких сторонних влияний для человека невозможно. Наблюдение над пробуждением в человеке самосознания, над зарождением в нем мышления и языка, над проявлением в нем чувства вообще и религиозного в частности приводит к тому убеждению, что человек, не смотря на присущую ему способность к умственной, нравственной и религиозной жизни, не иначе может начать эту жизнь, как под условием воздействия на него со стороны самосознающих словесных существ, воспитывающих его. Этому закону подлежит жизнь каждого человека: дети развиваются ближайшим образом под влиянием родителей, что и сказывается на их (детей) духовном складе; развитие родителей совершалось в свою очередь под влиянием родивших и воспитавших их и т. д. А восходя таким путем выше, должно будет дойти до ближайших потомков Адама. Кто их мог научить языку, мышлению, нравственности, религии? Конечно, Адам. Но, если он мог передать другим язык, мышление, истины веры и нравственности, то, конечно и сам обладал всем этим, следовательно, не был в диком состоянии. Развитие его самого, конечно, должно было начаться, и не могло иначе начаться, как под воздействием на него со стороны Бога. И как творение Божие он был, конечно, создан настолько совершенным по душе, что обладал не только особенною восприимчивостью, но и был способным наставлять и руководить других. Признать это не менее необходимо, как и то, что по телу человек должен был обладать способностью не только к сохранению своей жизни, но и к продолжению рода. Только взрослый человек мог продолжать жизнь и сохранять себя, между тем как будучи дитятей, он непременно должен был бы погибнуть; состояние детской незрелости и беспомощности, состояние постепенно развивающегося и созревающего детства принадлежит уже последующему времени, установившемуся уже порядку вещей и жизни.

Подтверждение приведенного теоретического доказательства первобытной дикости человека думают видеть в ископаемых остатках первобытной культуры (оружие, утварь). В

древнейших пластах земли находятся самые несовершенные орудия, сделанные из камня, в позднейших являются бронзовые изделия и затем железные (на основании этого делят историю на три периода: каменный, бронзовый и железный). Отсюда выводят, что прародители жили в век каменных орудий – век весьма низкой, грубой культуры. Но в действительности это не свидетельствует о животной дикости первозданного человека и не доказывает противоречия между наукою и библейским сказанием о жизни первых людей. Библия и не говорит, что первобытные люди стояли на высокой ступени культурного развития, что у них были какие-либо произведения искусства и изобретение. Жилищем их была открытая природа – сад, они сначала не носили никаких одежд; первым покровом их были смоковые листья, которые потом были заменены кожами (Быт.3:7, 21). Обработка металлов ни у них, ни у ближайших к ним поколений, по-видимому, не была в употреблении. Только в седьмом от Адама поколении является Фовел (Тубадкаин), который называется в Библии ковачем орудий из меди и железа (4:22). Из потомков Каина один (Ламех) похваляется мечем, как орудием смертоубийства (4:19–24), другой (Иувал) называется «отцом всех играющих на гуслях и свирели» (4:21). Дело в том, что в цивилизации нужно различать две стороны: материальную и духовную, или нравственную, которые очень часто расходятся между собой. Нравственная сторона может быть очень высокой при весьма низкой материальной культуре, равно как и наоборот. История полна примерами этого. Поэтому, когда Библия говорит о великом совершенстве первых людей, то имеет в виду более важную сторону совершенства – духовную, а не материальную. Поэтому-то и нельзя видеть противоречия между свидетельствами Библии и антропологии о жизни первых людей. Утверждение такого противоречия является тем более произвольным, что выводы антропологии не отличаются твердостью по вопросу о состоянии прародителей. Родиной человечества была Азия, но антропология делает свои выводы на основании раскопок не в Азии, а в незначительной части Европы. Следовательно, ее выводы могут иметь отношение только к предкам европейцев. По сознанию одного из

знаменитых антропологов (Катрфажа) наука не имеет никаких прямых данных для суждения о первобытном состоянии человека.³³⁶

Единственный источник, из которого кроме Библии могут быть заимствуемы сведения о начальном состоянии человека, заключается в преданиях разных народов о первобытных временах человеческого рода. Но всеми этими преданиями утверждается мысль, согласная со свидетельством Библии. В преданиях первобытное состояние человечества обыкновенно изображается счастливым, свободным от забот и нужд последующих времен, состоянием близости к Божеству и нравственного совершенства, «золотым веком» (у Гезиода), а последующее – временем вздыханий о потерянном рае, временем покаяния, а также и расстройства в мире. То по частям, то в более целостном виде, хотя с теми или иными незначительными разностями, библейское учение воспроизводится в преданиях народов Азии, Европы, Африки и Австралии. Замечательно, что и у народов, открытых в новое время (напр. у американцев – жителей Мексики, Парагвая и др.) исследователи открыли также древние сказания о рае и грехопадении.³³⁷ Такое замечательное взаимное согласие преданий даже в подробностях, не может быть плодом фантазии, простой идеализацией «доброго» старого времени вследствие недовольства настоящим состоянием, как думают сторонники материалистических воззрений. Оно объяснимо только тем, что все эти предания имеют для себя один внешний первоначальный источник, что в них воспроизводится по частям, хотя и не во всех подробностях одинаково точно, первоначальное истинное предание о первобытном состоянии человека, в его чистом виде сохранившееся в Библии и что в основе всех этих преданий лежит действительное, историческое событие.

§ 56. Грехопадение прародителей

Невинное и блаженное состояние прародителей не было состоянием неизменным и не досталось в удел их потомкам. Бытописание не указывает, как долго жили прародители в раю, но говорит, что они нарушили завета с Богом и пали.³³⁸ Возможность падения первых людей заключалась в том, что они стояли еще на пути испытания, и свобода их не была еще совершенно утверждена опытом и навыком в добре. Впрочем ясно, что это была именно только возможность падения при тех совершенствах, какими обладали они и при постоянном общении с Богом, так что падение их было бы непонятно, если бы бытописание не открывало первоначального источника и причины оного вне человека.³³⁹

Смысл Моисеева сказания о грехопадении прародителей. – Кратко и просто передается бытописателем история грехопадения прародителей. Он повествует: Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел (3:1–6).

Таким образом, грех проник в человеческую природу под влиянием змея-искусителя, который прельстил Еву к преступлению заповеди. Кого нужно разуметь под змеем-искусителем, Бытописатель называет его мудрейшим (хитрейшим) из всех зверей сущих на земли (полевых). Следовательно, это был змей в собственном смысле, животное из царства зверей полевых. Слова проклятия Божия змею за искушение ко греху прародителей, следствием которого было

осуждение его на то состояние, в котором мы теперь видим это животное (ст. 14 и 15), также показывают, что это был змей в собственном смысле, животное. Но этот змей представляется в бытописании говорящим, знающим заповедь Божию и даже клеветующим на Самого Бога, обнаруживающим удивительную хитрость и лукавство, почему и название его употреблено с членом (евр. ha-nachasch), в особом определенном смысле. Все это показывает, что под искушителем Евы в собственном смысле нужно разумеать не обыкновенного змея, но какое-то особое существо – духовное, разумное и при этом злое, которое только пользовалось змеем-животным, как орудием искушения. Таким существом был отпавший от Бога ангел, т. е. диавол. В других местах Писания искушение прародителей ко греху и приписывается прямо диаволу. Так, Спаситель называет диавола человекоубийцей от начала (ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς), и именно потому, что он виновник греха и смерти в человеческом роде, а всех грешников – сынами диавола (Ин.8:44). ³⁴⁰ Ап. Иоанн также называет того великого дракона или древнего змия, который искушал человека, диаволом и сатаню, обольщающим вселенную (Откр.12:9; 20:2–3). Ап. Павел, говоря, что змий хитростью своею прельстил Еву, под хитростью змия разумел хитрость сатаны, говорящего посредством этого животного (2Кор.11:3). В кн. Премудрости говорится: завистью диавола вошла в мир смерть (2:24). На основании таких указаний Писания древние отцы церкви согласно признавали искушителем человека диавола. Так, напр. св. Златоуст говорит: «нашедши этого зверя, т.е. змия, который превосходил смыслом других зверей» и «воспользовавшись им, как орудием, диавол чрез него вступает в беседу с женою и увлекает в свой обман этот простейший и немогущейший сосуд». ³⁴¹ «Хитрейшим назван змий, говорит блаж. Августин, по причине хитрости диавола, который в нем и чрез него совершил свое коварство... В змии, по его словам, говорил диавол, пользуясь им, как органом, и возбуждая природу его таким образом каким он мог ее возбудить, и она могла быть возбуждаема, для произнесения слов и телесных знаков,

посредством которых жена могла понимать волю советника». ³⁴²
Таково-же было иудейское предание о змии-искусителе. ³⁴³

Но, хотя грехопадение прародителей совершилось под влиянием диавола, внутренняя и главная причина происхождения греха заключалась в самих прародителях, в их свободе. Они нарушили заповедь не по какой-либо необходимости, а совершенно свободно. Диавол явился в рай не как притеснитель человека, готовый употребить против него насилие и принуждение, но как обольститель, который мог действовать хитростью, советом, внушением, именно теми орудиями, которые хотя могут действовать на свободу, но не могут ее принудить, стеснить, приневолить. С другой стороны – и сами люди обладали всеми средствами, чтобы противостать всем ухищрениям и обольщениям злого духа, отразить все его коварные внушения. А посему, если они склонились на сторону искусителя, самым делом явили непослушание Богу – своему Творцу, непосредственному Наставнику и Воспитателю, благоустроившему и всю их жизнь, то не по необходимости и принуждению, а по решению собственной свободы. В свободе, по учению Писания, последняя причина и всех грехов, совершаемых человеком, (см. напр. Втор.30:15; 28:15; Сир.21:30; Мф.15:19; Рим.13:12–13 и др.), почему они и вменяются в вину человеку.

Итак, грех в первых людях произошел от их свободы под влиянием искушения их со стороны диавола. Таковы же источники греховных действий и всех потомков Адамовых. Следовательно, нельзя считать Бога виновником греха, ни самый грех – явлением необходимым в человеческом роде.

В библейском повествовании о падении человека дается понятие и о самой сущности греха, совершенного прародителями, являющегося прототипом всех человеческих грехов. Видимая сторона греха состояла в нарушении положительной заповеди Божией чрез вкушение плода с запрещенного древа. Но эта заповедь дана была первым людям непосредственно Самим Богом и была, таким образом, выражением Его воли. Отсюда, с внешней (формальной) стороны грех первых людей был преступлением нравственного

закона и преслушанием воли Божией.³⁴⁴ По внутреннему же своему существу этот грех заключался в горделивом разъединении твари со своим Творцом, проявлением непомерного самолюбия, выразившегося в желании достигнуть равенства с Богом и полной независимости от Него, в соединении с желанием преступного чувственного удовольствия. Из библейского сказания о грехопадении видно, что жена решилась нарушить заповедь Божию только после того, как диавол, поселивши в Еве сначала вместо любви к Богу, веры в Него – недоброжелательство, недоверие к Богу, недовольство Им, указал человеку на возможность независимой от Бога жизни: будете яко боги. Побуждением к грехопадению или разрыву союза с Богом, следовательно, было горделивое стремление к полной независимости от Бога, желание равенства с Ним или чрезмерное самолюбие, по которому человек на место Бога поставляет только самого себя, свою собственную личность, свою собственную волю, свое «я». Это ясно и из слов Господа в совете Св. Троицы: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло (Быт.3:21).³⁴⁵ По существу своему, следовательно, это был тот же грех, который был причиною ниспадения самого искушителя и многих из горних духов с высоты ангельского величия в бездну гибели и унижения – то же враждебное разъединение твари с Творцом, восстание на Создателя. Характер обнаружения такого превратного нравственного настроения в человеке имел лишь ту особенность, свойственную собственно человеку, как существу духовно-телесному, что к чисто духовному желанию – «быть как бог» – присоединилось чувственное, плотское влечение, желание чувственного удовольствия от совершения греховного действия.

У бытописателя относительно подробно говорится только о грехопадении жены, а о падении мужа лишь замечено, – что жена дала мужу своему, т. е. запрещенный плод, и он ел. Об особенном искушении его и побуждениях ко греху умалчивается. Из порядка и связи повествования видно, что Адам не был свидетелем разговора жены со змием. Диаволу, приступившему с искушением к жене, существу слабейшему мужа, и

естественнее было искушить се, когда она находилась одна, лишенная помощи, которою могло быть ей присутствие спутника и опоры ее жизни. Он согрешил потому, что послушал гласа жены своей, т. е. более, нежели Господа. Посему можно думать, что он пал вследствие убеждений жены и пристрастия к ней, разделив, конечно и все греховные ее помыслы и чувства.

Указанными свойствами греха объясняется и его чрезвычайная преступность или тяжесть, – столь великая, что для восстановления человека и уничтожения всех следствий грехопадения потребовалось такое средство, как воплощение и смерть Сына Божия. Тяжесть его состоит не столько в наружном беззаконии, сколько в том, что, вкусив запрещенного плода, прародители нарушили волю Творца своего, презрели Его любовь, отвергли Его власть, – отложились от Бога и захотели быть сами для себя законом и властью, подпав чрез грех темной власти диавола, подвергнув и все свое потомство его зловердному влиянию (Быт.3:13; Кол.1:13). Блаж. Августин называет грех Адама «неизъяснимым отступничеством» (*ineffabilis apostasia*) и говорит, что громадность этого греха даже не может объять наша мысль. «Здесь были, говорит он, и гордость, потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией; и поругание святыни, потому что не поверил Богу; и человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти; и любодеяние духовное, потому что непорочность человеческой души нарушена убеждением змия; и татьба, потому что воспользовался запрещенным деревом; и любостяжание, потому что возжелал большего, нежели скольким должен был довольствоваться». ³⁴⁶

Впрочем грех прародителей не столь тяжел, как грех самого соблазителя, падшего духа; не люди были первыми виновниками зла в мире, не они в первый раз измыслили его, а согрешили по наущению отца лжи и всякого греха.

Исторический характер сказания Моисея о грехопадении прародителей. – Сказание Моисея о грехопадении прародителей есть подлинная и действительная история происхождения зла и греха в мире и потому оно должно быть понимаемо буквально. По разным соображениям многие не

находят возможным такое понимание. Еще в древности некоторые (особенно Александрийская школа) понимали это сказание, как аллегорию, иносказание.³⁴⁷ В новейшее время отвергают его исторический характер рационалисты: одни из них видят в оном аллегорию (в измышленной форме символически изображенное действительное грехопадение), другие – миф, или исторический или философский, но все одинаково сходятся между собою в том, что отрицают буквальный смысл библейского сказания о грехопадении. Однако все такие объяснения должны быть отвергнуты, как произвольные, по следующим основаниям.

1. Нельзя предположить, чтобы Бог в откровении столь существенно важной истины, как происхождение зла в мире, чрез аллегорию и символы вводил людей в разные недоумения и колебания, переходящие нередко в заблуждения. А известно, аллегорические изъяснения вообще сопровождаются многими затруднениями и отличаются сомнительностью и произвольностью. Видеть же в библейском сказании о грехопадении миф, подобный сказаниям языческих народов, возможно лишь для тех, которые отвергают вообще богооткровенное происхождение Библии. Для верующего сознания мифическое объяснение столь всеобщего и действительного явления, как зло, есть нечто само себе противоречивое.

2. Сам бытописатель научает видеть в своем повествовании подлинную историю. В связи с рассказом о грехопадении в тех же главах его, несомненно исторической книги, находятся географические, этнографические и чисто исторические указания, не допускающие аллегорического понимания. Все ветхозаветное законодательство, весь жертвенный культ и вообще все учение о спасении стоит в связи с рассказом кн. Бытия о грехопадении, как историческом событии.

3. Исторический характер буквального смысла Моисеева сказания о грехопадении ясно засвидетельствован в св. Писании ветхого и нового завета. Так, пр. Осия (6:7) преданных греху израильтян сравнивает с Адамом, оказавшим непослушание пред Богом, когда говорит: «они подобно Адаму

(евр. *keadam*) преступили завет. Под заветом, который преступил Адам, здесь разумеется, конечно, первая заповедь о невкушении запрещенных плодов. В книге Премудрости Соломона (2:23–24) с ясным указанием на Быт.3:1 говорится, что завистью диавола вошла в мир смерть. Иисус, сын Сирахов, имея в виду рассказ об искушении Евы (Быт.3:1–5), говорит, что от жены начало греха и чрез нее все мы умираем (25:27). Точно также и в новом завете рассказ о грехопадении первых людей признается за истинную и действительную историю. Ап. Павел, напр., указывает на то, что жена первая нарушила заповедь (1Тим.2:14), упоминает о змие-искусителе (2Кор.11:3), учит, что одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть (Рим.5:12; сн. 14–21), очевидно, имея в виду грехопадение Адама.

4. Согласно со словом Божиим отцы и учителя церкви обыкновенно понимали и объясняли рассказ о грехопадении в собственном, буквальном смысле, как истинную историю.³⁴⁸

5. Наконец, подтверждением исторического характера библейского сказания могут служить существующие у многих языческих народов сказания о начале зла в мире, сходные с библейским. Это сходство состоит не в общей или основной только мысли, но и в подробностях. В них упоминается о жене, как первой виновнице несчастий человека, о божественной заповеди, о каком-то особенном растении, от вкушения которого произошло зло на земле, о злом существе, в образе змия или другого какого-либо чудовища, искушавшего жену и т. п. Такое поразительное сходство усматривается в преданиях между народами разного происхождения, отделенных друг от друга по месту жительства, когда никаким образом не могло быть никакой соприкосновенности между ними, различных по религиозным верованиям и своему развитию, условиям внешней жизни и пр. Чем объяснить такое явление, признаваемое неоспоримым всеми учеными филологами и мифологами? Нельзя допустить, чтобы эти сказания составляли плод одной фантазии каждого народа в отдельности. Против этого решительно свидетельствует согласие преданий в подробностях. Нельзя признать также и того, чтобы это согласие было плодом непосредственного воздействия одного народа на

другой. О заимствовании иудеями от язычников этих сказаний нельзя и думать, но нельзя допустить и того, чтобы языческие сказания заимствованы были из библейского рассказа о грехопадении. Можно указать множество народов, которые никогда не находились с древними евреями ни в каких сношениях, и однако хранят указанные предания, нередко даже в более чистом виде, чем народы, соприкасавшиеся с иудейством. Очевидно, сходство преданий о грехопадении, как и о райской жизни, может быть объяснено только тем, что все они имели для себя объективный первоначальный источник, что в основе их лежит воспоминание о действительных событиях, совершившихся на заре человеческой истории. Но в библейском рассказе сохранилось во всей своей целостности и неповрежденности истинное предание, а в сказаниях языческих народов, потерявших веру в истинного Бога, потерпело повреждение и искажение.

Решение возражений и недоумений по поводу Моисеева сказания о грехопадении прародителей. – Библейское сказание о грехопадении, особенно в виду необъятной глубины зла, происшедшего вследствие незначительного, по-видимому, греха прародителей, не свободно от некоторых возражений и недоумений. Но в Писании и в учении отцов церкви можно находить успокоительные ответы на пытливые вопросы человеческого ума.

1. Предлагают вопрос: если грех произошел от свободы человека, то зачем Бог дал человеку свободу, в которой заключалась возможность греха? Человек не согрешил бы, если бы не дана была ему такая свобода. В таком рассуждении заключается в скрытом виде мысль о некоторой виновности Бога в происхождении греха. Ответ на это недоумение можно дать следующий. В создании человека свободным и чрез то способным к личным заслугам, счастью и блаженству, обнаружилась особенная благость Божия в отношении к нему. Даруя человеку свободу, Бог возвысил его над всеми неразумными тварями. Следовательно, роптать на Бога за дар свободы, значит роптать, что Он слишком благ к человеку, роптать на то, что Он не уравнил человека с животными. Что же

касается дарования человеку свободы с возможностью греха, то без такой возможности свобода не отличалась бы от необходимости. Тогда и добродетель не была бы заслугой и он пользовался бы блаженством не по праву. Св. Василий В., отвечая на вопрос – почему Бог не сотворил человек со свободой, способною только к добру, говорит: «потому же, почему и ты не тогда признаешь слугителей исправными, когда держишь их связанными, но когда видишь, что добровольно выполняют пред тобою свои обязанности; поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добровольно. Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости; произволение же зависит от того, что в нас; и что в нас, то свободно. Посему кто порицает Творца, что Он не устроил нас по естеству безгрешными, тот не иное что делает, как предпочитает природе разумной – неразумную, природе, одаренной произволением и самодеятельностью, – неподвижную и не имеющую никаких стремлений». ³⁴⁹ При этом нужно иметь в виду, что возможность греха в свободе человека, по мере укрепления последней в добре, постепенно ослабевала бы и, наконец, перешла бы в невозможность греха, как свобода утвердившихся в добре ангелов и святых людей в загробной жизни. Наконец, в первоизданном возможность зла и не носила в себе необходимости осуществления; ее нельзя понимать, как семя греха, которое подобно вещественному семени, брошенному в землю, при благоприятных условиях необходимо начинает развиваться.

2. Зачем, говорят далее, Бог дал человеку заповедь, когда предвидел нарушение оной? Такая заповедь необходима была для упражнения и укрепления воли его в добре. В этой заповеди человека, на первых же порах своего существования имел возможность, во-первых, – самым делом доказать свою любовь и покорность Богу, как его Творцу и Промыслителю, во-вторых, – начать развитие своей разумно-нравственной природы в определенной богоугодной форме, в-третьих, – во внешнем действии обнаружить нормальное отношение свое к внешней природе, по которому человек должен пользоваться ею не безгранично, а лишь настолько, насколько это

пользование споспешествует его всестороннему совершенствованию. В даровании заповеди видна любовь Божия к человеку, дабы он, развиваясь сообразно со своею природою и назначением, мог снискать еще высшее блаженство, чем какое даровано ему по сотворении. И при этом заповедь эта для того, кто владел целым раем и всею землею, была заповедью легкою: само по себе дерево запрещенное среди красивых и плодоносных деревьев рая не имело никакой особенно искусительной и обольстительной силы. В невинном состоянии человека и запрещение не имело того раздражающего и возбуждающего характера, как желание в состоянии человека падшего (Рим.7:7). Но и в падшем состоянии не закон виновен в том, что люди его нарушают, подобно тому, как в худом употреблении лекарства виновен не врач, а больной. Так и заповедь – она вела к жизни, и такова ее цель. Если произошла от нее смерть, – виновны в этом нарушившие заповедь, а не самая заповедь.

3. Зачем, возражают, допущен Богом в рай искуситель, и при том столь хитрый и сильный во зле, когда Бог предвидел обольщение им прародителей? Бог не возбранил диаволу искусить человека потому же, почему не возбранил и человеку сорвать смертоносный плод с дерева познания. Для этого надлежало бы лишить их свободы, но дары Божие непреложны (Рим.11:29). Бог и попустил искушения человека диаволом не с тою целью, чтобы человек пал, но для испытания его, для укрепления его нравственных сил, ибо диавол не обладает всеильною властью над человеком. Он и явился в рай не как притеснитель, а как искуситель. Человек при помощи богодарованных ему сил, светлых и непомраченных грехом, осеняемый благодатью Божьею, мог оказать искушению противодействие и победить его. Бог и не допускает искушения, которое было бы не по силам искушаемому (1Кор.10:13). При том же Адам согрешил, последовав внушению не диавола, а жены своей. Не падает, следовательно, вина на Бога, что чрез внешнее искушение вошли грех и смерть в мир.

4. Выставляют, наконец, такое возражение: так как Бог от вечности предвидел, что человек не устоит в добре, падет и

вместе с собою низринет в погибель и бедствия всю тварь, то зачем же Он создал его? Не больше ли было бы благодати, вовсе не давать людям жизни, чем дать ее для мучений, болезней, труда и смерти? Недоумение древнее, волновавшее умы ветхозаветных праведников (3Ездр.7:46–54). Но здесь в особенности следует припомнить наставление апостола: А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого? (Рим.9:20–21) Непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его (11:33). «Перестанем доискиваться того, что было бы лучше Им сотворенного, говорит св. Василий В. Хотя сокрыты от нас причины частных Его распоряжений, однако же утвердим в душах своих следующее положение: от Благого не бывает никакого зла». ³⁵⁰ Бог наш есть любовь (1Ин.4:8). По благодати и для блаженства Он создал человека; предвидев падение человека, Он от вечности же предопределил и искупление (Откр.13:8). «Бог знал, говорит св. И. Златоуст, что Адам падет, но видел, что от него произойдут – Авель, Енос, Енох, Ной, Илия, произойдут пророки, дивные апостолы – украшение естества, и богоносимые облака мучеников, источающие благочестие.» ³⁵¹ Он дал падшему человечеству средства возвратиться в прежнее блаженное состояние; если же не все ими пользуются и погибают, то это их собственная вина и, если бы ради этих Бог лишил радости блаженного бытия миллионы разумных существ, то не значило ли бы это, что Он из-за зла отказал в бытии и добру. Тогда зло победило бы добро». ³⁵² И по человеческим соображениям не благо и не праведно из-за гибели немногих, которые при том же сами виновны в ней, лишать блаженства неисчислимое множество разумно-свободных существ.

§ 57. Следствия грехопадения

Сущность учения о следствиях грехопадения

Грех, совершенный прародителями в раю, сопровождался разнообразными гибельными последствиями для человечества, т. е. как для самих прародителей, так и для всего происшедшего от согрешивших потомства. Церковью еще в древности (в V в.) было отвергнуто, как ложное, учение, будто нарушение прародителями райской заповеди не имело никаких особых последствий ни для самих прародителей, ни для их потомства, что все рождаются такими же чистыми и с такою же природою, каким создан был Адам, что болезни и смерть тела составляли бы удел человечества, если бы прародители и не согрешили (мнение полагиан, в новейшее время повторяемое социнианами и радикалистами). Следствиями грехопадения, по учению православной церкви (см. Посл. вост. патр. 6 и 14 чл. Прав. Исп. Отв. на вопр. 22–24. Простр. Катих. о 3 чл.), являются: по отношению к душе человека – духовная смерть вследствие лишения благодати Божией, оживлявшей ее высшею духовною жизнью, и повреждение всех сил духовной природы человека или помрачение в нем образа Божия, по отношению к телу болезни и различные несовершенства телесных органов, изнеможение телесных сил и смерть тела, по отношению к внешнему благосостоянию – изгнание человека из рая, потеря или уменьшение власти над природою и осуждение его на изнурительные труды и скорби, на тяжкую земную жизнь с неизбежною смертию в конце. Самая видимая природа подверглась проклятию за грех человека. Наконец, все потомки Адама рождаются с наследственною греховностью и за свою прирожденную греховность являются виновными пред Богом, почему болезни, скорби, смерть, временная и вечная и явились уделом не одних прародителей, но и всего человечества.

Таковы следствия грехопадения прародителей, послужившего началом к распространению зла во всем роде человеческом. Следствия эти однако не суть только естественное произведение греха, хотя грех, как посягательство человека на установленный Творцом порядок в природе и в

мире нравственном, и в самом себе заключает, подобно яду, источник разрушения, беспорядка, расстройств (Гал.6:7–8; Иак.1:15). Некоторые из следствий греха служат положительными наказаниями со стороны правды Божией за грех, определением суда Божия над преступным и виновным пред Богом человечеством. Но, конечно, они определены не с целью отмщения человеку за непослушание, а ради блага самого человека – с целью пресечения зла, исправления и спасения людей, а, следовательно, служат проявлением любви Божией, милующей и благодеющей грешнику в самых наказаниях. Но точно разграничить, где кончается естественное следствие греха и начинается действие внешнего положительного наказания Божия за грех (напр. в явлениях телесной смерти, физического зла и пр.), – это превышает меру доступного человеку ведения дел Божиих.

Обратимся к частнейшему раскрытию учения откровения и церкви о следствиях грехопадения.

Следствия по отношению к душе человека

Человек в нарушении божественной заповеди обнаружил горделивое восстание против своего Творца, стремление к независимости от Бога, внутренне возжелал сам быть богом. Первым следствием такого отчуждения человека от Бога было то, что душа лишилась благодати Божией, ибо не может быть общения праведности с беззаконием, или света с тьмой (2Кор.6:14). Лишившись же благодати Божией, укреплявшей естественные силы невинного человека в направлении к добру, человек чрез это сам себя обрекал на духовную смерть, согласно определению Божию: в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь (Быт.2:17). Смерть души есть не прекращение личного бытия человека, ибо душа бессмертна, но разъединение ее с Богом, в Котором жизнь всего живущего и животворный свет человеческого духа (Ин.1:4; Пс.35:10; Иер.2:13; 17:13). Ибо мы Им живем и движемся и существуем (Деян.17:28). Вследствие такого разъединения душа хотя сохраняет бытие, но жизнь ее, как отрешенная от высочайшего Источника жизни, принимает ложное, противное ее природе направление. Истинная жизнь духа проявляется в деятельном раскрытии и обнаружении его сил и совершенств сообразно со своим назначением, когда Бог служит целью и главным предметом человеческой любви, знания, всех стремлений; но такая жизнь души без благодати Божией так же невозможна, как невозможна жизнь телесная без пищи и воздуха. Посему насколько человек удаляется от Бога, устремляясь по пути зла, настолько приобщается духовной смерти (Иак.1:15; 5:20; 1Ин.3:14; 5:16–17; Рим.1:32; 8:16 и др.), ибо Бог оставляет человека с одними его естественными силами.³⁵³ Отсюда бывают различные степени духовной смерти, как и духовной жизни. Удаляясь от Источника духовной жизни, человек может доходить до такого состояния, когда голос совести умолкает, сердце огрубевает и воля ожесточается во зле (Иуд.1:19; Рим.11:7; 2:5; Ин.12:40; Мф.13:15). Конечно, первые люди еще не ощущали всех ужасов духовной смерти, ибо раскаялись в

своим грехе и получили обетование о Спасителе. Но в потомках Адама зло и удаление от Бога имели раскрыться до решительного отступления от Бога и ожесточение во зле. Таковых ожидает в будущей жизни после всеобщего воскресения и суда вечная смерть, вторая смерть (Откр.2:11; 20:6, 14; 21:8; см. Мф.25:41, 46). Тогда ясно раскроются перед сознанием человека во всем грозном величии слова Божии: смертью умрете. В условиях настоящей жизни ощущение духовной смерти вследствие удаления Бога от человека выражается в чувстве страха, виновности, глубокой нравственной тревоги, отсутствии душевного мира, особенно при представлении о Боге и загробной жизни. Когда же человек стремится заглушить природное влечение души к Богу, стараясь найти благо для себя в служении плоти и миру, и оправдать такое свое отступление от Бога (теорий этого рода было и есть не мало), рано или поздно ощущение духовной смерти начинает проявляться в сознании душевной пустоты, в чувстве неудовлетворенности, в недовольстве всем, в мучительном раздвоении с самим собою и действительностью.

Другим следствием греха по отношению к душе человека было положительное повреждение духовной природы человека – появление в душе, по апостолу, другого закона, противоположного закону ума (νόμος τῆς ἁμαρτίας), или нового пришлого начала, которое можно назвать началом зла или греховных действий (οἰκοῦσα ἁμαρτία). Ап. Павел в таких чертах изображает обитание и действие в падшей природе человека этого начала: *Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей (ἐν τῇ σαρκί μου) , доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех (ἢ ἐν ἐμοὶ οἰκοῦσα ἁμαρτία) . Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим (κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον); но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного (τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας) ,*

находящегося в членах моих (τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου), т. е. пришлым, появившимся помимо естества, обращающим члены в орудия себе, а не законом членов (Рим.7:18–23). Это деятельное греховное начало, пришедшее в человека вследствие грехопадения, как в прародителях, так и в их потомках проникло всю их природу, не оставило целою ни одной силы. Греховному повреждению подверглись все силы души: ум, воля и сердце.

Повреждение ума вследствие грехопадения выразилось в том, что ум помрачился, – потерял ту ясность и проницательность, которые свойственны были ему до грехопадения. Это открылось тотчас же по грехопадении. Когда согрешившие услышали глас Бога, ходящего в раю, то думали скрыться от лица Господа Бога между деревьями рая (Быт.3:8), забыв, что от Вездесущего и Всеведующего нет ничего сокровенного. В направлении мышления тотчас же обнаружилось т. н. на церковном языке плотские помышления (Рим.8:7) или просто софизм. Адам слагал вину за свой грех на данную ему Богом жену и некоторым образом на самого Бога, а жена подобным образом слагала вину на змия (Быт.3:12, 13). В потомках Адама повреждение ума обнаружилось и обнаруживается еще яснее. В падшем состоянии люди с трудом, с предварительными ошибками, медленно познают и окружающие предметы. По словам Премудрого: мы едва можем постигать и то, что на земле, и с трудом понимаем то, что под руками (Прем.9:10). Особенно повреждение ума выразилось по отношению к Познанию Бога и мира духовного. Мало в падшем человеке и самой любви, и влечении к Познанию предметов, относящихся к области веры, а часто и совершенно нет. В мире языческом омрачился разум до того, что язычники славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся..., и служили твари вместо Творца (Рим.1:23, 25: ср. Исх.32:4; Прем.12:24; Иер.2:27). Попытки самых выдающихся по уму лиц составить понятие о Боге без полощи откровения приводили к противоречивым и ложным результатам. Сами истины откровения являются неудобоприемлемыми и непонятными для

омраченного разума. Душевный человек, говорит апостол, не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуместь, потому что о сем надобно судить духовно (1Кор.2:14). Проповедь о Христе для иудеев казалась соблазном, для еллинов – безумием (1Кор.1:23). Помраченный грехом разум готов оправдывать зло и грех во всех его проявлениях. Отсюда-то такое множество религиозно-нравственных систем и теорий, оправдывающих поверье и безнравственность во всех их разнообразных проявлениях (дуализм, деизм, пантеизм, материализм, эпикуреизм, стоицизм, утилитарианизм и т. п.).

С помрачением ума грех внес расстройство в области воли, – человеческой нравственной свободы. Природное ее стремление к добру, правота и невинность сменились противоположными качествами: «воля преклонилась более ко злу, нежели к добру» (Прав. исп. 23 вопр.). Это опять обнаружилось тотчас же по грехопадении. Давая отчет пред Богом в своем грехе, прародители вместо того, чтобы принести искреннее раскаяние, прибавляют к первому греху новый грех – приносят лукавое самооправдание и обнаруживают даже некоторое враждебное настроение по отношению к Творцу. Эта склонность воли более ко злу, чем к добру сделалась уделом и всех потомков Адама. Ко временам потопа развращение людей на земле достигло такой степени, что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время (Быт.6:5). Развиваясь в греховном направлении, воля все более погружалась в грех, подпадала под его власть, так что рабство греху сделалось состоянием всего мира, ибо всякий, делающий грех, есть раб греха (Ин.8:34; см. Рим.6:16–17). По изображению ап. Павла, склонность ко злу так преобладает над свободой падшего, что человек не в силах бороться с этой прирожденной греховностью: Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим.7:19). И такое явление имеет характер более или менее постоянной нормы: Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое (7:21) вследствие живущего в человеческой природе начала греха. Человек сознает нравственное преимущество желаний духа, но

хотение доброго остается неосуществимым; желая быть духовным, человек остается плотным (Рим.7:14, 22 ст.; см. Гал.5:17), грех царствует над ним (ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία), подчиняет волю его своей власти (Рим.5:21; 6:12). Падший человек – раб греха (δοῦλός τῆς ἁμαρτίας – 6:17, 20), состоит под игом его (3:9), продан греху (7:14) с тем, чтобы исполнять не свою волю, а его волю, служить и повиноваться ему (6:16, 19). Посему потребны большие усилия со стороны воли, чтобы победить влекущую к себе силу греха: Царствие Небесное, по словам Спасителя, *силою берется* (βιάζεται) и употребляющие усилие (βιάσται) восхищают его (Мф.11:12; ср. Лк.16:16).

Следствия греха отразились, наконец и на сердца как самих прародителей, так и их потомков. До падения сердце прародителей отличалось чистотой и непорочностью. Оно исполнено было высоких, святых чувств, не знало влечений греховных. Но как только они согрешили, в их сердце возникли нечистые желания и греховные влечения. Тотчас по вкушении запрещенного плода открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги (Быт.3:7), и они сделали себе опоясание из листьев (Быт.3:7). Сознание прародителями наготы показываем, что в них возникло незнакомое им до падения чувство стыда, очевидно имевшее своим источником нечистые мысли и желания. Затем, прародители, отказавшись от высшего блага – общения с Богом, предпочли ему вкушение запрещенного плода, низменные блага мира сего. Такое извращенное направление сердца – соуслаждение ближайшим, непосредственным для чувства удовольствиями отвращение или неведение вкуса во благах духовных, преобладание чувственности – замечается во всех потомках Адамовых. Чувственные пожелания и стремления имеют такую силу, что заглушают и подавляют стремление высшие, духовные, и человеку нужно бывает много усилий, чтобы сохранить в сердце чистоту желаний и чувствований, победить чувственные помыслы и влечения. Из сердца, извращенного грехом, исходят, по словам Спасителя, злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления (Мф.13:19).

Так грех внес глубокое повреждение во все духовное существо человека, все силы духа потерпели повреждение. Вследствие этого в отправлении духовных сил нарушилось полное согласие и целесообразность; некоторые силы стали брать перевес над другими, напр. чувство или воображение или рассудочность; открылась внутренняя борьба человека с самим собою. Ибо плоть желает противного духу, говорит апостол о состоянии сил в естественном человек, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы (Гал.5:17). ³⁵⁴ Самое тело вышло из совершенного повиновения душе, получило неестественное преобладание над душою и увлекает постоянно человека ко греху.

Кратко совокупность произведенных грехом изменений в духовной природе человека можно обозначить повреждением образа Божия в человеке, внутренне соединенного с духовными силами. Но нельзя допускать уничтожения или совершенной потери человеком вследствие греха образа Божия. Существо человеческое после падения не превратилось все в грех, в скверну, но удержало свою сущность. ³⁵⁵ Следы образа Божия, хотя затмившегося («некие, так сказать, сотрения божественной печати» по выражению митр. Филарета), сохранились и в падшем человеке. На это указывается и в самом Писании. Так, об Адаме говорится, что он родил сына по подобию своему и по образу своему (Быт.5:3), откуда следует, что образ Божий перешел на его сына и вообще на потомков его. Яснее то же видно из заповеди Божией, запрещающей пролитие крови человеческой: кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию (Быт.9:6).

Мысль об остатках добра в природе падшего человека раскрывается в Писании и в чертах более подробных. Так, тот же ап. Павел, указывающий на бытие и действие в падшем человеке закона, противоявляющего закону ума или живого греховного начала, в то же время учит, что и падший человек соуслаждается закону Божию, ненавидит зло, хочет добра и любит добро (Рим.7:15, 22). О язычниках он свидетельствует что они закона (откровенного) не имеющие, по природе законное

делают (Рим.2:14), повинуюсь закону естественному и внушению совести. История обращения ко Христу Корнилия свидетельствует, что и в падшем состоянии человек имеет возможность преуспевать в добродетели (Деян.10 гл.). Ап. Петр, вразумленный видением плащаницы, наполненной зверями и гадами, свидетельствует Корнилию: мне Бог открыл, чтобы я не почитал ни одного человека скверным или нечистым (10:28), т. е. не признавать человека столь нечистым, чтобы он не имел уже ничего в себе доброго. Таким образом в природе человека не все – зло, но осталось доброе начало, любовь к добру и способность к его совершению.

В частности, – разум человека, хотя потерпел глубокое помрачение, но в нем не исчезло само стремление к истине и способность к ее Познанию, почему апостол называет безответными язычников, не познавших того, что можно знать о Боге (Рим.1:20). История удостоверяет, что и на деле люди достигали познаний о Боге и мире сверхчувственном, хотя и с трудом. Равно сохранилась в падшем человеке природная способность к сознательному усвоению истин откровения.

В состоянии глубокого повреждения находится и воля человека, делом которой было и само грехопадение, но не в таком, будто в потомках Адамовых вместо свободы царствует суровая необходимость греха. Свобода человеческая породила грех, но не изменилась существенно: не лишилась совершенно силы для благих стремлений к истине и добру. Хотя она сделалась более удобопреклонною ко злу, чем к добру, но не уничтожилась, так что и падший человек в известной степени «по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла» (Посл. 14 чл.); «и теперь в воле каждого состоит – быть добрым и чадом Божиим, или злым и сыном диавола» (Прав. испов. 27 вопр.). Бытие в падшем человеке не только свободы грешить, но и свободы на добро ясно утверждает Писание; удостоверяет в этом каждого и его собственное сознание, глубокое и неискоренимое.

Писание не только свидетельствует, но и само есть, по замечанию блаж. Августина, свидетельство о человеческой свободе. Желание добра есть во мне (Рим.7:18), учит апостол и

это хотение не всегда остается мертвым и бесплодным (Рим.2:14; Деян.10:1–7). В Писании не предлагалось бы убеждений делать добро, заповедей, равно обетований и угроз, если бы свобода извратилась до неспособности избирать и делать добро. Господь, давая законы народу израильскому, дал им оные не как закон необходимости, но исполнение или неисполнение Своих законов предоставил свободной воле людей и заключил с ними завет (Втор.29:1; сн. 30:19–20; Нав.21:14–27; Сир.15:14–17). Сам И. Христос влечет людей ко спасению, но не насильно, – призывает к Себе желающих войти в Его царствие и ищущих спасения с любовью, с усердием, с усилием (Мф.11:12, 28; 19:17), предлагает добровольно идти путем Его и взять на себя от руки Его Крест Его. (Мф.16:24; сн. 19:17, 20). Скорбит Господь о нераскаянных, но не спасает насильно отвергающих все предлагаемые им средства спасения (Мф.23:37). Он стоит при дверях сердца человеческого, но входит только к тому, кто слышит Его призывающий глас, и с готовностью отверзает Ему двери сердца (Откр.3:20). Так Писание выше сомнения поставляет истину, что грех Адамов не уничтожил свободы, и что в потомках Адамовых остается в известной степени свобода делать добро. В том же удостоверяет и собственное сознание каждого человека. В своем сознании человек ясно различает стремления и действия невольные, неизбежные от действий произвольных, намеренных, которые в нем имеют свое начало и свою причину, которые он мог совершать и не совершать. Сознание свободы сопровождает нравственный поступок от начала до конца. Раскаянье, являющееся после совершения греховного дела, также свидетельствует о свободе воли, – в царстве необходимости оно невозможно. Где царствует необходимость, там при расстройствах возможно болезненное ощущение страдания, но без всякого раскаяния. Иначе относится человек, напр. к болезни, полученной по наследству, иначе – к той же болезни, если сознает, что она следствие собственной его порочной жизни. В последнем случае с телесными болезнями соединяется мучительнейшее нравственное страдание, раскаяние, самоосуждение, сознание самого себя виною своих

страданий. Равно, человек в своих пороках ищет себе извинения и оправдания или перед другими, или перед своим собственным судом. Но в необходимом и неизбежном нет нужды извиняться и оправдываться. Старания извинить и оправдать себя ясно показывают в порочном тайное обличающее сознание свободы, возможности и силы побеждать порочные влечения и следовать по пути добра.

Не совершенно извратилось и сердце человека в падшем состоянии. Хотя и сделалось преобладающим в нем соуслаждение ближайшим, непосредственным для чувства удовольствиям, но не исчезло и соуслаждение закону Божию, стремления высшие, духовные, – к Богу и единению с Ним (отсюда всеобщность религии), любовь к добру (Рим.2:14, 15), и движения совести то осуждающие человека за грех (2:15), то хвалящие закон (7:16), хотя человеку и трудно бывает сохранить чистоту желаний и чувствований: нужна бывает для этого постоянная борьба.

Итак, как ни глубоко грех повредил природу человека, но в ней сохранились некоторые остатки добра. Посему-то и в таинстве искупления не новая сотворена природа человеческая, а та же обновлена, возрождена, восстановлена.

Следствия грехопадения по отношению и телу человека

Грех, как явление противоестественное, вследствие тесной связи души с телом, произвел расстройство и в телесной природе человека. Он внес в тело человека семена всякого рода болезней, усталости в трудах, расслабления и страданий (Посл. вост. патр. чл. 6). После падения жене, как первой виновнице греха, Бог определил такое наказание: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей (Быт.3:16). Знаком наказания жены сделано то, что составляет ее естественное назначение – рождение детей, только теперь соединенное с болезнями, которые должны служить для нее наказанием и вместе всегдашним напоминанием о ее грехе. В лице Евы произнесено наказание всему роду человеческому. И действительно, чадородие всегда и везде соединено не только с сильнейшими страданиями, но и с опасностями для жизни рождающей, – а часто сопровождается и самою смертью. Что болезни чадородия падают на род человеческий, как наказание за грех, соединены с рождением случайно, а не составляют нормального явления или первоначального установления Божия, в этом убеждает частью то, что рождение по существу своему служит обнаружением и признаком здоровья, полноты жизненных сил (почему не свойственно ни преклонной старости, ни болезненному состоянию в молодых летах), а также и то, что ни одно из животных для продолжения своего рода не подвергается таким болезням, которые можно бы сравнить с мучениями рождающих жен.

Но не чадородие только, а и вообще болезни, поражающие род человеческий, определены человеку в наказание за грех. Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже (Ин.5:14), говорил И. Христос исцеленному Им расслабленному, показывая тем зависимость болезней от греха. То же можно видеть в исчислении наказаний, имевших

постигнуть Израиля в случае отступления его от закона (Втор. 28 гл.).

Завершением всякого рода болезней, которым стало подвержено вследствие греха тело человека, является телесная смерть. Смерть тела есть разлучение души от тела: тело разрушается, подвергается тлению и поглощается общею жизнью природы, а дух восходит в новую область бытия (Еккл.12:7). Такое разлучение души от тела не есть закон природы, установленный первоначально волею Творца. Было бы бесцельным соединение на краткое время души с телом, если бы смерть установлена была Творцом при самом создании человека. Союз души с телом по первоначальному устройению Божию должен был быть вечным, как это подтверждается и христианским учением о всеобщем воскресении мертвых (1Кор.15:35–64). Бог не сотворил смерти (Прем.1:13), Он человека создал для нетления (3:23). Как созданный для жизни бессмертной, человек мог остаться бессмертным и по телу, если бы не согрешил. Правда, тело его создано перстным и, следовательно, по природе тленным или смертным (Быт.3:23; 1Кор.15:47–49, 53–54), т. е. с возможностью смерти, но без необходимости смерти. Не обладая бессмертием по самой своей природе, или, как учил различать блаж. Августин, невозможностью смерти (*non posse mori*), оно однако обладало при возможности смерти (*posse mori*) и возможностью не умирать (*posse non mori*) – бессмертием условным. Но эта возможность не умирать с утверждением его свободы в добре (при переход ее, как учил тот же св. отец, из состояния *posse non peccare* в состояние *non posse peccare*) перешла бы в невозможность смерти. Для этого в раю насаждено было древо жизни, вкушению плодов которого дало бы человеческому телу силу вечной жизни (Быт.3:22) и неразрушимого здоровья, способность безболезненного созревания к славному изменению или преобразованию из душевного в духовное, нетленное тело (1Кор.15:42–46; Фил.3:21). Но по падении прародителей Бог удалил их от древа жизни, служившего орудием и средством сообщения благодати, дававшей смертному по природе телу возможность не умирать.

Вследствие этого тело сделалось подверженным действия разрушения и смерти; возможность смерти с потерей благодати, сообщавшей телу возможность не умирать, перешла в необходимость смерти. Смерть тела, следовательно, явилась следствием и наказанием греха, наказанием, сообразным с существом его греха: восхотел человек умереть духовно, определена ему сообразно с его желанием смерть телесная. О таком происхождении смерти свидетельствует и предупреждение божественной любви о том, что естественно и неизбежно должно будет последовать за нарушением данной человеку заповеди о древе познания: в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь (Быт.2:17), равно и в приговоре суда Божия над согрешившим прародителем: в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься (3:19). Со времени этого приговора началось для прародителей состояние смертности. Хотя избытком дарованных им первоначально сил они еще долго могли жить, однако состояние смертности началось для них со времени самого падения и вся их жизнь с этих пор сделалась непрерывным приближением к смерти, угасанием и ослаблением жизненных сил. ³⁵⁶

Смерть составляет удел и всего рода человеческого. В потомках Адама смерть является уже следствием греха прародителей и наказанием за наследуемую ими от Адама греховность, умножаемую личными грехами. Особенно ясно богооткровенное учение о происхождении смерти в потомках Адама выражено ап. Павлом в следующих словах: одним (δι' ἑνός) человеком грех (ἡ ἁμαρτία) вошел в мир (εἰσῆλθε), и грехом (διὰ τῆς ἁμαρτίας) смерть, так и (οὕτως) смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον). (Рим.5:12). Даваемое апостолом объяснение происхождения смерти в человеческом роде показывает, что смерть не есть естественно-необходимое явление в человеческом роде; иначе не требовалось бы давать особое объяснение ее происхождения. По мысли апостола, смерть есть следствие и наказание греха: в начале истории человека не

было греха, а потому не было и смерти. В мире грех (ἁμαρτία) вошел как нечто новое, еще не существовавшее (εἰσῆλθε), вошел через одного человека (δι' ἑνὸς ἀνθρώπου). т. е. через Адама (Рим.5:14–19; 1Кор.15:22), а не остался только в своем источнике, т. е. в Адаме. А через грех (διὰ τῆς ἁμαρτίας) одного вступила в мир и смерть, так и (οὕτως), т. е. не иным путем, а именно тем, что люди получили ἁμαρτία, смерть перешла во всех человеков (следовательно, не исключая и младенцев), потому что все согрешили (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) с Адамом или в Адаме, как представителе всего человеческого рода и согрешили именно тогда, когда согрешил он (аориста – ἥμαρτον, – обычно применяется к законченному акту минувшего), а потому все, не исключая младенцев, и умирают. Таков прямой смысл учения апостола о происхождении смерти, подтверждаемый и другими его изречениями. Смерть неразрывно соединена с грехом: Ибо возмездие (τὰ ὀψώνια – плата, возмездие) за грех (τῆς ἁμαρτίας) – смерть (Рим.6:23); смерть всеобща потому, что все согрешили именно в Адаме: преступлением одного (τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι) подверглись смерти многие (Рим.5:15). И как бы в предупреждение такого извращения его учения (у пелагиан и некоторых из протестантских богословов), что все грешат по примеру Адама и потому умирают вследствие собственных грехов, апостол говорит: до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона, т. е. до закона нет сознания греха. Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама (5:13–14). Следовательно, смерть могла быть в этом случае наказанием, но за личные грехи, а за грех Адама, в котором бессознательно участвовали все люди.

357

Так было понимаемо учение откровения о происхождении смерти христианскою церковью, в лице отцов и учителей церкви, с древнейших времен. Главные черты древне-отеческого учения еще во II в. с ясностью были выражены св. Феофилом Антиохийским. «Может быть кто-нибудь спросит, пишет он, смертным ли по природе был сотворен человек? Нет. Что же, бессмертным? И этого не утверждаем. Итак, иной

скажет: человек создан ничем? И сего не допускаем. По естеству человек не был ни смертен, ни бессмертен: если бы Бог с самого начала сотворил человека бессмертным, то он сотворил бы его богом; а если бы сотворил его смертным, – в таком случае сам Бог был бы виновником его смерти. Посему – Бог сотворил человека ни бессмертным, ни смертным, но способным к тому и другому, чтобы сам он стремился к бессмертию, сохраняя заповедь Божию, и чтобы получить бессмертие, как награду от Бога, и стал божествен (θεός). Но если человек обратится к делам смерти, не послушав волю Божию, то сам и будет виновником своей смерти». ³⁵⁸ А в V в., по поводу лжеучения пелагиан, утверждавших, что люди умирали бы, если бы Адам и не согрешил, на поместном Карфагенском соборе (418 г.), правила которого приняты вселенскою церковью, определено: «аще кто речет, яко Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, не в наказание за грех, но по необходимости естества, да будет анафема» (123 пр.).

Осужденное церковью, древне-пелагианское воззрение на смерть в новейшее время имеет защитников среди натуралистов. По мнению многих из них смерть есть естественно необходимое явление, первоначально установленный всеобщий закон природы, которому человек подчинен по тем же причинам, как и животные. Но против такого взгляда решительно свидетельствует болезненность смерти, и тот непреодолимый страх и ужас, который проникает все существо человеческое при ее приближении. «Если смерть, отторгающая душу от тела, не есть смерть карательная, говорил блаж. Августин в обличение пелагиан, то почему же природа боится ее? Что за причина, что и дитя, едва только выйдет из младенчества, уже трепещет при виде смерти? Почему не смотрит на смерть так же покойно, как на сон? Почему считаем великими людьми тех, которые не боятся смерти, и почему такие люди так редки?.. Если душа по самому естеству не хочет отторгнуться от тела, то значит, смерть есть наказание хотя милость Божия и обращает ее во благо». ³⁵⁹ Такого страха

смерти не знают животные, которые не предназначены к бесконечной жизни по телу. Для них смерть необходимый закон природы, а не какое-либо наказание, и они бессознательно и беспечно подчиняются этому закону, – «беспечно, говорит Григорий Б., испускают последнее дыхание, не сопровождают друг друга плачевными песнями, и друзья не рвут на себе волос. Скажу еще более: они бестрепетно теряют жизнь; и зверь, умирая, не боится никакого зла. Посмотри же на жалкий человечески род». ³⁶⁰ Но и человека ужасает и страшит не столько сама смерть, сколько сознание греха, которого она произведение, и мысль о том, что ожидает его по ту сторону гроба. Страшились смерти самые великие ветхозаветные праведники (Пс.88). Все это ясно показывает, что телесная смерть не есть естественное, мирное разлучение души с телом, а разрыв насильственный и неестественный, наказание за грех. При мысли о естественности смерти для человека навсегда останется неразрешимой загадкой, для чего же в таком случае установлено соединение на краткое время души с телом, прерывающееся смертью вопреки присущей человеку жажде жизни? Как существо духовно-телесное, человек кроме физических целей жизни имеет духовные, личные. Но смертью разрушаются человеческие планы, его стремления к совершенству, расторгаются узы дружбы, любви, и пр. Можно ли допустить, чтобы все это было явлением нормальным, естественно-нормальным или первоначальным устройством премудрого и всеблаготворца мира? Вообще видеть в телесной смерти нормальное явление, такое же, как и смерть животных, можно лишь при отождествлении человека с животными по природе и происхождению (как в дарвинизме) и отрицании бытия премудрого и всеблаготворца и Промыслителя мира.

Следствия грехопадения по отношению к внешнему благосостоянию человека. Физическое зло

Грехопадение отразилось пагубными следствиями по отношению к внешнему благосостоянию как самих прародителей, так и их потомков. Грех расстроил их внешнее благосостояние. Так, вслед за грехопадением Бог изгнал их из рая сладости в место обитания, общее со всеми животными, чтобы он возделывал землю (Быт.3:23), поселив в виду одного и поставил... Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни (Быт.3:22–24). Внерайское состояние прародителей наших без сомнения, должно было резко отличаться от состояния их в саду Эдемском. С потерей сада они теряли два главных условия внешнего благополучия: изобилие во всем, что потребно для телесной жизни, и предохранительное средство от всяких недугов, от старости и от самой смерти телесной. Вместе с сим много умалилась и ослабела, хотя и не уничтожилась, власть человека над тварью. Основанием царственной власти человека над всею природою был образ Божий. С помрачением образа Божия в человеке грехом необходимо должна была умалиться и власть над природою. Стихии и силы природы, покорные человеку невинному и для него безвредные, после его падения не могли не действовать более или менее разрушительно на его тело, которое наравне со всеми бранными тварями должно разлагаться на составные части. Потому-то в раю Адам и жена его не имели нужды ни в какой одежде, но по падении сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их (Быт.3:21). Так открылось в природе начало болезненных и разрушительных влияний на жизнь и благосостояние человека. Нарушение же самим человеком вследствие греха правильных отношений к природе и злоупотребление ее дарами, вообще вредное влияние его самого на природу, что все обнаружилось особенно в потомках Адама, должно было усилить и расширить область неблагоприятных по отношению к благосостоянию человека влияний природы. Точно также животным, прежде

бывшие покорными человеку, как своему царю (подобно тому, как, напр. дикие звери являлись покорными облагодатствованным отшельникам), при виде его, ниспавшего в рабство греху, уже перестали чувствовать инстинктивно его превосходство, силу и власть, а при готовности умерщвлять их и похищать у них собственное их – кожу и шерсть для одеяния своего, – стали или убегать от него, как от более сильного, или нападать на него, как на относительно слабого, и вообще вредить ему. «Впрочем, говорит св. Златоуст, Бог лишил его (падшего человека) не всей чести и отъял у него не всю власть, но изъял из под начальства его тех животных, которые не очень пригодны ему для его потребностей». ³⁶¹

Этим не ограничились следствия грехопадения по отношению к внешнему благосостоянию человека. Все это зло было только непосредственным порождением греха. Сверх сего, Богу угодно было для достижения своих премудрых целей в наказание человека за грех подвергнуть проклятию землю и таким образом расширить особым действием Своего всемогущества область явлений, которые имеют вредное, болезненное или разрушительное влияние на существа живые и чувствующие, или явлений т. н. физического зла. ³⁶² Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься (Быт.3:17–19). Вследствие проклятия земля лишилась некоторых благ дарованных ей благословением Творца при ее сотворении. Что же именно отнял у земли Бог действием проклятия ее ради человека? Благословением земли на языке св. Писания означает обилие плодов земных и все условия, благоприятствующих плодородию земли и довольству ее обитателей, каковы, напр. благовременное появление дождей, благовременное распространение света, тепла и др. (Быт.19:25; Втор.3:7–9; Евр.6:7–8). Напротив, проклятие земли означает или отнятие, или умаление в ней плодородной силы, и те причины, от которых происходит ее бесплодие. Наглядный пример

проклятия показан Господом: смоковница, проклятая Им, засохла (Мк.11:13,21). Отсюда следует, что действием проклятия земли Бог умалил в ней силу плодородия и в известной Ему мере поставил ее в условия менее для нее благоприятные, чем в каких находилась земля благословенная, как это показывают и сами слова проклятия. Проклятая земля имела настолько оскудеть в силе плодородия, что не только вместе с пшеницею имела произрастание терния и волчцы, и доставлять человеку пропитание за цену усиленных, изнурительных трудов, – но и при всех горах быть предметом печали и скорбей, очень потных земледельцу, когда, напр. стихийные силы истребляют плоды его тяжких трудов.

Но сила проклятия не ограничилась только умалением или оскудением плодородной силы земли. В Писании есть указания, что она простирается гораздо далее, чем на одно плодородие земли. Апостол свидетельствует: Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне (Рим.8:19–22). – Но мучение твари, конечно, нельзя объяснять из одной только скудости плодов земных. Рабство тлению не ограничивается только произрастанием терния и волчцов. Рабство тлению является в особенности в таких явлениях, как губительные действия стихий на живые и чувствующие существа, моровые поветрия, разрушительные землетрясения и наводнения, насильственная смерть, – вообще все частные отклонения от законов и целей физического устройства мира. Рабство это так тяжело и изнурительно для тварей, что при конце мира вся тварь является пророческому созерцанию обветшавшею и распадающеюся от ветхости, подобно обветшавшей одежде (Пс.101:27; Ис.51:6). Под этим образом обветшания скрывается та мысль, что проклятая тварь, под игом тяжелой работы тлению, потеряла свою юную красоту, которою сияла земля благословенная и оскудел в ней избыток сил и совершенств, дарованных ей благословением Творца. И не иное что могло

привести тварь в состояние истощения или обветшания, как только сила проклятая. Не могла тварь изнемогнуть от времени, истощиться в силах от самой продолжительности своего бытия, потому что премудрый и всемогущий Творец ее мог дать ей и, конечно, даровал силы, достаточные на все время ее бытия, и содержит ее в бытии своею всемогущею рукою, которая не знает утомления.

Мысль, что сила проклятия простирается далее, чем на одно плодородие, находит подтверждение и в учении откровения, что настоящий мир будет очищен и переплавлен огнем, и явится в новом или обновленном виде: по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли (2Пет.3:10–13). Следовательно, проклятие так сильно и далеко проникло в тварь, что для нее необходимо огненное очищение, и так глубоко сокрыты в подвергшейся проклятию твари ее первобытная красота и совершенство, что, по снятии с нее проклятия, она явится как будто совершенно иною или новою. Под новым небом, на обновленной земле, по словам тайнозрителя, ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет (Откр.21:4). Следовательно, все, что заставляет теперь человека вздыхать, плакать и болеть, порождено на земле силою проклятия, и по снятии его минует и уничтожится. Но с точностью определить свойства и степень изменения природы, по силе и действию проклятия, невозможно, так как не видели благословенной земли в ее первобытной славе и красоте.

Так грех, родившись в душе, отразился и на самом состоянии видимой природы: ослабело плодородие земли, лишился мир некоторой части своей красоты и совершенств, в ходе установленного порядка и устройства мира предназначены за грех человека в известные времена, в известных местах и в определенных формах частные отклонения от законов и целей мирового устройства (т. е. разнообразный физические бедствия, поражающие человечески род), в которых Бог уравнил стезю гневу Своему (Пс.77:50).

Примечание. – Учение о происхождении явлений физического зла вследствие проклятия, наложенного Богом на

тварь за грех человека, вызывало в разные времена некоторые недоумения и возражения. Вот главные из них и их разрешение.

1. Ставить вопрос: согласно ли с Божией премудростью вносить беспорядок, нестроение и разрушение в благоустроенное Им же Самим творение? Но Бог проклятием земли не произвел расстройств в своем царстве. Это и несвойственно Богу: Бог не есть Бог нестройства (1Кор.14:33). Так называемые потрясения и разрушения в природе нисколько не возмущают постоянного и неуклонного хода мирового устройства и законов. Они и не могут расстроить и разрушить порядок, установленный Творцом, ибо не суть действия самопроизвольные и случайные, но самим же Богом предначертаны и Им же Самим введены в течение мировой жизни для достижения высших нравственных целей.

2. Согласно ли с благостью Творца, спрашивают далее, отнимать у твари данную уже ей красоту и совершенство и открывать в Своем творении источник болезней и страданий для человека? По «Бог не отнял безвозвратно у твари ее первобытного совершенства, но только сокрыл до времени, именно до того времени, когда человек, очищенный от греха, опять сделается достойным жить на земле светлой и блаженной. С прославлением человека и тварь будет восстановлена в первобытном состоянии красоты и совершенства и явится, по словам Тайнозрителя, как невеста, украшенная для мужа своего (Откр.21:2). Земля назначена в светлое и царственное жилище человеку. Человек пал и заболел, грехом. Та же земля сделалась его больницей. В больнице не у места блеск и великолепие царственного жилища». Следовательно, напротив, Бог проявил особенную благость к человеку, что привел Свое величественное создание в состояние, применительно к особым нуждам и потребностям заболевшего и врачуемого человечества (прот. Голубинский).

3. Если физическое зло – действие проклятия Божия, то не Бог ли виновник физического зла и происходящих отсюда всех скорбей и человеческих бедствии? Правда, что физическое зло

пришло в мир с проклятием земли, но причина этого не в Боге, а в человеке. Все явление физического зла суть следствия греха, хотя и введены в мир Богом. Являясь наказаниями греха, они имеют целью пресечение и уврачевание греха (Пс.77:31–35; Притч.23:14; 2Кор.4:10 и мн. др.). «Голод, засухи, дожди, говорит Василий В., суть общие какие-то язвы для целых городов и народов, которыми наказывается зло, преступившее меру. Посему, как врач, хотя производит в теле болезненные страдания, однако же благодетелей, потому что борется с болезнью, а не с больным; так благ и Бог, Который частными наказаниями устраивает спасение целого. Как в резании и прижигании виновен не врач, а болезнь, так и истребления городов, имея началом чрезмерность грехов, освобождают Бога от всякой укоризны». ³⁶³

4. Наконец, спрашивают, за что страдает тварь, подчиненная под иго тяжелой работы тлению, нисколько не виновная в грехе человека? Но что касается воздыхания твари неодушевленной, то страдание ее ощутительно человеческому духу, который видит в нем следствие собственного растрепания, но не для нее самой. Живые и чувствующие существа, как животные, могут ощущать страдание в работе тлению, – но они и не предназначены к нескончаемому и неразрушимому бытию. Ужасающий вед тления и разрушения не вызывает в животных никакой мысли и, следовательно, нисколько их не трогает и не возмущает. Но даже если на долю живых тварей и достаются какие-нибудь страдания, то вся тварь на земле существует для человека: служение человеку есть ее назначение, высшая и последняя цель ее бытия. Ради же человека она будет восстановлена в первобытное состояние славы и красоты. «Ужели тварь, говорит *И. Златоуст*, терпя за другого, терпит обиду? Нимало. Она для меня и существует. А если существует для меня, то какая для нее обида, когда терпит для моего исправления? А иначе к неодушевленному и бесчувственному нельзя даже приложить понятия о справедливом и несправедливом.... Что ты говоришь, будто бы тварь чрез тебя потерпела зло, и стала тленною? Ей не сделано сим никакой обиды, потому что чрез тебя же опять будет нетленною. Как

кормилица, воспитавшая царского сына, когда взойдет он на отеческий престол, имеет свою долю в царственных, его благах, так и тварь, по слову апостола (Рим.8:21)». ³⁶⁴

§ 58. Переход греха на весь человеческий род. Первородный грех

Все люди происходят от Адама, согрешившего и осужденного. Посему грех прародителей необходимо должен был отразиться и действительно отразился на природе и состоянии всего происшедшего от них потомства. Каковыми сделались прародители по грехопадению своем, таковыми являются на свет и все их потомки. Не может дерево доброе приносить плоды худые (Мф.7:18). Все рождаются не только чуждыми первобытного (райского) состояния невинности и блаженства, но и с греховным наследственным, повреждением своей духовно-телесной природы и потому – чадами гнева Божия по природе (Еф.2:3). Прирожденная греховность, путем рождения переходящая от предков к потомкам (peccatum habituale), вместе с виною (culpa reatus) или осуждением греха в Адаме, известна под именем греха первородного или прирожденного (peccatum originale vel innatum). За этот грех все потомки Адама находятся под действием гнева Божия, осуждены на болезни и скорби, на смерть временную и вечную.

Первородный грех в потомках первозданной четы, очевидно, не тождествен с грехом самих прародителей. Адам, нарушивши заповедь Божию, совершил и личное греховное действие, повергнул в греховное состояние и свою богосозданную природу, – греховное потому, что происшедшее вследствие греха повреждение его природы было расстройством творения Божия, отклонением от цели и назначения, с которыми создана природа человеческая. Но потомки Адама не участвовали своим сознанием и свободой в греховном действии Адама, а посему и наследственный грех в потомках Адама должно полагать не в греховном действии Адама (peccatum actuale) и вменении им в вину этого действия, а в греховном состоянии природы (peccatum habituale), с которым и в котором, рождаются все люди, или в наследственной греховной порче и растлении природы, в которой обитает грех (ἀμαρτία, vitiositas), как некоторое живое

начало, с силою влекущее к совершению личных грехов, вместе с виною (*culpa reatus*) или осуждением его в Адаме. «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, в нем и все стали в греховное состояние. А посему не только греху подвержены, но и наказанию за грех» (Испов. 1, 24).

Наследственная греховность человека и вменение оной в вину издавна была предметом споров и пререканий, а некоторым казалась даже неразрешимым недоумением. В древности против прирожденности греха особенно сильно восставали еретики, известные под именем пелагиан. Они утверждали, что Адам своим грехом растлил и повредил только свою собственную природу, но это повреждение нисколько не простирается на его потомков, что младенцы рождаются совершенно чистыми и невинными пред Богом, в таком же состоянии, в каком был Адам до грехопадения, и каким он создан Богом.³⁶⁵ В новейшее время мнение о состоянии естественного совершенства природных сил человека утверждается рационалистами. Учение о виновности и ответственности за наследственную греховность те и другие находят несогласным с требованиями разума и совести. Но, если бы действительно состояние человеческой природы было состоянием естественного совершенства (нормальным) и не тяготело над человечеством осуждение греха праведным судом Божиим – проклятие Божие, то не было бы надобности в искуплении, – тогда христианство разрушилось бы в самых основах. Действительность искупления предполагает действительность первородного греха и вменение его в вину человеку. И церковь, на основании ясного учения откровения всегда признавала, как действительность первородного греха, так и вменяемость его всем потомкам Адама.

§ 59. Действительность первородного греха, его всеобщность и способ распространения

I. Что род человеческий действительно подлежит греху первородному, находится в состоянии наследственного греховного повреждения своей духовно-телесной природы, в Писании эта истина выражена ясно. Правда, здесь нет наименования наследуемой от прародителей порчи и растление природы грехом первородным, но сама мысль о всеобщей порче человеческой природы и связи оной с преступлением Адама утверждается в многочисленных свидетельствах ветхого и нового завета.³⁶⁶

Так, Писание свидетельствует, что грех составляет всеобщее достояние человеческого рода с самой глубокой древности. О нравственном состоянии допотопного человечества бытописатель говорит: *и увидел Господь (Бог Иегова) , что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. Земля растлилась перед лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями: ибо всякая плоть извратила путь свой на земле (Быт 6:5, 11–12)*. В этих словах грех представляется общею и как бы естественною принадлежностью человеческой природы. По окончании потопа, сказал Иегова: *не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышления сердца человеческого – зло от юности его (Быт.8:21)*. Здесь ясно выражается, что зло так глубоко проникло в сердце человеческое, что никакие казни потопа не могли уничтожить его силы и никто из людей не может быть свободен от греха. История послепотопного человечества и в частности избранного народа Божия, содержащаяся в Библии, показывает, что грех и развращение по прежнему развивались в человечестве: послепотопный человеческий род своими пороками и беззакониями нисколько не уступал допотопному человечеству. О всеобщей греховности священные писатели свидетельствуют: *Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного (Пс.52:4; сн. 13:3; 129:3; 142:2;*

Рим.3:10–12). Соломон в молитве при освящении храма исповедует: нет человека, который не грешил бы (3Цар.8:46; ср. 2Пар.6:36). Он же спрашивает: Кто может сказать: «я очистил мое сердце, я чист от греха моего? (Притч.20:9)», и отвечает: Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы (Еккл.7:20). Народ израильский Господь называет отступником от Него с самого чрева матерного (Ис.48:8). Но такими грешниками с самого рождения являются и другие народы, Израиль – не исключение из всего человечества (сн. Ис.57:4). По словам ап. Павла: *как Иудеи, так и Еллины, все под грехом,...* потому что все согрешили и лишены славы Божией (Рим.3:9, 23; ср. Гал.3:22). Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас (1Ин.1:8).

Свидетельство откровения о греховности всего рода человеческого подтверждает и всеобщая история всех народов и человеческих обществ. Эта история есть не что иное, как описание, с одной стороны, пороков человеческих во всех родах и видах, с другой – казней за сие, – бесчисленных переворотов и бедствии. Во всех древних религиях зло считается явлением всеобщим, посему жертвы, как средства, смягчающие гнев Божий за грехи человеческие, являются принадлежностью всех религий, а некоторые из религий имеют и учение об искуплении от греха (напр. буддийская). Равно и языческие мудрецы (Сократ, Платон, Аристотель, Сенека, Цицерон и др.) жаловались на всеобщее повреждение природы человеческой (вполне подтверждая изображение религиозно-нравственного состояния языческого мира в Рим.1:18–32) и признавали, что это есть болезнь, которая не может быть удалена никаким врачебным искусством человеческая. О всеобщей греховности свидетельствует и постоянный ежедневный опыт и наблюдение над людьми.

Так всеобщность греха ясно указывает на греховную поврежденность человеческой природы. Грех не мог бы иметь столь обширного владычества, если бы не всеобщая порча природы пролагала ему путь в мир. И, конечно, такое состояние природы не может быть признано нормальным состоянием, ибо грех для нашего сознания всегда является как нечто такое, чего

не должно быть, почему неизменно осуждается совестью. Бог и не мог создать природу человеческую с преобладающею склонностью ко злу, а сотворил человека совершенным. Причина такого повреждения заключается именно в грехе прародительском, наследственно передающемся от предков к потомкам. Все рождаются с прирожденною порчею природы, удобопреклонными более ко злу, чем к добру. И откровение прямо и ясно поставляет всеобщее растление человеческой природы в связь с преступлением Адамовым.

Так, прав. Иов исповедует: Кто родится чистым от нечистого? Ни один. (Иов.14:4). Эта нечистота – причина бедствий человеческой жизни (1–2 ст.) – делает человека повинным суду Божию (3 ст.). Следовательно, под нечистотой разумеется нечистота нравственная, т.е. греховность природы и эта нечистота переходит от отца к детям с жизнью, с рождением. Друзья Иова также выражают уверенность, что человеку нельзя быть чистым и рожденному женщиною – быть праведным (15:4; 25:4).

Пр. Давид говорит: *я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя* (Пс.50:7). Нельзя понимать этих слов так, будто Давид жалуется на незаконное свое происхождение от родителей, потому что он рожден от законного супружества. Равно нельзя разуместь здесь и личного греха Давида, ибо говорится о грехе, в котором он родился. Остается признать, что Давид говорит о грехе наследственном, который является в человеке с самого рождения, даже с самого зачатия, – о нечистоте, свойственной не ему только, но и каждому человеку (Пс.13:1–3, 52:3–4), – о грехе, который, родившись от первого непослушания Адама, переходит от Адама на все его потомство.

В новом завете о наследственной всеобщей греховной порче природы говорится яснее и прямее. И. Христос в беседе с Никодимом учил: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух (Ин.3:5–6: ср. 1:12–13). Слово плоть (σάρξ) на языке св. Писания как ветхого, так и нового завета, не означает тела в буквальном, смысле (σῶμα),

обозначает всего вообще человека, с его чувственностью, с его умом, со всеми его и чувственными, и духовными стремлениями, настроениями и действиями, противными закону Божию, – особенное греховное состояние духовно-телесной природы (Быт.6:3; Рим.7:18; Гал.3:3 и др.), – состояние ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях (Еф.4:22). Из такого состояния человек не может выйти, хотя бы даже родился во второй раз, потому что рожденное от плоти есть плоть, т. е. человек, родившиеся от плотского, греховного человека, по своей природе остается таким же плотским, греховным человеком, как и родивший. Греховная порча наследственно передается путем естественного рождения от поколения к поколению.

Но с особенной подробностью и ясностью учение о наследственности первородного греха раскрыто ап. Павлом (Рим.5:12–21). Апостол учит: одним (δι' ἑνός) человеком грех (ἡ ἁμαρτία) вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили (ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον)... Преступлением одного (τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι) подверглись смерти многие... Преступлением одного (δι' ἑνός παραπτώματος) всем человекам осуждение (εἰς κατάκριμα)... Непослушанием одного человека (διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός ἀνθρώπου) сделались многие грешными (ἁμαρτωλοί) (Рим.5:12, 15, 18, 19). В этих немногих изречениях апостола весьма точно указывает: 1) что грех вошел в мир через единого (δι' ἑνός) человека – Адама (14 ст.), т. е. в нем, как родоначальнике, причина склонности ко греху, господствующей во всех людях, а не в них самих; 2) что грех, вошедший во всех потомков Адама, есть ἁμαρτία – расположение ко греху, или, – по другим изречениям апостола, – некоторое живое греховное начало (ἡ οἰκουσα ἁμαρτία – 7:20), которое живет во плоти (18 ст.), живет до самой смерти или разрешения души от тела (24 ст.) и подчиняет своей власти их личную волю (15–23 ст.). Эта греховность природы есть нечто отличное от греховного поступка Адама (личный грех Адама апостол обозначает словами: παράπτωμα, также – παρακοή и παράβασις 'Αδάμ – 5:14). В потомках Адама греховность (ἁμαρτία) есть

наследуемое прирожденное свойство природы, располагающее и увлекающее к личным грехам, а в Адаме, напротив, личная сторона греха предшествовала и произвела греховность природы; 3) что с наследуемой потомками Адама греховностью природы перешло с Адама на все его потомство осуждение (κατάκριμα) за грех, равно и наказание за грех – смерть, ибо ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον – все согрешили в нем, т. е. с Адамом и в Адаме, когда он преступил божественную заповедь (согрешили не личным сознанием и свободой). Но, конечно, не могло бы тяготеть над людьми осуждение греха Адамова, если бы не был свойствен им и сам грех прародителей, равно не могли бы они терпеть и смерть, как наказание за грех Адама (терпят оную и не согрешившие подобно преступлению Адама – 14 ст.), если бы все, не исключая и младенцев, не наследовали самого греха.

II. Учение откровения о греховной порче, перешедшей от Адама на всех людей, в церкви содержалось и исповедовалось с самых первых веков. Свидетельством этого служит существующий в церкви с первых веков обычай крестить младенцев.³⁶⁷ Крещение церковь всегда совершала во оставление грехов (in remissionem peccatorum). Само собой понятно, что здесь разумеются не личные грехи, которых младенцы не могли еще совершить, но грех первородный, или та нравственная порча, с которою каждый человек рождается. О таком значении крещения младенцев свидетельствовали не только отдельные учителя древней церкви (напр. Ориген), но засвидетельствовал целый поместный собор (из 66 еп.), бывший в 252 г. в Карфагене под председательством св. Киприана. На соборе было постановлено «не возбранять (крещение) младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, кроме того, что, произошедши от плоти Адама, воспринял заразу древней смерти чрез само рождение, и который тем удобнее приступает (по сравнению с взрослыми) к приятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие».³⁶⁸ Ясно выраженная в этом определении вера в переход наследственной греховной порчи от Адама ко всем людям чрез само их рождение была верованием всей древней

церкви, как свидетельствуют писании древнейших из отцов и учителей церкви.³⁶⁹ И эта вера так глубоко была заложена в сознание церкви, что пелагиане, по свидетельству блаж. Иеронима, должны были опасаться, чтобы толпа не побила их камнями за отвержение догмата о первородном грехе, если бы они публично высказали это.³⁷⁰ Посему совершенно ложным было утверждение древних пелагиан (повторенное и в новейшие времена в протестантском богословии), будто виновником распространения учения о первородном грехе был блаж. Августин. Опровергая мнение пелагиан, он справедливо говорил (Юлиану Экланскому): «не я выдумал первородный грех, в который католическая церковь верует издревле, но ты, отвергающий этот догмат, без сомнения, новый еретик.»³⁷¹ Но блаж. Августин действительно первый из древних отцов церкви занялся подробным выяснением этого учения, хотя в учении о степени повреждения грехом человеческой природы допустил крайность, – отрицание в падшем человеке всякой свободы (*liberum arbitrium*) к добру (см. ниже, § 61).

По поводу пелагианской ереси церковь выразила свое верование в догмат о первородном грехе и в соборных вероопределениях. В западной церкви в V в. (с 412 по 431 г.) состоялся целый ряд поместных соборов (начиная с Карфагенского и кончая Оранжевым), на которых осуждалась и низлагалась эта ересь во всех ее видах и утверждалась действительность первородного греха. Один из этих соборов Карфагенский 418 г. – с его определениями, прямо направленными против ереси Пелагиевой, принят вселенскою церковью (на Трульском соборе) в числе девяти поместных. В одном из правил этого собора говорится: «кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крестятся для отпущения грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыть банею пакибытия, тот да будет анафема» (124 прав.).

III. Учение откровения и церкви о *наследственности* греховной порчи (растления духовно-телесной природы человека) и ее следствий, – болезней, бедствий жизни, смерти –

не включает в себе ничего неудобоприемлемого и для здравого мышления. Передача от родителей к детям, – и не только детям, но и позднейшим поколениям (внукам, правнукам и т. д.) известных душевных свойств, известных порочных наклонностей, а также и телесных недостатков (напр. предрасположения к известным болезням) – явление совершенно обычное. Было бы неестественно с чисто психологической точки зрения, если бы повреждение нравственной природы прародителей человеческого рода чрез грех осталось только при них и прошло бесследно для их потомства, не коснувшись его. «Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, учит *Прав. Катехизис*, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство» (о 3 чл.). Равно нет ничего неудобоприемлемого для разума и в том, что потомки Адама, как рожденные после падения, не пользуются преимуществами райского, невинного состояния, подвержены болезням и смерти, испытывают разнообразные скорби и бедствия. Наследуя зараженную грехом природу, все они приумножают наследственную греховность личными грехами, а потому естественно терпят наказания за грех, осужденный в Адаме, как родоначальнике. Подобное бывает и в условиях обычной жизни, когда, напр., дети, родившиеся у людей, разжалованных за какие-нибудь преступления или лишенных тех или других прав, приобретенных до совершения преступления, не пользуются теми правами, какими пользовались их родители до разжалования, и это не находят противоречащим требованиям справедливости. Эта сторона догмата о первородном грехе таким образом не содержит в себе чего-либо особенно непостижимого для нашей мысли.

§ 60. Вменение первородного греха

Грех первородный вменяется человеку. По учению откровения и церкви, все люди рождаются не только с наследственной греховною поврежденностью своей природы, но и виновными пред Богом за свое греховное состояние, – находятся под гневом Божиим, под действием проклятия Божия или осуждения греха в Адаме праведным судом Божиим.

I. В откровении, особенно нового завета, можно находить ясные указания на вменение в вину человеку наследственной греховности его. По словам Спасителя, *если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин.3:5–6), а ев. Иоанн учит о Боге Слове, что Он верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились (Ин.1:12–13). В этих изречениях проводится мысль, что наследственная порча наказывается правдою Божией, ибо лишает человека благ царства Божия, по причине, конечно, внутренней неспособности людей пользоваться дарами Божиими, иначе, – обрекает человека на духовную смерть.

Но более прямо выражает мысль о вменяемости первородного греха ап. Павел. Так, он утверждает, что смерть перешла от Адама на всех людей, *потому что в нем все согрешили* (Рим.5:12), – согрешили не сознательным и свободным участием в его грехе, но своею природою, ибо по природе всех людей можно и нужно представлять существовавшими в Адаме, в форме общечеловеческой природы. Если же всякий человек своею природою участвовал с Адамом и в Адаме в его преступлении, то, конечно, навлеченные на природу первого человека гнев Божий и осуждение, простираются и на всех потомков Адама.³⁷² И апостол прямо учит, что *преступлением одного всем человекам осуждение* (εἰς κατάκριμα – Рим.5:18, которое для самого Адама было судом – τὸ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα – V, 16) , *непослушанием одного человека сделались многие грешными* –

собственно все (19 ст.), т. е. по действию одного проступка Адамова распространилось осуждение на всех, все стали грешными. Делаемое же апостолом противопоставление тяготеющего над всеми осуждения за грех одного оправдание одним И. Христом (15–21 ст.) для жизни вечной показывает, что осуждение наше в Адаме, по его учению, есть осуждение вечное (Рим.8:19–22).

По словам того же апостола все верующие в И. Христа, до своего обращения ко Христу, были *по природе чадами гнева* (τέκνα φύσει οργής) *Божия, как и прочие*, т. е. не уверовавшие (Еф.2:3). Если все невозрожденные по природе, а не вследствие только того, что *все жили некогда по нашим плотским похотям*, т. е. приобретенных греховных навыках, чада гнева Божия – присуждены к наказаниям, то очевидно, что наследственная греховность природы вменяется в вину человеку.

Тот же апостол свидетельствует: *все согрешили и лишены славы Божией* (Рим.3:23). Лишение славы Божией, противопоставляемое у апостола оправданию нашему во Христе (ст. 22–24), означает то, что все люди, как грешники, остаются без прославления Богом и, следовательно, находятся под действием осуждения или гнева Божия. Он же состояние под первородным грехом называет враждой против Бога (Рим.8:7).

Наконец, по учению апостола, над всеми потомками Адама тяготеют наказания (а не просто только следствия) греха, как владычество смерти и *над несогрешившими подобно преступлению Адама*, не исключая не имеющих личных грехов младенцев (Рим.5:12–15), и вообще разнообразные страдания (Рим.8:17–18). Даже природа вещественная совоздыхает и соболезнует даже доныне за грех человека и, следовательно, находится под гневом Божиим (Рим.8:22). Всем этим ясно предполагается вменяемость в вину человеку наследственной греховности.

Согласно со свидетельствами откровения и в церкви христианской всегда признаваема была вменяемость в вину первородного греха. Выражением такого убеждения и служит крещение младенцев.

II. Вменение в вину потомкам Адама первородного греха, в котором они не участвовали не только сознанием, но и бытием, представляется, по-видимому, неудобоприемлемым для разума и неудобосогласимым с правосудием и благостью Творца. Оправдывается, говорят, здесь притча: отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина (Иез.18:2). Правда, вменение в вину наследственной греховности заключает в себе много таинственного, сокрытого в глубинах советов Божиих.³⁷³ Полное и отрадное для сердца разрешение этой тайны – в тайне, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей (1Кор.2:7), – в тайне искупления. Вменение благодати и заслуг Икупителя – второго Адама соответствует вменяемости вины первого Адама. И Писание не говорит ясными словами об основаниях вменения греха Адамова его потомкам. Посему высказывалось и высказывается не мало разных мнений по этому неясно раскрытому в Писании предмету, с целью примирить учение об унаследованной виновности с понятиями о правосудии Божиим и о самом вменении, условиями которого служат сознание и свобода.³⁷⁴ Однако в Писании, преимущественно в учении ап. Павла, даны некоторые руководственные указания к уразумению оснований и существа вменения потомкам Адама в вину первородного греха, а чрез это и к разрешению заключающихся в этой стороне догмата недоумений.

Апостол свидетельствует, что все потомки Адама суть *по природе чада гнева Божия* (Еф.2:3). Этим, конечно, он показывает то, что в чистой богосозданной природе человеческой произведено расстройство. Бог сотворил человека с природою чистою, совершенною, между тем в природе падшего нарушен богоустроенный порядок, что обнаруживается в слабости разума, господстве злого начала, нечистоте, тлении и проч. Такое расстройство в творении Божиим, конечно, не может быть предметом благоволения Божия, а должно быть, по требованию правды Божией, предметом гнева Божия. Бог, не переставая быть Богом, т. е. существом святейшим, не может взирать благосклонно на расстройство своего творения; грех пред Богом есть зло во всяком случае, зависит ли оно

непосредственно от того, в ком оно существует или не зависит; грех или греховное состояние Ему неуютны и делают человека недостойным близости Божией к нему и неспособным к ней. Отсюда следует, что, так как каждый из потомков Адама наследует от Адама зараженную грехом природу, то на природе каждого из них должно тяготеть и осуждение или гнев Божий. Но, конечно, до проявления сознания и свободы в человеке эта греховность остается только свойством природы, не проявляется в личных грехах; посему на ней собственно и тяготеет осуждение Божие, есть вменение природе, но не личности, ибо нет до этого времени личных преступлений: грех не вменяется, когда нет закона (Рим.5:13). Отсюда-то объясняется владычество смерти даже над самими младенцами, которым присуща лишь греховность природы, хотя она и остается в них непроявленной или скрытой, но нет личной греховности и виновности.

По другому наставлению апостола, в природе падшего обитает некоторое живое начало греховных действий, закон, противоборствующий закону ума нашего: как только человек, получает возможность свободно, так или иначе, отнестись к греху природы, то последний, поработая волю человека, делает его своим орудием, – пленником закона греховного (Рим.7:15–23). Однако это совершается не без сознательного соизволения на грех самого человека. С остатками образа Божия в падшем не уничтожилась нравственная свобода, осталось и желание добра, и способность делать добро, а, следовательно и возможность противодействовать влечениям греховной (ветхой Адамовой) природы. Отсюда следует, что каждый из потомков Адама свободным действием своей воли приобщает себя к его греху, и делает греховность природы своим личным грехом, иначе – унаследованное состояние греховности превращает как бы в дело собственного сознания и воли. И отступления от закона Божия в помыслах, желаниях и действиях начинаются вместе с началом сознательной и свободной жизни, как это подтверждают наблюдения над детьми. Если же наследственная греховность господствует в потомках Адама не без зависимости от их свободы, то –

следовательно, может и вменяться как грех в собственном смысле. Но это же ведет к заключению, что степень вменения и осуждения наследственного греха соразмерна со степенью участия личного сознания и свободы каждого человека в развитии греха в его природе. Подтверждение такого понимания существа и условий вменения людям наследственной греховности можно находить: 1) в изречениях Самого Спасителя о нравственном состоянии младенцев (Мф.18:3–5; 19:13–15): таковых есть Царство Небесное, говорил о них Спаситель, чем решительно осуждается мнение тех, которые вменяемость наследственной греховности считают одинаково и у младенцев, в которых не проявилась греховность природы, и у взрослых, и не различают степеней вины и осуждения; 2) в свидетельстве апостола, что, хотя все люди и рождаются чадами гнева Божия по естеству, но что каждый человек сам себе собирает гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога (Рим.2:5), особенно же 3) в противопоставление тем же апостолом осуждения природы нашей в Адаме оправданию, которое приобретено для нас Христом: правдою одного всем человекам оправдание к жизни... послушанием одного сделаются праведными многие (Рим.5:18, 19). Но оправдание человечества во Христе; совершается не непосредственным и внешним вменением всем людям праведности Христовой, или плодов Его искупительных заслуг, но при самодеятельном участии самого человека. Отсюда можно выводить, что и первородный грех вменяется не без зависимости от нашей свободы.

Таким образом, основанием вменения греха Адамова потомкам его служит, с одной стороны, беспредельная святость и правда Божия, преследующая и осуждающая расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой, а с другой стороны – личное свободное согласие на грех каждого человека, ибо нет праведного ни одного (Рим.3:10), все согрешили (23 ст.). Само вменение и осуждение имеют свои степени.

У древних отцов некоторое подтверждение такого понимания оснований вменения наследственного греха можно

видеть в рассуждениях о судьбе некрещеных умерших младенцев. Так, св. *Григорий* Богослов говорит о них: они «не будут у праведного Судьи ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя не запечатлены (т. е. крещением), однако же не худы, и больше сами потерпели, нежели сделали вреда. Ибо не всякий недостойный наказания, достоин уже и чести; равно как не всякий, недостойный чести, достоин уже и наказания»... «Ответственности за жизнь, по словам св. отца, дети тогда начинают подлежать, когда и разум придет в зрелость..., потому что за грехи неведения не взыскивается с них по причине возраста... Однако оградиться им крещением без сомнения гораздо полезнее по причине внезапно встречающихся... опасностей», т. е. для жизни.³⁷⁵ Св. Григорий Нисский в особом рассуждении «о младенцах, преждевременно похищаемых смертью» говорит: «преждевременная кончина младенцев не ведет к мысли, что скончавший так жизнь несчастлив, или что равен он очистившим себя в настоящей жизни всякою добродетелью». Исходя из мысли, что загробное воздаяние не есть нечто внешнее по отношению к человеку, а необходимое следствие нравственного направления жизни человека, св. отец приходит к заключению, что душа младенцев, «как не вкусившая добродетели», но «и не объятая недугом порока» (личными грехами), в благах той жизни (в богопознании и в общении с Богом)... «столько участвует на первый раз, сколько вмещает..., пока как бы некоей привычной снедью, приведенная в мужество созерцанием Сущего, не соделается вместительною для больших, свободно в обилии причащаясь действительно Сущего». ³⁷⁶ Потомки Адама причастны греху прародителей, по его учению, не личным сознанием и свободой, а лишь своею общею природою, почему они не отвечают за его личный грех: общему же с ним осуждению подлежать потому, что получая от него греховную природу, и сами грешат. Так, отвечая на вопрос: всякому ли должно обращаться с молитвою: прости нам долги наша, он говорит: «слово Божие заповедует не смотреть на преуспевания (т. е. добродетели), но приводить себе на память общие долги человеческого естества, в которых всякий, без сомнения, и сам участвует, как участвующий в естестве, и

умалять Судью, чтобы даровал прощение прегрешений... Живет в нас Адам, и каждый из нас – человек... Посему, хотя бы кто был Моисеем и Самуилом, и другим кем из прославившихся добродетелью, тем не менее, поскольку он человек, почитает для себя приличными слова сии, как причастный Адамова естества, как участник и его падения». Но, кроме «общего взгляда на естество»..., «достаточно совести, чтобы в рассуждении каждого поступка в жизни соделать необходимым прошение о помиловании». ³⁷⁷

§ 61. Учение западных исповеданий о первородном грехе

Западными христианскими исповеданиями содержится отличное от учения православной церкви понимание существа первородного греха и его следствии. Римская церковь, отвергнув развивавшееся в ней учение бл. Августина о первородном грехе, уклонилась в принятом ею воззрении в сторону древнего пелагианства, а протестантство, вырабатывавшее свое символическое учение в противовес крайностям римского католицизма, допустило противоположную односторонность, усвоив крайности учения блаж. Августина.³⁷⁸

I. В западной церкви учение о первородном грехе сделалось предметом особенного внимания еще в V в. Появление и распространение на западе в V в. пелагианских воззрений вызвало на разъяснение этого учения знаменитейшего учителя церкви – блаж. Августина (351–430 г.). Пелагиане отвергали наследственность греха Адамова, равно и происшедшую от греха порчу нравственной природы человека, вообще различие между первобытным и падшим состоянием человека. Этому разрушительному для христианства учению блаж. Августин противопоставил учение о положительном повреждении человеческой природы грехом Адама. Он учил, что грех произвел расстройство и порчу всех сил человеческой природы и нарушил равновесие между душой и телом в человек: как душа вышла из повиновения Богу, так и тело вышло из подчинения душе, перестало быть послушным орудием ее. В плоти явились движения членов, непослушные желаниям души, вместо закона повиновения душе воцарился закон чувственной похоти (*concupiscentia libido*), которая противоборствует закону ума нашего, влечет человека ко греху и возжигает в нем грех, есть «дочь и мать греха» (*filia et mater peccati*), закон греха (*lex peccati*). От греховной природы Адама пошло и греховное потомство: все люди рождаются от похоти и с похотью, ибо семя, из которого человек рождается, заключает порок, и само зачатие, как не чуждое похотливой

страсти, исполнено греха. Даже родители, омытые от первородного греха водою крещения, своим детям вместе с бытием передают похоть, подобно тому, как добрая маслина рождает маслину дикую. Это потому, что в возрожденных остается эта похоть, хотя и бессильная и безвредная при господстве над ней духа, но всегда готовая к греховным движениям. В невозрожденных же она действует с неодолимою силою, делая их вполне своими рабами, т. е. рабами греха, и отнимая у них всякое желание к деланию добра и возможность добродетели.

Августин в учении о степени повреждения грехом природы человека допустил крайность. Желание смягчить крайность его учения привело богословов западной церкви, после некоторых колебаний, к совершенно противоположному, отрицательному воззрению на первородный грех. Выразителями этого воззрение были Ансельм Кентерберийский (ум. 1109 г.) и И. Д. Скотт (ум. 1308). По их учению сущность первородного греха состоит единственно и исключительно в утрате первобытной праведности, но в своих естественных силах и способностях природа человека (или образ Божий в человеке) не потерпела никакого изменения и повреждения. Она перешла только в состояние *purorum naturalium (virium)*, полученное ею при самом творении. Через грех, человек лишился только той узды (по Скотту) или кормчего (по Ансельму), при помощи которых существовала в первобытном состоянии гармония между духовною и чувственною сторонами человеческой природы, вследствие чего по падении он стал чувствовать в себе возмущение плоти против духа и внутреннюю борьбу между ними: воля его сделалась разнузданною. Но эта борьба между духом и телом или похоть принадлежит человеку по природе и изначальна в его природе, имея основания в двухсоставности последней. Эту борьбу чувствовал в своей природе праотец человеческого рода и до получения благодати первобытной праведности. Похоть – это натуральное желание чувственных удовольствий, ставшее с утратою первобытной праведности желанием неумеренным, – и только. Характера греха и вообще зла она не имеет, потому что она естественна. – Но так как

благодать первобытной праведности была для человека таким даром, который он должен был сохранить (*justitia debita*), то за уграту ее человек подвергся гневу Божию; и посему прежнее первобытное состояние сделалось для падшего человека состоянием наказания, – таким, в которое он низведен вследствие падения, – однако состоянием натуральным. Падший человек – это возведенный из низшего сословия царедворец, обращенный за преступление в свое прежнее состояние. Таким образом наследственный грех в потомках Адама состоит только в лишении первобытной праведности и тяготеющих вслед за сим вине и осуждении, но не в греховной наследственной порче природы. Падшему человеку принадлежит полное обладание духовными силами и способностями, равно и свободное произволение (*liberum arbitrium*). Наследуется же грех через плоть или тело. Душа же всякий раз творится Богом из ничего и вливается (*infunditur*) или вдувается (*inspiratur*) Им в образовавшееся в утробе матери тело; как дело рук Божиих, она сама по себе чиста и непричастна греху Адама и оскверняется им только чрез соединение с телом, – носителем греха. Так явилась теория творения душ человеческих, принятая в римской церкви и строго проведенная во всем ее вероучении.

Теория Ансельма и Д. Скотта о первородном грехе сделалась господствующею в римской церкви. В основных чертах она принята была в декреты тридентского собора (хотя в выражениях не вполне ясных и определенных) и таким образом получила церковное, символическое значение. Так учение о первородном грехе раскрывается в авторитетных богословских системах (напр. у Беллярмина) и в катехизисах, употребляемых теперь в латинской церкви.³⁷⁹ В них не говорится о наследственном повреждении природы человека. Если же указывается на некоторое ослабление духовных сил в падшем человеке, на неохоту к добру и удобопреклонность ко злу, на некоторое расстройство души, то это расстройство понимается не как повреждение самих этих сил в своей природе, а как расстройство в отправлениях сил, неуправляемых благодатью, вследствие перевеса естественных чувственных влечений над

духовными. С возвращением же человеку благодати по заслугам Испытателя природа человека снова восстановится в своих первобытных совершенствах.

В таком воззрении на первобытный грех так же сказывается умаление и ослабление его существа и следствии, как и в осужденном церковью древне-пелагианском учении. Наследственный грех превращается в одну юридическую вину и осуждение, лежащая на всех людях вследствие родового союза с прародителями. По учению откровения, существо первородного греха состоит не в утрате только даров первобытного состояния (хотя состоит и в этом), но и в положительном глубоком повреждении духовно-телесной природы человека: грех воцарился в природе человека как некоторое живое греховное начало (см. § 57). Да и неестественно думать, чтобы грех, возникши изнутри человека, и настолько сильный, что человек отверг благодать, не произвел глубокой порчи природы, а только лишил человека благодати, Несообразна с премудростью Творца, противна откровению и та мысль, что борьба между духом и телом в падшем человеке есть натуральное или естественное состояние. Такая ненормальность в природе человека может быть только следствием греха. Наконец, считать седалищем греха тело или плоть значило бы ослаблять силу греха и виновность за него, лишить его характера явления нравственного и усвоить ему значение зла физического, как явления естественного и при том необходимого в человеческом роде, а отсюда невиняемого.

II. Протестантское учение о первородном грехе представляют собою противоположность римскому – ансельмо-скоттовского поправления.

По связи с особенностями своего учения о первобытном состоянии человека, оно до крайности довело мысль о повреждении грехом человеческой природы. С отрицательной стороны сущность первородного греха в символических книгах протестантских полагается (как и римским учением) в утрате или недостатке первобытной праведности (*defectus iustitiae*). Но в первобытной праведности человек утратил высшее чистое-естественное совершенство всех своих сил, иначе –

естественную, полученную им при самом творении способность желать и творить добро, направление своих сил к добру, – или, что то же, не только подобие, но и образ Божий. Отсюда лишение первобытной праведности было лишением естественного, вместе с человеком созданного состояния, а не дара, свыше данного. Лишившись чрез грех естественного совершенства, человек впал в состояние противоестественное, не свойственное его природе. Естественное совершенство заменилось состоянием господства в природе падшего злого начала или похоти. «По падении Адама, все по естеству происходящие люди рождаются со грехом, т. е. без страха Божия, без упования на Бога (т. е. с недостатком первобытной праведности) и с похотью» (Аугсб. Исп. чл. 2). Появление похоти – положительная и главная сторона первородного греха по учению протестантизма. Под похотью понимается то повреждение, которое в человеческой природе заменило собою первобытную праведность и которое проникает собою всю природу человека – и низшие, и высшие силы оной. В низшей стороне природы человека это повреждение выражается в противной закону Божию беспорядочности желаний и аффектов, в упорной и постоянной склонности ко злу, в высшей – в уклонении ума, воли и сердца от Бога, в отвращение от божественного и тяготение к плотскому. Похоть гнездится не в теле, а в душе, – и, как источник всяких помыслов, противных закону Божию, как постоянная склонность ко злу, она не есть нечто безразличное в нравственном отношении (как по учению римскому), а есть грех в собственном смысле, делающий человека достойным вечной смерти и вечного осуждения; этот грех не уничтожается даже в крещении, в котором снимается только виновность и наказание за грех, но характер греха или беззаконие (ἀνομία, *illegalitas*) остается за похотью и после крещения, в возрожденных, – только не вменяется им в вечное осуждение, хотя благодатью св. Духа и ослабляется в своей силе. Утверждая столь неискоренимое и глубокое господство греховной похоти в природе падшего, символическое протестантизм однако учит, что существенные силы духа остаются и в падшем человеке, почему естественный разум не

во всем заблуждается, равно не каждое движение воли и чувства есть зло. При всем своем-глубоком повреждении они могут действовать в известной области. Область, в которой они могут действовать есть область (по выражению Меланхтона) гражданской праведности (*civilis justitia*) или праведности дел (*justitia operum*), т. е. область дел, относящихся к общественным и частным интересам настоящей, временной жизни.³⁸⁰ Но совершенно не могут действовать естественные силы человека в области праведности духовной (*justitia spiritualis*).³⁸¹ Отсюда, все дело оправдания падшего человека, – его обращение и возрождение совершается исключительно благодатью Божией, при полном безучастии (пассивности) самого человека. Человек естественный может читать и слушать закон, размышлять о нем, но это чтение и слушание, это размышление не идут далее внешней (литтеральной) стороны закона, не пробуждают ни скорби о грехе и сознания виновности пред Богом, ни истинного желания спасения, ни веры в Евангелие. Скорбь о грехе и веру в Искупителя пробуждает благодать Божия, а для естественных сил человека это область недоступная.³⁸² Но и в области праведности гражданской силы падшего вследствие своего повреждения и подчинения человека власти дьявола подвержены ограничениям, почему и в этой области человеческая воля имеет не полную, а только некоторую свободу (*aliquam libertatem*).

Учение протестантское стоит ближе к истине, чем римское, но мысль о повреждении грехом природы в этом учении, как и у бл. Августина, доведена до крайности. Писание, хотя утверждает глубокое повреждение природы человеческой, но не до совершенного бессилия и неспособности человека к деланию добра духовного. И в падшем человеке осталось стремление к истине (Рим.1:19–20), хотение добра (Рим.7:18) и природное влечение к нему (Рим.2:14), совесть, одобряющая за исполнение закона (Рим.7:16) и осуждающая за нерадение о нем (2:15), – соуслаждение закону Божию (Рим.7:22), способность преуспевать в добродетели, как показывает история обращения сотника Корнилия (Деян.10 гл.) и. следовательно, способность не только к совершению дел праведности гражданской, но и к

исполнению обязанностей по отношению к Богу, неотделимых по существу от обязанностей к ближним (1Ин.4:20–21). Приводимые протестантами места Писания, в которых естественный человек называется рабом и пленником греха (Ин.8:34), мертвых по преступлениям и грехам (Еф.2:1; см. 1Кор.2:14; Ин.15:4), заключают мысль о повреждении человека не первородным только грехом, но и личными грехами. Само искупление и возрождение человека показывает, что силы падшего не настолько повреждены, чтобы человек стал совершенно мертв для духовной жизни, совершенно потерял способность к восприятию и усвоению искупительных даров благодати. В таком случае потребовалось бы не исправление и восстановление испорченного, а новое творение совершенно утраченного. Наконец, последовательно проводимое символическое учение протестантизма о следствиях грехопадения ведет к мысли о безусловном предопределении как самого падения, так и спасения человека, к каковому и пришло реформатство. Но мысль о безусловном предопределении – мысль совершенно не христианская, «безумная и нечестивая» (Посл. вост. патр. 3 чл.). Крайности учения о степени повреждения природы чрез грехопадение впрочем столь очевидны, столь давно признаны были протестантским богословием, что многие даже из ортодоксальных протестантских богословов давно уже не следуют строго учению своих символических книг при раскрытии этого предмета. Однако это учение лежит в основе многих других заблуждений символического протестантизма. Именно, этим учением обуславливается своеобразный характер догматики протестантских исповеданий

Православное учение о следствиях грехопадения, очевидно, чуждо крайностей как римско-католического, так и протестантского воззрений. По учению православной церкви, лишение первобытной праведности – не лишение узды, сдерживавшей неумеренные движения чувственной природы (римское учение) и не лишение натурального, вместе с самим человеком созданного состояния в протестантском смысле (образа Божия), а лишение той высшей силы, которая, подобно

лучу, озаряла и возвышала прежде всего его душевные силы, а затем уже и чрез них подкрепляла и освежала его тело, постепенно доводя последнее до бессмертия. Грех первого человека по православному учению повлек не утрату только этой высшей силы или благодати, но вместе и изменение и повреждение всех его сил – духовных и телесных, переход человека в состояние неестественное, а не возвращение только в первобытное состояние (учение римское). Но повреждение природных сил человека не простирается до того, чтобы человек стал уже совершенно мертв для добра: следы образа Божия сохранились и в падшем человеке. Свобода человека, делом которой по преимуществу было падение, сделалась более удобопреклонною ко злу, чем к добру, но способность и сила к совершению оного не изгладились совершенно, и не к совершению дел только праведности «гражданской», но и праведности духовной (Посл. вост. патр. 14 гл.).

§ 62. Обзор ложных мнений о происхождении зла

Существование зла в мире и его всеобщее распространение с глубокой древности и до настоящего времени вызывало и вызывает попытки со стороны естественного разума к объяснению его происхождения и сущности. Вследствие сего появилось много воззрений на происхождение и сущность греха (в естественных религиях и философии), существенно отличных от богооткровенного учения. Но все опыты объяснения тайны бытия зла в мире силами одного человеческого разума оказываются неудовлетворительными. Указывая корень зла не в свободной воле человека, а вне ее, в посторонних обстоятельствах, эти опыты (теории) своими объяснениями или умаляют, или преувеличивают силу и значение зла и таким образом вращаются между двумя крайностями – оптимизмом и пессимизмом, при своей противоположности сходящихся лишь в признании зла явлением естественно-необходимым, вопреки свидетельству о том человеческого сознания.³⁸³ Укажем главнейшие из этих мнений.

I. В древнем мире особенно распространенным было дуалистическое воззрение на происхождение греха (пессимистического характера). Этим учением грех в человеческом роде признается происшедшим или под влиянием вечного злого существа, находящегося вне человека, которое внесло грех в человеческую природу, склонив на свою сторону первых людей (учение древнеперсидской религии и сирийских гностиков), или под влиянием материи, как совечного Богу злого начала, из которого Бог образовал весь мир, теперь во зле лежащий, и которая соединена с душою, представляющею собою доброе начало. Источник греха в человеке – его тело (учение Платона, александрийских гностиков и манихеев, также павликиан и богомилов). При наших понятиях о происхождении мира и о Творце его, такое объяснение происхождения зла представляется гаданием младенчествующего ума. Несостоятельность оного очевидна из того, что существование

двух вечных самостоятельных и противоположных друг другу начал, доброго и злого, невозможно. Мы веруем, как говорит Григорий Богослов, «что весь мир, видимый и невидимый, сотворен Богом из ничего и управляется промыслом Сотворившего»... Мы веруем, «что зло не имеет ни особой сущности, ни царства, что оно ни безначально, ни самобытно, ниже сотворено Богом.»³⁸⁴

В частности, против дуалистического объяснения происхождения греха решительно свидетельствует вменение греха человеку, его личному, сознательному духу. Такое вменение было бы невозможно, если бы грех был произведением вечного злого существа, находящегося вне человека, или соединенной с человеческим духом материи, как злого начала. А между тем внутренний голос или совесть говорит человеку, что в совершении греха виновен он сам, его я, а не какое-либо другое существо или его тело. Религиозный дуализм есть принадлежность теперь только некоторых, относительно малоизвестных сект.

II. В древности же появилось и другое мнение, объясняющее происхождение зла из внешних причин, но причин случайных. Так, Пелагий со своими последователями причину зла и греха в роде человеческом полагал в превратном воспитании и влиянии дурных примеров на человека. Адам своим грехом будто бы растлил и повредил только свою собственную природу, но это повреждение нисколько не простирается на его потомков, что младенцы рождаются совершенно чистыми и невинными пред Богом, в том состоянии, в каком был Адам до грехопадения, и каким он вышел из рук Творца. Влияние Адама на потомков ограничилось влиянием дурного примера. Подобные же мнения повторены и в новейшее время. Почти все английские деисты и французские энциклопедисты, отвергая прирожденную склонность ко греху в человеке, утверждали, что нравственное зло – следствие неправильного воспитания, подражания худым примерам, господствующих в обществе ложных учений, духа времени, неудовлетворительных общественных учреждений и других подобных причин, – мнение, имеющее защитников и в

настоящее время. Думают, что с устранением этих внешних причин, порождающих нравственное зло, этого вида зла не было бы, а зло физическое ослабевало бы с успехами опытной науки, так что снова можно бы иметь рай на земле. А Руссо (в *Emil'e*) даже утверждал, что корень зла – в развитии цивилизации, что она есть произведение общества, его воспитания и образования, что так называемое естественное состояние (вне цивилизации) есть нормальное состояние.

Опровержением подобного рода оптимистических мнений служит свидетельство опыта. Опыт удостоверяет, что зло не есть случайно приобретенное направление или настроенность, пришедшая в душу от вне, привитая к человеку влиянием примера, воспитания и подобных причин. Зло является в нашей природе не только как сила глубокая и неискоренимая, но и как сила, преобладающая в душе, – сила, гнездящаяся в нашей природе, или врожденная. Всеобщий опыт подтверждает глубокую истинность апостольского наблюдения: я нахожу закон, что когда хочу делать добро, ближе всего ко мне зло (Рим.7:21). Зло так глубоко проникло в человеческую природу, что тайно прививается ко всем добрым и чистым движениям души, своею примесью очерняет добродетель, возмущает и оскверняет чистые и святые минуты нравственной жизни. И эта склонность более ко греху, чем к добру, проявляется прежде всякого воспитания, влияния греховной среды, дурных примеров, учреждений и т. п. Она свойственна человеку от рождения. Чистота и невинность, с которою будто бы рождаются люда, есть пустая мечта. Детская невинность есть не столько отсутствие греховных влечений, сколько их не проявление, необнаружение. До сознания грех лежит в душе младенца как бы в мертвом и бездейственном состоянии. Но едва раскрывается сознание, дети, прежде всякого постороннего на них влияния, весьма заметно обнаруживают такие влечения, которые и пристрастная любовь матери не назовет добрыми и чистыми. Детские прихоти, капризы, ревность, зависть к сверстникам, ненависть и злопамятство к своим оскорбителям, желание поставить на своем, идти наперекор запрещениям и приказаниям, – вот первые проявления греха, безобразящие

детскую невинность. В детях – подобие невинности, а не сама невинность, хотя и нет того безобразия порока, которое наблюдается в различной мере во всяком взрослом человеке. В виду таких показаний опыта объяснение происхождения зла влиянием различных случайных внешних причин и условий нельзя не признать весьма легкомысленным. Внешние условия могут возбуждать и развивать, или ослаблять, подавлять то, что дано в зародыше в самой природе, но не создают новых сил и способностей. В частности, воспитание есть только раскрытие и направление данных природою сил и способностей, а не введение в душу воспитанника новых сил: следовательно, худое воспитание могло бы только развивать зло, но не породить его. Если бы все зло происходило от воспитания, то из хорошей школы всегда выходили бы хорошие воспитанники, а из худой – худые. Но опыт часто показывает противное. То правда, что как доброе воспитание весьма благотельно, так и худое весьма вредно но тем не менее и из доброй школы выходят худые воспитанники, и из худой – добрые. В новейшее время применяются всевозможные меры к улучшению дела воспитания, употребляются, по-видимому, самые действительные меры к тому, чтобы предохранить воспитанников от пороков и приучить к добродетели, – и однако ж сила зла не прекращается и не ослабевает; являются новые преступления, которых прежде не знали. Очевидно, никакое рациональное воспитание не может освободить людей от греха и сделать их нравственно-добрыми. По показаниям опыта, самое заботливое и наилучшее воспитание никогда и вполнину не достигнет своей прекрасной цели, между тем худое воспитание легко и с преизбытком приносит плод растления, – ясный признак, что не в воспитании коренится причина зла в мире человеческом. Из школы самого доброго и рачительного воспитания никогда не выходил чистый и безгрешный. Равно необъяснимо господство зла в мире из влияния дурных примеров, греховной среды. Влияние дурного примера, конечно, может быть пагубно, но чтобы из такого влияния выводить все зло в мире, необходимо предположить во всех людях склонность подражать примерам по преимуществу дурным;

иначе, отчего же нет не только целых племен и народов, но и небольших, – не только обществ, но и семейств, – не только семейств, но частных лиц без порочных свойств и дел? Почему худые примеры действуют на нас сильнее, чем добрые? Почему подражание первым легче, чем последним? Чем объяснить такое одностороннее увлечение, свойственное всем, если нет природной предрасположенности ко злу? Точно также неосновательно полагать вину всеобщей греховности в неудовлетворительных общественных учреждениях и порядках общественной жизни. Правда, учреждения благоприятствуют развитию добра или зла, но не в них корень того и другого, они не создают зла. Самые лучшие учреждения оказываются дурными в руках дурных и порочных людей, равно как и наоборот, несовершенные учреждения в руках добрых и умных людей оказываются более удовлетворительными, чем усовершенствованные. При том же сами эти учреждения и порядки общественной жизни – произведение жизни самих же людей.

Отсюда можно видеть неосновательность мнения и тех, которые, следуя Руссо, корень зла усматривают в цивилизации. Дикари, не имеющие о нашей цивилизации никакого понятия, также оказываются склонными ко злу и всякого рода безнравственным поступкам не менее европейцев; неестественные пороки, проявляющиеся часто в бесчеловечном пожирании и преследовании друг друга, неопровержимо доказывают, что их состояние – состояние одичания и вырождения, а не нормальное состояние человеческой природы.

III. Невозможность объяснить происхождение зла из внешних причин указывает, что источник греха – не вне человека, но в самой его природе. Но при объяснении того, в какой именно стороне человеческой природы надлежит полагать источник греха, были высказаны разные мнения.

По одному из высказанных в новое время мнений (лейбнице-вольфганцами) причина всеобщей греховности людей заключается в несовершенстве и ограниченности природы человеческой, как природы тварной и конечной.

Несовершенство человека, обуславливающее собою происхождение греха, состоит по этому воззрению в ограниченности как разума, так и воли человека. По причине своей ограниченности разум обладает не только истинными и ясными представлениями, но часто ложными и темными, почему и впадает нередко в заблуждение. Поэтому воля, хотя сама по себе всегда и стремится к добру, но вследствие ложной оценки благ разумом, часто избирает низшее благо вместо высшего, в чем и состоит грех. Но и тогда, когда разум обладает истинными представлениями о благе, воля не избирает высшего блага. Причина этого в ограниченности и слабости воли. Отсюда и грех не есть что-либо действительное, реальное, но только недостаток или лишение добра, подобно тому, как темнота есть только недостаток света, или холод – недостаток тепла. Оно есть необходимая переходная ступень к добру. И мир, в котором не было бы зла, был бы хуже и несовершеннее, чем мир настоящий, в котором зло господствует. Бог и не мог создать иного лучшего мира, без недостатков, ибо совершенное отсутствие недостатков свойственно только Богу. ³⁸⁵

Однако и это, столь оптимистическое мнение, нельзя признать основательным. Выводить зло из свойственной тварям ограниченности или их несовершенства значит всю вину в существовании в мире зла слагать на Бога, как Творца несовершенных, и ограниченных тварей. Но было бы противно здравому разуму считать Бога виновником греха. Зло не может происходить от Бога, источника всего доброго. «Кто утверждает, что Бог виновник зла, тот отрицает Бога благого. Ибо, если Бог – виновник зла, то, очевидно, не благ». ³⁸⁶ Если же однако признать Бога виновником греха, то должно признать Бога несправедливым за то, что Он вменяет грех в вину человеку и подвергает его наказанию за грех (Пс.142:2; Еф.2:3). Равно и свидетельство совести, осуждающей каждого человека за содеянный грех, есть не что иное, как самообман, если сам человек не виновен во грехе.

Неосновательна и сама по себе мысль, будто грех происходит из ограниченности или несовершенства человека. Один Бог неограничен, т. е. имеет в Себе всю полноту

возможных совершенств. По отношению к Богу все сотворенные существа – от пылинки до высших ангельских сил – ограничены, потому что каждому дана своя мера совершенств. Ограниченное существо совершенно, если имеет меру сил и совершенств, достаточную для своей цели и остается верным своему назначению. Но зло или грех есть отклонение сотворенного существа от своей цели, извращение природы чрез злоупотребление свободой. Следовательно, между ограниченностью и грехом нет необходимой связи. И ангелы добрые ограничены, однако ж они безгрешны. Ограниченность – определение сущности тварной природы, греховность – относится к ее состоянию. Ограниченность или несовершенство побуждают к усовершенствованию, грех, как противоестественное явление, вызывает отвращение и человека грешника делает предметом гнева Божия. Между тем грех вызывал бы только сожаление об ограниченности человека и его слабости, но не чувство отвращения и ужаса, если бы был необходимым следствием естественного несовершенства человека. Нет и полного соответствия между степенью несовершенства и греховностью. Опыт показывает, что богатство и развитие духовных сил нисколько не обуславливают отсутствия греха; напротив большею частью люди, богато одаренные, являются и виновниками величайших преступлений... Дети менее грешны, чем духовно-развитые.

Наконец, неверно и то утверждение, будто грех по своей сущности есть только недостаток, скудость добра. Различие между святостью и греховностью не количественное, а качественное. Грех не есть недостаток добра, но противоположность, добру, не есть только неточное, неполное соблюдение закона, но совершенное нарушение закона, – грех есть беззаконие (1Ин.3:4). Ненависть, злоба не есть только ограниченность, известная степень любви, но стремление, совершенно противоположное любви. Необузданное самолюбие, дерзкое надмение, бесчеловечное убийство – это не простой недостаток добра, не просто слабая воля, но злая воля, положительное греховное состояние.

IV. Другими из новейших воззрений грех выводится не вообще из ограниченности природы человека, а из некоторых частных и определенных свойств злой природы. Так, некоторые (из школы рационалистов, особенно Шенкель и Шлейермахер) производят грех из перевеса чувственности над духом, зависящего от неодинакового развития той и другой стороны человеческого существа (а не из чувственности самой в себе взятой в отдельности, как в манихействе). Требования духа, рассуждают, касаются доброго, а чувственности – приятного, удовольствия. Дух развивается позднее чувственности, отсюда вследствие своей слабости, при столкновении требований духа с требованиями чувственности, он подчиняется требованиям плоти (тела – по Шенкелю, тела и низших душевных сил – по Шлейермахеру), а чрез это и происходит грех. Но даже если бы и было справедливым это мнение, оно не объясняет дела. Вопрос о сущности зла остается нерешенным. Откуда, спрашивается, такое разъединение между чувственностью и духом? Где его основание и какой смысл? Почему дух не сочувствует радостям и удовольствиям чувственности, а чувственность не находит утешения в добре, которого ищет дух? Отчего чувственность преобладает над духом, а дух – сила высшая и владычественная – подчиняется низшей, служебной? Отчего такое извращение естественного порядка? Если же признать такое явление естественным следствием первоначального устройства богосозданной природы человека, тогда грех будет явлением необходимым, Бог – виновником греха, – мысль ложная в самой основе. Противоречит и опыту указанное объяснение происхождения греха. В детстве преобладает чувственность, а нравственное сознание бывает слабо. Отсюда, сила греха должна бы быть величайшею в детстве и с постепенным развитием духа постепенно ослабевать. Но на самом деле не только этого нет, а наблюдается часто противное: с постепенным развитием духа сила греха не только не ослабевает, но еще более усиливается, так что на высших степенях образования можно видеть иногда самое глубокое нравственное развращение. Есть много грехов, которые развиваются совершенно независимо от

чувственности, каковы, напр. гордость, честолюбие, властолюбие, зависть, ненависть, ложь и др. Есть и такие грехи, которые не только не выводимы из чувственности, но идут совершенно в разрез с ее требованиями, – в которых чувственность не находит никакого утешения, напротив терпит болезненные стеснения, лишения и ограничения, напр. скупость, упорно отрекающаяся не только от удовольствий, но и от чувственных потребностей жизни, – тщеславие, из-за возможности наружного блеска осуждающее человека на труды и лишения, – гордость, находящая самоуслаждение в лишениях и под.

Мнение о происхождении греха из чувственности будто бы имеет основание и в св. Писании (напр. Мк.14:38; Иак.1:14–15), в особенности в учении ап. Павла. Он будто бы не только в многочисленных изречениях проводит мысль, что место греха в теле или членах его, но и плоть (σάρξ) определяет, как источник греха (Рим.8:7–10; 7:5, 23–24; Гал.5:16–17; Еф.2:3 и др.), греховного человека называет плотским (σαρκικός), борьбу духа с плотью и победу первого над последнею признает существенною задачею христианина. Но в действительности в Писании нет и не может быть основания для подобного мнения, Так, что касается слова плоть (σάρξ), то оно на языке св. Писания вообще, а у ап. Павла в частности, не обозначает только и исключительно чувственной природы человека, тела – σῶμα, (хотя употребляется и в этом смысле, напр. Кол.2:5; 1Кор.15:39, 50; Еф.6:12; Рим.2:28–29), но имеет различные значения. Иногда оно обозначает вообще человека, состоящего из души и тела (Ин.1:14; Рим.3:20; 1Кор.1:29; Гал.2:16), иногда земную жизнь в чувственном теле (напр. Флп.1:22; Гал.2:20), а в нравственном смысле оно употребляется для обозначении греховного состояния всей духовно-телесной природы человека с обитающим в ней живым началом греха (Быт.6:3; Рим.7 и 8 гл.; Гал.3:3), вообще естественного человека, не возрожденного благодатью (Ин.3:6).³⁸⁷ Потому-то апостол называет делами плоти (τὰ ἔργα τῆς σαρκός) и такие грехи, которые решительно невозможно выводить из чувственной природы человека, как то: идолослужение, волшебство, вражду, ссоры, зависть, гнев,

распри, разногласие, ереси, ненависть (Гал.5:19–21). Борьба между духом и чувственностью и преобладание второй над первым, наблюдаемые в настоящем состоянии человека, в Писании не отвергаются, но признаются не первоначальным устройством Божиим, не началом и источником, а уже следствием греха. Вообще в Писании, а в частности у ап. Павла, и не может быть учения о чувственной природе, как причине греха. Откровение хотя и ставит тело в служебное отношение к духу, но не почитает оно, как создания Божия, чем-то нечистым и недостойным общения с Богом. Апостол учит, что тела христиан – храмы Духа Святого (1Кор.6:19), побуждает их прославлять Бога и в телах своих (20 ст.; см. Рим.12:1). А такие догматы христианства, как учение о воплощении Бога Слова, о всеобщем воскресении мертвых, об евхаристии, о нетлении тел святых, совершенно устраняют мысль о том, будто откровение может указывать источник всеобщей греховности в чувственной природе человека. Наконец, откровение представляет злое начало развитым в злых духах более, чем в людях, и однако их признает существами бесплотными, показывая тем, что не в чувственности начало греха.

V. В новейшее время получил особую распространенность взгляд на зло, как необходимую ступень (момент) в развитии добра. Такой взгляд на зло развит был первоначально в пантеистической философии Гегеля и в школе его последователей (Фихте, Штрауса, Шиллера и др.), но отголоски одного встречаются нередко в богословско-философской литературе новейшего времени и вообще в таких рассуждениях о зле, когда, напр. насилие, стараются оправдать мнимой необходимостью его для блага человечества (напр. в известного рода социализме), или ознакомление со злом признают необходимым для воспитания чувства отвращения ко злу. Частнее, сущность этого мнения состоит в следующем. Зло есть не только естественное, но и необходимое явление, такое, без которого и нельзя представить живой человеческой деятельности. Как жизнь вообще, так и жизнь нравственная возможны только при развитии и борьбе противоположностей. Отсюда зло – необходимый путь, ведущий к нравственному

совершенствованию, возбудитель, двигатель добра; без зла не было бы и добра в мире. Падение первого человека посему рассматривается по этому воззрению как необходимое событие в его духовном развитии, как переход из дикого состояния в состоянье культурно-разумной свободы (как *felix culpa*).

Но и это мнение нельзя назвать основательным. В основе его лежит ложный – пантеистический – взгляд на мир, как на самораскрытие Божества, в котором (мир) посему все направляется к совершенству, и явления отрицательные служат совершенству, как ступени, чрез которые необходимо пройти всякому добру. Зло (грех) не есть и никогда не может быть необходимою ступенью человеческого развития или усовершенствования. Мерзость пред Господом – *путь нечестивого*, говорит Мудрый (Притч.15:9). Господь *презирает корысть от притеснения* (в ц.-слав. – ненавидит беззакония и неправды) (Ис.33:15). Невозможно было бы в Боге такое отвращение ко греху, если бы грех составлял необходимый путь человека и притом путь, возводящий его к жизни и совершенству. Грех есть широкий путь, ведущий в погибель (Мф.7:13); конец этого пути – смерть (Рим.5:12). Нравственное сознание всех людей свидетельствует, что грех не есть необходимый путь к совершенству, а напротив, уклонение от этого пути. Соделанное человеком зло вызывает в нем горькое чувство раскаяния, что невозможно было бы, если бы грех составлял естественную и неизбежную ступень в развитии человека. Против зла всегда восставало и восстает нравственное чувство всех людей; всегда и все желали, чтобы делалось больше добра и меньше зла, и никто не относится безразлично к тому, будет ли отдельный человек или все общество поступать так или иначе, делать добро или зло. Но естественное и необходимое по природе не могло бы вызывать протеста против себя со стороны нашей нравственной природы. Люди относились бы ко злу, если бы оно было естественно-необходимым, так же, как относятся к явлениям действительно необходимым в мировом порядке, каково, напр. движение, сцепление, притяжение. Равно и самое зло не проявлялось бы в чудовищных злодеяниях (убийства самых близких лиц), в

противоестественных пороках (напр. страсть к наслаждениям и неумеренность, самоубийство) неизвестных даже в мире животных, если бы оно составляло необходимую ступень в развитии человека, указанную ему мудрою волею Самого Творца. В действительности зло не только не есть необходимое условие развитая добра, а напротив – препятствие к развитию добра, сила не создающая добро, а разрушающая его. Правда, при настоящем состоянии человека добро является во многих случаях следствием борьбы со злом, но по настоящему поврежденному состоянию нельзя судить о состоянии начальном. Проявление и укрепление его в человеке могло совершиться тогда и при одном теоретическом представлении о зле, которое дано в соединенном с заповедью предостережении в день, в который вкусишь, умрешь; знание зла (как. напр. знают оное ангелы) не предполагает непременно осуществление последнего. Да и теперь не всегда чрез горький опыт приходим мы к достижению того или другого полезного состояния. Сколько, например, есть людей, которые предохраняют тело от болезней благодаря тому, что следуют благоразумным внушениям врачей или руководителей своих. Сущность добра состоит не в одной борьбе со злом и не имеет нужды в нем. Добро высшее, совершенное имеет свою цель, свои побуждения, свои средства к возрастанию, и усиливается по мере того, как удаляется от приражений зла. Мысль, будто такие противоположности, как добро и зло, необходимы в великом гармоническом целом вселенной, – мысль неверная. Гармония всего требует разнообразия, при котором одно другое восполняет, а не оспаривает, разрушает и уничтожает. Наконец, если зло необходимый переходный момент в нравственном развитии разумно-свободных существ, то не следует ли людям возвести в правило жизни положение: будем делать зло, чтобы отсюда произошло добро? Со стороны христиан, в частности, не составляет ли самообольщения верование в безгрешность Искупителя, в загробную жизнь без зла, в мир чистых и светлых ангелов?

VI. Неудовлетворительность объяснений происхождения греха и всеобщей греховности в роде человеческом помимо

свободы человека и вменяемость греха человеку указывают, что грех – дело свободы человека. Но еще в древности высказывалось мнение, что души человеческие злоупотребили своею свободою в довременной жизни – до соединения с телами, в наказание за что и посылаются в тела (мнение Платона, Филона, особенно Оригена). Подобное же объяснение происхождения всеобщей греховности людей повторено и в новейшее время. Так, знаменитый Кант, признавая глубокое заражение злом человеческой природы (столь глубокое, что это зло называл «радикальным злом») и невозможность объяснить происхождение онога иначе, как из свободы человека, утверждал, что первоначальное злое употребление свободы совершилось вне и раньше опыта, в «умопостигаемом мире», к которому принадлежал и человек в довременном его состоянии. В совершившемся тогда извращении воли и лежат причины зла в жизни человека, – причины того, что природа его оказалась зараженной «радикальным» злом. Такое мнение о происхождении зла из философии (кроме Канта из умопостигаемого же действия свободы выводили врожденную греховность и некоторые другие из новейших философов, напр. Шеллинг, также Стефенс) проникло и в протестантское богословие и нашло здесь защитников (такое объяснение всеобщей греховности и личной ответственности каждого за врожденную греховность преступлением душ человеческих в довременном их бытии – до соединения с телами находим у протестантского богослова половины текущего столетия Юл. Мюллера). Но такие объяснение происхождения врожденной греховности совершенно произвольны. Наше сознание ничего не говорит ни о существовании умопостигаемого мира (о предсуществовании душ), ни о довременном падении их, о котором нет в душе никаких воспоминаний. Сама мысль об этом – не более, как плод отвлеченных соображений (абстракции).

Так недостаточными оказываются все несогласные с учением откровения опыты объяснения происхождения и сущности зла. Богооткровенное учение – единственно-свободное от односторонностей. Оно признает бытие зла во всей силе (вопреки теориям оптимизма) – в такой, что для

искупления от зла необходимы были воплощение и смерть Сына Божия, – но и не преувеличивает его значения (как в теориях пессимизма). Объясняя его происхождение и существование в зависимости от свободы человека и наследственной греховности, оно делает возможною и обязательною для человека борьбу со злом, а в вере в Искупителя указывает и действительное средство для победы над злом.

§ 63. Промышление Божие о людях по грехопадении прародителей

Падение прародителей хотя и было падением глубоким, однако не все доброе уничтожило в них. Равно и потомки их хотя рождаются во грехе и приумножают греховность и виновность свою пред Богом добровольно, но черты образа Божия сохраняются и в падшем человеке. Как всеблагий, Бог не мог допустить, чтобы сохранившееся в человеке начатки добра оставались без развития, плода и награды, чтобы обладающие возможностью спастись – погибли, стремящиеся к Богу – были отторгнуты дьяволом, чтобы добро в мире было подавлено и вытеснено злом. Посему Бог не отказал в дарах Своей промыслительной любви и падшим людям, как способным к восприятию оных. Действия промысления Божия о падших людях состоят не только в сохранении их бытия и в ограничении зла (как по отношению к падшим духам), но и в действиях, имеющих целью восстановления человека, возведения его в состояние совершенства и блаженства. Бог благоволил сами наказания, тяготеющие над всеми потомками согрешивших прародителей, обратить в орудия Своего промысления о спасении людей. Вместе с сим Он являл и являет попечение о каждом в отдельности из потомков Адама, особенно же о праведниках, а с образованием отдельных человеческих обществ особенное промысление Божие стало обнимать и целые человеческие общества – царства и народы. Но в особенности Бог явил промыслительную любовь Свою к согрешившим, но раскаявшимся людям в устроении их спасения через воплотившегося Сына Божия и ниспосланного в мир Духа Святого.

Наказания, постигшие прародителей после суда Божия над ними, как действия промысления Божия о человеческом роде. – Грехопадение первых людей навлекло на них и на все человечество суд Божий, подвергший их наказаниям. Это – испытываемые человеком, вследствие проклятия Божия, разного рода бедствия в жизни, как то: скудость и бедность,

которыми окружен человек, вместо изобилия плодов земных, изнурительные – в поте лица и с печалью – труды для продолжения своего существования, остающиеся нередко бесплодными, разрушительные действия стихий, как напр. моровые поветрия, землетрясения и бури, губительные молнии, град, неблагоприятные дожди, засухи, и другие бедствия, приносящие людям скорбь, болезни и смерть. Все эти действия промысла Божия служат не только проявлением правды Божией, наказующей грешника, но вместе и явлением милости и любви Божией к человеку. Главная цель оных – уврачевание греха, пресечение греховных путей человека и его исправление (Притч.23:14; 2Кор.4:16). Под ударами внешних бедствий и грозных посещений гнева Божия телесный человек болеет, страдает, разрушается, но теми же ударами расторгаются греховные привязанности, разрушаются преступные замыслы и дела, сокрушаются предметы чувственной любви, безумные и нечестивые устрашаются, являясь свидетелями праведного гнева Божия за нечестие (Ис.45:7; 10:13; Иов.37:12–13; 39:31–37; Прем.5:18, 21–22; 16:17 и др.), вообще – врачуются болезнь греха. Опытов такого болезненного, но спасительного врачевания и исцеления исполнена история народа Божия, и нее они подходят под один взгляд пророка: Когда Он убивал их, они искали Его и обращались, и с раннего утра прибегали к Богу, и вспоминали, что Бог – их прибежище, и Бог Всевышний – Избавитель их (Пс.77:34–35). Так учили смотреть на постигающие людей внешние бедствия и древние отцы церкви. Василий В. пишет: «когда слышишь, Бывает ли в городе бедствие (в ц.-слав. – зло), которое не Господь попустил бы? (Ам.3:6), слово «зло» понимай так, что Писание понимает под оным бедствия, посылаемые на грешников к исправлению прегрешений... Всякое зло такого рода посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол. Ибо и телесные страдания, и внешние бедствия направлены к обузданию греха... Разрушение же городов, землетрясения, наводнения, гибель воинств, кораблекрушения, всякое истребление многих людей, случающееся от земли и моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бывают для того, чтобы

уцеломудрить оставшихся, потому что Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями.» ³⁸⁸

Исполненная трудов, скорбей и болезней жизнь человека оканчивается смертью. Смерть, являясь следствием и наказанием греха, вместе есть и благодеяние человеку, служит к его благу. Смерть – благодеяние человеку, потому что она изводит душу из земной суеты и крушения, освобождает от земных скорбей и болезней, порожденных грехом, а главное – пресекает и оканчивает путь самого греха, ибо умерший освободился от греха (Рим.6:7). Греховная похоть, возбуждаемая на земле соблазнами, по смерти необходимо ослабевает, лишаясь пищи. Конечно, душа может и внутренне возрастать и укрепляться во зле, как укрепляются в нем духи тьмы; но греховность человеческая редко является как чистое духовное восстание против Бога, а обыкновенно представляет собою ниспадение в чувственность, раболепство твари. Смертью и отнимается у души все, что делает грех обольстительным для чувственности, – душа лишается важнейшего своего греховного орудия. Болезненными переменами в теле и смертью ослабляются и грехи чисто духовного происхождения (напр. зависть, гордость, и т. п.). Опыт удостоверяет, что останавливающим и отрезвляющим образом действует на грешника даже одно предвидение и страх смерти, равно и сам вид смерти. Между тем, если бы каждый из грешных людей без конца жил на земле, то при надежде на безнаказанность грех достигал бы в нем крайней глубины и силы, и историческое, совокупное продолжение жизни и взаимодействие таких опытных грешников, при их влиянии на последующие роды, привело бы к неисцелимому всеобщему нравственному развращению, – к такому ниспадению в глубину зла, до которого дошел некогда светлый дух, ставший сатаной. При смене же новых и новых поколений каждое из них принуждено почти сначала учиться греху, что предупреждает развитие его до конечного развращения. Так научали смотреть на смерть и древние учителя церкви. Чтобы «грех не был бессмертен и зло бесконечно и неисцельно.»... Господь «задержал грех, полагая смерть», говорит св. Иринеи Лионский.

³⁸⁹ По словам Григория Богослова наказание человека смертью есть проявление «человеколюбия» Божия, ибо смерть служит к «пресечению греха, чтобы зло не стало бессмертным.» ³⁹⁰ Далее, смерть есть благо и по отношению к телу человека, ибо служит средством к уничтожению греховной порчи в его теле, похоти и тления. Тело человека, как и его дух, подпало закону греха и тления (Рим.7:23, 25; 8:2), но закон имеет власть над человеком, пока он жив (7:1). Заплатив в смерти оброк греху (ц.-слав. – 6:23), оно становится свободными от его власти, очищается от греховной порчи и в воскресение восстанет бесстрастным и нетленным. «Как сосуд, рассуждает Феофил Антиохийский, когда после изготовления его окажется в нем какой-либо недостаток, переливается или переделывается, чтобы он сделался новым и неповрежденным, так бывает и с человеком, чрез смерть: ибо он некоторым образом разрушается, чтобы при воскресении явиться здоровым, т. е. чистым, праведным и бессмертным.» ³⁹¹ По словам св. Григория Нисского, «человек, подобно какому-то скудельному сосуду, опять разлагается в землю, чтобы, по отделении воспринятой им ныне скверны, воскресением мог быть воссоздан в первоначальный вид...» «Создатель нашего сосуда, поскольку к чувственной части, разумею тело, примешался порок, разложив все вещество, принявшее в себя зло и снова воссоздав в воскресении без примеси противного, восстанавливает сосуд в первобытную доброту.» ³⁹² Наконец, смерть является благодеянием для человека по влиянию на состояние души в вечной жизни. Чем меньшее бремя грехов душа выносить из настоящей жизни, тем легче и отраднее состояние ее за гробом, после суда над нею (Евр.9:27), тем возможнее и доступнее для нее будет облегчение ее судьбы силою молитв церкви земной (Василия В. 3-я мол. в день Пятидесятницы), молитвами церкви небесной (Откр.8:4), а всего более всемогущею силою ходатайства Сына Божия (Евр.7:25).

Промышление Божие о каждом человеке, особенно о праведниках. – Бог имеет попечение о каждом в отдельности из потомков Адама (сн. §§ 34 и 35). Все разнообразные действия Промысла Божия о падшем человеке имеют одну цель – благо

или спасение человека. Бог не хочет смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был (Иез.33:11). Он хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1Тим.2:4). Нет Его воли, чтобы погиб и один человек (Мф.18:14) и даже один волос с головы человеческой (10:30). Посему Он более родной матери печется о человеке, как Сам свидетельствует о Себе через пр. Исаию: Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? Но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя (Ис.49:15). Спаситель учил: отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах (Мф.23:9). По изображениям Писания, жизнь каждого человека есть непрерывный ряд действий многопопечительной любви Божией к нему, устрояющей его судьбы, начиная от рождения и даже утробного образования (Пс.21:10; 138:15; Иов.10:11; 2Мак.7:22–23) до самой смерти. Он даст каждому человеку *жизнь и дыхание и все* (Деян.17:25, 28), т. е. все необходимое для жизни (что особенно выразительно изображено в нагорной беседе Спасителя). Сам же Он дает каждому определенную меру способностей или дарований (Исх.4:11; Пс.93:9; Сир.1:6, 8–11; Мф.25:15; Иак.1:17), Сам назначает пределы земной жизни каждого человека (Иов.14:5), награждая благочестивых долгоденствием (Пс.90:14–16; 127:1, 7; 3Цар.3:14; Исх.20:12), иногда впрочем попуская долголетие и нечестивых (Прем.12:20), а другим посылая раннюю смерть, – иногда в наказание за порочную жизнь (Притч.10:27; 13:2, 24), а иногда по особым благим целям Своего Промысла (Прем.4:7–18). Все судьбы и обстоятельства человеческой жизни определяются Богом. Он располагает всеми событиями счастливыми и несчастными: *Господь* умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит; *Господь* делает нищим и обогащает, унижает и возвышает (1Цар.2:6–7). Ибо Он причиняет раны и Сам обвязывает их (Иов.5:18). Не стесняя дарованной человеку свободы, сохраняющейся и в падшем состоянии, Он однако руководит и управляет также свободными намерениями и действиями человека: сердце человека обдумывает свой путь, но *Господь* управляет шествием его (Притч.16:9, 33; сн.

Иер.10:23). Он указывает путь жизни человеку (Пс.142:8): от Господа направляются шаги человека (Притч.20:24), разумная жена – от Господа (Притч.19:14). Добрым действиям Он всеми способами способствует: любящим Бога... все содействует ко благу (Рим.8:28). Но не лишены промысления Божия и люди нечестивые. Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф.5:45; сн. Лк.15 гл.). От Его промыслительного ока не укрываются их злые намерения и действия. Не желая стеснять дарованной им свободы, Он допускает их злые действия, но направляет оные к благим последствиям ко спасению людей и славе Своего имени. Так, – допустив братьев Иосифа продать в Египет, этим Он приготовил в будущем средство к достижению многих, весьма благих целей (Быт.50:20): допустив падение Давида и многих других святых, обратил это падение в урок и назидание для самих падших и для других, как и говорится у пр. Иеремии: Накажет тебя нечестие твое (Иер.2:19). Иногда же Он разрушает злые намерения и дурные планы (Исх.15:9–10; Ис.8:10; Пс.32:10), иногда останавливает или ограничивает их, как остановил, напр. беззаконие Авимелеха (Быт.20:6) и ограничил злобу диавола против Иова (Иов.1:12; 2:6).

Но, хотя промысл Божий простирается на всех – благочестивых и нечестивых, однако люди благочестивые удостоиваются особенного попечения Божия о себе. Как отец милует сынов, так милует Господь боящихся Его... Милость же Господня от века и до века к боящимся Его, и правда Его на сынах сынов, хранящих завет Его и помнящих заповеди Его, чтобы исполнять их (Пс.102:13, 17–18). Весь псалом 90-й (Живущий под кровом Всевышнего...) служит изображением особенного покровительства Божия уповающим на Бога среди скорбей и бедствии жизни (сн. Пс.33:16–21; 91:13–16; 144:18–20). И. Христос верным Своим последователям обещал не только пребывание с ними во все дни до скончания века (Мф.28:20; сн. 18:20), теснейшее общение с Собою (Ин.11:21, 23) и вообще обилие благ духовных, но и особенное содействие в удовлетворении нуждам житейским: ищите же прежде

Царствия Божия и правды Его, и это все (т. е. разные внешние блага) приложится вам (Мф.6:33; см. Лк.12:31) – как бы за труд и в воздаяние за искание царства Божия. Ап. Павел учит: благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей. Слово сие верно и всякого принятия достойно. Ибо мы для того и трудимся и поношения терпим, что уповаем на Бога живого, Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных. Проповедуй сие и учи (1Тим.4:8–11).

Писание представляет нам в назидание множество примеров особенного попечения Божия об избранных Его. В Ветхом завете такие примеры можно видеть в сохранении от гибели во время потопа благочестивого Ноя с семейством, в истории Авраама, Иосифа, Давида, пр. Илии и многих других благочестивых мужей, в новом завете – на всех апостолах. Однажды И. Христос спрашивал их: когда Я посылал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем (Лк.22:35). А ап. Павел от лица всех апостолов свидетельствовал: мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем (2Кор.6:9–10). Полна примерами особенного попечения Божия о людях благочестивых и история церкви христианской (см. жития святых),

В действительности промыслительного попечения Божия об отдельных лицах может убеждать каждого и внимательное наблюдение и размышление об обстоятельствах жизни собственной и окружающих его лиц. Нет ни одной жизни человеческой, столь бедной, чтобы не было в ней особенных следов Промысла Божия. И каждый внимательный к жизни своей и окружающих его лиц найдет случаи, в которых ясно видна промыслительная десница Божия, ведущая человека всеми обстоятельствами и положениями его жизни к предназначенным целям, в явление благодати и правосудия Божия (Рим.9:18, 22–26).

Против учение о Промысле Божиим о частных лицах высказываются некоторые возражения и недоумения,

требующие разъяснения. Укажем два главнейших из них.

Первое из них состоит в следующем: как согласить учение о Промысле Божиим со свободой существ нравственных. В судьбах и обстоятельствах жизни каждого человека, как и всего человечества и всего мира, осуществляется план, от вечности predetermined Богом. Как же возможно осуществление этого плана, имеющее однако совершиться, ибо Бог всемогущ, без нарушения свободы нравственных существ? – Но даже если бы для нас было и совершенно невозможными понять и объяснить, как согласуется Божие управление с действиями свободы, это не давало бы основания отвергать согласие между ними на самом деле. Невозможно допустить, чтобы Бог действиями Своего Промысла отнимал, у человека дарованную ему свободу и вменял ему в вину преступные намерения и действия, если бы оные не были делом свободного самоопределения человека. С другой стороны, собственное самосознание каждого убеждает в бытии в нем свободы, и, следовательно, в том, что промысл не нарушает оной. Но при правильном понятии о свободе человека и отличие оной от произвола разрешается и сама трудность вопроса об отношении Промысла Божия к свободе человека. Под именем свободы воли (формальной или психологической) разумеют свободу выбора (*liberum arbitrium*), т. е. способность направлять свою деятельность к добру или злу, делать себя или чадом Божиим, или рабом греха. Человеческая воля, как тварная, а не безусловная, может действовать не иначе, как по возбуждениям или мотивам, какие в бесчисленном множестве отовсюду ей представляются (в природе духа, тела, в обществе, внешней природе и т. д.). Однако эти возбуждения служат только поводом к обнаружению воли; причина же, производящая действия, есть свободная воля, независимо ни от кого и ни от чего отдающая предпочтение тем или другим побуждениям. Если же свобода наша состоит лишь в независимом по нашему выбору подчинении тем или иным действующим на нее побуждениям, то очевидно, что добровольное подчинение ее промыслительной воле Божией не есть отрицание свободы; напротив, только таким подчинением воля человека восходит

на ту степень, где она становится истинно свободною (свободою духа), возвышается над влечениями плоти – до того состояния, о котором Спаситель говорил: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин.8:31–32; сн. 36 ст.; 2Кор.3:17; Рим.8:5; Иак.1:25). Итак, промысл Божий не может сопровождаться отрицанием свободы воли тех, которые стремятся к свободе истинной. Что касается тех, которые не стремятся достигнуть свободы согласованием своей воли с волею Божественной, то они и не имеют истинной и полной свободы, но свободны в низшем чисто психологическом смысле, – сохраняюшь свободу выбора между добром и злом. Если промысл ограничивает свободу их действий, то свобода желания всегда остается при них. «Свобода созданного существа (по замечанию преосв. Филарета черниг.) состоит не столько в совершении действий, сколько в желании действий, возможных по обстоятельствам. Итак, когда Бог отказывает в средствах для выполнения решений воли, то Он не ограничивает свободы желания, а только удерживает последствия желания.»³⁹³ Тем более не стесняется свобода, когда Промыслитель направляет ко благу последствия злоупотребления свободою, действующей вопреки высшему назначению, и оные часто оказываются не таковыми, к каковому стремится преступная воля.

Второе недоумение относительно Промысла Божия по существу своему одинаково с тем, какое выставляется против правосудия Божия. Оно состоит в следующем: как согласить промысление Божие об отдельных лицах с тем явлением, что часто испытываемые людьми бедствия кажутся несоразмерными со степенью виновности, – относительно наименее виновные и даже праведные, тяжко страдают, а видимо преступные благоденствуют? Разъяснение этого недоумения, данное при изложении учения о правосудии Божиим (I ч. § 26), отвечает и на указанные возражения против учения о Промысле Божиим.

Промысление Божие о царствах и народах. – С образованием человеческих обществ промысление Божие стало обнимать, кроме отдельных лиц, и целые царства и

народы, ибо от общества много зависит совершенствование и благосостояние каждого человека. Откровение показывает, что возникновение и исчезновение народов, благополучие и народные страдания, как и те или иные перемены в жизни общественной, не простые случайности, но действия управляющего судьбами народов Промысла Божия, ведущего их таинственными для нас путями к определенной цели – спасению человечества.

Бог, по учению откровения, есть верховный Царь над всею землею (Пс.46:3, 8; 94:3). Он, по образному представлению пророка, ведет писание или перепись народов, в которой записывается всякий новорожденный в том или другом народе (Пс.86:6; сн. 138:16; Ис.4:3; Иез.13:9), т. е. в плане верховного Мировправителя определено как бытие всех народов, существовавших, существующих и имеющих существовать на лице земли, так и порядок, в котором они одни за другими должны возникать на земле, и до единого человека предъисчислено число людей в каждом народе. Не случайно возникают и исчезают с лица земли народы. Каждому народу премудрость Мировправителя предназначила и свое время, и свое место на земле, пределы бытия, размножения и степень благоденствия. Об этом ясно свидетельствовал ап. Павел в афинском ареопаге: Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли... От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию (Деян.17:24, 26). Когда апостолы спрашивали Самого Господа о времени восстановления царства Израилева, Господь отвечал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти (Деян.1:6–7). Сообразно с целями Своего мироправления, Бог в определенные времена воздвигает и том или другом народе потребных мужей в качестве орудий для выполнения мудрых целей Его управления народами. В руке Господа власть над землею, и человека потребного Он вовремя воздвигнет на ней (Сир.10:4). Так, задолго до рождения Кира пророк преднарек имя его, предсказал его появление, его победы и отношение к

израильскому народу (Ис.45:1–2). В своих победах сам Кир видел назначение, определенное ему небесным Владыкою всех царств и народов (1Ездр.1:2). Пр. Иеремии Сам Бог говорил: прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя (Иер.1:5). В том же смысле говорит о себе апостол, что он избран Богом на апостольское служение от чрева матери своей (Гал.1:15).

Власть, без которой существование общества не мыслимо, происходит от Бога. Всевышний владычествует над царством человеческим и дает его, кому хочет (Дан.4:22, 29; сн. Сир.10:4), Он низлагает царей и поставляет царей (Дан.2:21; сн. Иер.27:5–6). *Каждому народу поставил Он вождя* (Сир.17:14; сн. 10:4; Прем.6:1–3). Он дарует от Себя властителям или царям державу и силу (Прем.6:3), венчает их славою и честью (Пс.8:6), елеем святым помазывает их (Пс.88:21; 1Цар.12:3–16; Ис.41:1 и др.), так что с того дня *почивает* на них Дух Господень (1Цар.16:11–13). Наконец, Сам же Он и управляет через царей земными царствами: Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду (Притч.8:15–16); сердце царя – *в руке Господа* (Притч.21:1). Поставляемые через царей, как помазанников Божиих, низшие власти поставляются Богом, почему повиновение власти, по учению апостола, есть повиновение Божью повелению и установлению: Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божью установлению (Рим.13:1–2; сн. 1Пет.2:13–14). Поставляются они Богом, дабы выполнять промыслительные намерения Божии об обществах человеческих: *начальник есть Божий слуга, тебе на добро для делающих добро и отмститель в наказание делающему злое.... Начальствующие... Божии служители, сим самым постоянно занятые* (Рим.13:4–6). ³⁹⁴

Вера в управляющий царствами и народами промысл Божий находит для себя подтверждение и оправдание и в истории царств и народов. Правда, действия Промысла Божия в жизни народов часто не заметны, потому что, во-первых,

скрываются нередко в цепи посредствующих причин и действий, во-вторых, владея над царствами, которым даровал свободу, Бог хранит неприкосновенным Свой дар, оставляет довольно простора свободе человеческой; от этого случается, что мы довольно долго слышим шум и видим движение дел человеческих, нередко смешанных и беспорядочных, и не замечаем за ними действий Промысла Божия, утверждающего, охраняющего и возвышающего то, что служит царствию Божию и ранее или позже низлагающего то, что ему противодействует. Однако внимательное к путям Промысла Божия изучение истории отдельных царств и народов, как и всемирной истории, дает видеть владычество Божие над царством человеческим. Из отдельных народов особенно богата событиями явного промысла о целом народе история богоизбранного еврейского народа. Но подобные события можно указать и в истории других народов древнего и новейшего времени, показывающие, что, управляя народами, Бог ведет их к определенной цели, то благодворя, то наказывая, то предупреждая последствия дурных поступков и, вопреки всем человеческими соображениям, неизменно направляя ко благу судьбы народов. Особенно же явно открывается управляющая народами десница Божия в неожиданных и независимых от человека сочетаниях событий, не объяснимых из случайного столкновения обстоятельств. Можно открывать следы мироправления Божия и во всемирной истории народов. Из народов каждый имеет свою отличительную волю, направляющуюся к определенной цели, отличную от целей других народов. Однако же в общем течении мировых событий виден общий разумный план (стройная цепь взаимосоподчиняющихся целей), показывающий, что существует высшая воля, все направляющая к одной определенной цели, подчиняя ей частные цели народов. Все в этом плане предуставлено так, что разнообразные части его, по-видимому даже идущие против основной идеи плана, в действительности содействуют его гармонии и чудесному осуществлению в целом. Конечно, вполне постигнут этот план и подробности его – задача не посильная для человека. Но по

открывающимся в истории следам мироправления Божия можно видеть, что вся история древнего мира была подготовлением к христианству, и к этой именно цели – воссоединению с Богом – бессознательно направлялись усилия народов (см. §§ 68–70). В исторических же судьбах новейшего человечества (в христианский период истории) особенно видимы промыслительные действия Божии в, направлении событий к усвоению человечеством благодати искупления и к христианскому воспитанию человечества, иначе – к достижению им царства Божия, хотя никакой ум человеческий и не может постигнуть таинственных путей Промысла в этом отношении (объяснить, напр. то, почему такие многомиллионные по населению государства, с своеобразною культурою, как Китай и Индия, остаются вне христианства). Понятно отсюда, как должно смотреть на то воззрение (Бокля и эволюционистов), которым утверждается, будто в истории нет никакого разумного плана и не может быть никаких исторических законов, что все движется в неопределенную даль под давлением какой-то роковой или полусознательной тяги. Не имея для себя подтверждения во всеобщей истории, такое воззрение на судьбы человечества должно быть признано всецело ложным в виду прямых свидетельств откровения, что Бог есть верховный царь земли и что весь человечески род представляет, как бы царство Божие (*civitas Dei* – «град Божий», по выражению блаж. Августина). ³⁹⁵

§ 64. Необходимость особенного промысления Божия для восстановления падшего человека

Многочисленны, разнообразны и неисповедимы пути естественного промысления Божия о роде человеческом. Но действиями естественного способа промысления Божия не искореняется сила греха, проникшая все существо человека, не уничтожаются и следствия оногo. Если бы Бог ограничился только такими действиями Своего промысления, то зло, конечно, не могло бы совершенно восторжествовать над добром и сокрушить его на земле, но и само никогда не могло бы, даже при всех усилиях к тому самого человека, быть искоренено. Греховность в человеке не есть какое-нибудь временное или случайное направление жизни, подобное привычке, которая может быть и не быть, но глубокая порча или растление природы, получаемое человеком вместе с бытием, с душою и телом, и усиливаемое личною греховностью. А без сокрушения греховной силы в человеке, грех навсегда бы оставлял его под тяжестью суда и гнева Божия, в удалении от Бога и в темной власти диавола. Вместе с сим и установленные Богом, как спасительные врачества против греха, внешние бедствия (физическое зло) и смерть, полагающая предел греху, навсегда являлись бы уделом человечества. Уврачевать человеческую природу, но без разрушения человеческой свободы, искоренить зло ее существа или – что то же – совершенно обновить и воссоздать человека, воссоединить и примирить его с Богом, возвратить ему бессмертие, потерянное грехом, уничтожить и все пагубные следствия греха во внешнем мире, т. е. возвратить миру совершенства, отнятые у него проклятием, возвести его в первобытное состояние красоты и благолепия, – все это возможно и мыслимо совершить только особенными, чрезвычайными или чудесными действиями промысления Божия о человеке. И Бог благоволил явить Себя людям, хотя и глубоко падшим, но сохранившим черты образа Божия, не только Промыслителем вообще, но и Спасителем от греха, проклятия и смерти в ряде спасительных благодатных действий,

совокупность которых называется божественным домостроительством человеческого спасения.

К изложению учения о Боге-Спасителе и о тайне домостроительства человеческого спасения теперь и обратимся.

**Отдел третий. О Боге-Спасителе и
особенном отношении Его к роду
человеческому**

§ 65. Содержание учения о Боге-Спасителе

Премудрый и Всеблагий Бог не восхотел оставить падшего человека на безвозвратную гибель, в жертву вечной смерти и злу. Он определил избавить его от осуждения, – спасти его, но способом, не лишаящим падших употребления дара свободы. Совокупность благодатных действий Бога, как Спасителя людей от греха, проклятия и смерти (искупление со всеми его предварительными действиями и со всеми его последствиями) называется божественным домостроительством (οἰκονομία, в ц.-слав. Библии – смотрение, напр. Еф.1:10; 3:2, 9; Кол.1:25) человеческого спасения. Ясное созерцание тайн домостроительства недоступно и светлым бесплотным умам (1Пет.1:12), тем более помраченному грехом уму человеческому. Однако тайна эта не совершенно недоступна и человеческому разумению. Слово Божие открывает нам мудрость домостроительства в такой мере, в какой, конечно, находит это для нас необходимым и спасительным. Сущность великой тайны домостроительства, насколько она открыта нам, состоит в следующем.

Бог от вечности, по бесконечной любви Своей, по определению предвечного совета Пресвятой Троицы, благоволил избрать чрезвычайное средство ко спасению падшего человека чрез едиnorodного Сына Своего и животворящего Духа Святого. Обетование о спасении Он благоволил дать людям тотчас по грехопадении раскаявшихся прародителей и в течении веков приготавлиал их к принятию Искупителя и свободному усвоению плодов искупления. Когда пришла полнота времени, едиnorodный Сын Божий по воле Отца благоволил нас ради и нашего ради спасения воспринять в единство Своей ипостаси человеческое естество, воплотиться от Духа Свята и Марии Девы, вочеловечиться и совершить дело искупления рода человеческого от осуждения на вечную смерть, дав возможность и право для всех людей быть чадами Божиими и наследниками Его царствия. Дух Святой, ниспосланный от Бога Отца, искупленным по заслугам Сына Божия, пребывая

неразлучно с верующими, вселяясь и в самые души покорных Искупителю, силою Своей благодати прилагает и усвояет людям спасительные плоды искупления, совершенного Сыном Божиим. Для той же цели – совершения в душах верующих дела спасения и приведения их в царство Божие – основана воплотившимся Сыном Божиим церковь, которой дарованы все необходимые к освящению людей благодатные средства (таинства) и в которой члены, подвизаясь совокупными силами в деле общего спасения, могут успешнее совершать оное и достигать жизни вечной. Таковы основные черты богооткровенного учения, содержимого православною церковью (никео-царегр. симв. в.), о тайне домостроительства человеческого спасения, иначе – об особеннейших действиях Промысла Божия о падшем человечестве, преимущественно в условиях настоящей, земной жизни человека. Завершение же тайны домостроительства имеет последовать по втором пришествии Христовом, кончине мира и всеобщем воскресении мертвых.

Сообразно с открытою в св. Писании историей домостроительства человеческого спасения, изложим предварительно в чертах более частных учение об особенных промыслительных действиях Бога-Спасителя, предъустроивших спасение чрез воплотившегося Сына Божия – Искупителя мира и Духа Святого – Осветителя.

Глава I. Предупстроение Богом человеческого спасения

§ 66. Предвечный совет Пресвятой Троицы о спасении человеческого рода

Богу, как всеведущему, от века, когда еще не было мира и времени, уже известно было, что человек не устоит в правой и святой жизни, не выдержит испытания и падением своим подвергнет осуждению и бедствию и себя, и все происшедшее от него потомство. Но как благий, *не* хотящий смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был (Иез.33:11; 1Тим.2:4), Он, от вечности зная, что отпавши от Него человек снова обратится к Нему, определил спасти его и предъизбрал к тому средство. Посему можно сказать, что триипостасный Творец мира не прежде изрек Свой божественный совет: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему (Быт.1:26), как уже когда предопределен был способ восстановить и спасти падшего от всех зол падения. Эта предвечная, непостижимой мудрости исполненная в таинстве трех божественных лиц – Отца, Сына и Св. Духа воля Божия о восстановлении падшего человечества и предъизбрание к оному средства в Св. Писании называется: советом Божиим (Деян.2:23; Еф.1:11), предузнанием и предопределением (Рим.8:29), тайной волей Божией (Еф.1:9), *домостроительством* (οἰκονομία; – в ц.-слав. – *смотрением*) Божиим (Еф.3:2). В откровении в чертах довольно подробных изображается предвечный совет Божий о спасении человека, преимущественно при объяснениях уже открывшегося домостроительства Божия по предвечному плану Божией премудрости. В одних из изречений Писания находятся прямые указания на то, что Бог от века положил восстановить падшего человека, в других частнее дается видеть участие каждого из лиц Св. Троицы в таинстве нашего спасения, определенное в совете Божиим.

I. По учению откровения тайна домостроительства нашего спасения до времени пришествия Христова никому не была открыта ясно и вполне, была, как учили апостолы, тайною, сокрытую от веков и родов в Боге (Кол.1:26), утаенною даже от

начал и властей небесных (Еф.3:9, 10; 1Пет.1:19–20), тайною, о которой от вечных времен было умолчано (Рим.14:24). Но по совершении искупления И. Христом и сошествии Св. Духа апостолы призваны были открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге (Еф.3:9), и они возвещали о тайне спасения человека, как о вечном предопределении Божиим: проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал... А нам Бог открыл это Духом Своим (1Кор.2:7, 8, 10). Утверждая вечность определения Божия о спасении, апостолы посему именовали и Совершителя искупления Агнцем, закланным от создания мира (Откр.13:8; сн. 1Пет.1:19–20), равно учили, что Бог прежде сложения мира предназначил верных Спасителю к вечному усыновлению и спасению. Так, ап. Павел учит, что *Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа... избрал нас в Нем* (во Христе) прежде создания мира (πρὸ καταβολῆς κόσμου), чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив (προορίσας) усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей (Еф.1:3–5). От века же, по мысли апостола, Бог предназначил нас к наследию божественных даров и блаженства: в Нем (И. Христе) мы и сделались наследниками, быв назначены к тому по определению (προορισθέντες κατὰ) *Совершающего все по изволению воли Своей* (11 ст.).

II. Сущность совета Божия о спасении и определенное в совете Божиим участие каждого из лиц Святой Троицы в деле спасения в Писании изображаются так. Богу Отцу откровение усвоит благоволительное определение в совете Божиим спасти людей чрез едиnorodного Сына Своего. Об этом свидетельствовал Сам Спаситель, когда говорил: Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него (Ин.3:16–17; сн. 17:4; Еф.2:4–7; Гал.4:4; Пс.39:7–10 и мн. др.).

Сыну Божию, по определению Отца, предустановлено в определенное время Своим воплощением, страданиями и крестною смертью совершить наше спасение. Сам Он, говоря о домостроительстве спасения рода человеческого, воспринятом Им на Себя, называет это дело заповедью Отца небесного, волею Пославшего Его Отца. *Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего (Ин.10:17,18; сн. 14:3). Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его (4:34). Дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня (5:36). О Своей крестной смерти Он говорил, как о смерти по предназначению (κατὰ τὸ ὀρισμένον – Лк.22:22).*

Ап. Петр, выражая мысль о предвечном предопределении нашего спасения, говорит, что верующие *искуплены от суетной жизни* драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, *предназначенного* (προεγνώσμενον – не только предузнанного) еще прежде создания мира (πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου), но явившегося в последние времена для вас (1Пет.1:18, 19, 20). Тот же апостол говорил иудеям, что они, убив Иисуса, убили Того, Кто предан им был по определенному совету и предведению Божию (τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει θεοῦ, – Деян.2:23; сн. 4:27–28).

Ап. Павел приводит слова Псалмопевца, в которых знаменательно предъизображено, по определению в совете Божиим, самое явление в мир Агнца Божия (ὁ Ἄρνὸς τοῦ Θεοῦ – Ин.1:29,36), в такой речи от лица Сына к Отцу: *жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне. Всесожжения и жертвы за грех неугодны Тебе. Тогда Я сказал: вот, иду, как в начале книги написано о Мне, исполнить волю Твою, Боже (Евр.10:5 –7; Пс.39:8; сн. Еф.1:5–11; 3:9 –11; 2Тим.9–10).*

Участие Духа Святого в домостроительстве нашего спасения состоит в том, чтобы усвоить искупленным грешникам заслуги Сына Божия и Своим содействием совершать в сердцах

человеческих дело спасения. Такое участие Духу Святому назначено также от века. Так, ап. Павел пишет Фессалоникийцам: Бог от начала, через освящение Духа и веру истине, избрал вас ко спасению (ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, – 2Фес.2:13). Ясно, что апостол спасение тех, которые от начала (ἀπ' ἀρχῆς – нередко в Писании указывает на начало безначальное – 1Ин.2:13; Ин.1:4; Ис.43:13), т. е. от вечности избраны и предназначены ко спасению, поставляет в причинную зависимость от освящающего воздействия Св. Духа на спасаемых. Без воздействия Духа, по смыслу речи апостола, не могли бы достигнуть спасения сами избранные ко спасению от вечности. Следовательно, с мыслью о предвечном избрании ко спасению у апостола соединяется и та мысль, что в предвечном же совете предустановлено Св. Духу совершать освящение спасаемых, т. е. преподавать и усвоять людям обилие благодати, приобретенной Сыном Божиим, и руководить их к вечному наследию царствия.

Тот же апостол говорит, что тех, коих благий Бог возлюбил от вечности, предопределил (προώρισε) быть подобными образу Сына Своего (Рим.8:29). И как облечение в Сына Божия совершается силою Духа Святого, то, значит, действия Духа Святого были предвидены и определены от вечности.

Вообще же об участии Св. Духа в домостроительстве человеческого спасения свидетельствуют все те места Писания, в которых благодатное действие освящения и возрождения спасаемых представляется делом, собственно принадлежащим Богу – Духу Святому. Например, в беседе с Никодимом Сам Господь сказал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин.3:5; сн. Деян.1:5; см. также Еф.3:16–17; Рим.8:1–9, 14–16, 26–27; Тит.3:4–6; Иез.36:25–27; Иоил.2:28–29 и др.). При этом раздаяние даров благодатных усвояется Ему, как самовластному Раздаятелю (1Кор.12:4–11; 2:10–14; Деян.2:2–4; 8:14–17; 19:1–6; 1Фес.5:19 и др.).

Таково средство, избранное в предвечном совете Божиим для восстановления падшего человека, – средство, в котором милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются

(Пс.84:11). В избрании такого средства для спасения человека совершенства Божии проявились в высшей степени и в полном согласии, иначе – в особенности открылась миру слава Божия. Посему-то апостол говорит, что Бог благоволил искупить нас в похвалу славы Своей (Еф.1:6, 12, 11) и Сам Иисус Христос, оканчивая дело спасения нашего, говорил: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем (Ин.13:31; см. Ин.17:4). В отношении в частности к согрешившим людям в тайне спасения в особенности открылась беспредельная любовь Божия. Не по какой-либо необходимости Бог благоволил явиться Спасителем нашим (как триипостасный Бог называется иногда в откровении, напр. Иуд.1:25; 1Тим.1:1; 2:3–4; Тит.3:6), но именно лишь по беспредельной любви к согрешившим, но не утратившим совершенно чрез грех образа Божия и потому способности к самостоятельному усвоению благодати искупления. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного (Ин.3:16). Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которую возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом (Еф.2:4–5, 7).

§ 67. Причина не скорого пришествия Спасителя мира

Определив от века для уврачевания греха и всех следствий его ниспослать в мир едиnorodного Сына Своего, как Агнца, берущего грех мира (Ин.1:29), дав обетование о сем тотчас по грехопадении раскаявшихся прародителей, Бог временем выполнения совета Своего назначил полноту времени (Гал.4:4), последние времена (1Тим.4:1; 1Пет.1:5,20). До явления Спасителя века и тысячелетия томились люди под рабством греху, в отчуждении от Бога, оставаясь чадами гнева Божия по естеству. Почему так? Причина этого явления не в Боге, Который, как Всемогуший и Всеведующий, всегда мог спасти человека, и как любовь – (1Ин.4:10), всегда готов спасти, а в самом человеке. Бог не мог спасти человека, созданного свободным, одним только действием Своего всемогущества. Спасение человека против его воли и без нее было бы недостойно Бога, даровавшего человеку свободу, и человека, как существа свободного. Насильно увлекаемый к блаженству человек был бы и неспособен к блаженству, и недостойн оно. Человек мог быть спасенным, когда бы сам добровольно и с любовью обратился к Богу. Но желание спасения и возвращения к Богу не скоро могло совершиться в человеке. Силы и свойства греховного рабства таковы, что грешник не только не ищет спасения, но даже может чувствовать ненависть к святине и благодати (Мф.7:6), и благочестие представляется ему мерзостью (Сир.1:25). Болезнь греха не похожа на болезни телесные. Больной телом ищет врачества и жаждет выздоровления; но больной грехом часто любит свою болезнь, услаждается ее развитием, не хочет выздоровления. Всеобщее желание спасения и возвращения к Богу посему могло возникнуть в падшем человечестве лишь после более или менее продолжительного пребывания в греховном состоянии, когда бы ужасная сила греха и губительные его следствия обнаружались вполне и своею тяжестью дали почувствовать человеку бедственность его положения в удалении от Бога,

вызвать в нем сознание глубины падения, бессилия собственными средствами выйти из своего состояния и чрез то возбудить в нем живое стремление опять соединиться с Богом и в Нем одном искать своего спасения и блаженства. Должны были пройти тысячелетия, прежде чем вся сила греха вышла наружу и своею тяжестью побудила человека усиленно ждать своего спасения от Бога. Как скоро человек добровольно пожелал опять соединиться с Богом, Он, по Своей неизреченной любви, и послал на землю Своего едиnorodного Сына.

Но, с другой стороны и распространение, и усиление греха в роде человеческом, без ограничивающих зло действий Промысла Божия, могло сделать человечество неспособным к обращению к Богу и спасению во Христе, а без надежды на избавление от греха – приводить к отчаянию. А посему со стороны божественного провидения были необходимы по отношению к падшему человечеству такого рода воспитательные действия, которые не допускали бы ниспадения человека в греховное состояние до неспособности обращения к Богу и принятия через И. Христа спасения, с одной стороны, а с другой – давая надежду на избавление от зла, устремляли бы их умы и сердца к Обетованному Искупителю и давали возможность узнать Его, когда Он придет. Короче, – необходимо было приготовление рода человеческого к принятию Искупителя, дабы сделать людей способными к свободному возрождению чрез Него. Время от грехопадения прародителей до явления Христа Спасителя действительно и было временем приготовления людей разнородными и многоразличными средствами и дивными путями к принятию Избавителя. В необходимости такого приготовления людей заключается и причина нескорого пришествия в мир Спасителя. Такое объяснение причины нескорого пришествия в мир Христа Спасителя имеет основание в самой истории домостроительства, бывшего до пришествия Искупителя. По частям это же объяснение было высказываемо и учителями древней церкви. Но некоторыми было выражаемо мнение, что и потому нескоро совершилось воплощение Бога – Слова, что не скоро человечество нравственно созрело для того, чтобы могла

произойти из него Святая Дева, имевшая родить Спасителя мира. «До пресвятой Марии не обреталось достойногоместилища для воплощения, говорит один древний учитель. А когда обрелось оно, то и воплотился Господь.» ³⁹⁶

Приготовление рода человеческого к принятию Икупителя

Приготовление рода человеческого к принятию Икупителя началось тотчас по грехопадении прародителей. С этого времени и до призвания Авраама в родоначальники избранного народа все люди были приготовляемы одинаково, т. е. одними и теми же способами и средствами. Но от призвания Авраама до явления Христа Спасителя иначе был приготовляем народ Израильский (преимущественно путем сверхъестественным), иначе все остальные народы, уклонившиеся в язычество. ³⁹⁷

§ 68. Период общего приготовления – от Адама до Авраама

Первообетование искупления, как восстановление завета Бога с человеком, – Приготовление рода человеческого к принятию Искупителя началось откровением людям тайны искупления. По объявлении суда правды Своей над преступниками заповеди, Бог дал падшим и надежду на спасение чрез утешительное обетование о Семени жены, имевшем некогда сокрушить главу змия обольстителя. И вражду положу между тобою и между женою, говорил Бог змию в присутствии обольщенных им, и между семенем твоим и между семенем ее (у LXX – καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς). Оно будет поражать тебя в голову (Αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν), а ты будешь жалить (τηρήσεις) его в пяту (Быт.3:15). В этом приговоре искусителю содержится благодатное обетование: 1) разрушение союза между искусителем и искушенными, который сам собою образовался через грех человека (через грех человек вошел в согласие с диаволом, сделался рабом греха, – Ин.8:34) и которого человек уже не мог расторгнуть собственной силою: вражду положу между тобою и между женою; – 2) продолжения борьбы со злом, как с семенем искусителя (родом злых людей – чад диавола) в избранном потомстве прародителей, как в семени жены: вражду положу... между семенем твоим и между семенем ее; – 3) наконец, решительной победы над искусителем, которая будет одержана семенем жены в лице необыкновенного Потомка прародителей, как вождя и главы всего избранного потомства их: оно будет поражать тебя в голову, т. е. в конец сокрушит твою силу (змий, у которого раздавлена голова, не может более жалить), *лишит силы* (κατάρῃση) имеющего державу смерти, то есть диавола (Евр.2:14), а ты будешь жалить его в пяту, т. е. будешь до окончательного поражения своего стремиться вредить Ему. но не можешь принести вреда существенного, будешь жалить Его, но только в пяту, не имея силы и возможности сделать Ему более опасную рану. ³⁹⁸ Что в

заключительных словах обетования под семенем жены разумеется определенное лицо, это видно из того, что оно противопоставляется уже не семени змия, а самому змию. Так понимали эти слова и LXX. Они не согласовали местоимения, относящегося к слову семя (τὸ σπέρμα), в роде среднем, как следовало бы поставить его, а поставили это местоимение в роде мужеском – Αὐτός, т. е. Он (по слав. – Той), разумея под этим семенем, очевидно, определенное лицо мужеского рода.³⁹⁹ Подтверждением такого понимания может служить и объяснение апостолом подобного же обетования о семени Аврааму (Гал.3:16). Кто именно будет это победоносное Семя жены, первообетованием еще не дается ясного понятия об этом. Но необычайность дела, которое совершит Семя жены, дает видеть в этом семени нечто необычайное, – Существо могущественнейшее, высшее духа злобы, наименование же Его семенем жены, а не мужа, как в обычае (т. е. относить семя или потомство к мужу) всего рода человеческого и особенно в древних родословиях (Быт.10; 1Пар.1–9; Мф.1:1–16), прикровенно указывает «на потомство, которое выше природы, на чудесное рождение сына от жены без мужа, на рождение Христа-Богочеловека от Девы» (митр. Филарет).⁴⁰⁰ В первообетовании дается также понять, что победа Семени жены над диаволом будет соединена с некоторою со стороны Победителя жертвою и страданиями низшей стороны Его существа (а ты будешь жалить его в пяту). Таким образом, в первообетовании Божиим содержатся основные истины евангелия, почему справедливо отцы церкви называли его первоевангелием (πρῶτον εὐαγγέλιον).

Давая обетование, Господь хотел предохранить души первых людей от губительного отчаяния, в которое они могли впасть, услышав страшный приговор о самих себе. В какой мере оно было понято первыми людьми, этого, конечно, определить нельзя, но во всяком случае понято и принято ими, как обетование спасения и жизни рода человеческого. Это видно из того, что Адам в силу такого понимания виновницу смерти своей назвал жизнью (евр. Ева, в пер. LXX – ζοή), ибо она стала матерью всех живущих (Быт.3:20), а Ева своего несчастного

первенца назвала Каином, сказав: приобрела я человека от Господа (4:1), чего не могло быть без живой веры в обетование спасения.

Такое обетование есть восстановление завета Божия с человеком, разрушенного грехопадением первых людей. Завет этот называется благодатным, так как человеку ниспослан дар спасение даром, не только без всякой заслуги с его стороны, но и вместо вечного осуждения за вину его, ибо каждый человек, как грешник, подлежит гневу и суду Божию (Рим.5:8; Еф.1:7; 2:4–5). Он отличается от первобытного завета тем, что тот был завет видения и непосредственного общения с Богом (а вместе состоянием блаженства в раю), а этот – завет веры в Икупителя и надежды на будущее блаженство. Жившие до явления Икупителя спасались или чаяли получить спасение верою в Него, как Грядущего – подобно тому, как и мы спасаемся верою в Него, как пришедшего Икупителя. Как заключенный с родоначальником всего человеческого рода, он простирался на всех без исключения потомков Адама, на людей всех времен и всех народов. Но человек вступать в этот союз должен был свободно, свободно принимать дары благодати и подчиниться необходимым, для сохранения их условиям. Отселе вера в Икупителя, как чаяние Его предшествия и, по этой вере, покаяние пред Богом и надежда на Бога должны были сделаться законом жизни и деятельности человека.

Промыслительные действия к распространению и сохранению между людьми первообетования, веры и благочестия. – С дарованием людям обетования о великом Потомке-Избавителе, смотрение (οἰκονομία) Божие о человеке естественно должно было состоять в сохранении и распространении между людьми спасительного чаяния пришествия Икупителя и вообще в охранении веры и благочестия между людьми, при необходимости для них борьбы с диаволом и его семенем. Средствами для этого, кроме общепромыслительных действий Божиих в мире, служили: наказания, постигшие прародителей и их потомков за грех (изгнание из рая, обречение на изнурительные труды, смерть телесная и другие бедствия), явления и откровения Божий

людям, некоторые чудесные события, как чудесное переселение Еноха от земной жизни к небесной, без подчинения закону телесной смерти (Быт.5:24; ср. 4Цар.11:5; 2Кор.5:4; Евр.11:5), чем дан для всех родов образ покаяния и праведной жизни вместе с наградой за эту жизнь (Сир.44:15), ⁴⁰¹ долголетие допотопных патриархов (от 700 до 900 л. и более), способствовавшее сохранению и распространению между людьми обетований об Избавителе и преданий о первобытных блаженных временах и др. ⁴⁰² Особенное же значение в ряду пригиготвительных средств имели: 1) жертвы, 2) потоп и 3) смешение языков и рассеяние племен.

I. Происхождение жертв восходит к первым временам человеческого рода. Каин и Авель, сыны Адама, уже приносили жертвы Богу, и притом Авель – от первородных стада своего (Быт.4:3,4). Первая жертва, вероятно, принесена была еще в раю (конечно, по грехопадении прародителей). Догадываются, что кожаные одежды, в которые облек Бог Адама и жену его, сделаны были из кожи животного, принесенного в жертву. ⁴⁰³ Невероятно, чтобы сам Авель изобрел жертвенное богослужение. Разум сам собою никогда не мог прийти к мысли кровью животного умиловать гнев Божий за беззакония человеческие. В средстве, очевидно, нет ничего соответствующего цели. Жертва Авеля необходимо наводит на мысль, что приносить в жертву первородных Авель научился от Адама, Адам – от Бога, а Бог явил в них Агнца, закланного от основания мира (Откр.13:8). Жертвенное богослужение распространилось во всем человеческом роде и жертва сделалась необходимою принадлежностью религией всех народов, всех времен. Воспитательное значение жертв в деле приготовления людей к Искупителю, особенно в их чистом виде, состояло в следующем. В своей жертве человек видел, что оброк или наказание греха есть смерть. Заклание жертвенного животного изображало ему его собственную повинность смерти. Следовательно, жертва напоминала человеку, или вводила его в сознание своих грехов (Евр.10:3), виновности пред Богом, повинности смерти. С таким сознанием пробуждалась потребность и желание избавления от греха и смерти, а это

естественно обращало человека верою и упованием к прообразуемому жертвою Избавителю, Который некогда Сам Себя принесет в жертву для спасения людей. Вместе с сим жертва предохраняла от отчаяния и ниспадения в бездну зла, ибо с жертвою соединялась вера, что жертвенною кровью неповинного может быть смягчен гнев небесного правосудия и что в крови обитает примиряющая сила, потому что без пролития крови нет прощение грехов (Евр.9:22). У народов языческих истинный смысл жертв затемнился; на языческих алтарях не мало пролито было и человеческой крови, и самые жертвоприношения сопровождались необузданным развратом под видом жертвенного служения божеству. Но вера в умиловительную и искупительную силу не погибла и в языческих представлениях о жертве. Даже в самых чудовищных формах языческих жертвоприношений сказывается сознание того, что сами люди недостойны приблизиться к Богу, что они погрешили против Бога и тем заслужили смерть, и что искупить вину и примирить с Богом может добровольная искупительная жертва.

II. Всемирный потоп был вызван чрезвычайным развитием зла и греха на земле, готовых заразить все человечество, к тому времени весьма размножившееся. ⁴⁰⁴ Злое семя в лице потомков Каина готово было подавить добро в лице благословенного потомства Сифа. Вся земля сделалась позорищем насилий, преступлений, разврата и нечестья. Но земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями. И воззрел Бог на землю, и вот, она растленна, ибо всякая плоть извратила путь свой на земле (Быт.6:11–12). Греховная беспечность и самозабвение достигли в них такой степени, что люди не вразумились и не пришли к покаянию и после возвещенного им за 120 л. грядущего наказания за нечестие и даже при ясных признаках наступления потопа (Мф.24:33, 39). Своею нераскаянностью и отделением от источника жизни – Бога злое семя людей само себя обрекло на смерть. Когда потопные воды омыли землю от греховных скверн, Бог дал обновленному миру торжественное обещание – не посылать на землю наказания подобного потопу. ⁴⁰⁵

Человечество, в лице Ноя получив от Бога благословение на размножение, могло народиться в новом виде. Но вместе с сим Богу угодно было не без мудрых целей сократить и продолжительность жизни послепотопного человечества (Фарра, отец Авраама, жил всего 205 л., а с течением времени еще более сократилась жизнь человека).

III. В послепотопном человечестве злое семя, особенно в лице потомков Хама, снова выступило наружу. Хамиты и другие с ними племена возымели высокомерное предприятие построить город и воздвигнуть башню до небес, т. е. до небесных облаков. Сосредоточение человечества около одного всемирного центра угрожало опасностью нового всеобщего развращения, как пред потопом. Вредное нравственное влияние т. н. всемирных городов (в древности Вавилона, впоследствии Рима и др.), где скоплялась и откуда распространялась по всему миру нравственная зараза, не подлежит никакому сомнению. Вследствие этого в планах Божественного провидения решено было рассеяние племен по разным частям света и смешение языков. При рассеянии по разным странам если бы в каком-либо народе развилось нечестие, извращение религиозно-нравственных понятий, то, при разобщенности жизни и отсутствии общего языка, оно не заразило бы другие племена; погибали бы только зараженные грехом отдельные ветви членов рода, а остальной род человеческий мог оставаться целым и продолжать свою историческую жизнь, осуществляя в ней промыслительные планы Божии о спасении людей от греха. Даже если бы и все, за исключением одного племени или семейства, развратились и отпали от Бога, то и тогда бы Бог чрез это племя или семейство мог спасти весь род человеческий. Но чтобы рассеяние племен достигло своей цели и навсегда сделалась невозможною всемирная централизация, необходимо требовалось разделение языков. Различие языка во все времена служило и служит, самым действительным средством разделения народов, – более действительным, чем географическая пространства. В св. Писании поэтому рассеяние племен связывается со смешением языков, как следствие с причиной. ⁴⁰⁶

Смешением языков и рассеянием народов закончилась общая история первобытного человечества и положено начало истории отдельных народов. Древний мир стал жить разрозненною народною жизнью; народная обособленность была основною характеристическою чертою всей его истории и всего его духовного развития. Это разделение на отдельные племена и народности не препятствовало им оставаться верными первоначальной истинной религии, хранить и исполнять завет Божий. Разрозненные народы во всех поясах земли могли признавать единого истинного Бога и прославлять Его на всех языках, помнить обетования Божии об Искупителе, данные Адаму и Еве и в нравственной своей жизни по природе законное делают (Рим.2:14). Но древний мир не осуществил этой возможности. Столетий чрез 7–8 после потопа на земле повсеместно распространилось нечестие. Появилось язычество, которое охватило все племена земные, в соединении с глубоким нравственным растлением. Только немногие избранные помнили завет Божий и чтили Бога Адамова и Ноева (напр. Мелхиседек, Авимелех, Авраам, Лот). Без особенного Божия попечения весь мир скоро сделался бы языческим и вера в обетованного Избавителя совершенно исчезла бы. Тогда Господь, не желая допустить вторичной гибели рода человеческого, благоволил снова спасти людей от губившего их греха чрез создание Себе нового народа среди мира, погруженного в нечестие и идолопоклонство, дабы этот народ послужил тайне спасения и всего человечества.

§ 69. Приготовление народа еврейского

Новый народ, воздвигнутый Богом, был народ еврейский. Родоначальником этого народа был Авраам, – муж чистой и твердой веры, сын Фарры, из потомства Симова. Избрав Авраама быть родоначальником нового народа, Бог отделил его от прочих людей, чтобы воспитать в нем отца верующих и обещал ему, еще бездетному, произвести от него великий народ, благословить его, возвеличить имя его и, наконец, воздвигнуть ему Семя, в котором будет благословение для всех народов земли (Быт.12:1–4). С избранием Авраама приготовительные действия Божии к искуплению сосредоточились в одном избранном племени, в потомстве Авраама, сделавшемся наследственным уделом Божиим из всех народов земли (Втор.9; Исх.19:5).

Особенное попечение Божие об этом народе Писание изображает весьма наглядно, когда сравнивает еврейский народ с виноградником, который насадил Сам Бог, а промыслительные действия Божии о внутреннем благоустройении этого народа и ограждении его от вредных языческих влияний уподобляет заботам о винограднике виноградаря, который обнес его оградой, очистил от камней, насадил в нем отборные виноградные лозы, построил посреди башню и выкопал в нем точило (Ис.5:1–7; сн. Иер.2:21; Мф.21:33–15). Главнейшими воспитательными средствами к выполнению этим народом своего назначения быть хранителем истинного богопознания и обетований об Искупителе и послужить тайне спасения всего человеческого рода, были: I) дарованное этому народу божественное откровение вообще и в особенности откровение тайны спасения через обетования и пророчества о Мессии; II) прообразы о Нем, особенно обрядовые; III) закон, – нравственный и гражданский и IV) вся беспримерная, исполненная чудес, история этого народа.

Создав Себе в потомстве Авраама новый народ, Бог воспитывал его посредством откровения вообще. Остальные народы не способны были к принятию откровений непосредственно от Бога, доступным для них оно могло сделаться только через посредство других людей. Но среди еврейского народа всегда были мужи, которые являлись достойными и способными быть органами Божественного откровения для сообщения его всему своему народу и всем язычникам. И Бог многократно и многообразно говорил к Израилю (Евр.1:1), чтобы привести этот народ, а через него и все человечество, к Искупителю. Многих откровений Божиих и богоявлений удостоились сами патриархи еврейского народа. Потом Бог торжественно даровал потомству Авраама письменный закон чрез Моисея и посылал целый ряд пророков (посылал всякий день с раннего утра – Иер.7:25; см. Ам.3:7), которые, по вдохновению от Духа Св., устно и письменно изрекали людям слова Иеговы. Истины веры и нравственности были сообщаемы Израилю постепенно, сообразно со степенью его восприимлемости и духовным развитием. Эти истины суть те же истины, что и истины религии новозаветной, с тем различием, что в ветхом завете не дано этим истинам – догматическим и нравственным – такого полного и ясного раскрытия, как в новом завете. Понятно значение откровения Божия для приготовления людей к принятию Искупителя.

Но особенную важность в этом отношении имело откровение тайны домостроительства человеческого спасения, для служения которой и призван был народ еврейский. Учение о спасение человека составляет основную мысль ветхого завета, можно сказать, душу ветхозаветной религии, – центр, около которого сосредоточивается и вероучение, и нравоучение, и культ богослужебный, и, наконец, самая жизнь народа. Для воспитания веры в будущего Избавителя или Мессии служили прежде всего обетования и пророчества о Мессии, в которых с постепенностью раскрывалось и уяснялось общее откровение

этой тайны, данное прародителям. ⁴⁰⁷ Приведем главнейшие из них в порядке времени возвещения их людям. ⁴⁰⁸

а) Обетования и пророчества о Мессии от призвания Авраама до Давида.

Не многочисленны относящиеся к этому времени обетования и пророчества об Икупителе, но в них существенно новыми чертами восполняется образ Его, начертанный в первоевангелии. Первообетование о Семени жены Бог благоволил подтвердить уже родоначальникам еврейского народа, – Аврааму, Исааку и Иакову. – Заключая завет с Авраамом, Бог, с благословением умножить семя его, как звезды небесные и как песок морской, изрек ему: благословятся в тебе все племена земные (Быт.12:3) и впоследствии, при жертвоприношении Исаака, изъяснил ему, что это благословение есть благословение в семени его: и благословятся в семени твоём все народы земли (22:18). Это обетование в последнем виде было повторено Исааку (26:4) и Иакову (28:11). Смысл обетования тот, что от Авраама, Исаака и Иакова произойдет Семя или такой великий и необыкновенный Потомок, чрез которого благословятся все народы земли. Очевидно, ни к кому другому, кроме Мессии, это обетование относиться не может. Никто из потомков Адама, по причине греховности (Еф.2:3) и тяготеющего над каждым проклятия, не может сделаться источником благословения не только для всех, но и для себя. Равно ни весь происшедший от Авраама народ, ни отдельные лица его благословением для народов не были. Народами хананейским евреи принесли только одно опустошение, а для других народов были полезны лишь тем, о чем говорится в обетовании – служением тайне спасения всего человечества. Что под Семенем благословения разумеется именно Икупитель, Который, призвав все народы в Свое царство, действительно стал предметом благословения всего мира, в этом удостоверяет и ап. Павел, когда говорит: Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: и потомкам, как бы о многих, но как об одном: и семени твоему, которое есть Христос (Гал.3:16). Так объяснял это обетование и ап. Петр пред иудеями (Деян.3:25–26), так (т. е. относящимся к Мессии)

оно было понимаемо и самими иудеями как до пришествия Христова, так и после. В этом обетовании таким образом первоевангелие о семени жены – Сокрушителе змия – восполняется указанием, что Мессия произойдет от Авраама через Исаака и Иакова, и что Он будет источником благословения для всех народов.

В пророчестве Иакова еще более частными чертами изображается Семя жены. Патриарх Иаков, благословляя пред смертью своею сыновей своих и желая сказать, что будет с ними в грядущие дни, при пророчественном благословении Иуды, между прочим предрек ему: не оскудеет князь от Иуды и вождь (у LXX – ἄρχων ἐξ Ιουδα καὶ ἡγούμενος) от чресл его, дónдеже (ἕως ἂν т. е. пока не, а не после того как) приидут отложенная ему (τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, в евр. – schiloh): и той чаяние языков, или по переводу с еврейского: не отойдет скипетр (евр. schevet) от Иуды и законодатель (евр. mechokek) от чресл его, доколе не приидет Примириитель (евр. Schiloh), и Ему покорность народов. (Быт.49:10). В пророчестве указывается на царственное величие и власть потомства Иуды и особенно того лица, которое произойдете из этого потомства. Скипетр от Иуды и законодатель (или вообще законодательная власть), как знаки царского достоинства, не отнимутся от Иуды до тех пор, пока не придете из потомства его Тот, Который будет иметь значение schiloh (или, по другому чтению, – schelloh) – Примирителя и Которому покорятся все народы. Таким лицом не могли быть ни Давид, ни Соломон, ни кто-либо другой из царей колена Иудина, но именно Мессия, царство Которого есть царство над всеми народами, и владычество которого есть владычество мира и счастья для верующих в Него, – Который в ветхом завет изображается Князем мира (Ис.9:6), водворяющим мир на земле (11:6–9), а в новом – миром нашим (Еф.2:14; Рим.5:1; Лк.2:14) и источником, мира (Ин.14:27). Ему одному была предвозвещена покорность народов другими обетованиями и пророчествами ветхого завета (Пс.2:8; Ис.11:10). Само время, в которое, по пророчеству Иакова, должен наступить конец для царства Иуды, может быть не другое какое-либо, а именно время пришествия Мессии и

начало Его царства. К Мессии и Его царству относил пророчество Иакова предание не только христианское, но и иудейское (в древних targumim schiloh передается именно словом Мессия). Таким образом по смыслу этого пророчества: 1) Мессия произойдет от державного племени Иуды, 2) придет тогда, когда Иуда перестанет иметь своих правителей и царей, 3) по пришествии Его царство Иудино заменено будет всемирным царством покорных Искупителю народов. Дополнение последней черты о покорности Мессии всех народов дано в пророчестве Валаама о звезде, имевшей воссиять от Иакова, и жезле, имеющем восстать от Израиля (Числ.24:17–18). Хотя ближайшим образом оно исполнилось на Давиде (2Цар.8:2, 14; Пс.59:10; 107:10), но христианское предание относит оное преимущественно к Мессии.

Через Моисея, пророка Божия и вождя народа еврейского, Господь Бог дал такое утешительное предсказание Израильтянам: Я воздвигну им Пророка (евр. navi – един. ч.) из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не послушает слов Моих, которые [Пророк тот] будет говорить Моим именем, с того Я взыщу (Втор.18:18–19). То же пророчество с наставлением – *Его слушайте* повторил и от своего имени Моисей (Втор.18:15). Ни один из пророков, которые впоследствии являлись среди народа израильского, не был подобен Моисею. Моисей был не только возлюбленнейший и приближеннейший к Богу пророк, с которым Иегова говорил устами к устами говоря Я с ним, и явно, а не в гаданиях (Числ.12:6–8; Втор.34:9–12), но и вождь, освободивший народ свой от ига фараонова, а также законодатель и посредник (Гал.3:19) или ходатай между Богом и народом, ходатайствовавший за него при заключении ветхого завета между Богом и народом, и, наконец, чудотворец. Эти черты существенно отличают Моисея от всех пророков, бывших во все продолжение времени – от смерти его до И. Христа.⁴⁰⁹ В возвещаемом пророке, подобном Моисею, очевидно, предугадывается тот необычайный пророк, который не только был подобен Моисею, верному слуге Божию (Евр.3:5), но и

превосходил его, как Сын в доме Его (ст. 6), Единородный Сын, сущий в недрах Отца (Ин.1:18; 10:30 и др.), И. Христос – Законодатель (Иак.4:12) и ходатай нового завета (Евр.9:15; 12:24), – лучшего в сравнении с ветхим (8:6), *Вождь* и Начальник спасения нашего (2:10), *избавившего нас от власти тьмы* (Кол.1:13) мысленного фараона – дьявола. Только Ему одному Бог требовал послушания словами Моисея – Его слушайте (Мф.17:5) и за непослушание Ему именно, согласно пророчеству Моисея, наказал весь преступный иудейский народ разорением и рассеянием по всему миру (Втор. 28 гл.; сн. 32 гл. и Лев. 26 гл.). Не иначе, как пророчеством Моисея надобно объяснять и то общее ожидание великого пророка, которое было распространено между современниками Господа (Ин.1:45; 4:25; 6:14; Лк.7:16). Это пророчество, без сомнения, имел в виду и Сам И. Христос, когда говорил: он (Моисей) писал о Мне (Ин.5:46; сн. Лк.24:4). К Мессии относили оное ап. Петр и первомученик Стефан (Деян.3:22–24; 7:37).

Таковы главнейшие обетования и пророчества о Мессии от призвания Авраама до Давида. Нельзя не видеть мудрой постепенности, с какою Бог давал избранникам Своим откровения о Мессии (сначала в общих, а потом и более частных), располагая тем к более глубокому уразумению оного.

б) Пророчества о Мессии в Псалтири.

Во времена царственного пророка Давида образ Мессии обозначен новыми и еще более частными чертами. Через пр. Нафана Бог возвестил Давиду, что Спаситель мира произойдет из потомства его и будет Царем духовного, вечного царства: восставлю после тебя семя твоё, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду Ему отцом, и Он будет Мне сыном... Царство Твое на веки пред лицом Моим, и престол Твой устоит во веки (2Цар.7:12–14, 16; сн. Лк.1:32; Деян.2:30; Евр.1:5). Получив от Бога отрадное обетование о великом своем Потомке, царственный пророк (бывший и лично прообразом Мессии) постоянно воспекает в псалмах грядущего Спасителя. Это обетование, а также личное преобразовательное значение Давида давали основание и

другим псалмопевцам говорить в своих гимнах о Грядущем. Учреждение в народе новой, не бывалой до того времени царской власти, в связи со свойствами царствования Давида и Соломона (могущество, слава их, а при Соломоне – и мир), давало образы к раскрытию царского достоинства Мессии и величия вечного духовного царства Его. Но вместе со славой Мессии у псалмопевцев, особенно у самого Давида, находятся поразительные по своей ясности предъизображения уничижения и страданий Мессии, вообще Его первосвященнического служения. В новозаветных книгах приводится и прилагается ко Христу и Его церкви очень много пророчеств из Псалтири, а некоторые из псалмов являются пророчественно-мессианскими во всем своем объеме или в значительной части своего содержания (Псалмы: 2, 8, 15, 21, 39, 44, 67, 68, 71, 86, 88, 49, 108, 109 и 117). Величие лица Мессии, царства и славы изображены преимущественно в псалмах 2, 44, 71 и 109, состояние уничижения и страданий Его – в псалмах 21, 39 и 68. Укажем главнейшие, наиболее ясные и прямые пророчества Псалтири о лице и служении Спасителя.

Обетованный Искупитель называется в Псалтыри (2:2, 6) прямо Мессией – Христом (евр. Maschiach, греч. Χριστός, рус. Помазанник), – Христом не в том нарицательном смысле, как помазанниками назывались в ветхом завете цари (не только еврейские, как напр. Саул в 1Цар.21:7,11, Давид во 2Цар.12:21,25, но и языческие – Исх.45:1; Дан.9:25), первосвященники (Исх.29:7;28:41; Лев.4:3,5,16), пророки (3Цар.19:16), а в значении собственного имени Спасителя – Мессии, совмещающего в Себе, как едином, самом достойном помазаннике, служение первосвященника, пророка и царя (Мф.26:63; Рим.1:4,8,32; Деян.13:34). Помазал Тебя, Боже (Elohim), Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих (Пс.44:8). О лице Мессии в Псалтири предвозвещается, что Он имеет божественное достоинство: Господь сказал Мне, говорит Мессия от Своего лица: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя (Пс.2:7). Он называется Сыном Божиим не в том несобственном смысле, как, напр. потомки Сифа (Быт.6:1), судьи (Пс.81:6,16), цари (2Цар.7:14), весь Израиль (Исх.1:22), а в особенном и

исключительном смысле – единородного Сына Божия. Давид исповедует Мессию Господом, имеющим вечное бытие от Бога: Сказал Господь (Iehovah) Господу (Adonai, имя Божие, соответствующее – Κύριος, Господь, Владыка): седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.... Из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое (Пс.109:1, 3). Но Мессия-Бог имеет воспринять на себя человеческую природу от царственного семени Давида и Соломона (44:17–18; 11:1; 88:30; 131:11). Он будет прекраснее сынов человеческих (44:3).

О царственном величии и могуществе Мессии в Псалмах возвещается подробно и нередко в образах, взятых от земных царств. Мессия имеет явиться могущественным, славным Царем над Сионом. Он Сам говорит о Себе: *Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею; возведу повеление: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе (2:6–8). Царство Мессии – царство вечное: престол Твой, Боже (Elohim), вовек (44:7); семя его (Давида) пребудет вечно, и престол его, как солнце, предо Мною, вовек будет тверд, как луна (88:37–38; сн. 5 и 30 ст.). Целью царствования Мессии будет распространение на земле истины, кротости и правды: Препояшь Себя по бедру мечом Твоим, Сильный, славою Твоею и красотою Твоею, и в сем украшении Твоем поспеши, воссядь на колесницу ради истины и кротости и правды, и десница Твоя покажет Тебе дивные дела... Жезл (скипетр т. е. Царя-Мессии) правоты – жезл царства Твоего. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже (Elohim), Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих (44:4–5, 7–8). – Во дни его процветет праведник, и будет обилие мира (71:7). Царство Мессии будет простираться от моря до моря и от реки (реки т. е. Евфрата) до концов земли; падут пред ним жители пустынь, и враги Его будут лизать прах; цари Фарсиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары; и поклонятся Ему все цари; все народы будут служить Ему (71:8–11). Все концы земли увидели спасение Бога нашего*

(97:3; сн. 2:8; 46:9; 85:9; 106:3 и др.). Замыслы врагов, царей и народов земных против Господа и Христа Его с целью «расторгнуть узы их и свергнуть с себя оковы их» будут тщетными: Господь поругается им... и яростью Своею приведет их в смятение... *П оразит* их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника (Пс.2:4, 5, 9). Господь одесную Тебя. Он в день гнева Своего поразит царей; совершит суд над народами, наполнит землю трупами, сокрушит голову в земле обширной (109:5–6). Все враги царства Мессии будут положены в подножие ног Мессии (109:1; сн. 44:6). Члены царства Мессии будут наслаждаться полнотой духовных благ: они будут лицезреть Бога, наслаждаясь блаженством в деснице Твоей (15:11; 16:15; 35:8–9); сердца их вследствие общения с Богом живым (17:47; 41:3; 83:3), Источником жизни (35:10; 41:9), будут живы пред Господом во век века (21:27); душа их будет жива (68:33); грехи их будут прощены, они будут очищены от всех беззаконий (44:4; 38:9, 50; 129:3–4; 18:13–14) и потому будут испытывать духовную радость и веселие (5:12; 39:17). Нищие, кроткие, убогие, гонимые праведники и все страдальцы земли найдут удовлетворение личных сердечных потребностей – спасение и блаженство (71:2–7, 13–16; 9:33; 139:13). И будет имя Его (Царя-Мессии) благословенно во веки,... и благословятся в Нем вся колена земная (т. е. спасены будут от греха и примирены с Богом чрез Мессию), вси языцы ублажать Его... Вся земля исполнится славы Божией (ц.-слав. – 71:17, 19), Как царство духовное, царство Мессии называется у псалмопевцев жилищем Господним (14:1), жилищем праведников (117:15–20), святою горою Господнею (14:1; 42:3), царством праведников (144:18–20; 35:11) и святых (109:4).

Подробно предначертан в псалмах и образ Мессии-Страдальца первосвященника, имеющего Самого Себя принести в умиловительную жертву за грехи мира. Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека (109:4) Жертвы и приношения Ты не восхотел; Ты открыл мне уши (тело же свершил ми еси – в ц.-слав. Библии; тело уготовал Мне – Евр.10:5); всесожжения и жертвы за грех Ты не потребовал. Тогда я сказал: вот, иду; в свитке книжном

написано о мне: я желаю исполнить волю Твою, Боже мой (39:7–9; см. 68:31–32). По объяснению апостола (Евр.10:5–10) в этих словах Мессии, изреченных устами Давида, указывается на отмену ветхозаветных жертв и замену их телом И. Христа, единожды навсегда принесенным, на Голгофе за грехи всех людей. Жизнь Мессии, принявшего человеческое тело, изображается в псалмах жизнью Праведника-Страдальца. Будучи лично невинным и праведным рабом Иеговы (68:5–7, 18; 21:10–11), ревнующим о доме Божиим (68:10), возвещающим о милости и истине Его в собрании великом (39:10, 11), Мессия, по пророчествам псалмов, будет испытывать тяжкие и несправедливые гонения. У Него врагов более, *нежели волос на голове* (68:5); от них Он будет терпеть презрение, унижение, посрамление, уподобление червю (21:7; 68:20). Особенно же много указаний в псалмах на последние события земной жизни Спасителя: предсказывается вход Его в Иерусалим (8:3; 117:26), злоумышления иудеев (11:2–5; 40:6–9; 118:3–5), предательство Иуды (7:15–16; 37:12; 40:7, 10). Обстоятельства страданий И. Христа изображаются в псалмах с такою поразительной точностью, что некоторые изречения писаны царственным пророком как бы у самого подножия Голгофы и креста, так что между событием и пророчеством видно иногда не только полное, но даже буквальное соответствие (напр. ср. Пс.21:2, 8, 9 с Мф.27:39, 43, 46; Пс.21:19 с Ин.19:24). Искупитель представляется в псалмах страждущим не за Себя, но ради нас (68:5; 71:4, 12; 87:8; 137:8), долготерпеливо переносит унижения и тяжкие страдания (30:10, 11; 21:15, 16; 54:5–6; 68:2–30; 108:22–24), лжесвидетельство (34:11, 12), заушение и бичевания (37:18), посмеяние (108:25), пригвождается ко кресту (67:19; 87:16), напояется желчью и оцтом (68:22), взывает к Отцу (21:2; 141:2–4), умирает (87:5), погребается (21:16; 87:7), одежды Его разделяются по жребию (21:19). Предуказываются в псалмах и последующие события, а именно: сошествие Его во ад (15:10; 29:4; 67:5; 87:6, 16; 106:16), воскресение (15:8–10; 11:6), вознесение на небо и сидение одесную Бога, дабы покорить под ноги Себе врагов Своих (Пс.23:7; 109:1).

в) Предсказания пророков.

После времен Давида среди народа Израильского сияло подобно светильнику слово пророческое (2Пет.1:19). Предсказания пророков о Мессии, о Христовых страданиях и о последующей за ними славе (1Пет.1:10, 11), многочисленны и разнообразны. Приведем главнейшие и очевиднейшие предсказания пророков: 1) о лице Мессии, 2) Его служении, 3) происхождении по плоти и 4) обстоятельствах Его жизни.

I. О лице Мессии пророки, подобно псалмопевцами, учили, что Он будет Бог и человек. Учение о божестве Мессии раскрывалось всеми пророками в разных степенях ясности. Так, пр. Исаия усвояет Мессии наименование Еммануил (7:14), что, по объяснению евангелиста (Мф.1:23), значит с нами Бог (евр. Еммануел составлено из слов: ем – с, апи множ. ч. от апи – я и Ел – Бог). Он же говорит о Мессии: нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий (евр. el gior), Отец вечности, Князь мира (Ис.9:6), Бог и Господь (40:3, 10). Пр. Иеремия свидетельствует: вот имя Его (Мессии), которым будут называть Его: Господь (Jehovah) *оправдание наше* (23:6; 33:16). Пр. Малахия называет Ангела завета, имеющего явиться в храме, Господом (3:1). У пр. Варуха о Мессии говорится: Бог наш явился на земле и обращался между людьми (3:36–38). Пр. Михей усвояет Ему божественное свойство вечности: Которого происхождение из начала, от дней вечных (5:2). Пр. Даниил, хотя и называет Мессию подобным сыну человеческому, но усвояет Ему божественную вечную власть (7:14).

Что Мессия будет и человеком, это предполагается предсказаниями пророков о месте и способе рождения Мессии от Девы, о роде, из которого Он произойдет и различных обстоятельствах Его жизни. Особенно знаменательно наименование Его у пр. Даниила Сыном человеческим, какое так часто прилагал к Себе явившийся Мессия (встречается в евангелиях 85 раз). В этом наименовании дается прямое указание, что Он примет на Себя природу всех людей, почему каждый в отдельности человек, к какой бы народности ни принадлежал, будет родственен Ему по плоти, как Адаму, и что Он будет в собственном и строгом смысле человеком, истинным

человеком, – таким, каким должен быть человек (се человек Ин.19:5), – безгрешным. ⁴¹⁰

II. Служение Мессии пророки, согласно более ранним обетованиям и пророчествам, изображают трояким: пророческим, первосвященническим и царским, но в более подробных и частных чертах.

а) Явление Мессии, как пророка и пророка всемирного, т. е. не для одних только иудеев, но и для всех народов, имеющего возвестить новый закон, яснее других предсказали великие пророки Исаия и Иеремия.

Пр. Исаия свидетельствует от лица Мессии, что Его пришествие будет иметь целью благовестие: *Дух Господа Бога на Мне, ибо (οὗ ἔνεκεν – можно передать и так: ради чего, почему) Господь помазал Меня, благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедывать лето Господне благоприятное и день мщения Бога нашего, утешить всех сетующих (Ис.61:1–2).* Пророчество, это отнес к Себе Сам И. Христос, засвидетельствовав в Назаретской синагоге: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами. И все засвидетельствовали Ему это, т. е. все согласились (Лк.4:13–22). Частнее пр. Исаия предуказывал, что деятельность пророка-Мессии откроется в земле Завулоновой и земле Невфалимовой, в Галилее языческой: народ, ходящие во тьме, увидит свет великий, на живущих во стране и тени смертной свет воссияет (Ис.9:1–2; сн. Мф.4:13–16). Мессия возвестит истину Божию не иудеям только, но и всем народам: Он будет в завете для народов, во свете для язычников (42:6; 49:6; сн. Лк.2:32), солнцем правды (Мал.4:2), на закон Его (у LXX – на имя Его) будут уповать все острова или народы (Ис.42:4; 52:10; 55:4). В чертах особенно выразительных раскрывается всемирное значение пророческого служения Мессии в пророчестве Исаии о явлении и возвышении горы Господней: будет в последние дни, говорит пророк, *гора дома Господня* (т. е. Сион, на которой построен храм Иерусалимский, будет поставлена во главу гор) *будет поставлена* (ἐμφανές – будет видимою, славною, известною для

всех) и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям (путям жизни, Богом указанные и к Богу ведущие) и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима. И будет Он судить (можно думать в смысле Ин.3:8) народы... (2:2–4; сн. Мих.4:1–5). По предъизображением того же пророка с явлением Мессии земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море (11:9; сн. Авв.2:3, 4, 14; 3:13).

По предсказанию пр. Иеремии, Мессия – пророк возвестить людям именно новый закон, отличный от данного чрез Моисея, а не возобновит только древний, Моисеев: Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. Плодами этого завета будут всеобщность боговедения и прощение грехов (Иер.31:31–35; сн. 32:37–40; Ис.42:6; 49:8; Евр.8:6–13). В приведенных пророком словах Божиих дается понять, что отличие нового завета от ветхого состоять будет, во 1-х, в том, что ветхий завет был прерван, следовательно, имеет временный характер, и, значит, новый завет будет вечным, (что выражено пророком и прямо в 35–37 ст.; сн. Дан.9:27; Евр.8:6–13); во 2-х, в том, что заповеди нового завета начертаны будут в мыслях и в сердце, а не на каменных скрижалях, как заповеди ветхого завета (2Кор.3:3), при чем всем вступившим в этот завет будут прощены грехи, они будут людьми Божиими, а Бог будет их Богом (33 ст.). На последнюю отличительную черту нового завета – духовно нравственное перерождение человека не раз указывали и другие пророки. Так Иегова устами пр. Иезекииля говорит: И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу

вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой (Иез.36:26–28; см. Иоил.2:28–29).

А пр. Малахия предсказывал, что Мессия вместо ветхозаветных жертв и, следовательно, обрядового закона Моисея установит новую чистейшую жертву, которая будет приноситься во всех странах мира (1:10–11).

б) О первосвященническом служении Мессии пророки предсказывали, что Мессия, как иерей необыкновенный, не по чину Ааронову, а по чину Мелхисидекову, имеет принести и жертву необыкновенную, – Самого себя, и не за грехи личные, а за грехи всего мира. Кратко это предъуказано в пророчестве Даниила: *и по седмицах шестидесяти двух потребится (предан будет смерти) помазание* (χρίσμα – вместо Χριστός; подобно сему – спасение вместо Спаситель у Ин.4:22; Ис.40:5), *и суд не будет в нем*, т. е. хотя и не будет в Нем никакой вины (ц.-слав.; в русском перев. – *И по истечении шестидесяти двух седмиц предан будет смерти Христос, и не будет*). Но особенно ясно и подробно предъизобразил существо и обстоятельства служения Мессии-Первосвященника пр. Исаия, – евангелист ветхого завета (Иероним), написавший пророчество о сем как будто у креста божественного Страдальца. Содержание его пророчества (52:13–15; 53:1–8) следующее: указав от лица Иеговы, что раб Иеговы, т. е. Мессия весьма прославится, но не вдруг, а пройдя сначала скорбный путь унижения и великих страданий (52:13–15), пророк так изображает сами страдания и унижение Мессии: *Кто поверил слышанному от нас* (т. е. нашей проповеди) , *и кому открылась* (т. е. сделалось очевидным) *мышца Господня* (т. е. всемогущество Божие) ? *Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изнедавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но*

Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. 6 Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит? ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь (Ис.53:1–8). ⁴¹¹ О Его погребении пророк говорит почти как очевидец. Ему назначили гроб со злодеями, но Он погребен у богатого, потому что не сделал греха, и не было лжи во устах Его (9 ст.).

в) Ясными и подробными чертами пророки изображали и образ Мессии, как славного и могущественного Царя, победителя и Судии непокорных и враждебных народов земли. Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно (Иер.23:3–6; сн. 33:14–17; Ос.3:5; Мих.5:2). Могууществу Царя-Еммануила, по пророчеству Исаии, нет предела (Ис.9:7). И владычество Его (Мессии), говорит пр. Захария, будет от моря до моря и от реки до концов земли (Зах.9:10). Цари и князья Ему поклонятся (Ис.49:7). Ему (сыну человеческого) дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится (Дан.7:13–14). Он будет судить народы по Своему всеведению (Ис.11:2–3; Зах.11:5–7), будет их всех переплавлять и очищать, как серебро и золото, будет для них как огонь и щелок (Мал.3:1–3). Народы и царства, которые не захотят Ему служить, погибнуть и совершенно истребятся (Ис.60:10–12). Царство Мессии во веки не разрушится, и не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно (Дан.2:44). Для членов царства Мессии – для народа Божия настанут дни

благоденствия, мира и справедливости (Ис.2:4; 11:4; 42:3–7; 61; Иез.34:24–31; Мих.4:3–5; Иер.23:5; 33:15).

В изображениях Мессии как славного Царя, Победителя и Судии непокорных и враждебных народов земли, у пророков, как и у псалмопевцев, нередко образы, взятые от земных царств. На основами этих изображений современные Христу иудеи и даже нынешние Иудеи представляют Мессии царем земным, славным победителем, который будто бы внешним оружием покорить их владычеству все прочие народы, а Его царство – всемирным, земным царством, имеющим доставить иудеям земное благосостояние, славу и богатство. Но изображения царства Мессии в образах, взятых от земных царств, были допускаемы только с той целью, чтобы сделать более понятными предсказания о царстве Мессии для такого грубо-чувственного народа, как иудейский. В действительности все пророки предрекали, что Мессия будет Царь в смысле духовном, Царь царства нравственного. Многочисленны пророчества, которые предвозвещают в Мессии царя мирного и кроткого, имеющего повсюду водворить мир между иудеями и язычниками и основать царство всеобщей любви и тишины, света и любви, царство не от мира сего (Ин.18:36), духовное и благодатное.

Пр. Исаия, предвозвещающая власть и славу Мессии, называет Его *Князем мира* (Ис.9:6), также *Отроком*, на Котором *Дух Иеговы*, но Который и *трости уже надломленной не преломит и льна курящаяся не угасит* (42:1–3). Мир, который водворится в царстве Мессии, пророк изображает в таких поразительных образах: *И будет препоясанием чресл Его (Мессии) правда, и препоясанием бедр Его – истина. Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда* (Ис.11:5–9). Он же изображает царство Мессии, как царство света и боговедения (Ис.60:1–3; 11:9).

Пр. Михей называет Мессию – великого царя до краев земли – миром, т. е. водворителем мира (5:3–5). Под вечною Его державою, по словам пророка, перекуют они мечи свои на орала и копыя свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать (4:3).

Пр. Захария предъизображает Мессию – Царя над Сионом, – Царем кротким и спасающим, праведным, Который истребит колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушит бранный лук; и возвестит мир народам (9:9–10). Владычество Мессии над народами будет основано не на победах и завоеваниях (Ос.1:7), а на свободной покорности Ему народов. К Нему *обратятся язычники* (Ис.11:10), Он будет чаянием или желанием всех народов земных (Агг.2:8), будет князем-пастырем (Иез.34:23–24). О духовном характере царства Мессии свидетельствует изображение и наименование одного у пророков царством святых (Дан.7:18, 27; 12:3; ср. Ис.4:2–3; 50:21).

III. Предсказания пророков о происхождении Мессии по плоти касаются: рода, из которого Он произойдет, образа и места Его рождения, а также времени Его явления миру.

По предсказаниям пророков, Мессия имел произойти от корене Иессеова, из рода Давидова. – И произойдет, говорит пр. Исаия, отрасль (ῥάβδος – прут, точнее с евр. – ветвь, отпрыск) из корня Иессеева (с евр. точнее – от усеченного дерева, собственно ствола, – предъуказание того униженного состояния, в котором род Давидов находился в год рождения Спасителя мира, сына Давидова), и ветвь произрастет от корня его; ипочиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится (Ис.11:1–3; сн. 10 ст.). Пр. Иеремия называет Его отраслью Давида (23:5; 33:15). Пр. Иезекииль, возвещая в Мессии пастыря с владычественною властью князя в Израиле, называет Его Давидом (Иез.34:23, 24), в смысле происхождения Его от Давида.

Рождение Мессии имело быть рождением чудесным, сверхъестественным. Се Дева (евр. ha-almah, у LXX – ἡ παρθένος, в Вульгате – virgo) во чреве примет, говорил пр.

Исаия Ахазу и с ним всему народу иудейскому, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил (Ис.7:14). Евр. слово *almah* – дева – и по производству, и по употреблению этого слова в Писании означает деву, не по возрасту только, но и по состоянию, деву непорочную, чистую. ⁴¹² LXX перевели евр. *almah* словом *παρθένος* (как приводится и у Мф.1:23; см. Откр.14:4) и тем засвидетельствовали, что должно разуместь, – и древние иудеи действительно разумели, – под *almah* деву в собственном смысле, а не какую-либо молодую женщину, как хотят разуместь позднейшие их потомки. При этом в словах пророка содержится предъуказание на рождение сына не вообще непорочною девою, а определенной и известною девою (член *ha* пред *almah* в евр. тексте, как и в перев. LXX – *ה* *παρθένος*), известною, конечно, не современникам пророка, а Духу Божию, глаголавшему чрез пророка. Такое понимание пророчества Исаии, т. е. в смысле прямого указания на чудесное рождение Мессии от чистейшей и непорочной предъизбранной Богом Девы, подтверждается и теми именами и свойствами, каковые усволяет пророк имеющему родиться от Матери Девы младенцу, именно: Еммануил, далее – Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира (Ис.9:6; см. 8, 10 ст.). Наконец, обстоятельства, при которых произнесено это пророчество (нападение на Иудею при Ахазе царей израильского и сирийского и их намерение возвести на престол Давида новую династию), и цель оного – дать членам дома Давидова знамение, и знамение величайшее (7:11, 16), которое бы удостоверяло, что совет царей сирийского и израильского не сбудется, подтверждает мессианский характер предсказания Исаии. Сообразно с такою целью пророк своим напоминанием уstraшенным Ахазу и народу известного обетования Божия о происхождении Мессии из дома Давидова указывает, что не может погибнуть царь Ахаз и с ним дом Давидов, а, предсказывая чудесное рождение Мессии, в этом дает и знамение того, что дом Давидов не погибнет от врагов, что спасение царя и народа от истребления будет так же чудесно, как чудесно рождается Еммануил от Девы. Только при таком понимании предсказания пророка оно является знамением. Но

оно не было бы знаменем и знаменем высочайшими, если бы пророк указывал иудеям на обыкновенное рождение, по законам природы, какого-либо младенца, вообще на какое-либо обыкновенное событие того времени. ⁴¹³

Место, где имел родиться Мессия, предъуказал пр. Михей, в следующих словах: и ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных (Мих.5:2). Древнее иудейское предание всегда относило это пророчество к Мессии. На вопрос Ирода: где должен родиться Мессия? Иудейские первосвященники и книжники ответили: в Вифлееме, и в подтверждение привели это пророчество (Мф.2:4–6). Так думал и весь народ иудейский (Ин.7:42). Вечность происхождения Старейшины исключает возможность отнесения пророчества к кому-либо другому, кроме Мессии.

Время пришествия Мессии было предвозвещено с особенною точностью через пр. Даниила, когда народ иудейский находился в плену Вавилонском. Отчасти пророк предъуказал это в своем истолковании виденного Навуходоносором сна (2:26–47). Под камнем, отторгнувшимся от горы, раздробившим истукана, сделавшимся великою горою и наполнившим всю землю, по словам пророка, надлежало разуместь всеобъемлющее царство, которое во веки не разрушится и будет стоять вечно. Бог имел воздвигнуть это царство после того, как разрушится царство Навуходоносора (золотое), такая же участь постигнет и еще два царства (серебряное и медное), – а во дни четвертого царства, частью крепкого, частью хрупкого (железные и глиняные ноги и пальцы ног), откроется царство такое, которое во веки не разрушится: оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно (44 ст.). ⁴¹⁴ Но точнейшее определение времени открытия этого царства и явления Мессии содержится в пророчестве о седмицах. Сожалея о своих соотечественниках, томившихся в плену, пророк усердно молил Господа помиловать согрешивший народ и сократить ему наказание (70-летие плена, предсказанное Иеремией – 25:11–13; 29:10). В утешение ему явился вестник

судеб Божиих – архангел Гавриил и открыл величайшую тайну, – не избавление только народа иудейского от плена, но явление на земле Христа и избавление всего рода человеческого от рабства диаволу: семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего, возвещал небесный вестник мужу желаний, чтобы покрыто было преступление (потеряло силу, и упразднен грех), запечатаны (забыты или прощены) были грехи и заглажены (смыты) беззакония, и чтобы приведена (водворена в мир) была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк (закончатся ветхозаветные откровения и пророчества, исполнившись в Мессии), и помазан был Святой святых. Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена (обстроятся улицы и стены, но в трудные времена). И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос, и не будет (т. е. хотя и не будет в Нем никакой вины ср. [Ис.53:8–9](#)); а город и святилище (т. е. храм) разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения (т. е. потом град и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и истребятся, как потопом, и до конца войны predetermined опустошения). И утвердит завет (т. е. новый) для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение (т. е. совершится отмена ветхозаветных жертв и приношений), и на крыле святилища (храма) будет мерзость запустения, и окончательная predetermined гибель постигнет опустошителя (т. е. и близ крыла или кровли храма будут поставлены мерзости опустошителя, и даже до кончины времени предастся, т. е. храм вместе с градом, опустошению – [Дан.9:24–27](#)). Под седминами в пророчестве разумеются не седмины дней или недели (см. [Втор.16:9](#): ср. [Дан.10:2](#)), равно и не седмины иудейских субботних годов ([Лев.25:8, 10–11](#)), а седмины лет, т. е. круг субботнего года – семилетия ([Быт.29:27](#); [Лев.25:3–5](#)), следовательно, семьдесят седмин составляют круг времени (70x7 л.) в 490 лет. Счисление седмин должно

начинать с того времени, как вышло повеление о восстановлении Иерусалима (25 ст.). По наиболее принятому мнению таким повелением был четвертый из указов царей персидских относительно иудеев (второй Артаксеркса Лонгимана), данный на имя Неемии (Неем.2:1–17) и им приведенный в исполнение, что было в 453 г. до Р. Х. по христианскому счислению.⁴¹⁵ С этого времени до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины (т. е. $7 \times 7 = 49$ л. и $62 \times 7 = 434$ л.), т. е. всего 483 г., значит не до года рождения Христа Владыки, а до года крещения Его в 30-летнем возрасте пред выступлением на открытое мессианское служение роду человеческому в 15-й год Тиверия Кесаря (Лк.3:1, 21), в 30-й год по нашему счислению. В половине последней – 70-й седмины должен предан будет смерти Христос и упразднить жертвы, т. е. совершится принесение в жертву Мессии, Который вместо ветхозаветных жертв установил и повелел совершать в Его воспоминание таинство евхаристии (Лк.22:19). И это произошло спустя 3,5 года по выступлении Мессии на общественное служение, т. е. в полседмины. А вся 70-я седмина должна утвердить завет для многих: и кровью Мессии, пролитой за нас на кресте в половине седмины, утвержден новый завет (сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается – Лк.22:20); в первую же половину седмины Он Сам непосредственно призывал к участию в новом завете всех сынов Израиля, проповедуя во Иудеи, Галилеи и Самарии, а во вторую (3,5 года), – по смерти и воскресении Его, всюду возвещали евангелие Его апостолы. После этого (без точного указания, когда именно, но по связи с событиями 70-й седмины) уже имело наступить запустение ветхозаветного святилища. Начало этому запустению положили римляне в 70 г. по Р. Х. (см. Мф.24:15; Лк.21:20), и оно имеет продолжаться, по словам пророчества, до скончания мира.⁴¹⁶

Хотя не с такою точностью, как у пр. Даниила, определяется время пришествия Мессии и у пророков Аггея и Малахии, именно, что Мессия имеет прийти во второй иерусалимский храм. Пр. Аггей, утешая народ, при построении второго храма встречавший постоянные препятствия и даже готовый оставить

начатые работы, предрек, что слава этого храма будет более славы первого: придет Желаемый всеми народами, и наполню дом сей славою, говорит Господь Саваоф... Слава сего последнего храма будет больше, нежели прежнего... и на месте сем дам мир (2:7, 9). По пророчеству Малахии, последнего из пророков, внезапно придет в храм Свой (т. е. второй иерусалимский храм) Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф (3:1).

IV. Наконец, пророки с чрезвычайною подробностью предвозвестили многие частные обстоятельства жизни Мессии и Его служения. Так, они предсказали, что Ему будет предшествовать Предтеча, уготовляющий путь (Ангел его, пророк Илия – у Мал.3:1; 4:5; глас вопиющего в пустыне – у Исаии 40:3–5), что Ему принесут дары и поклонятся волхвы, цари востока (Ис.60:6), что на Него низойдет Дух Святый (Ис.11:1–3; 42:1; 61:1). что Он будет творить чудеса, давать зрение слепым, слух глухим. исцелять всякие болезни, воскрешать мертвых (Ис.26:19; 35:3–6), что Он совершит кроткое и смиренное вшествие во Иерусалим на жребяти (Зах.9:9), будет предан за 30 сребреников (Зах.11:12–13). будет подвергнут ранам, заушением, заплеваниям (Ис.50:6) и безропотно будет переносить страдания (Ис.53:7), после чего ученики Его рассеются, как овцы без пастыря (Зах.13:7), будет прободен гвоздями и копьем (Зах.12:10; 13:6; Иер.11:19), что смерть Его будет сопровождаться великими знамениями в природе – солнце померкнет и потрясутся основания земли (Ам.8:9; Агг.2:7; сн. Иоил.2:10, 31; Зах.14:6–7), что по смерти Он воскреснет в третий день (Ос.6:2; Соф.3:7; Ис.63:11) и вознесется на небо (Зах.14:4), на верующих в Него обильно изольются дары Духа Святого (Иоил.2:28–29; Ис.44:3; 59:21; Иез.36:25–27).

Таковы главнейшие пророчества ветхого завета о Мессии. В них настолько подробно предначертаны образ Мессии и Его великое служение, что на основании одних пророчеств можно бы написать полную евангельскую историю. Потому-то воскресший Спаситель, беседуя с учениками на пути в Еммаус,

говорил им с упреком: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки (Лк.24:25 и след.).

Ложность рационалистических мнений о мессианских пророчествах. – Со стороны рационалистов и вообще неверующих в возможность и действительность сверхъестественного откровения, с давних пор (с половины XVIII в.) высказывались и повторяются доселе возражения против богооткровенного происхождения мессианских пророчеств. Идея о Мессии будто бы имеет вполне человеческое происхождение в израильском народе. Обычно объясняют ее происхождение внешними историческими обстоятельствами, в каких находился еврейский народ, и их исключительностью. Евреи, говорят, более, чем все другие известные народы, имели основания и поводы жаловаться на свою судьбу. Уже в Египте они сделались рабами. После освобождения от рабства египетского и поселения в земле отцов снова многократно до времен царей подпадали под иго иноплеменников. Под управлением царей они только короткое время пользовались полною независимостью, пока их государство не разрушено было Салманассаром и Навуходоносором. Затем наступили – плен персидский, зависимость от египетских и сирийских царей, наконец, совершенное покорение и разрушение их царства Римом и рассеяние народа. При таких обстоятельствах им оставалось надеяться и ожидать, что за свои страдания они будут награждены и прославлены, что все другие народы подпадут под их власть, что Иерусалим, куда соберутся все племена, будет первым городом в мире и религия Иеговы будет господствующею на всей земле, явится божественный муж, который на веки утвердит над народами силу Израиля и прославит его царство. Чем больше страдали евреи, тем сильнее развивалось это ожидание. Явились воодушевленные, «магнетически возбужденные» пророки, которые предсказывали близкое наступление этих желанных времен. – Теми же бедствиями объясняется и происхождение пророчеств о страждущем Мессии. Страждущий Мессия будто бы есть не

иное что, как олицетворение или поэтическое изображение страданий народа или отдельных лучших его представителей – праведников. Но такой взгляд на пророчества совершенно произволен. Начало пророчеств относится к тому времени, когда еще евреи не страдали. Содержащейся в нем взгляд на Мессию и Его царство далеко не таков, какой вырабатывается в подобных случаях. Мессия, по пророчествам, есть не грозный завоеватель, а покоритель сердец путем правды и мира, не в блеске и роскоши восседающий на престоле Давида, а страждущий за грехи мира. Его царство не есть царство одних иудеев, а царство всеобщее, одинаково всем доступное. Ни ветхозаветной религии и закону Моисея, ни Иерусалиму не усвоится в нем никаких преимуществ. Напротив, Иерусалим по пророчествам имел быть разрушенным, а религия имела быть обновлена и заменена высшей, совершеннейшей. Образ страждущего отрока Иеговы также не соответствует олицетворениям страданий народа или отдельных праведников. По изображениям пророков, мучения и страдания Мессии – Святого Святых (Дан.9:24) – имели искупительное значение для всех людей, иудеев и язычников, Его смерть – умиловительная жертва Богу за грехи всего мира; она имела упразднить ветхозаветные жертвоприношения, Сам Он вечный первосвященник, Бог и человек. Эти и подобные черты Мессии-Страдальца не приложимы ни к кому из обыкновенных людей, ни к целому народу, а только к Искупителю мира.

Бог, снисходя к чувственным понятиям народа еврейского, изображал пред ним тайну будущего искупления людей не только в слове и письмени пророческом, но и в более ясной и живой картине прообразований. Прообразование (τύπος) есть такое же, как и пророчество, предвозвещение или предъизображение Мессии и Его царства, только не словами переданное, а заключенное в лицах, событиях и священных вещах и действиях ветхого завета. Преобразование так относится к прообразуемому, как тень – к телу, или как очерк (основные черты задуманного изображения) – к картин (Кол.2:17: Евр.8:5;10:1). Посему прообразования давали возможность до некоторой степени познавать и сами действительные предметы, тенью которых они были, подобно тому, как по тени, которую дает тело, можно в некоторой степени определить его величину и очертание, движения и направления. Достоверность существования в ветхом завет таких прообразов не может подлежать никакому сомнению. На них неоднократно указывали Сам И. Христос и Его апостолы (особенно ап. Павел в посл. к Евреям). Прообразы в ветхом завет многочисленны. Разделяют оные обыкновенно на 1) исторические и 2) обрядовые. Первые представляются в истории ветхозаветных лиц и событий, последние – в законе обрядовом, который называется сенью грядущего.⁴¹⁷

I. Из исторических лиц и событий ветхого завета, прообразовавших новозаветные времена, достаточно указать на те только, которые особенно отмечены или Самим И. Христом, или Его апостолами. Таковы: Адам, родоначальник смертных, как образ нового Адама, родоначальника небесных (1Кор.15:48–49; сн. Рим.5:14), Ной с его ковчегом, как образ Христа с церковью (1Пет.3:20, 21), Медхиседек, царь Салимский, с его таинственным происхождением, с его священством, как образ Христа с Его непостижимым рождением и вечным священством (Евр.7:1–3), Измаил, сын рабыни и Исаак, сын свободной, как образ двух заветов: завета ветхого, рождавшего в рабство, и

завета нового, рождающего в свободу (Гал.4:21–31), Моисей, совмещавший в лице своем священническое, царское и пророческое достоинство, как образ Христа, совмещавшего в большей степени те же достоинства (Евр.3:1–7), И. Навин, входящий в землю обетованную, как образ Христа, спасающего (Евр.4:8), Давид, с его кротостью, страданиями, победою над врагами, как образ кроткого Христа – страждущего и прославленного, называемого у пророков иногда прямо Давидом (Иер.30:9; Иез.34:24–25; Ос.3:5), Соломон с его мирным и славным царствованием, как образ мирного и славного царства Христова (Мф.12:42; Лк.11:30), пр. Иона, с его тридневным во чреве китове пребыванием, как образ Христа тридневно воскресшего (Мф.12:39,40), пр. Илия, с его ревностью по славе Божией, как образ Иоанна Крестителя (Мф.17:12) и с его чудным вознесением, как образ Христа во славе вознесшегося.

Не отдельные только лица, но и весь израильский народ в некоторых обстоятельствах своей жизни прообразовал И. Христа. Так ев. Матвей, повествуя о возвращении младенца Иисуса из Египта, говорит, что это случилось по пророчеству: из Египта возвал Я Сына Моего (Мф.2:15). Пророчество находится у Осии (11:1), который этими словами указывает на исшествие израильтян из Египта. Сказанное Духом Божиим о народе израильском (который в переносном смысле и в других местах Писания называется Сыном Божиим, напр. Втор.14:1; 32:5–6; Иер.31:9; Пс.72:15 и др.), тем же Духом прилагается ко Христу, по той, конечно, причине, что Израиль в этом случае служит прообразом И. Христа – Сына Божия.

Между событиями, прообразовавшими новозаветные времена, особенно примечательны: жертвоприношение Исаака, прообразовавшее жертвоприношение Сына Божия на Кресте (Иак.2:21; Евр.11:17–19); исполнивши в душе повеление Божие, Авраам как бы прозрел в будущее, предзнаменованное жертвоприношением его, и созерцал день Христов (Ин.8:59); – переход евреев через Чермное море, как образ всеобщего крещения (1Кор.10:1 и сл.), ниспосланию манны с неба, как образ хлеба животного (Ин.6:49–51), вознесение медного змия,

как предначертание спасительной смерти Христовой (Ин.3:14), вступление народа в землю обетованную и устройство в ней Иерусалима – града Божия, как образ вступления в царство благодати и царство славы, к Иерусалиму небесному, к церкви первородных, на небесах написанных (Гал.4:26; Евр.12:21–23).

II. Но в особенности воплощали в себе идею спасение прообраования обрядовые. Закон обрядовой, по слову апостола, был закон, сень имый грядущих благ (σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν), т. е. в обрядах и священнодействиях церкви подзаконной, как в своей тени, отображалось тело Христова (σῶμα τοῦ Χριστοῦ, – Кол.2:17), или самый образ вещей (εἰκὼν τῶν πραγμάτων – Евр.10:1; 8:5), – Искупитель и совершенное Им дело искупление. Посему-то этот закон с пришествием И. Христа потерял силу и был отменен. Образы будущего – Мессии, Его служения и царства предъизображены во всем устройстве ветхозаветной церкви, в ее утвари, обрядах, богослужения, в установлениях касательно священных мест, лиц и времен. Израильтянин, внимательный к своей вере, при свете пророчеств о Мессии, в обрядах и священнодействиях своего богослужения так же мог уразуметь очертание или образы будущих действий Мессии, как мы теперь в обрядах и священнодействиях литургии видим изображения уже совершенных Христом действий или событий в Его земной жизни. Из бесчисленного множества обрядовых прообразований укажем лишь на два важнейшие обрядовые действия, именуемые у отцов церкви главнейшими таинствами ветхозаветной церкви: а) обрезание и б) жертвы.

а) Обрезание всех детей мужеского пола установлено Богом в знамение завета между Богом и родоначальником еврейского народа (Быт.17:2). Через обрезание чада Авраама соделывались народом избранным, народом Божиим; печать обрезания отделяла их от народов языческих, подобно тому как таинство крещения делает человека членом новозаветной церкви и отделяет его от нехристиан. Вместе с сим, обрезание, постоянно напоминая о прародительском грехе, передающемся путем естественного рождения, указывало на необходимость того, что эта нечистота греховная должна быть также

обрезываема и очищаема, как обрезывается то, что служит нечистоте греховной (крайняя необрезанная плоть, по употреблению этого выражения в Писании, означает нечестие и греховность, см., напр. Лев.26:41; Ис.52:1; Иер.4:4; 6:10; 9:26; Иез.44:9; Кол.2:13). Отсюда, обряд обрезания должен был возбуждать веру в явление благословенного Семени или Потомка, Который имел произойти от народа Божия и даровать человеческой природе совершенное, духовное обрезание сердец (Втор.30:6). Телесное обрезание таким образом предъизображало и возбуждало желание духовного обрезания, христианского, которое подается в крещение. Так и объясняет значение этого обряда ап. Павел, когда говорит: в Нем (во Христе) вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, в совлечении тела греховного плоти (Кол.2:11). Потому-то обрезание и заменено крещением.

б) Жертвы по происхождению древнее обрезания, но полный закон о жертвах явился позже заповеди об обрезании. Особенную важность и значение жертвы получили уже тогда, когда оно вошло в состав богослужения, когда устроена была скиния. В законе до малейших подробностей определены различные виды и обряды жертвоприношений. Жертвы особенно ясно прообразовали Агнца Божия, вземлющего грехи мира (Ин.1:29), и потому в особенности имели глубокое и самое широкое воспитательное значение в деле приготовления народа Божия ко Христу. Жертвы были действием покаянным – исповеданием греховной нечистоты и виновности пред Богом, – действием молитвенным – об очищении и избавлении, и свидетельством веры в Искупителя, прообразуемого жертвою. При вере приносящих жертвы в обетованного Искупителя, последние имели и силу умиловительную пред Богом. Я назначил ее (кровь животного) вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает (Лев.17:11). Такую силу жертвы сами по себе, конечно, иметь не могли: ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи (Евр.10:4), почему и приносились многократно и ежедневно (10:11); жертвы, приносимые без должных душевных расположений, – без покаяния и веры в Искупителя, Бог и вовсе

отвергал (Ис.1:11). Но при покаянии и вере в Искупителя жертвы могли временно примирять народ с Богом, делать его достойными Божия благословения и долготерпения (Гал.3:11) именно потому, что Бог от вечности принял прообразуемую кровью агнцев и тельцов жертву Мессии (Пс.109:4; Откр.13:8). Из установленных законом жертв, при свете пророчеств о Мессии, в особенности должны были возводить к Искупителю и воспитывать потребные качества к усвоению плодов искупления – жертва о грехе (Лев.5:1–13), ежедневная жертва всесожжения (Лев.1 гл.), жертва великого дня очищения, когда первосвященник входил во святое святых для кропления кровью ковчега завета (Лев.16 гл.), и жертва пасхальная (Исх.12; см. 1Кор.5:7–8; Ин.19:36). В этих жертвах и определенных в законе подробностях их совершения наглядно предъизображены не только великие и спасительные плоды жертвы Христовой, но и все события страдания, смерти и погребения Христа Спасителя (что подробно раскрыто в посл. к Евреям).

Бог готовил Свой народ к принятию Искупителя и чрез закон – нравственный и гражданский. Апостол называет вообще закон *детоводителем ко Христу* (Гал.3:24).

Нравственный закон требовал от человека святости как по душ, так и по телу; святы будьте, ибо свят Я (Лев.19:2). Существо требуемой святости кратко выражено в синайском десятословии, вырезанному на двух каменных скрижалях (Исх.20 гл.), требовавшем любви к Богу и ближним, как к самому себе (Лев.19:18). В многочисленных частных предписаниях закона Моисеева, эти требования раскрыты подробнее применительно к жизни частной, семейной, общественной, и были объясняемы пророками. Закон требовал при этом не внешнего, формального исполнения своих заповедей, от какового исполнителя Бог отвращается (Ис.1:11–18), а всецелой нравственной настроенности, полного обновления сердца человеческого: сердца сокрушенного и смиренного, духа сокрушенного (Пс.50:19). Такие требования закона предъявляемы были вместе и как требования богосозданной природы человека как закон, начертанный в его сердце (Втор.30:11–14). При этом закон угрожал проклятием всякому, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона (Гал.3:10; Втор.27:26). Столь высокими, строгими и подробными требованиями, исполнение которых, при повреждении человеческой природы грехом, не по силам человеку, закон необходимо должен был приводить к познанию греха: законом познается грех (Рим.3:20), *не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай... без закона грех мертв* (7:7–8). Закон, будучи верным зеркалом, в котором везде и во всякое время всякий невольно видел свое нравственное безобразие, необходимо вел к глубокому, смиренному сознанию своей греховности и недостойности пред Богом, что так ясно выражено пр. Давидом: Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, – *Господи! кто устоит?... Не входи в суд с рабом*

Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих (Пс.129:3; 142:2). А это необходимо возбуждало желание, чтобы скорее пришел Обетованный Искупитель и избавил от бремени греха и проклятия.

Закон гражданский, данный Израилю Сыном Божиим, устроившим Себе царство в Израиле (Евр.12:26), также способствовал тому, что среди евреев мы видим желание и ожидание пришествия Своего Царя и Спасителя мира. ⁴¹⁸ Основная мысль этого законодательства такова: Бог есть Царь Израиля (Исх.19:5–6), его верховный Судия (Исх.33:22) и Предводитель на войне (Числ.10:35; 23:21), управляющий им чрез избранных Своих. В отдельных постановлениях этого закона развиваются и прилагаются к частной, семейной и общественной жизни те религиозно-нравственные начала, которые даны в нравственном и обрядовом законе. Закон имел в виду не только упорядочить внешнюю жизнь человека, но и управлять его волю согласно с волею Божией, – с законом Божиим; вместе с сим он предостерегал от нарушений закона. Законодательство отличалось строгостью ко всем неисполнявшим его постановлений, подвергало проклятию за нарушение его предписаний и угрожало смертью за преступление почти каждой нравственной заповеди (Исх.21:15–25; 22:16–17; Втор.13:5–10; 15:16; 17:2–5; 19:16–21; 21:18–21; 27:16–27). Таким образом закон служил и опорой, и охраной законодательства обрядового и нравственного. Через это закон полагал предел грубой силе, развитию крайнего самолюбия (эгоизма), безбожия, нравственного растления и делал возможным среди мира, зараженного грехом и язычеством, существование такого общества, которое могло сохранять семена божественного откровения, вверенные ему для хранения и передачи другим народам. А строгостью своих требований этот закон держал всегда его под игом рабства (Гал.5:1) и заставлял его пламеннее желать, чтобы скорее пришел на землю Избавитель, и закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти (Рим.8:2).

IV

Наконец, был воспитываем еврейский народ к принятию Искупителя и через внешние свои исторические судьбы. Одна из существенных особенностей истории этого народа, – это обилие чудес и вообще явных действий Промысла Божия, то спасавших избранный народ от опасностей, то вразумлявших и наказывавших его, то вразумлявших через него языческие народы. Такими событиями полна история этого народа. Значение оных в деле религиозно-нравственного воспитания народа Божия понятно. Подобно сему и значение бедствий, перенесенных этим народом. Хотя потомки Авраама и были избранным народом, но или вели скитальческую жизнь, или были в постоянном порабощении у других народов. Так, в Египте они бедствовали, в Палестине недолго наслаждались покоем (лишь в мирное и счастливое царствование Давида и Соломона), бедствовали и в Вавилоне, и после плена. Бедствия служили средством к предохранению и очищению их от языческих заблуждений и пороков, располагали к живому сознанию своих грехов, укрепляли веру, и вместе возбуждали и постепенно усиливали желание скорее видеть обетованного Избавителя. И действительно, эти бедствия исцеляли народ от увлечений язычеством и его пороками, так что в еврейском народе, несмотря на все блуждания по путям языческим, во все время его бытия сохранялось вверенное ему сокровище богопознания; особенно такое влияние имел вавилонский плен. После плена евреи возвратились на свою родину с сознанием глубокой виновности пред Богом и законом, навсегда исцеленными от измены Иегове и от пристрастия к служению идолам. А продолжавшаяся и после плена бедствия окончательно утвердили в народе веру в единого Бога и отвращение от язычества, – до готовности принять мученичество за свою веру.

Бедствия располагали иудеев и к сохранению обетований о Мессии. В 4 в. до Р. Х. окончился ряд пророков (с Захарией, Аггеем и Малахией после плена). Обетование о Мессии было

раскрыто в возможной ясности и полноте. Бедствия народа во время, протекшее между окончанием пророчеств и явлением Мессии, особенно способствовали уяснению пророчеств и укреплению веры в явление Мессии. Бесспорно, в Иуде со времен Давида были избранные, которые носили в душах начертанный пророками образ Мессии, но большинство, вращаясь во мрак языческих понятий и идолопоклонства, не могло быть внимательным к слову пророков Бога, им забытого и оставленного. Многие из пророков умирали смертью мучеников; в них видели иногда возмутителей общественного спокойствия (Иер.26:8). Но под влиянием вавилонского плена и последовавших бедствий усилилось изучение закона и пророков. Для чтения закона и пророков устроены везде синагоги. Гражданское состояние иудеи обращало взоры иудеев к пророчествам. Оно было безотраднo. Иудея была под властью языческих государей. Сама независимость ее, после борьбы маккавейской, была не более, как тень прежней силы и независимости. Наконец, и тень эта исчезла пред всемирным владычеством Рима. Иудеям оставалось одно будущее, а вдали сего будущего сиял светлый образ Мессии и царства Его, начертанный пророками. К сему-то будущему обратились теперь угнетаемые скорбью настоящего и прошедшего сердца народа, к нему устремлялись молитвы, упования, желания Израиля. Мессия сделался предметом народной веры и всеобщего ожидания. Во времена Маккавеев все ожидали Мессию в непродолжительном времени, ибо в книге Маккавейской говорится: Иудеи и священники согласились, чтобы Симон был у них начальником и первосвященником навек, доколе восстанет Пророк верный (1Мак.14:41). С течением времени ожидание это все более и более усиливалось, и, наконец, пред самым пришествием И. Христа, блаженное царство Мессии сделалось первейшим предметом желаний каждого, даже последнего израильтянина. Как только Иоанн Предтеча явился на Иордан со своею проповедью о покаянии, синедрион послал к нему священников и левитов спросить: не Он ли Христос (Ин.1:19). Явление волхвов привело в движение весь Иерусалим, где особенно много было чающих избавления (Мф.2:3; Лк.2:38).

Имя Сына Давидова было на устах у всех: нищие и слепцы (Ин.7:42; 12:34) и даже жена хананейская (Мф.15:22) знали о Сыне Давидовом. Самаряне ожидали, что придет Мессия, то есть Христос; и когда Он придет, то возвестит им все (Ин.4:25; сн. 39–42 ст.).

Таковы главнейшие пути и средства приготовления богоизбранного народа к принятию Искупителя. Под чудным водительством премудрости Божией иудейский народ исполнил возложенное на него служение: Он предназначен был хранить истинное богопочтение – и оно никогда в Израиле совершенно не исчезало, а во времена Мессии только Израиль и поклонялся Богу – единому Творцу мира. Далее, Израиль призван был к принятию и сохранению обетований о Мессии – и обетование это им сохранено: явление Мессии ко времени Его пришествия сделалось среди иудеев предметом всеобщей веры и первая церковь Христова на земле была из иудеев. Согласно пророчествам из среды этого народа должно было произойти и благословенное Семя жены, в Котором благословение всех народов. И в среде этого народа обрелась благословенная между женами, удостоившаяся быть Матерью Господа. Наконец, Израиль послужил тайне спасения всего человечества и тем, что обетование об Искупителе от него сделалось известным и в мире языческом (о сем ниже), а когда явился Христос и совершил искупление, радостная весть о спасении в Христе первоначально распространялась из иудеи и через иудеев. Сам по себе иудейский народ, при склонности к язычеству и языческим порокам, при господстве во всем окружающем мире тьмы язычества и нравственного рабства, без чудного водительства Божия, конечно, не мог исполнить возложенного на него служения. Царство тьмы постоянно стремилось поглотить его и угасить сияющий в нем свет спасения миру. Только божеская премудрость могла чрез это орудие достигнуть великой цели.

Примечание. Большинство еврейского народа, во главе с книжниками, фарисеями и первосвященниками, не узнало истинного Мессию, отвергло Его и возвело на Голгофу и крест. В царство Христово преимущественно вошли язычники и доселе

наполняют его, а Израиль находится в отчуждении и рассеянии за отвержение Мессии. Это однако не стоит в противоречии с планами божественного домостроительства и данными Израилю обетованиями и его назначением. Возложенное на него служение человечеству он исполнил, а избранные из сего народа и сами вошли в царство Божие. Даже в возведении Мессии на крест, спасительный для мира, Израиль выполнил, хотя и бессознательно, определение Божие о страданиях Мессии. Самим отвержением Евреев от царства Божия отворяется вход в него всем народам, так что *падение их – богатство миру, и оскудение их – богатство язычникам* (Рим.11:12). Далее, как избранные из сего народа уже вошли в царство Божие, так и теперь Бог не отринул окончательно свой народ (Рим.11:1); в отпадшем Израиле есть остаток спасающихся, обращающихся или имеющих обратиться (Рим.11:2–5), и спасением язычников Бог раздражает израильтян или возбуждает их к обращению (11 ст.). Наконец, апостол открывает нам тайну последней судьбы Израиля, именно ту тайну, что отвержение Израиля – только на время, что он будет восстановлен и займет свое место в царстве Христовом после того, как войдет в него полное число язычников (Рим.11:25–26; Лк.21:24, 28). Само же событие отвержения большинством Израиля явившегося Мессии находит для себя объяснение во внутреннем состоянии иудейской церкви и народа во время пред пришествием И. Христа. Народ иудейский в своей религиозно-нравственной жизни подпал влиянию и руководству вождей слепых (Мф.15:14), каковыми были современные Христу книжники и фарисеи, а отчасти и саддукеи. Под влиянием политических бедствий Израиля создалось ложное понятие о Мессии, как славном Царе видимого царства, каковое было господствовавшим в умах иудейских книжников и фарисеев, а чрез них – и в руководимом ими народе. Отсюда и произошло, что не вошли в царство Мессии сами слепые вожди, не допустили в оное и хотящих войти (Мф.23:13).

§ 70. Приготовление языческого мира к принятию Искупителя

Избрание народа еврейского не было оставлением прочих народов: Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников (Рим.3:29). Нет лицепрятия у Бога (2:11). Он хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1Тим.2:4). Царство Божие устроилось для всех племен и народов и Мессии *покорность народов* (Быт.49:10; Агг.2:8; Ис.11:10). Посему и язычники не были лишены попечения Божия, которым были призываемы и приготавливаемы к участию в благодати готовившегося совершиться искупления человека.

Как на главнейшие пути и средства, которыми Божественное провидение подготавливало языческий мир ко Христу, на основании указаний откровения, данных истории и опыта, можно указать на следующие: I) на сохранившееся среди всех языческих народов остатки первобытного откровения и религии; II) на особенное, хотя и сокровенное, руководство Божие духовною жизнью языческих народов, их усилиями к удовлетворению собственными средствами высших потребностей богоподобной природы человека, приведшее их в определенное время к состоянию приемлемости искупления; III) сношение с иудеями и распространение последними истин богооткровенной религии и IV) наконец, политические судьбы древнего мира.

I. – Истины первобытной религии о Боге и особенно обетование о благословенном Семени жены, путем предания сохранившиеся до потопа, через Ноя сделались достоянием и слепопотопного человечества. Потомки Ноя, разделившись на многие племена и народы, вместе с другими человеческими познаниями, без сомнения, понесли с собою в разные стороны мира и священные предания веры, в частности, – предание о первобытном блаженном состоянии человека в мире и союзе с Богом, о падении человека и разъединении его с Богом, следствием чего было помрачение и растрение человеческого

рода, наконец, веру в будущее примирение и воссоединение с Богом чрез Избавителя и Примирителя. Правда, эти истины мало по малу теряли в языческом мире свою первоначальную чистоту, однако продолжали сохраняться, хотя в искаженном виде, и, конечно, не могли не оказывать влияния на религиозно-нравственную жизнь древнего мира. Эти предания поддерживали в языческом мире стремление примириться с Богом, ожидание Избавителя и надежду чрез Него возвратить себе потерянное чрез грех блаженное первобытное состояние. Что первоначальные религиозные предания по воле Провидения сохранялись в памяти языческих народов и существовали у них верования в бывшего чаянием народов, хотя не везде одинаково определенные, а у иных и обезображенные, это достаточно установлено исследованиями в области мифологии. А кровавые жертвы, – средоточие языческого религиозного культа, с которыми с древнейших времен соединялась вера в умиловительную и искупительную их силу, показывают, что в языческом мире всегда было живо сознание греховности и виновности пред Богом и потребность примирения с Ним.

II. Языческие народы лишены были непосредственного откровения Божия. Им предоставлено было в своей духовной жизни ходить своими путями (Деян.14:16), т. е. они должны были собственными силами и средствами искать удовлетворения врожденных стремлений к истине, добру, блаженству и благоустраивать свою жизнь. Однако Бог и им не переставал свидетельствовать о Себе (Деян.14:17) в откровении естественном. *В сердцах* язычников всегда, оставалось написанным дело закона, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, возвещавшее им нравственные обязанности (Рим.2:15). Следуя внушениям врожденной идеи о Боге, особенно при руководстве преданий первобытной религии, язычники могли бы приходить к истинному богопознанию, освещавшему для них путь жизни, равно по указанию совести – по природе законное делают. Но они не осуществили этой возможности. Увлекаемые силою зла и греха все далее и далее от Бога, они забыли Его, преклонились пред природою, воздав

ей божескую честь и поклонение. Природа, ее силы, красоты и дары сделались божеством человека. Человек обоготворил все в мире, начиная от камня и растения, кончая небом и самим собою, но не мог найти Бога. Явилось язычество в многочисленных и разнообразных формах: люди познав Бога, т. е. имея возможность познать Его,... славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся (Рим.1:21, 23). Вместе с сим усилилось и нравственное растление; языческие религии освящали грех и порок. Особенно это растление усилилось пред явлением Спасителя в греко-римском мире. Зло нравственное раскрылось в ужасающей силе, как это можно видеть из изображений ап. Павлом нравственного состояния языческого мира (Рим.1:24–32; сн. Гал.5:19–21; Еф.5:11–12), равно и из других свидетельств того времени.⁴¹⁹ Совершившееся глубокое религиозно-нравственное погружение и ниспадение в чувственность должно было привести человечество к опытному познанию силы и глубины растления человеческой природы и невозможности восстания или возрождения собственными силами и средствами, каковое сознание является одним из условий возникновения веры в Искупителя.

Попустив такое ниспадение человечества в глубину зла, Бог однако положил пределы развитию его, иначе человечество оказалось бы неспособным к усвоению плодов искупления. Зло раскрылось во всей своей силе, но не угасило и не подавило во всем человечестве влечения к истине, добру и блаженству. Идея Божества и чувство религиозное не покидали язычника. Посему на ряду с развитием зла, живы были в язычестве – в лучших его представителях – стремления к истине и к добру, – жажда истинного и успокоительного блаженства, искреннее стремление к постижению Божества и единению с Ним. Но удовлетворение этих естественных стремлений богоподобной природы человеческой собственными силами человека невозможно. В этом языческий мир, после тысячелетних тщетных усилий и блужданий, должен был убедиться опытно. И история свидетельствует, что языческий мир дошел наконец до

сознания человеческой немощи и бессилия в стремлении к истине и добру, в поисках божественного. Между древними народами греки, бесспорно, достигли высшей степени естественного развития, однако ж, в самую цветущую пору просвещения Греции, величайшие и благоразумнейшие умы ее прямо сознавались в неведении истины и в бессилии помочь нравственному возвышению общества. А такое сознание можно назвать драгоценным плодом исторического воспитания человека, потому что оно способно было возбуждать в людях живое чувство нужды в небесной помощи и приготавлило их к самому принятию оной. Действительно, Сократ (399 до Р. Хр.) и Платон (348) говорили уже о необходимости божественного Наставника для просвещения человечества и направления его на путь добра (Разг. Алкив.). А впоследствии чувство такой нужды должно было делаться и делалось еще живее, по крайней мере в тех людях, которые произвольно не заглушили в себе голоса совести. И это понятно. Философия, явившаяся руководительницею язычников в духовной жизни и вообще пытавшаяся разрешить высшие и главнейшие вопросы религии и нравственности, совершенно разрушала народные религиозные верования, объявив богов вымыслами воображения, и вместе с сим нарушила и покой язычника. Но сама она хотя и возвысилась до высоких истин в философии Сократа, Платона и Аристотеля, но в дальнейшем развитии после Аристотеля успокоение могла указать лишь в нравственном самозабвении, в самодовольстве животного (эпикурейцы), или в совершенном, равнодушии и к радостям, и к горестям жизни, и ко всем ударам судьбы, – в разрешении или даже предписании самоубийства, кто не мог успокоиться в самозабвении или не умел достигнуть бесстрастия (стоицизм), – пока в скептицизме, которым закончилась дохристианская философия древнего мира, в связи с частою сменой философских направлений, прямо не убедила всех в своем бессилии собственными средствами найти истину о Боге, душе человека, цели человеческой жизни, нравственной деятельности и загробной жизни. Естественно, за этим сознанием своего бессилия у лучших людей языческого мира должна была

крепнуть надежда на помощь Божию, на скорое пришествие Избавителя. Когда человечество находилось в опасности дойти до крайнего сомнения и отчаяния в достижении истины, не видело иного средства спасения, кроме божественной помощи, тогда-то воссиял Свет для язычников.

Нельзя думать, чтобы к сознанию своей немощи в поисках истины и блага и к жажде небесной помощи пришел языческий мир сам собою, – без тайного водительства Божия. Невероятно, чтобы, при своей слабости и склонности к чувственности, мысль сама собою могла пройти чрез весь долгий период язычества, не утомившись и не охладевши в своих духовных исканиях, не погрязла в чувственности, не впала в неисходное сомнение и неверие, а пришла именно в такое состояние, какое сообразно было с целями Промысла Божия, и успела прийти в это состояние не ранее и не позднее надлежащего времени. Св. Иоанн Богослов благовествует о Боге Слове: в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его (Ин.1:4–5). Это благовестие свидетельствует, что Слово – Сын Божий, – постоянно ведущее избранный народ к определенной ему цели, было светом и руководителем умов и во мраке язычества, хотя Его просветительные и руководительные действия не были признаваемы и ощущаемы. Не стесняя свободных движений ума, насильно не преграждая его блужданий, Оно постепенно вело его к плодотворному сознанию человеческой немощи, не допуская погибнуть в чувственности, сомнении, неверии и отчаянии. Древние отцы и учителя церкви выражали эту мысль, когда прямо говорили, что философия в языческом мире была делом Промысла Божия, устроившего судьбы язычников, называли ее «детоводительницею эллинов ко Христу» (Климент Ал.), а на языческих мудрецов, особенно эллинских, смотрели как на светильники, которые Слово поставляло в глубокой ночи язычества, и которые светили светом Его (Иустин фил.). ⁴²⁰

III. Промысл Божий вел языческие народы ко Христу и внешними путями, и прежде всего – через постоянные сношения и соприкосновение язычников с евреями, вследствие чего в языческом мире распространялись иудейские понятия,

верования и ожидания. ⁴²¹ Такие сношения начались очень рано. Еще родоначальник еврейского народа – Авраам постоянно принуждаем был обстоятельствами переходить с места на место и сближаться с разными лицами и народами; то же было с Исааком и Иаковом. Своею верою и благочестивою жизнью патриархи, без сомнения, производили благотворное влияние на другие племена. Жители Сихема – евеи при Иакове, напр. готовы были чрез обрезание стать членами того завета с Богом, в котором находился дом Иакова, хотя и помешало тому «лукавство» сынов Иакова – Симеона и Левия (Быт. 34 гл.). Потом пребывание евреев в Египте, среди многочисленного народа, чудеса Моисея, странствование по пустыне, ознаменованное действиями всемогущества Божия, вступление в обетованную землю, – после того, во времена судей, многократные победы над языческими народами, а также и порабощение последними иудеев, – все эти события не могли не оставаться без влияния на язычников (примеры сего: вступление хананеянки Раави со всем ее домом в общество Израиля – Нав.2:8–15; 6:24; евеев – Нав.9 гл., история моавитянки Руфи). В последующее время, при царях, сношения евреев с другими народами еще боле умножилось. По разным случаям, – при путешествиях, мореплаваниях, во время войн, в торговых сношениях евреи приходили в соприкосновение почти со всеми народами древнего мира, как то: финикиянами, сирийцами, египтянами, халдеями, мидянами, персами, греками, римлянами. История богоизбранного народа представляет несколько примеров того, как чрез него свет откровения проникал к другим народам. Молитва Соломона при освящении храма (3Цар.8:41, 42) показывает, что вовемя Соломона были поклонники истинного Бога вне пределов избранного народа «Все (цари) на земле искали видеть Соломона, чтобы послушать мудрости его, которую вложил Бог в сердце его» (10:24–25). Царица Савская прибыла с богатыми дарами из далекой страны в Иерусалим для поучительных бесед с мудрейшим царем народа Божия (10:1–10). Нееман, вельможа ассирийского царя, получив исцеление, прославил Бога Израилева (4Цар.5:15). Пр. Иона был послан с проповедью

в Ниневию, столицу Ассирии. Способствовало постоянным сношениям избранного народа с другими народами и географическое положение Палестины в средоточии древнего мира, между тремя частями света.

Но в особенности распространению иудейских верований и чаяний среди языческого мира много способствовали переселение иудеев в языческие земли и рассеяние их среди языческих народов. По разрушению царства израильского большая часть народа была отведена в плен ассирийский. Пленники не возвратились в отечество и навсегда остались в стране пленения. Не все иудеи возвратились и из плена вавилонского. Большинство их осталось в этой восточной столице, а также рассеялись и по другим странам. Пред временем Р. Х. евреев можно было встретить почти во всех странах древнего мира, в особенности же их много было в Египте (в г. Илиополе за 150 л. до Р. Х. даже устроен был ими храм, подобный Иерусалимскому, и учреждено было служение по закону Моисееву), в М. Азии, городах Греции, в Риме и даже на островах (Эвбее, Кипре и Крите). Жившие среди язычников иудеи назывались иудеями рассеяния (Ин.7:35; Иак.1:1; 1Пет.1:1). Языческие государства большею частью представляли им полную религиозную свободу и вообще являлись веротерпимыми в отношении к иудейству; пользуясь этим, иудеи рассеяния везде заводили синагоги и, подобно палестинским братьям своим, каждую субботу читали и слушали в них закон Моисеев и пророков. Понятно, что с рассеянием евреев распространялись в языческом мире иудейские понятия и верования. История распространения христианства показывает, что в век апостольский в синагоги стекались в большом числе и язычники (Деян.13:44). Пред временем Рождества Христова в иудействе появилось даже особенное стремление к распространению своей веры между язычниками, хотя повеление распространять свою веру иудеям и не было дано. Вследствие такой ревности начало умножаться число прозелитов (из них принимавшие обрезание назывались пришельцами правды или завета, остальные – пришельцами врат) во всех языческих странах, где жили иудеи, особенно в

больших городах, не исключая и Рима. Фарисеи предпринимали даже нарочитые путешествия для обращения язычников, как свидетельствовал о них Сам Господь, что они обходят море и сушу, дабы обратить хотя одного, т. е. прозелита (Мф.23:15). В праздник Пятидесятницы в Иерусалиме были из всякого народа под небом (Деян.2:5–11). Закон Моисеев, которому научались язычники от живших в рассеянии иудеев, был и для них в порядке домостроительства Божия тем же, чем для самих иудеев, – *детоводителем ко Христу* (Гал.3:24; см. Деян.13:48),

Особенным делом промысления Божия о язычниках был перевод св. книг ветхого завета с еврейского на общеупотребительный тогда греческий язык. Перевод этот, известный под именем перевода LXX толковников (собственно 72), сделан почти за 300 лет до Р. Х. (при Птолемеи Филадельфе, пожелавшем иметь в александрийской библиотеке св. книги евреев на общепонятном языке, в 271 г. до Р. Х.). Событие это было важно и спасительно не для одних александрийских иудеев и прозелитов, но для всего языческого мира, которому св. книги были недоступны в еврейском подлиннике. Св. Писание, переведенное на греческий язык, сделалось доступным для всех ученых и любознательных язычников (чтение кн. пр. Исаии напр. эфиоплянином, евнухом царицы кандакийской – Деян.8:27–28), и, конечно, много способствовало распространению между лучшими из них иудейских понятий и верований. ⁴²²

Со времени рассеяния иудейство оказывало религиозное влияние на языческий мир и вообще литературным путем. Среди образованного языческого древнего мира большим религиозным авторитетом пользовались так называемые сивиллины книги и вообще орфическая литература (т. е. предания и сказания, относимые к Орфею). Имея в виду это, александрийские иудеи воспользовались ими, чтобы посредством оных знакомить языческий мир с событиями своей истории, со своими верованиями, мессианскими ожиданиями и своим высоким назначением в мессианском царстве (напр. третья книга сивилл, появившаяся около 140 г. до Р. Х. несомненно Иудейско-александрийского происхождения). ⁴²³

Кроме того иудеи в своих ученых исторических и философских сочинениях познакомили язычников со своей историей, законом и верованиями. Таковы сочинения еврея Николая Дамаскина (написавшего историю Иудеи в 114 книгах), Артапана (Об иудеях), исторически труды Иосифа Флавия, философские сочинения Аристовула и в особенности Филона. Как известно, в Александрии иудеи образовали даже особую философскую школу, которая старалась сблизить иудейское вероучение с учением Платона и верованиями древних восточных народов (неоплатонизм).

IV. Наконец, промысл Божии направлял к принятию христианства языческий мир чрез политические судьбы его. Со вне языческий мир постоянно стремился к образованию обширнейших и сильнейших царств в мире. Такое стремление было свойственно язычеству, потому что отчуждая людей от Бога, оно побуждало их сосредоточивать свои силы для осуществления врожденного человеку желания счастья. Отсюда поочередное явление великих монархий в древнем мире. Но хотя это происходило по естественным причинам, тем не менее служило великой цели провидения Божия – приготовить мир языческий к христианству. Почти за 6 в. до Р. Х. пр. Даниила открыто было, какие царства одно за другим появятся преобладающими на земле ⁴²⁴ и чем разрешится судьба древнего мира (Дан.2 гл.); при этом указано, что Всевышний владычествует над царством человеческим, и дает его, кому хочет (4:14), т. е. все движения и перемены в области истории происходят не только не без воли верховного Мироправителя, но и прямо по Его намерениям. Ко времени явления Спасителя мира весь древний мир был объединен под верховным владычеством Рима. Империя римская простиралась от Рейна и Дуная до степей Сахары, и от Атлантического океана до Евфрата и пустыни Аравии. В состав ее входило до 120 мил. жителей. Политическое объединение народов, завершившееся римскою монархией, в разных отношениях могло сделать их более восприимчивыми к христианству и способствовать его распространению. Так, внешнее сближение народов могло сглаживать резкие их особенности, которые ослабляли в людях

сознание единства человеческого рода и могли служить препятствием к усвоению великих и спасительных истин новозаветного откровения, напр. учения об искуплении, о любви к ближним, о равенстве всех пред Богом и др. Объединение же в частности под главенством Рима предъуготовило возможность скорого и удобного распространения в мире христианства вследствие прекращения войн и междоусобий разных народов, распространения греческого и римского языков и греко-римской культуры с ее плодами по отдаленнейшим странам мира, улучшенных путей сообщения и вообще способов сношений между народами и подобных причин.

Итак, языческий мир, по-видимому, предоставленный самому себе, на самом деле так же руководим был Богом к принятию и усвоению дара спасения, как и Израиль, хотя средства приготовления того и другого к благодати Нового Завета были различны. Различие это зависело главным образом от того, что Израиль получил особое назначение – возрастить в себе благословенное поколение родоначальников Спасителя по плоти: от них (израильтян), говорить апостол, Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки (Рим.9:5).

История удостоверяет, что под воспитательным водительство Божием ко времени явления Христа Спасителя языческий мир и действительно пришел в состояние готовности и способности ко вступлению в царство Мессии, особенно в главных представителях образованного языческого мира – греках и римлянах. Сознание бессилия в борьбе со злом, утрата веры в возможность собственными силами познать истину (что есть истина? спрашивал скептически Пилат И. Христа – Ин.18:38, жертвенник в Афинах неведомому Богу – Деян.17:23), горькие жалобы на жизнь сделались к этому времени общими среди лучших из язычников. Вместе с сим в языческом мире развилось живое желание высшей небесной помощи для спасения погибающего человечества, – чаяние новых времен с новым порядком вещей. И чем более приближалось время пришествия Спасителя, тем живее делалось ожидание небесной помощи, или небесного посланника, который должен обновить мир. Такие ожидания имели почти все древние народы, а

народы востока, наиболее соприкасавшиеся с иудеями и прямо ожидали Его пришествия из Иудеи. Так, греки выразили ожидание Мессии частью в мифологических сказаниях, частью в философии. В мифологии замечательное выражение идеи искупления можно видеть в Эсхиловом предании о Прометее, скованном цепями, в философии – у Сократа (явление божественного Учителя – в Алкивиаде, Платоновой апологии Сократа) и особенно Платона («Праведник» Платона в «Республике»). Мессианские ожидания римлян выражены поэтом Вергилием (писателем века Августа) в 4 эклоге «Буколик» (на рождение сына у консула Азиния Поллиона), в которой воспевается рождение чудесного царственного дитяти, божественного отрока, имеющего открыть на земле золотой век. Стихи Вергилия служат решительным свидетельством expectantного состояния души язычника, его надежд на лучшее будущее с явлением какого-то необыкновенного царя или преобразователя мира. Такие ожидания в Риме были столь сильными и всеобщими, что некоторые честолюбцы покушались пользоваться ими для своих личных целей. Но еще сильнее и более определенные ожидания великого царя и переворота были на востоке, при чем центром и исходным пунктом этого переворота назначалась Иудея. «По всему Востоку распространилось древнее и твердое мнение, пишет Светоний, будто судьбой определено, что в тогдашнее время, вышедшие из Иудеи овладеют миром.»⁴²⁵ Находятся свидетельства таких ожиданий и в мифологии восточных народов, не исключая отдаленного Китая.⁴²⁶ Под влиянием этих напряженных ожиданий «спасения из Иудеи» восточные волхвы направили свой путь к Иерусалиму, когда явилось и особенное знамение на небе для убеждения их в исполнении заветного ожидания.

Таким образом и мир языческий, подобно иудеям, пред временем явления благословенного Семени жены находился в трепете какого-то таинственного ожидания и в силу тайного предчувствия обращал взор надежды к чаемому Искупителю. А так как эти предчувствия и ожидания совпадали со временем окончания седмин Данииловых и с воцарением в Иудее иноплеменника – отошел скипетр от Иуды, – то ясно было, что

уже пришла *полнота времени* (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), когда Бог имел послать Сына Своего (единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление (Гал.4:4–5).

Примечания

¹⁹ - «По сей то причине человек называется малым миром: ибо он носит на себе образ всего великого мира» (Прав. испов. 1 ч. 18 вопр.). Отсюда термины: микрокосм (от μικρός – малый и κόσμος – мир), прилагаемый к человеку, и макрокосм (от μακρός – длинный, большой и κόσμος), употребляемый для обозначения вселенной вообще.

²⁰ - Раскрытие разных сторон общего учения о Боге – Творце мира, кроме систем Догматики и отчасти Апологетики, можно находить в сочинениях: Будрина Е. А. проф. Учение о Боге как Творце мира (Пр. Соб. 1871, II). – Лебедева А. Опыт философско-богословского и естественно-научного истолкования библейского догмата о сотворении мира (Чт. люб. дух. проев. 1871, I). – Его-же. Имела ли языческая древность истинные понятия о происхождении мира (там же, 1873, II, 1874, I–II]. Кудрявцева В. Д. Происхождение мира. Материалистический атомизм. Регрессивная и прогрессивная теория происхождения мира (Собр. сочин. III т. 1 вып.). – Бориса архим. О начале мира (Пр. Об. 1888 г. и в отд. изд.). – Голубинского Ф. прот. Умозр. богословие. 1886 г. 139–169 стр. – Премудрость и благодать Божия. Пис. 1. – Беляева А. Д. проф. Любовь Божественная. 1881 г. 185–195 стр. Петропавловского И. Д. прот. Разбор гипотезы материализма о вечности материи и самообразования мира (Чт. л. д. пр. 1880, I и в отд. изд. – В защиту христ. веры против неверия. Вып. II. Москва, 1897 г.). – Ульрици. Бог и природа. Каз. 1868 г. II т. V отд.

²¹ - Есть мнение (Штрауса и других рационалистов), будто выражение от не сущих в исповедании Маккавейки тождественно с τὸ μὴ ὄν (не бытие) в философии Платона и Филона, у которых под τὸ μὴ ὄν или τὰ μὴ ὄντα разумеется бескачественная и безвидная материя (ὑλὴν ἄμορφον), как бытие пассивное, она называется у этих философов «не сущим» не в собственном смысле, а лишь по сравнению с бытием Бога, – Которому усвоится наименование ὄντως ὢν т.е. по истине Сущий. Но в устах матери Маккавеев, возбуждавшей

этими словами своего сына на мученический подвиг за веру, не могли они иметь смысла, близкого к языческому учению. Это было бы противно и цели, с какой ее слова приводятся писателем книги. Да и с филологической точки зрения не одно и тоже $\mu\eta\ \acute{o}\nu\tau\alpha$ и $o\acute{u}\kappa\ \acute{o}\nu\tau\alpha$; первое означает небытие в смысле условном, т. е. по сравнению с другим бытием, истинно сущим, а последнее – совершенное небытие, ничто (Еп. Хрисапфа Рел. др. мира III т. III стр.).

²² - См. у проф. Чельцова И. Древние формы символов. Спб. 1869 г.

²³ - Пастырь Ерма, II кн. 1 зап. (Пис. мужей апост. в перев. прот. П. Преображенского. 1895 г. 181 стр.).

²⁴ - Против ересей, I кн., 10 гл. 1. Рус. пер. прот. П. Преображенского 1868 г.

²⁵ - О давности против еретиков, IX и XIII гл. (Твор. Тертуллиана в рус. пер. Е. Карнеева. 1 ч. 158, 161 стр.).

²⁶ - Св. Ириней, в кн. «Против ересей» (особ. 2 кн.) опровергал лжеучения гностиков, Тертуллиан, защищал учение о творении мира в сочинениях «Против Гермогена» и «Против Маркиона, державшихся дуалистических воззрений, и в соч. «Против Валентинитан» (в перев. Корнеева 4 ч.), блаж. Августин, преимущественно в кн. «О граде Божием» обличал заблуждения пантеистические (IV кн., 12–13 гл.; VII кн., 6, 29 и 30 гл.) и дуалистические (XI кн. 21–23 гл.; XII кн.), св. Епифаний в т. н. „Панарие на восемьдесят ересей» с изложением мнений древних философов и еретиков о происхождении мира показывает и их ложность.

²⁷ - Обзорение древне-отеческого учения о Боге-Творце мира в виду указанных лжеучений см. у еп. Сильвестра, Догм. Бог. III т. §§ 4–6.

²⁸ - Феофила, К Автолику, II кн. 4 гл., сн. 10 гл.

²⁹ - Ирин. Прот. ерес. II кн. X гл., 2 и 4.

³⁰ - Лактанция. Божеств. наставления, II кн., 9 гл. Перевод Е. Карнеева. Спб. 1848 г. 135–138 стр.

³¹ - Афанас. алекс. Сл. О воплощении Бога-Слова 1 ч. твор. в рус. пер. 81 стр.

³² - Так разрешили это возражение и древние учителя церкви. См. напр. Злат. На кн. Быт. Бес.2:4.

³³ - В виду приведенного возражения против учения о сотворении мира Богом можно еще заметить, что при всей непостижимости для нас творения из ничего, учение о творении однако же не совершенно лишено аналогий и вытекающей отсюда своего рода понятности, или лучше – представимости предмета. Некоторую, хотя весьма отдаленную аналогию происхождения чего-либо из ничего можно видеть в духовном творчестве, в совершеннейших т. н. гениальных произведениях нашего разума и воли в области науки, искусства, общественной жизни. Кудрявцева В. Д. Собр. сочин. III т. 1 вып. 310 стр.

³⁴ - Таков дуализм древних греческих философов: Анаксагора (Υοῦς и ομιомерии), Платона (Благо и τὸ μὴ ὄν), Аристотеля (форма и вещество), также Филона и др. В новейшее время наиболее видным представителем этого учения является Д. С. Милл.

³⁵ - Таков дуализм в религии Зороастра (Ормузд и Ариман), в учениях гностиков (сирийских) и особенно в манихействе, в новейшее время – у Бэля (1705 г.).

³⁶ - Это общая всем пантеистическим учениям мысль, хотя иначе раскрывается в системах т. н. эманации (ex manere) или эволюции – в браминстве, у неоплатоников, гностиков, Плотина, Шеллинга, и Гегеля, иначе в системах имманенции (in manere) – у элеатов и Спинозы.

³⁷ - Такими противоречиями пантеистической космологии объясняется и то, почему пантеизм обычно разрешался и разрешается или т. н. панкосмизмом (все есть Бог) – переходною ступенью к материализму, или акосмизмом (Бог есть все), принимающим внешний мер за нечто призрачное, как в браминстве и в учениях крайнего идеализма.

³⁸ -) В древности в материалистическом смысле разрешали вопрос о происхождении мира первые греческие философы ионической школы – (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Диоген, Гераклит, Эмпедокл с их учением о четырех основных стихиях

мира), особенно же Левкипп и Демокрит (V в. до Р. Х.), основатели атомизма, воззрения которых разделял и Эпикур (III в.). В XVIII в. проповедовали материализм французские энциклопедисты: Дидро д'Алямбер, Ляметри, Гольбах и др. – В новейшее время защитниками материализма явились особенно Фейербах, Фохт, Малешотт, Бюхнер и др.; широко проник материализм и в область естественных наук – астрономию, геологию, биологию в зоологию, область истории, социологию и антропологию и др.

³⁹ - Это общее и основное положение материализма о происхождении мира вообще, хотя проводилось и излагалось не всегда одинаково в разный времена. Оно лежит в основе всех частных теорий, предлагавшихся и предлагаемых материализмом для объяснения происхождения разных видов конечного бытия, напр. для объяснения образования небесных тел, и в частности нашей планеты, жизни растительной и животной, человека.

⁴⁰ - De natur deor. II, 17.

⁴¹ - Прав. Испов. 1 ч. отв. на вопр. 33. Ср. Бл. Августина, О граде Божием, XI кн. 6 гл. Исповедь, XI кн. 13–15 гл. Домаскина, Точное излож. прав. веры, II кн. 1 гл.

⁴² - Исходя из этих положений Ориген утверждал, что не было времени, когда бы не было вовсе тварных существ, и что настоящему миру предшествовали многие другие миры, в последовательной преемственности одного после другого, как имеют появляться новые миры и в будущем. (О началах, I кн. 2; III кн. 5). Мнение Оригена о творении многих миров в древности принимали многие из его почитателей, но оно всегда оставалось лишь мнением частным; древние отцы и учителя церкви не разделяли оно, как мнения произвольного, и в своих писаниях не высказывали ничего подобного учению Оригена. Подробное опровержение учения Оригена о вечности миротворения из древних учителей церкви сделал Мефодий, еп. Патарский, в соч. Περί γενητῶν. Несколько извлечений из этого сочинения сохранились у патр. Фотия (Bibl. cod. 235). В русском переводе эти извлечения см. в изд. проф. Е. Ловягина. Св. Мефодий, епископ и мученик, отец церкви III в. Полное собрание его

творений. Спб. 1877 г. 241–251 стр. В 543 г. учение Оригена о творении было осуждено и церковью на частном соборе при патр. Мине. Эдикт Юстиниана со списком осужденных мнений Оригена, в частности и его мнения о творении, присовокуплен к деяниям V всел. собора. (Деян. всел. соб. в рус. пер. Каз. 1868 г. т. 460 стр.).

⁴³ - Голубинского Ф. прот. Умозр. Богословие 163 стр.

⁴⁴ - Попова В. Современное естествознательное учение о происхождение вселенной. Спб. 1872 г. Изд. под редакцией прот. И. Заркевича. 20–21 стр. Рождественского Н. проф. Апологетика II т. 197–200 стр.

⁴⁵ - Кудрявцева-Платонова В. Д. Из чтений по космологии (Сочин. III т. 1 вып., 293–294 стр.)

⁴⁶ - Тертул. Прот. Гермог. IV, Прот. Мк.1:15.

⁴⁷ - Григория Богослова. Песноп. таинств., сл. 4. (Твор. Григ. В. в рус. пер. IV т. 228–229 стр.). На тот же вопрос более древний учитель, св. Иринеи, обличая гностиков, признававших себя способными проникать в тайны Божии, зная то, что обыкновенным людям недоступно, отвечал: „никакое Писание не открыло нам о том, что Бог делал прежде этого т. е. творения мира. Посему ответ на это подлежит Богу, а нам не следует придумывать глупые, неосновательные и богохульные объяснения» (Прот. ерес. II кн. XXVIII, 3). Но такое осуждение св. Иринеи человеческой любознательности вызывалось свойствами гностических объяснений – „глупых» и „богохульных». Позднее блаж. Августин, касаясь того же вопроса, писал; «какой же мне дать ответ вопрошающим меня: «что делал Бог прежде сотворения Им неба и земли? Не стану отвечать им так, как отвечал некогда, сказывают, один хитрец, отделившись шуткой от трудности непосильного вопроса. «Бог угрожал, – гласил ответ, – вечными муками тем, которые дерзают испытывать глубины непостижимых тайн» (однороден с этим и данный однажды Лютером ответ на тот же вопрос, что Бог до сотворения мира был в лесу и резал прутья для тех, которые задают такие вопросы). «Иное дело рассуждать, продолжает бл. Августин, а иное издеваться: нет, я не хочу так

отвечать. Я скорее сознался бы, что не знаю, чего не знаю, чем стал бы прибегать к едким остроумиям, чтобы надменно посмеяться над предлагающими трудные вопросы, и отделиваться уклончивым ответом» (Испов. XI кн. 12 гл. – твор. бл. Августина в рус. пер. 1 ч. 337–338 стр.). Сам он на этот вопрос отвечал так: Бог есть «Творец и времен», а посему нельзя говорить о бытии времени до сотворения неба и земли. «Но как прежде сотворения неба и земли не было времени, то у места ли вопрос: что (Бог) делал тогда? Без времени не мыслимо и тогда» (там же, 13–14 гл.).

⁴⁸ - См. папр. у Афанасия алекс. К Серапиону, 1 и 3 посл. (3 ч. 48–50, 75 стр. в рус. пер.), Ефрема Сир. на Быт.1:1 (6 ч. 301 стр. в пер.), – Епифания. Сл. о вере, 14 (5 ч. 339 стр. в рус. пер.) и др.

⁴⁹ - Василия В. О св. Духе, 16 гл., Прог. Евномия, V кн. О Духе святом Твор. Васил. В. в рус. пер. III ч. 234–235, 157, 105 стр.

⁵⁰ - Григория Богосл. Сл. 38 и 45 (Твор. Григ. Б. – в рус. пер. III ч. 240 стр. и IV ч. 157 стр.).

⁵¹ - Сл. 34, – к рус. пер. III ч. твор. Гр. Б., 189 стр. И. Дамаскин называет Бога Отца «источником рождающим и производящим благо в Нем сокровенное», Сына «силою Отца, предустраивающего творение всего», Духа Св. – «завершителем творения всего», «завершительною силою» (Точи. изд. вер. I кн. 1 гл.).

⁵² - Подробнее см. о сем у проф. Беляева Л. Д. Любовь Божественная. Изд. 2, 1884 г. 174–180 стр.

⁵³ - Васил. В. К Амфилохию, о Св. Духе. 8 и 16 гл. Сн. Ирин. Прот. ерес. V кн. XVIII, 2.

⁵⁴ - «Бог видел все, прежде чем стало существовать, говорить св. И. Дамаскин, от вечности представляя в уме Своем; и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, вследствие вечной Его, с хотением соединенной мысли, которая есть предопределение, образ и предначертание» (Точн. изл. веры, I, кн. 9 гл.; сн. Об иконах, сл. 3). Поэтому то, учит бл. Августин, раньше своего сотворения все и существовало, и не

существовало, – существовало в познании Бога, не существовало в своей природе» (О кн. Быт. букв. V кн., 18 гл. Сн. Ирин. Прот. ерес. II кн. 3 гл. – Ориг. О началах, I кн. 2 гл. 2, Дионис Ареоп. Об именах Божиих, V, 8 и у др.). Первообразы, по которым Бог создал мир, по древне-отеческому учению, очевидно, не то же, что идеи Платона, которые Бог будто бы произвел вне Себя и на который Он смотрел всякий раз, как имел в виду что-либо сотворить.

⁵⁵ - Дамаскин, Излож. веры, II, 2. Ср. Григория Богослова вышеприведенное рассуждение (§ 6). Блаж. Феодорит рассуждает «Бог ни в чем не нуждается, но Он, будучи бездна благодати, благоволил не сущим даровать бытие» (На кн. Быт. вопр. 4) Туже мысль выражали св. Афанасий В. в Сл. о воплощении и Прот. язычн. – (I ч. в рус. пер. 83. 68 стр.), бл. Августин, (О град. Бож. XI, 24), и др.

⁵⁶ - Здесь между прочим ответ на возражение «каким образом Бог мог сотворить мир или человека по любви к ним, если прежде творения ничего не было, а следовательно, нечего было и любить». Мир, созданный во времени, мог быть предметом любви Божией и до своего создания, ибо Бог от века имел мысль о нем, как отображении Его совершенств, составляющих, предмет Его любви. Впрочем, и сами выражения – «прежде» и «после» не приложимы к Богу, как независимому от условий времени.

⁵⁷ - «Творец по существу Своему благ, учат восточные патриархи, посему все, что только Он сотворил, сотворил прекрасным, и никогда не может быть Творцом зла». (Посл. вост. патр. 4 чл.).

⁵⁸ - См. толковании на Шестоднев Василия В., Златоуста, Амвросия, Григория Нисского, Ефрема Сирина и др.

⁵⁹ - См. напр. Тертуллиана, Прот. Маркиона и Прот. Гермогена, – Василия В. Бог не виновник зла (Бес. 9, IV т. в рус. пер.), – Августина, Прот. манихеев, о граде Бож. XII, 1–6 гл.; XIII, 14; Дамаск. Точн. изл. вер IV, 20 и др.

⁶⁰ - Могут спросить: почему же Бог сразу не создал наилучший и совершеннейший мир? Конечно, Бог мог создать и

такой мир, ибо для всемогущества Божия нет ничего невозможного (см. I ч. 150–153 стр.), но Бог, по замечанию Тертуллиана, не то делает, что мог бы только сделать, или чтобы нам только вздумалось, а то, чего захочет, согласно с разумными помыслами Своего совершеннейшего разума (Прот. Праксея, 10). Потому-то Бог, в определенное время сотворил именно один этот, а не иной мир, хотя мог бы, замечает св. Златоуст, создать и тысячи и бесконечное множество таких миров (На ев. Иоан., V бес. 3).

⁶¹ - Подробнее разбор воззрений оптимизма и пессимизма см. у проф. В. Д. Кудрявцева. Начальные основания философии. 1895 г. 348–356 стр.

⁶² - Такое понимание этих слов Псалмопевца признают более согласными с подлинным текстом и связью речи. Но перевод LXX, с которым согласна и Вульгата, понимает здесь ангелов в собственном смысле. У ап. Павла (Евр.1:7) эти слова приводятся по переводу LXX. О различных переводах и объяснениях этого места можно читать у Глаголева А. Ветхо. зав. библейское учение об ангелах. Киев. 1900–292 – 295 стр. и у Вигуру Ф. Руков. к чтению и изучению Библии. II т. 1 полов. Перев. В. В. Воронцова, Москва. 1902 г. 767 стр. Муретова М. Д. проф. К истолкованию текста Пс.103:4 и Евр.1:7. Бог. Вестн. 1902 г. окт.

⁶³ - Литература, – Глаголева А. Ветхоз. библ. учение об ангелах. 1900 г. (по поводу сего труда. – Ястребова М. проф. К вопросу об Ангеле Иеговы в Тр. Киев. Ак. 1900 г. нояб. и Покровского А. – Библиогр. замеч. в Бог. Вестн. 1901 г. июнь.). – Глубоковского Н. П. проф. Учение ап. Павла о добрых и злых духах – в Хр. Чт. 1900 г. I–II т. – Лебедева А. А. прот. Ветхозаветное вероучение во времена патриархов. Спб. 1886 г. 137–144 стр. – Еп. Хрисанфа. Религии древн. мира. III т. 121–143 стр. – Еп. Игнатия (Брянчанинова). Ст. о духах в прибавл. к «Слову о смерти.» Спб. 1886 г. 120–236 стр. – Еп. Феофана. Душа и ангел не тело, а дух. Москва. 1891 г. – Иннокентия архиеп. Собр. сочинении, XI т. – Матвеевского П. свящ. Мнения св. отцов и учителей церкви о природе духов – Странник, 1864 г. нояб. – Вержбицкого Т. Невидимый, духовный мир ангелов и его

бытие, – там же, 1896 г. авг. – Кудрявцева Л. прот. Лекции по прав. Богосл. 1889 г. – Геттингера, Апология Христ. II ч. 3 чт.

⁶⁴ - Еп. Хрисанфа. Религии древнего мира. III т. 126 стр.

⁶⁵ - Еп. Хрисанфа. Религии древнего мира III т. 129–130 стр. – Древнеотеческие объяснения символических изображений ангелов можно читать в кн. «О небесной иерархии» (XV гл.; см. II гл.), а также в толкованиях отцов на разные места Писания, в которых встречаются символические изображения горних сил.

⁶⁶ - Время жизни Зороастра и возникновение парсизма относят к VI в. до Р. Х., а появление персидских свящ. книг – ко времени от VI в. до Р. Х. и по VII в. по Р. Х., а некоторые думают, что вся Авеста, не исключая самих древних частей ее, каковы Гаты, была написана после завоеваний Александра Македонского. Притом древнее учение содержится в ней не в чистом виде, а переработанным в духе времени, под влиянием чужеземных религий и философий. Между тем у евреев в V в. до Р. Х. жил уже последний священный писатель – пр. Малахия (445–408 г. до Р. Х.), а первый – Моисей (1651–1531 г. до Р. Х.) жил за тысячу лет до Зороастра. При Ездере канон священных еврейских книг был уже заключен, (в период времени от 459 до 445 г. до Р. Х.). См Источникова М. свящ. Мнимая зависимость библейского вероучения от религии Зороастра. Каз. 1897 г. III гл. Юнгера П. проф. Общее историко-критическое введение в свящ. ветхозав. книги. Каз. 1892 г. I гл.

⁶⁷ - Амшаспанды, числом шесть, высшие духи – олицетворения высших духовных-умственных и нравственных начал жизни, а в физическом, смысле – общих, стихийных сил природы; яцаты или изеды, числом до 24 разделяющиеся на небесных и земных – олицетворения преимущественно физических и при том частных сил и стихий природы, (солнца, луны, звезд, неба, воздуха, воды, огня и пр.) и, наконец фравашиси или ферверы – олицетворения частных форм жизни, душ живых людей, защитники и охранители отдельных лиц и отдельных тварей, как и отдельных человеческих общин и учреждений, почему их бесчисленное множество. Воинство духов Аримана – «убивающего духа», состоящее из дэвов, друков (почти все женск. рода) и пайриков (женские гении)

служит олицетворением всех отрицательных свойств, противоположных положительным свойствам духов Ормузда. См. Еп. Хрисанфа. Рел. древнего мифа. I т. 523–541 стр. ср. Источникова М. свящ. Мнимая завис. и пр. II гл. Эдуарда. Апологетика II т. 2 гл.

⁶⁸ - Бесспорным можно принять влияние парсизма на учение о духах не библейское, в канонических книгах, а на учение Талмуда и Каббалы, имеющее действительно чисто натуралистически характер (напр., учение о сефиротах и подчиненных им ангелах, о Метатроне и пр.). См. ст. Из талмудической мифологии (Тр. К. Ак. 1870, Апр.). Ср. еп. Хрисанфа. Рел. др. мира. I т. 631–632 стр. Нельзя признать твердо обоснованным мнения о влиянии парсизма и на учение неканонических книг ветхого завета о духах. См. о сем ст. Дроздова Н. М. Парсизм в кн. Товит – в Тр. Киев Ак. 1901 г. июнь.

⁶⁹ - По выражению английского ученого Тейлора, весьма небеспристрастного исследователя первобытной культуры, «верование в бытие вышечувственного мира (т. е. мира бестелесных духов) составляет *minimum* религии, без которого немыслима никакая религия.» См. Рождественского Н. проф. Апологетика. I, 144 стр.

⁷⁰ - Испов. XII, 7. Твор. бл. Августина в рус. пер. I ч. 376 стр.

⁷¹ - Беляева А. Д. проф. Любовь Божественная. 132 и 134 стр. Это мнение в русской богословской литературе стоит неодинокое. Первым, сколько известно, высказался, но в весьма осторожной форме, в пользу признания звездных миров ангельскими обителями архиеп. Анатолий в ст. «Астрономия и человек» (Странник, 1866 г., авг. 49–50 стр.). Более решительно утверждает мысль об обитаемости небесных миров в кн. проф. Светлова. Курс богословия (апологетического). Киев, 1899 г. 152–155 стр., и в ст. по этому вопросу Кремлевского А. Небожители. (Странник, 1901 г. дек.) В западном богословии это мнение разделяется весьма многими, а некоторые (напр. р.-католический богослов Ортолан в кн. *Astronomie et Theologie*. Paris, 1891) находят возможным видеть прикровенные указания на обитаемость небесных миров и в самом Писании, именно:

Ин.10:16; 14:2; Лк.15:7; Еф.1:10, 2Кор.12:1–5. – Из современных представителей естествознания особенно ревностным защитником мысли о многочисленности обитаемых миров является известный франц. астроном К. Фламарион. См. его соч. «Многочисленность обитаемых миров» (последний перевод на рус. яз. с 30 парижского издания появился в 1896 г. и сделан К. Толстым), «Живописная астрономия» (перев. Е. Предтеченского. Спб. 1897 г.). Проводится та же мысль и во многих других его произведениях.

⁷² - Еп. Сильвестра. Оп. Догм. Бог. III т. § 23. Проф. Глаголев, подвергнув разбору мнение и доказательства Ортолана по вопросу об обитаемости небесных миров, замечает: «должно признать, что Библия ничего не говорит ни об обитаемости, ни о необитаемости небесных светил. Ничего о них в сущности не говорит и наука. Вопрос этот доселе обыкновенно решают сердцем, а не умом (Астрономия и Богословие. Серг. пос. 1898 г. 44 стр.).

⁷³ - Непрямые места, в которых выражена та же истина: Евр.1:3, 7, 14; 3:4; Рим.11:36; Откр.4:11.

⁷⁴ - Моисей, по словам св. Златоуста, «не говорит о силах невидимых, дабы они (иудеи), познав Художника из дел, воздали поклонение Творцу, и не остановились на тварях» (Бес. на Быт.11:2). «В израильтянах не было твердости и постоянства, – замечает блаж. Феодорит. – Вскоре после многих и несказанных чудес они провозгласили златого тельца Богом». Чего же не сделали бы сии, так легко обоготворявшие скотские подобию, если бы приобрели ведение о природах невидимых» (На Бытие отв. на вопр. 2)?

⁷⁵ - См. напр., Иринея. Прот. ерес, 2 кн., II, 3–4 Евсев. кес. *Demonstr. evang.* IV с. 1. – Василия В. К Амфил. О Св. Духе, 16 гл. – Златоуста, Н. посл. к Кол. бес. III, 2. Прот. аномеев, II, 4. – Феодорита. На кн. Быт. Вопр. 2. Сокращ. излож. бож. догмат. VII гл. Об ангелах. Афанасия алек. К Серап. 1 посл. (3 ч. 19–21. 47 стр. и др.). – Епифаний. Облич. ерес. (гностических, напр. ерес. 31) – Августина. О граде Бож. XI кн. 9; сн. о кн. Быт. букв. VII, 2–3. Дамаскина. Точн. изл. прав. веры. II, 2–3.

⁷⁶ - Такое учение о времени сотворения ангелов содержится и в символических книгах прав. церкви (Прав, испов. 18 вопр.; Простр. Катих. О 1 чл.) и в церковных песнопениях (Кан. архапг. Пес. 1).

⁷⁷ - Григория Б. Сл. 38. В рус. пер. III т. 240–241 стр.

⁷⁸ - Дамаск. Точн. изл. веры. II кн. 3 гл. Тоже мнение о времени сотворения ангелов определенно высказывали: Василий В. (Бес. 1 на Шестодн. I ч. твор. в рус. пер. 10 стр. по изд. 1891 г.), Иероним (Толк, на поел, к Титу, 1 гл.) Амвросии (на Шестодн. I кн., 5 гл.), Иларию (De Trinit. II и Lib. contra Aufnt. п. 6), Григорий. В. (Moral. XXVIII, 14), а также Дионисий Ариопегит, (О именах Божиих, 5 гл.), Св. Димитрий Ростовский (Летопис. ч. 1, стр. 10) и другие.

⁷⁹ - Бл. Феодорит основывал свое мнение на таком соображении: «Ангелы имеют ограниченную сущность», а по сему «имеют они нужду в месте, потому что одно Божество, как не ограниченное, не заключается в месте. Но если ангелы ограничены местом, то как им существовать прежде неба и земли? Ибо, пока нет содержащего, может ли быть содержимое? Посему «вероятно, что ангелы созданы в одно время с небом и землею... Говорю же сие не утвердительно, ибо смешным признаю утверждать решительно, о чем не говорит в точных словах бож. Писание»... Но и к такому осторожному своему суждению он прибавляет: «Необходимо знать, что все существа, кроме св. Троицы, имеют тварную природу. А если сие будет признано, то не повредит учению благочестия, если сказать, что сонмы ангелов получили бытие прежде неба и земли» (на кн. Быт. отв. на 3 и 4 вопр.) Вот образец святоотеческих рассуждений по вопросам, не имеющим значения догматов веры, а относящихся к области богословских мнений.

⁸⁰ - Бл. Августин (О гр. Бож. XI кн. 7 и 9 гл.) слова Творца: да будет свет относил именно к творению ангелов, как сынов света.

⁸¹ - Св. Епифаний так выражал свое мнение: «Слово Божие ясно дает знать, что и не после звезд произошли ангелы (Иов.38:7) и не прежде неба и земли, так как очевидно

непреложно сказанное, что прежде неба и земли не было ничего сотворенного; что в начале сотвори Бог небо и землю (Быт.1:1), когда было начало творения и прежде того не было ничего сотворенного (Ер. 65, 4 и 5 гл.).

⁸² - Августина. О гр. Бож. XI кн. 9 гл,

⁸³ - Прав. Исп. Отв. на вопр. 42. В правосл. Катехизисе; учение о достоинстве Богоматери по сравнению с ангелами выражено так: «по качеству Матери Господа Она превосходит благодатью и приближением к Богу, а следственно и достоинством, всякое сотворенное существо, а потому православная церковь чтит ее превыше херувимов и серафимов» (О 3 гл.).

⁸⁴ - Излож. веры, II кн. 3 гл. По мысли Златоуста, когда видят ангела зрят только присутствие ангела, воспринимаемый ими образ, а не само естество, которого, как бестелесного, видеть нельзя. По снисхождению Божии к людям они принимают этот образ, так что бывают видимы, как все другие видимые предметы (На кн. Быт. Бес. XXII, 2; Прот. аном. VII сл.). Блаж. Феодорит говорит: «знаем, что природа ангелов бестелесна, а принимают они образ на пользу видящим, и являются чаще кроткими по снисхождению, а иногда и строгими для вразумления (На Дан.12:7).

⁸⁵ - Объясняя Быт.18:8, блаж. Феодорит говорит: «если брать Писание голословно, то ядоша мужи, а не ангелы; а если вникнем в смысл, то представлялись только ядущими. Как сами они (т. е. ангелы) и Владыка их, имея бесплотное естество, казались имеющими тела (потому что чрез Сие стали видимы), так представлялись ядущими, не в уста и чрево внося пищу (потому что и тел не имели), но истребляя ее, как им было угодно. Ибо крайнего неразумия дело любопытствовать, как совершилось неизреченное» (На Быт. вопр. 70).

⁸⁶ - «Хлебом ангельским» манна названа, по словам блаж. Феодорита, потому, «что при служении ангелов дарована. А естество бесплотное не имеет нужды в пище» (На Исх. вопр. 29).

⁸⁷ - Объяснения разных символических изображений ангелов см. напр. в кн. «О небесной иерархии», XI гл.; см. II гл.

⁸⁸ - См. напр. Афанасия ал. – К Серан. 1 посл. (3 ч. 19 стр. в рус. пер.), Григория нисек. – О молитве, сл. 4 (в рус. пер. его твор. I т. 436 стр.), Григория Богос. – Песн. таинств. Сл. 6, Об умных сущностях (IV т. 235 стр.), Бл. Феодорита – Изл. бож. догм. 7 гл. (об ангелах); На Быт. 21 и 48 вопр., На Исх. 29 вопр. Васил. В. – Бес. I на Шестодн., Златоуста – На кн. Быт. Бес.22:2. К Стагир.1:2. Кирилла алекс. На ев. Ин.4:2 Епифанья – Ер. 69, 17 гл.; 76 ер. 31 гл., Иеронима – Пис. 100, к Авиту (прот. уч. Оригена). Лактанция – Бож. наст. VII кн. 21 гл., Дамаскина – Точи. изл. веры II. кн., 3 гл.

⁸⁹ - Такое мнение высказывали: Иустин (Апол.2:5; Разг. с Триф. 57). Татиан (Прот. еллин. 12 гл.), Афинагор (Прош. о христ. 24–25 гл.; О воскр. 16 гл.), Климент алекс. (Стром. IV, 3), Ориген (О началах I, 6; II, 2; IV), Тертуллиан (О плоти христ. 6 гл.; Прот. Гермог. 7 гл.; Об одеянии женщин).

⁹⁰ - Дамаск. Излож. веры, II кн. 3 и 12 гл. Олово 3 об иконах, 24 гл. – Подобным же образом Григорий Великий говорит: «Ангел сравнительно с нашими телами, точно, есть дух, но сравнительно со Св. Духом, высочайшим и бесконечным, – есть тело» (Moral lib. II, с. 3). Св. Григорий Бог.: мысль об относительной бестелесности ангелов выражает так: ангелы суть «вторые светлости, служители первой Светлости, разумеешь ли под ними или разумных духов, или, как бы неведущий и бесплотный огонь или другое какое существо, наиболее близкое к сказанным (Сл. 38, в рус. пер. его твор. III ч. 240 стр.). «Небесное естество... не телесно,... почему называется (Пс.106:4) оно огнем и духом, или и действительно таково.... Впрочем, да будет оно у нас не телесно, или, сколько можно, близко к тому» (Сл. 28, – III т. 50 стр. в рус. пер.). Григорий нисский, называя ангелов, «бесплотными», о естестве их замечает: «естество духовное (т. е. ангелов) есть некое тонкое, чистое, не тяжелое и удобоподвижное» (О младенцах, преждевремен. похищ. смертью. IV ч. 339 стр. в рус. пер.).

⁹¹ - Так, св. Василии В. говорит: «в небесных Силах сущность их составляет воздушный, если можно так сказать,

дух или невещественный огонь (по написанному Евр.1:7), почему они ограничены местом и бывают видимы, являясь святым в образе собственных своих тел» (О Св. Духе, к Амфил. 16 гл.). В слове Иоанна, еп. Фессалоникийского, разделявшего это мнение, указывается, что кроме Василия В. такого же мнения о природе ангелов держались «многие св. отцы» и между ними св. Афанасий (в подлинных сочинениях Афанасия нет усвояемого ему, мнения, но есть в неправильно приписываемом ему соч. Quaest. ad Antiochum) и Мефодий Великий и «бывшие при них» (Деян. вс. соб. в рус. пер. Каз. 1873 г. VII т. 388 стр.). Подобную же мысль о природе ангелов выражал, хотя нерешительно, бл. Августин (О гр. Бож. XV к. 23 гл.; Пис. 157), а также Амвросий (De Noet. et arcan. с. 4).

⁹² - Деян. всел. соборов, VII т. 388–389 стр. В одном весьма известном и авторитетном апологетическом новейшем труде, между прочим, в ряду доводов за понимание бесплотности ангелов в относительном смысле, как главнейший, приводится следующий. «Сам Господь – Христос после земной жизни Своей вознесся на небо в теле, хотя духовном (σῶμα πνευματικόν). Но если Царь неба и земли (1Кор.15:24–28) имеет телесность, то также и подчиненные Ему небожители должны обладать некоторою физическою субстанцией». (В защиту хр. веры, II. вып. 2 ч. 105 стр.)

⁹³ - Дамаск. Точн. изл. веры, II кн. 3 гл.

⁹⁴ - Там же.

⁹⁵ - Напр. Григорий Богослов (Сл. 40; Песн. таинств, сл. 6) и И. Дамаскин (Точн. изл. в. II, 3).

⁹⁶ - Дионисия Ареоп., О небесной иерархии XIV гл.

⁹⁷ - Златоуста, Пр. аномеев, Сл. II, 4. Сн. Феодорита, Сокр. изл. бож. догм. 7 гл.

⁹⁸ - Кирилла иерус. Оглас. поуч. XV, 24. Сн. Григория нис. Опроверж. мнений Аполлинария 16 гл.

⁹⁹ - Кратк. изл. бож. догм. 7 гл. – Мнение о том, что ангелы лишь постепенно возросли до определенного числа и имели некоторый особенный способ размножения из древних высказывал только Григорий нисский. «Но какой способ

размножения у естества ангельского, – говорил он, – это неизреченно и недомыслимо по гаданиям человеческим; впрочем несомненно то, что он есть». (Об устр. челов. 17 гл.) Утверждая это, однако он учил, что ангелы в полном числе получили бытие прежде создания человека и даже видимого мира (Бол. огл. сл. 6 гл.). Но приведенное мнение не имело для себя никаких оснований; не указывал таких оснований и сам св. отец.

¹⁰⁰ - Наименование – серафимы, при производстве от saraph – жечь, гореть, значит: пламенные, огненные существа, т. е. в смысле горящие любовью к Богу, престол Которого есть пламень огненный (Дан.7:9). Иные же производят это имя от saraph с арабского – быть высоким, знаменитым, благородным и усвояют ему значение: начальственные силы, главы, начальники, вожди, (см. Солярского прот. Оп. библ, сл. собст. имен III, 531 стр. См. также у Глаголева. Ветхозав. уч. об ангелах. 517–527 стр.) В видении пророка Исаии (6 гл.) они представляются окружающими престол Господа славы и неумолчно возвещающими Его славу, – шестокрылатыми и имеющими человеческий образ. Других упоминаний о них в Писании нет.

¹⁰¹ - Этимологическое значение наименования херувимы, и происхождение оно не установлены, почему существуют разные мнения о значении оно. Многие из древних отцов видели в этом названии, как и в изображениях их многоочитыми (у пр. Иезекииля и в Откр.), указание на обладание херувимами полнотой ведения и разумения, (cherub от nachar – узнавать, знать, вникать, понимать, и rav – быть многим). Из многих новейших производств этого названия наиболее соответствует идее херувимов, как существ, близко стоящих к Богу, производство cherub от евр. karab – быть близким (см. у Глаголева в указ. кн. 510–513 стр. сн. 506 стр.). Писание представляет херувимов одаренными от Бога особыми совершенствами: в них полнота высшей жизни и высшее отражение славы Божией (Откр.4:6–8; сн. Иез.28:14). Они удостоены особенной близости к Богу: Бог представляется восседающим на херувимах (Пс.17:11; 79:2; Ис.37:15, 1Цар.4:4;

2Цар.6:2; 22:11 и др.). В видении пр. Иезекииелем подобия славы Божией они изображаются ближайшими причастниками неприступного величия и славы Божией, а в откровении ап. Иоанна – постоянно предстоящими пред престолом Вседержителя и Агнца и неумолкно прославляющими бесконечные совершенства Его не только в деле творения, но и нашего искупления и облаженствования (Откр.4:6–11; 5:6–14; 6:1–7; 7:11–12; 15:7; 19:4). Они не суть просто вестники и посланники, подобные другим ангелам (5:11, 14; 7:11), но имеют особенное служение: херувим охраняет таинственное древо жизни в саду эдемском (Быт.3:24), херувимы осеняли ковчег завета и очистилище, проникая в тайны спасения (Солярского Г. прот. Оп. библ. сл. т. IV 353–366 стр.). Отличительные свойства других ангельских чинов в Писании не указаны. Посему нельзя признавать основанными на учении св. Писания иногда подробные описания отличительных свойств всех ангельских чинов (см. напр. у Дебольского Г. прот. Дни богослужения. Спб. 1894 г. 1 т. 250 стр.) См. суждение о сем св. Кирилла иерус. Огл. поуч. XI, 12.

¹⁰² - О небес. иерархии, VI гл. § 2.

¹⁰³ - Дамаск. Точн. изл. веры, II, 3. – Григор. Вел. на ев. Иоанна, II кн. 34 бес. 7.

¹⁰⁴ - Верование в степенное различие между ангелами выражали напр. Игнатий Бог. (К Тралл. 5 гл.), Ириней лион. (Пр. ерес. II. 30). Климент алекс. (Стром., VI, 7, VII, 2), Кирил. иер. (Огл. сл. VI, 6, XI, 11–12), Григор. Бог. (Сл. 28, в рус. пер. III т. 50 стр.), Василий Вел. (прот. Евлам. 3 кн. – в рус. вер. III т. 128–133 стр.), Афанасий ал. (К Серап., 1 посл. – в рус. пер. III ч. 22 и 45 стр.) Григорий нис. (Пр. Евном. I к. 23 гл. изъясн. Песн. Песн. 15 бес.), Златоуст (Прот. аном, III кн. 5 гл.; IV кн. 2 гл.), Августин (К Орозию, 11 гл.) и др.

¹⁰⁵ - Злат. Против апомеев, 4 сл. 2 гл. сл. Сн. Бес. 3 На Ефес.

¹⁰⁶ - Оригена, О началась, I, 5. – Блаж. Феодорита, Толк. на посл. к Еф.1:22. – Феофилакта, Толк. на тоже место.

¹⁰⁷ - Осуждение мнения Оригена и его последователей было произнесено сначала на поместном соборе в 400 г. под председательством Феофила александрийского, а затем и на пятом всел. соборе вместе с другими заблуждениями Оригена (Прав. 2 и 14).

¹⁰⁸ - Кирил. иер. Огл. поуч. XI, 12. Св. Кирилл алекс. точно также говорил: «иное ведение имеют ангелы, другое высшее архангелы, а еще высшее имеют видение высшие силы» (Thesaur. assert 31).

¹⁰⁹ - Григор. Б. Сл. 28 – III ч. 50 стр. в рус. пер. его твор.

¹¹⁰ - Афанас. алек. Сл. о единосущии Отца и Сына и Св. Духа – II ч. в рус. пер.)

¹¹¹ - Дамаск. Изл. веры, II, 3. Сн. О неб. иерар. VII, 3; VIII, 2.

¹¹² - О небесной иерархии VIII гл. § 1; IX, § 2.

¹¹³ - Кирилл иерус. напр. говорил: «Объемлющее землю небо имеет такое множество обитателей, какова широта его. Небеса же небес наполнены несравненно большим числом» (Огл. поуч. XV, 24). «Взойди на первое небо, и рассмотри там столь неисчислимые мириады ангелов... Взойди на второе и на третье небо, простись, если можешь, до престолов, до господств, до начал, до властей»... (Огл. поуч. XVI, 23; XI, 11). Подобную же мысль высказывали; Златоуст (Бес. 6 на посл. Евр.), Иларий (На Пс.135:10), Амвросий (На Пс.38:17).

¹¹⁴ - В 3 кн. Ездры (4:36), упоминается еще архангел Иеремиил – высокий Божий или высота Божия.

¹¹⁵ - Св. Димитрия Рост. Четьи-Минеи под 8 Ноября. Филарета митр. московского Слова и речи. 1874 г. II. т. 270 стр.

¹¹⁶ - «Бог, говорит св. И. Дамаскин, есть Творец и Создатель ангелов, приведший их из небытия в бытие и создавший их по образу Своему» (Точн. излож. веры, II, 3). Ту же мысль – о созданности ангелов по образу Божию высказывали и некоторые другие учителя церкви, напр. Дионисий Ареопагит (Об именах Бож., 4 гл.), Иустин (Аполог. I, 6), Кирилл алекс. (Прот. антропоморф. 4). Эта мысль встречается и в богослужебных книгах православной церкви (см. напр. в службе бесплотным силам, 8 нояб. закона песнь 5-я, троп. 2-й).

¹¹⁷ - Из древних отцов церкви оставили объяснения библейского повествования о шестидневном Творении: в беседах на Шестоднев – Василий В. (1 ч. твор. в рус. пер.), Григорий нисский (1ч. твор. в рус. пер.), Амвросий медиол. (6 кн. на Шестоднев, – бол. частью перевод Шестоднева Василия В. с дополнениями из Оргиена и Ипполита) и в толкованиях на кн. Бытия – И. Зштоуст (IV т. 1 кн. твор. И. Златоуста в рус. перев. Спб. 1898 г. В VI т. 2 кн. того же издания приведены 6 бесед о творении мира, приписываемых Севериану, еп. гавальскому), Ефрем Сирин (VI ч. твор. в рус. пер.), Бл. Феодорит (1 ч. твор. в рус. пер.) и бл. Августин (о кн. Бытия, буквально 12 кн., – в 7 и 8 ч. его твор. в рус. пер.). – Краткий обзор древнеотеческих объяснений шестидневного творения можно находить в кн. Протопопова Н. Библ. ветхоз. факты по толкованию св. отцов и учителей церкви. Каз. 1897 г. и в ст. Павловича А. Библейская космогония по учению отцов и учителей церкви (Странник, 1898 г. №№ 4–9). В русской литературе можно указать на следующие объяснения истории шестидневного творения: Филарета митр. записки на кн. Бытия (изд. 1816 г., 1819 г. и 1867 г.) – Феодора архим. О миротворении. Изъясн. 1 гл. кн. Бытия. Спб. 1862 г. – Сергиевского Н. прот. Творение мира и человека. Москва. 1883 г. – Властова Г. Священная летопись, 1 ч. Спб. 1879 г. Вл. Библия и наука 1 и 2 ч. Спб. 1870 г. – Н. Е. Сотворение мира. Оп. истолк. Быт. 1 гл. (чт. люб. дух. пр. 1872 г. № 2). – Меньяна. Мир и первобытный человек, Пер. с франц. Спб. 1872 г. – Вигуру Ф. Руков. к чтению и изучению Библии I т. пер. с франц. свящ. В. Воронцова. Москва. 1897 г. – Богородского Я. проф. Происхождение мира (Прав. Соб. 1901 г. 4, 10 и 11 кн,) – Банкальского. История происх. неба и земли по откровению св. Пис. и исслед. науки. 1889 г. – Архангельского А. Библейская космогония (Пр. соб. 1889 г. № 7: сн. ст. А. Гусева. в Пр. Об. 1889 г. июль-авг.). – Ловягина Е. Важность библейского сказания о сотворении видимого мира (Странник, 1763 г. июнь).

¹¹⁸ - Вопрос этот подвергнут особому обсуждению в ст. Капралова Е. Возражения против буквального смысла Моисеева сказания о творении мира и разбор их. (Ставр. Еп. Вед., 1893 г.

№№ 12 и 13) и Песоцкого А. К вопросу об историч. характере Моисеева сказания о творении мира (Тр. Киев. Ак. 1898 г. 3 кн.).

¹¹⁹ - Из иудейских толковников так объяснял сказание Моисея один Филон (De opificio mundi). Из христианских писателей такого же взгляда держались Климент алекс. (Строматы, VI, 16), Ориген (о началах, III, 5, IV 16). Позднее в аллегорическом смысле объяснял это сказание блаж. Августин (О кн. Бытия, букв. IV кн. 22 и 23 гл.; V, 3 и др.).

¹²⁰ - См. о сем у Меньяна Мир и первобытный человек 6–11 стр., – у Филарета арх. в Догм. Бог. § 84, – у проф. Лопухина в Библ. ист. I т. 1889 г. 89–92 стр., – у Вигуру в указ. выше книге 329–330 стр., в соч. еп. Хрисанфа Рел. др. мира, у Эббарда, Апологетика, II т. и др...

¹²¹ - Об историческом характере кн. Бытия свидетельствуют: 1) чисто исторические приемы изложения, как то: точные указания мест, лиц, времени событий, обозначение границ рая и т. п.; 2) историческая задача книги – изложить историю домостроительства спасения всего человечества чрез посредство избранного на время еврейского народа, начинающуюся обетованием о Семени жены и, наконец, 3) новейшие археологические открытия в области восточной древности.

¹²² - Епифания, Прот. ер. 65 ер., – Феодорита, на кн. Быт. 22 вопр., – Дамаскина, Точн. изл. 6, II, 7, – См. прим. выше на стр. 155.

¹²³ - Ефрема Сир. На Быт. VI ч. 250 стр. в рус. пер.

¹²⁴ - Reusch, Bibel und Natur 17 стр.

¹²⁵ - В древности такое мнение высказывали Ориген (на кн. Быт. Бес. 1) и бл. Августин; хотя бл. Августин разумел ангелов и под первозданным светом (О граде Бож. XI, 9), но он не был и против понимания под небом и землею первозданного безобразного вещества (Прот. Маних. I кн. 5, 7). Ориген точно также разумел ангелов добрых и под водами над твердью, а под водами более низменными – князей тьмы (см. у Васил. В., на Шест. Бес. 3). В русской литературе указанное мнение имеет опору в записках на кн. Быт. митр. Филарета. Главным образом

оно основывается на том, что небесам не приписывается здесь того нестроения, в каком представляется новосотворенная земля. Но это не решительное доказательство. Допустима мысль, что Моисей приписывает нестроение одной земле не потому, будто на небе, такого нестроения никогда не было, а потому, что, как житель земли, писавший для земных обитателей, он занимается по преимуществу землею. См. разбор этого мнения у проф. Глоргаитова в указ. ст. (Хр. Чт. 1861 г. I т.)

¹²⁶ - Златоуста. На кн. Быт. Бес. II, 2.

¹²⁷ - Так понимали выражение бытописателя о небе и земле напр. Василий В. – На Шестоднев. Бес. 1 и 2 (1 ч. 14 и 24 стр. в рус. пер. по изд. 1891 г.), Григорий нисский – О Шестодневе. (1 ч. 11–12, 20–21 стр. в рус. пер.), блаж. Феодорит – на Быт. 5 вопр., Ефрем Сирин – на Быт. 1 гл. (6 ч. 296 стр. в рус. пер.), Дамаскин – 1 очн. изл. веры, II, 5–6.

¹²⁸ - Есть еще мнение, будто в начальных словах бытописания содержится только общее надписание ко всему повествованию о миротворении (подобно напр. 18, 1). Но такое понимание есть явное насилие тексту. Соединительное «же» (евр. вав) соединяет начало 2-го стиха с первым, как две части одной мысли. Кроме того, таким предположением дается как бы некоторое основание признавать материю не произведением творческой воли, а началом существующих независимо от нее и совечным Самому Творцу.

¹²⁹ - Василий В. На шестодн. Бес. 2 (1 ч. 22 стр. в рус. пер.).

¹³⁰ - Евр. слова: *tohu vabohu*, по их производству и употреблению (Ис. 34:11; Иер. 4:23) означают изумляющую пустоту или неопределенность. В переводе LXX толковников они передаются словами *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύατος* – невидима и неустроена, у Акилы *κενωма καὶ οὐδέν* – пустота и ничто, у Феодотиона – *κενόν καὶ οὐδέν* – нечто пустое и ничтожное; у Симаха – *ἀρῶν καὶ ἀδιάκρῖτον* нечто праздное и безразличное: в Зап. на кн. Бытия – необразована и пуста, в издав. Св. Синодом Библии в рус. пер. – безвидна и пуста.

¹³¹ - Наименование «хаос», данное греками первовеществу видимого мира, по буквальному значению этого слова близко к библейскому *tohu vabohu*: хаос – *חָאָו*, *חָאִי־וָ* – зияю, открываю рот от изумления, т. е. нечто, поражающее изумлением, как никогда не виданное и ни на что существующее не похожее. Василий В. (На шест. Бес. 2) в этом случае следовал объяснению св. Ефрема Сир. На Быт.1. (VI ч. 301 стр.). Подобное же объяснена у св. И. Златоуста на Быт. Бес. III, 1.

¹³² - Переводы слов *Ruach Elohim* вместо Дух Божий – ветер Божий, или буря Божия (т. е. свирепая буря), должны быть признаны односторонними. Соединенный с этим именем глагол *rachaph* (*meracherphet*) значит парить, сидеть на яйцах, высиживать, следовательно, не может быть употреблен собственно о буре. По кн. деянии ап. (2:2–4) и тот, и другой перевод примиряются так, что общепринятый смысл по LXX является несомненно истинным. – У древних отцов церкви преобладало понимание под Духом Божиим животворящей силы Божьей иди Духа Св., хотя и некоторые разумели и ветер Божий, приводивший в движение воды (напр. бл. Феодорит, на Быт. 9 в опр.).

¹³³ - Василий В. (На шест. Бес. 2) в этом случае следовал объяснению св. Ефрема Сир. На Быт.1. (VI ч. 301 стр.). Подобное же объяснена у св. И. Златоуста на Быт. Бес. III, 1.

¹³⁴ - Достоин примечания, что в значении слова природа, и особенно латинского *natura*, есть тонкий оттенок будущего, дальнейшего бытия. *Natura*. т. е. не только рожденное, но и имеющее родиться.

¹³⁵ - Славянское слово твердь составляет буквальный перевод слова *στερέωμα* – твердость, основание, которым LXX передали евр. слово *rakia* в Вульгате – *firmamentum*.

¹³⁶ - В в. 3. Писании есть места, в которых твердь представляется прозрачным сапфировым сводом (Исх.24:10), или литой зеркальной поверхностью (Иов.37:18), говорится о разверзающихся хлябях неба (Быт.7:11–12; 1Цар.7:2, 19), о вратах и окнах небесных (Пс.77:23; Ис.24:18) и т. п.. На основании таких выражений Писания противники веры,

возражая против Моисеева сказания о миротворении, представляют, будто второй день был посвящен сооружению твердого свода, под которым Бог поместил океан вод. Но все указанные выражения Писания – не более, как чисто поэтические сравнения. Твердь в ветхом завете синоним неба (Быт.1:8; Пс.18:1), а небо никогда иудеи не понимали в смысле твердого свода; хрустального или металлического, а представляли как вещество легкое, прозрачное и блестящее, как такое воздушное пространство, где летают птицы (Быт.1:20; Притч.30:19).

¹³⁷ - Былие (евр. deschech) – собственно молодая, нежная зелень, которая вырастает после дождя (2Цар.23:4; Иов.38:27) и покрывает собою поля и луга (Иоил.2:22; Ис.22:2). У бытописателя это слово употреблено, как родовое понятие для трав и т. п. «тайнобрачных» растений, – вообще низших пород, (каковы мелкие водоросли, лишай, мхи, папоротники и под.). – Травы сеющие семя (евр. eseb) – родовое понятие для кустарников, хлебных злаков и других растений, в которых развиваются семенные чашечки. – Деревья плодовые (евр. ijetz) – этим словом обозначены здесь не только плодовые, собственно деревья, но и все роды деревьев и древовидных кустарников, приносящих плоды, в которых семя по роду их, т. е. плоды заключающие в себе семянные зерна, – красота и венец растительного царства, самые сложные и совершенные произведения этого царства.

¹³⁸ - При таком понимании библейской истории мироздания само собою устраняется возражение против одного, будто в нем заключается та несообразность, что на создание солнца и всего звездного мира употреблен один день, тогда как для создания и образования земли пять дней. С четвертого дня солнце, луна и звезды стали только светилами или быть видимыми с земли, а независимо от такого устройства, вида и назначения своего, или просто как небесные тела, они образовывались прежде, совместно с образованием земли. Отсюда же разрешается и возражение, исходящее из мысли о невозможности появления земли прежде своего центрального тела-солнца. Сказание Моисея, напротив, замечательно предупредило утверждение

новейших научных гипотез о происхождении и мира (напр. Фая), что земля старше солнца, что солнце есть образ того, чем была земля до геологических времен.

¹³⁹ - Творческое слово к водам в Зап. на кн. Бытия переводится: да породят воды. «Сим повелением не сообщается водам жизнедательная сила», но «указывается некое начало, или как бы семя, из коего, по слову творческому, должен был возникнуть сей род тварей, положенное в predetermined для них части всеобщего естества действием Духа Божия, носившегося над водами» (17–18 стр. по изд. 1867 г.).

¹⁴⁰ - Словом *bara*, указывающим на творческие действия Божии в собственном смысле, Моисей обозначает только создание первовещества видимого мира (1 ст.), создание первых живых тварей (21 ст.) и создание человека (27 ст.) Все прочие действия Божии представляются созидательными, устроительными, и обозначаются глаголом *asah* – сделал, образовал. Смысл этих глаголов удержан в латинской Библии – *creavit* и *fecit*, и в русской – «сотворил» и «создал». В греческом тексте тот и другой глагол переведены одним словом – *ἐποίησε*, а по сему и в славянском всюду стоит «сотвори». Так как у греков не было идеи творения, то можно думать, в их языке не оказалось и слова для выражения этой идеи и разницы понятий, обозначаемых еврейскими *bara* и *asah*.

¹⁴¹ - В переводе LXX и в славянском повеление о бытии птиц стоит в связи с воззванием Божиим к водам о произведении животных, из чего следует, что как будто птицы образованы или созданы из воды. Но такой перевод не согласен с подлинником, по которому Творец и птицам повелевает полететь: да полетят, как водам – переполниться пресмыкающимися.

¹⁴² - Филарета митр. Зап. на кн. Бытия 4 стр. по изд. 1867 г.

¹⁴³ - Если отвергнуть, напр., завершающий творческий момент в образовании планетных тел, то нельзя будет понять, почему дробление первозданного мирового вещества а, отделявшего, как предполагают, от себя кольцо за кольцом,

планету за планетой, наконец остановилось. – То же приложимо и к другим ступеням мирообразования.

¹⁴⁴ - Как в пользу того, так и другого мнения представляются различные библейские доказательства. Защитники мнения о днях творения, как продолжительных временах, приводят преимущественно следующие доводы. 1) Первые три дня творения не могут быть обыкновенными днями, ибо астрономическое отношение земли к солнцу установлено в четвертый день творения. Следов., тоже можно думать и о последних трех днях творения. 2). Евр. слово «*jom*» значит и «день» и «эпоха» или «период»; в Библии оно употребляется часто в значении неопределенного периода времени (напр. Быт.2:4; Втор.9:24; 31:17; 32:7; Пс.2:7; Ис.34:8; 65:22; Иер.46:10; Иоил.2:31; Ам.3:14; Зах.14:9 и др.; ср. Мф.10:15; 12:36; Ин.8:56; Рим.2:5; 2Кор.6:2 и др.). Другого слова, кроме «*jom*», для обозначения идеи эпохи или периода в еврейском языке даже и нет. 3) «Днем» называется и седьмой день – день покоя Божия, под которым должно разуметь период неопределенной продолжительности. 4). Дни творения – дни дел Божиих, а не человеческих, а пред очима Божиими тысяща лет яко день вчерашний (Пс.89:5, – приписываемый Моисею; ср. 2Пет.3:8). 5). Бог не имел нужды в целом дне или 24 ч., напр. на сотворение света, растений, солнца и звезд и т. д. Посему в сказании о днях творения необходимо дни понимать в метафорическом, переносном значении. 6). Существенное в сказании Моисея о днях творения – шесть моментов творения, как основа закона о субботнем покое, а не продолжительность их. 7). В истории мирообразования принимала деятельное участие новосозданная природа, исполняя творческое слово Божие. По самому же свойству сотворенных вещей для сего было необходимо и время, более продолжительное, чем допускаемое буквальным пониманием дней творения. Наконец, 8) космогонические предания других народов (напр. индийцев, персов, этрусков, халдеев и др.) о днях мирообразования, как продолжительных временах, являющиеся отголоском истинного предания, хотя и в искаженном виде, располагают к пониманию дней творения в смысле продолжительных времен. Защитники

буквального понимания дней творения, не находя эти доводы достаточно убедительными, противопоставляют оным следующие.

1) Принятие дней творения за обыкновенные дни, определяемые утром и вечером, более соответствуют прямому смыслу библейского текста. 2) Если последние три дня творения без затруднения могут быть принимаемы за обыкновенные т. е. астрономические дни, то и первые три дня, определяемые также утром и вечером, таковы же. 3) Исторический характер кн. Бытия требует буквального понимания дней творения. 4) Того же требует закон о субботнем покое, основывающийся на истории шестидневного творения. 5) Представление о творении, как чрезмерно продолжительном процессе, не мирится с изображениями в Писании всемогущества Творца: Той рече, и быша: повеле, и той создашася (Пс.32 :9). 6.) Преимущественное у древних отцов и учителей церкви понимание дней творения в буквальном смысле должно склонять к такому же пониманию этих дней. Обсуждение приведенных доводов за то и другое понимание дней творения см. у пр. Рождественского Н. Апологетика. II т. 209–216 стр. – Лопухина А. проф. Библ. ист. ветх. зав. 1896 г. 429–431 стр. – Светлова П. свящ. Оп. апол. излож. прав.-христ. вероучения. I ч. 223–230 стр. ср. Сергиевского Н. прот. Творение мира и человека. 86–89. 126–127 стр. Богородского Я. проф. Происхождение мира – Прав. Соб. 1901 г. Окт. 502–507 стр. Сергия архиеп. Беседы об основных истинах прав. веры. Владимир. 1893 г. 269–305 стр.

¹⁴⁵ - Филарета митр. Зап. на кн. Бытия, 4 и 35 стр. по изд. 1867 г.

¹⁴⁶ - Обсуждение этого вопроса, а также разбор возражений и противных Библии учений естествознания о происхождении мира можно находить отчасти в вышеуказанных (примеч. к § 18) сочинениях прот. Сергиевского, Меньяна, Властова, Вигуру, Банкальского, а также в курсах Апологетики проф. Рождественского, Геттингера, Эбрарда, прот. Петропавловского И. (В защиту христ. веры). Кроме этих можно указать еще на следующие: Попова В. Современное естествознательное учение о происхождении вселенной. Спб. 1872 г. – Успенского Е. Христ.

умозрение и челов. разум, гл. III. Платонова И. проф. Опыт соглашения Моисеева сказания о сотворении мира с новейшими данными науки (Вера и Раз. 1886 г. I т. I ч.). – Библ. уч. о творении мира и естеств.-научная теории мировой эволюции по Дютоа-Галлеру (там же, 1897 г., 6 и 7). – Глаголева С. А. проф. Гадания ученых о происхождении мира (там же, 1897 г. 19 и 23 кн.). – Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию – в Бог. В. за 1899–1900 г. и в отд. изд. Голубинского Д. Ф. проф. По поводу вопросов о творении мира (там же, 1895 г. III т.). Замечания на уч. Геккеля о происхождении мира (Пр. Об. 1879 г. III т.) – Попеля Е. Современная наука и догмат творения (Чт. люб. дух. проев. 1880 г. II т.) – Матвеева Ф. Опыт приложения научных знаний к библейскому сказанию о миротворении. Москва. 1888 г. – Мозолевского Георг. свящ. Обсуждение современных научных гипотез о происхождении мира на основании библейского повествования о сотворении его (Вера и Раз. 1901 г. 15 и 16 кн.). Глориантова Н. проф. Взгляд на учение современной теологии о происхождении мира и будущей его судьбе, при свете божеств. откровения (Хр. Чт. 1861 г. I и II т.; 1892 г. II т.). – Шестоднев и потоп (там же, 1883 г., II т). Ловягина Е. Разбор суждений новейших естествоиспытателей о земном шаре сравнительно с учением слова Божия о видимом мире (там же, 1859 г. II т.). – Лебедева А. проф. Выводы материализма в вопросе о происхождении мира пред судом строго-научного естествознания (Приб. к твор. св. отц. 1872 г. XXV т.). – Тимаева Н. Сотворение мира и первобытные времена человечества. 1892 г. Указание литературы более специальной, по разным частным сторонам того же вопроса см. ниже.

¹⁴⁷ - Что действительно область естествознания сравнительно весьма ограничена, это признается и открыто высказывается и беспристрастными авторитетами естествознания. См., напр. Речь о пределах естествознания. Э. Дю-Буа Реймонда (Прав. Об. 1878 г. янв.). Ср. Цертелева. Границы религии, философии и естествознания (там же, 1879 г. авг.).

¹⁴⁸ - Подобное разъяснение мысли, что данными естествознания требуется признание временного начала мира, см. в труде архим. Бориса. О начале мира. 1891 г. Иначе думают лишь материалисты, утверждая вечность материи, а некоторые (напр. Кцольбе) и вечность мира, но материализм не то же, что наука. Последовательно проведенный материализм даже ведет к отрицанию науки. Основания для себя в естествознании материализм не имеет, хотя обычно и выдает себя за научное мировоззрение. См. о сем в ст. Гусева А. Фиктивный союз материализма с естествознанием (Пр. Об. 1877 г., №№ 6 и 8).

¹⁴⁹ - Изложение в общедоступной форме выводов астрономии об устройстве неба можно читать в превосходном сочинении Бенера А. Космос, библия природы. Спб. 1870 г. 1 кн. См. также переведенные на русский язык очерки и системы астрономии Дж. Гершеля, Фр. Араго, А. Гильемена, Фр. Шедлера, Шульца, Ньюкомба и Энгельмана, русского проф. Хандрикова и др.

¹⁵⁰ - Как на противоречие между Библией и астрономией, иногда указывают на то, что в XVII в. система Коперника, по которой видимые перемены положений солнца и других светил на своде небесном объяснялись движением земного шара около оси и вокруг солнца, подвергнута была гонениям на западе: Галилей за это учение был обвинен в ереси, а самое учение объявлено противным Писанию. Но в православной церкви система Коперника не подвергалась преследованиям. Да и на западе преследование этой системы, как еретической, исходило из неправильного понимания Писания, будто бы содержащего учение о неподвижности земли (Нав.10:12–14; Еккл.1:4), а отчасти и из других причин, с Библией ничего общего не имеющих.

¹⁵¹ - Кант предложил свою гипотезу о происхождении небесных миров в сочинении «Общая естеств. история и теория небесных тел», изданном в 1755 г. Основные положения этой гипотезы, после астрономических открытий Гершеля, были наиболее подробно развиты французским астрономом и математиком Лапласом (в соч. «Система мира», изд. в 1796 г.;

имеется и в русском переводе. Спб. 1861 г.), хотя и независимо от Канта (о гипотезах Канта и Лапласа см. «Астрономию» Ньюкомба и Энгельмана. Пер. Дрентельна. Вып. IV, 1896 г., у Ульрици. Бог и природа. I т. Каз. 1867 г. 256–271 стр., у Бориса архим. О начале мира. 105–124 стр. и у др.). Как весьма согласная с библейским учением о мирообразовании, эта гипотеза была встречена в богословии весьма сочувственно и оказала влияние на сами объяснения библейского шестоднева. В новейшее время, по требованию новых астрономических данных, она подверглась некоторым видоизменениям, дополнениям и поправкам. В 1884 г. это сделано было французским астрономом Фаем (Faie), предложившим собственную гипотезу образования мировых тел (2-е изд. его книги «Происхождение мира» имеется и в рус. переводе, Спб. 1894 г., с приложением разбора его гипотезы. См. об этой гипотезе еще в ст. Глаголева С. Новая теория происхождения мира в Прав. Об. 1889 г. I т.). Последний более значительный опыт построения истории образования миров (появился в 1897 г.) принадлежит французскому ученому Лигонде, который в своих гаданиях по этому вопросу руководился Лапласом и Фаем (см. о его гипотезе в указ ст. Глаголева Гадания ученых о происх. мира.) Во всех гипотезах решается вопрос об образовании собственно солнечной системы, но всеми предполагается, что и другие миры образовывались подобным же образом.

¹⁵² - Изложение научных выводов о ступенях развития земли можно читать у Ульрици. Бог и природа. I т. 271–282 стр. См. также у Бенера. Космос. III кн. Иностранцева А. проф. Основы геологии. – Как именно совершилось землеобразование, твердо установившегося учения в геологии нет. Одни защищают теорию вулканическую, иначе теорию переворотов (катастроф), которую приписывается преобладающее значение в образовании земли огню, другие – непуническую, иначе – теорию медленного развития земли, которую главное значение в землеобразовании усвояется воде.

¹⁵³ - Подтверждением возможности досолнечного света могут служить и такие явления, как северное сияние, от

которого земля становится освещенною вне солнечного света, а также т.н. электромагнитная буря. Периодические появления северного сияния могут служить и некоторым подобием появления дней и ночей в первые три дня мира. Вообще новейшими наблюдениями относительно теплоты, электричества и гальванизма вполне подтвердилась возможность независимых от солнца световых явлений.

¹⁵⁴ - Из натуралистов прежнего времени, открыто державшихся религиозных убеждений, можно указать, напр. на философа Лейбница, Кеплера, Коперника, Ньютона, Бакона, Паскаля и им подобных. Их религиозные убеждения общеизвестны. Из выдающихся естествоиспытателей новейшего времени, выразивших убеждение в истине Моисеева сказания о творении, можно указать на Эвлера, Шевреля, Био, Либиха, Гершеля, Медлера, Катрфажа, Жофруа, Сент Иллера, Агассиса, Клода Бернара, Марсель-де-Сереса, Шуберта, Букланда, Шранка, Виземана, Даусона, покойного русского академика К. Э. Бэра и многих других. А под сделанным в Англии в 1864г. воззванием к ученым естествоведам, под которым приглашались подписаться все те, которые убеждены, что не может существовать противоречия между Библией и естествознанием, подписалось более двухсот ученых, и между ними не мало авторитетов науки (в рус. перев. это воззвание напечатано в Прав. Об. 1865 г. № 1.) См. еще ст. Остроумова Ст. прот. Суждения замечательнейших естествоведов XIX в. в защиту христ. веры (Вера и Раз. 1901 г. 8—9 кн.).

¹⁵⁵ - См. у проф. Рождественекого. Апологетика. II ч. 208—209 стр.

¹⁵⁶ - См. в ст. Библ. уч. о творении мира по Дютоа-Галлеру. Вера и Раз, 1897 г. II т. I ч. 249 стр.

¹⁵⁷ - Более известные способы геологического определения древности различных формаций основываются: а) на измерении нарастания земляных пластов от наносов песку, илу и т. д. в известном определенном месте и в известный определенный промежуток времени; б) на измерении поднятия и понижения материков; в) на углублении рек и озер; г) на образовании т. н. сталактитов, известковых натеков и разных окаменелостей. О

ненадежности этих средств для геологических вычислений см. у проф. Рождественского. Апологетика. II ч. гл. о степени древности мира.

¹⁵⁸ - Многим кажутся особенно несогласуемыми с буквальным пониманием дней творения и вообще с библейской хронологией астрономические вычисления, основанные на законах распространения света. Эти вычисления будто бы твердо убеждают, что для достижения до земли света от некоторых отдаленных звезд, ныне видимых, требовалось громадное число лет, превышающее библейское исчисление времени от сотворения мира (5509 – 1902 г.). Но, во 1-х, скорость распространения света в отдаленных звездных пространствах неизвестна, вероятнее же, что она большая, чем в планетных пространствах. Во 2-х, наблюдаемая ныне скорость света установилась после создания светил, но свет новосозданных светил, правильнее думать, по творческому повелению распространился во все стороны немедленно – в самый день сотворения светил. Наконец, в 3-х и само утверждение, что некоторые светила столь удалены, что свет их доходит до земли в течение десятков тысячелетий, вовсе не есть, вывод из точных данных науки, ибо измерены доселе расстояния только тех звезд, от которых свет может доходить до земли в течение годов или же немногих десятилетий (см. о сем у проф. Д. Голубинского в ст. По поводу вопросов о творении мира).

¹⁵⁹ - Следы подобного учения встречаются еще в глубокой древности, в древних религиозных космогониях, у греческих философов, даже у Аристотеля, у средневековых ученых, у разных алхимиков, пытавшихся из разных химических соединений произвести живое существо-homunculus'a, но значение научной гипотезы учение о произвольном зарождении получило в текущем столетии. Изложение и разбор этой гипотезы можно находить в след. трудах: Тиндаля Дж. Произвольное зарождение. Лекция в Лонд. корол. общ. с критич. замечаниями И. Милославского. К вопросу о произв. зарождении. Москва, 1879 г. (То же в Прав. Об. за 1879 г.). Никанора арх. Позит. фил. и сверхчувств. бытие III т. 477–498

стр. Глаголева С. А. проф. Происхождение жизни (Хр. Чт. 1898 г. I–II т.). П. Жанэ. Произвольное зарождение и превращение видов. Перев. с франц. Спб. 1898 г. Денисова Л. (перев. с греч.). Вера и знание. VI. Жизнь (Хр. Чт. 1888 г. 2 ч.). Ульрици. Бог и природа. I ч. 282–294 стр.; сн. 146 стр. и след. Кудрявцева В. Д. Самостоятельность начала органической жизни (III т. 1 вып. соч.), О первоначальном происхождении на земле рода человеческого (III т. 2 вып. 199 стр. и след.) и в «Начальных основаниях философии», 298 стр. и след. – Попова. О самозарождении организмов (Прав. Соб, 1877 с. II ч). Эбрарда Апологетика. I т. 406–412 стр. – Прочны ли выводы естествознания о происхождении жизни и человека (Хр. Чт. 1880, I, 3).

¹⁶⁰ - См. о семь в указан, ст. Хр. Чт. 1880 г. I т. 13 стр. (излагается весьма поучительный спор натуралистов Геккеля и Вирхова о научной несостоятельности Дарвиновой теории развития). Еще более решительное заявление по вопросу о произвольном возникновении жизни сделал франц. ученый Флюранс от имени комиссии, назначенной французской академией наук для выяснения степени научной состоятельности теории гетерогенизма. «До сих пор (т. е. до опытов Пастера) в отношении теории автогенеза еще возможны были некоторые колебания, заявил он, но теперь всякие сомнения устранены... Самопроизвольного возникновения жизни в природе нет и по этому предмету никакие дальнейшие сомнения невозможны. Кто еще и теперь сомневается, тот только доказывает этим, что он не понимает ясно даже существа вопроса» (указ. ст. в Хр. чт. 1888 г. II т. 626 стр.).

¹⁶¹ - Некоторые из новейших естествоведов (Томсон, Гельмгольц, Эд. Кине и др.) думали разрешить загадку для пауки о первоначальном происхождении жизни на земле тем предположением, что первые жизненные зародыши могли упасть на землю вместе с метеорами, отделившимися от других небесных тел. Но, по принятой ныне гипотезе, все небесные тела сначала были так же в расплавленном состоянии, как и земля, почему органическая жизнь на них в то время так же была невозможна, как и на земле. Главное же, таким

предположением вовсе не устраняется недоумение: как же на других телах появились живые существа?

¹⁶² - Первые следы этой теории встречаются уже в древности (у греческих философов Анаксимандра и Емпедокла), но научную форму она получила в истекшем столетии, в учении французских натуралистов Ламарка и Э. Ж. Сен-Илера, позднее – у Уоллеса, преимущественно же у английского натуралиста Ч. Дарвина (в соч. «О происхождении видов путем естественного подбора», изданном в 1859 г.), по имени которого и называется часто «дарвинизмом». В частности теория Дарвина подверглась не малым изменениям у великого числа его последователей (выделяется между ними Геккель), но основное ее положение остается в силе и прилагается ко всем отраслям естествознания, так что учение об эволюции получило характер всеобъемлющей и всеобъясняющей теории. Литература по вопросу о дарвинизме обширна. Разбор с разных сторон этого учения и вообще теории эволюции можно находить в следующих трудах: Данилевского Н. Я. Дарвинизм. Критич. исследование. Спб. 1885 г. Кудрявцева В. Д. Теория трансформации (III т. I вып. соч. Ср. Начал. основ, философии. 303–321 стр.). – Фрошаммера. Разбор уч. Дарвина о происхождении видов в царствах животном и растительном (Приб. к твор. свв. отцов, 1864. XXIII). – Идея творения и теория эволюции по Эламу (Хр. Чт. 1881 г. I ч.). – Ульрици. Бог и природа. I т. 294–329 стр. – Никанора архиеп. Позит. филос. и сверхъчувств. бытие. III т. – Румянцева Н. Дарвинизм (Вера и Раз. 1895–1896 г.). – Чемены М. прот. Дарвинизм. Критич. исслед. Одесса. 1892 г. – Эбрарда. Апологетика I т. §§ 159–168. – Истомина К. Е. Эволюционизм и эволюция (В. и Раз. 1887 г. II). Философская основа эволюции (Там же, 1898 г. II т. I ч.).

¹⁶³ - Не отрицал этого и сам Дарвин. По поводу гипотезы о «произвольном самозарождении» он высказался так: «что покажет будущее – еще неизвестно; на настоящей же своей точке наука не благоприятствует мнению, что живые существа в настоящее время происходят самопроизвольно». В виду этого он допускал, что «все органические существа, когда-либо

жившие на земле, вероятно, произошли от одной первичной формы, в которую впервые вдохнул жизнь Творец» (О происх. видов. Пер. Рачинского, 382 стр.). В позднейших изданиях своего сочинения последние слова впрочем Дарвин выпустил

¹⁶⁴ - В подтверждение постоянства видов можно указать на следующие известные примеры. Пять или шесть тысяч лет прошло с тех пор, как изображены были в Египте животные или растительные виды, но они остались теми же и в наше время, как это показали тщательные исследования Кювье, Гумбольдта и др. В Америке находят ископаемые остатки слонов, носорогов, тигров и других животных нашей геологической эпохи, теперь там не живущих; эти остатки несравненно древнее египетских мумии, но и они не представляют никаких отличий от существующих пород тех же животных. Ту же неизменность находят и в тех породах животных, которые сохранились до настоящего времени от прежних геологических эпох.

¹⁶⁵ - См. у проф. Кудрявцева. Теория трансформации (III т. I вып. соч. 137 стр.).

¹⁶⁶ - Изложение мнения Агассица о гипотезе Дарвина см. в ст. «Вера и знание» (Хр. Чт. 1888 г. II ч. 14–15 стр.). Сн. ст. в Церк. Вест. 1900 г. № 35 – Взгляд немецкого апологета (Цеклера) на положение дарвинизма в конце истекающего XIX в.

¹⁶⁷ - Подробнее о сих гипотезах см. у прот. Сергиевского. Творение мира и человека. Здесь же раскрывается новый опыт примирения Библии и науки, названный автором «тео-космогоническим», приближающийся к гипотезе дней-эпох. – См. о том же у пр. Сильвестра. Догм. Бог. III т. § 17. Преосв. автор склоняется к признанию гипотезы восстановления, но с некоторыми ограничениями. – Проведение довольно подробной параллели между геологическими эпохами и днями творения см. у Вигуру. Руков. к чт. и изуч. Библии. I т. 331–355 стр. в рус. пер., так же у Меньяна. Мир и первобытный человек. Обзор тех же гипотез сделан в ст. Новорусского А. Разбор мнений о шестидневном творении (Пр. Об. 1886 г. III т.).

¹⁶⁸ - Митр. Филарета. Зап. на кн. Быт. 32 стр.

¹⁶⁹ - Особенно выразительно, согласно с пониманием древних отцов церкви (Златоуста, блаж. Феодорита) эта черта образа Божия в человек объяснена в Зап. на кн. Бытия: «Бог есть Владыка всего: и человек поставлен владыкою видимого мира. Человек украшается образом Божиим для того, что видимые твари созданы для него, а он – для Бога; ибо ничто не может быть так любезно Высочайшему Существо, как образ высочайшего совершенства Его; и не может быть большего полномочия для обладания тварями, как образ Творца» (36–37 стр.). В создании только человека по образу Божию находится разъяснение того, смущающего веру многих, недоумения: как можно допустить, что все было создано для человека, когда он так ничтожен по сравнению с беспредельностью вселенной и слаб в некоторых отношениях даже по сравнению с животными. По сравнению, с бесконечным величием Божиим и вся неизмеримая вселенная – ничто. Истинное величие не внешнее, а нравственное, духовное. Человек в сравнении с бессознательною, вещественною природою именно велик по своему богоподобному духу. Для спасения падшего человека воплотился Сам Сын Божий – Творец вселенной, что доказывает, сколь великую цену в очах Творца мира имеет человек, образ Его совершенств.

¹⁷⁰ - Литература по вопросу о происхождении человека имеет преимущественно апологетический характер (против эволюционной теории). – Глаголева С. С. проф. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. Москва. 1894 г. – Сергиевского Н. А. прот. Творение мира и человека. – Кудрявцева В. Д. О первоначальном происхождении на земле рода человеческого (3 т. 2 вып. его соч.). – Орнатского Ф. Происхождение человека (Тр. Киев. Ак. 1881 г. №№ 1 и 4). – Петропавловского И. Д. прот. Древность и происхождение человеческого рода (по Пфаффу) и Геологические исследования о человеке. (Сн. Сб. ст. «В защиту христ. веры, вып. 2. Москва 1897 г.). – Попова В. Несостоятельность Дарвинова учения о происхождении человека (Пр. Соб. 1873 г. I–III т.; 1874 г. II т.). Современное естествознательное учение о

происхождении вселенной. – Меньяна. Мир и первоб. человек. 94 стр. и след. – Фабри. Письма против материализма. Спб. 1870 г. Прибавл. 1-ое – Беляева А. Д. проф. Значение повествования пр. Моисея о сотворение человека. Москва. 1882 г. Богородского Я. проф. Происхождение человека, его природа, достоинство и назначение. Прав. Соб. 1903 г.

¹⁷¹ - В древности взгляд на это сказание Моисея, как на аллегорию, развивала александрийская школа, особенно Ориген в связи со своим учением о предсуществовании душ. В XVI в. особенно настаивал на аллегорическом его понимании кардинал Кайетан. Не исчезло такое понимание и в наше время. Взгляд на это же сказание, как на вымысел для выражения истины о Боге – Творце человека, высказывается не только в протестантском богословии, но даже и в р.-католическом (особ у Ленормана). В основе такого понимания, лежит та ложная мысль, будто в Писании богодухновенно только вероучение и нравоучение, а все прочее – не богодухновенно.

¹⁷² - Филарета митр. Зап. на кн. Бытия. Стр. 7 по изд. 1816 г.

¹⁷³ - Таковы, напр. объяснения этой истории: Златоуста в Бес. на кн. Быт. VIII; Григория Нис. в тр. «Об устройении человека» (1ч. его твор. в рус. перев.) и в бес. на сл. Писания: сотворим человека (Хр. чт. 1840, III), в объясн. на кн. Быт. блаж. Феодорита, Ефрема Сир., блаж. Августина, у И. Дамаскина в Точн. изл. веры (II кн. 12 гл.) и у др.

¹⁷⁴ - В языческой философии вопрос о происхождении человека решался неодинаково, но вообще в материалистическом смысле. Иные из философов (Анаксагор. Парменид) производили человека, как и животных из смешения стихийных начал, растворенных влажностью и согретых теплотой солнца; другие думали (как, напр. Эмпедокл), что земля произвела разрозненные члены человека, кои потом соединились в одно целое; третьи (напр. Демокрит) изводили людей из ила и воды на подобие червей, а Эпикур и за ним Лукреций приписывали земле рождение первых младенцев, на подобие травы и т. под. Далее Аристотель колебался между принятием подобных мнений и мыслью о вечности живых существ. Высказывалось в языческой философии

(Анаксимандром) мнение и о происхождении людей от животных, изменивших свою породу. См. у Кудрявцева. О единстве человеческого рода (III т. 2 вып. соч. 3 стр.) и Первоначальное происхождение человеческого рода (199 стр.).

¹⁷⁵ - См. у Кудрявцева В. Д. О первон. происх. рода чел. 217–219 стр.

¹⁷⁶ - Сочинение Ч. Дарвина „О происхождении человека», в котором решается вопрос в духе учения о преобразовании видов, вышло в 1870 г. Но мысль о животном происхождении человека этим же способом была высказываема еще в XVIII в. английским ученым Эр. Дарвином и французом Демелье, позднее – Ламарком, доказывавшим родство человека не только с обезьянами, но и с рыбами (поперечные линии на теле человека будто бы наследованы им от рыб).

¹⁷⁷ - См. о сем у Глаголева. О происх. и первоб. сост. человека IV гл., также в ст. «Мнимое открытие» (Бог. В. 1896 г. Окт.).

¹⁷⁸ - См. о Мюнхенском съезде, в ст. – Прочны ли выводы естествознания о происхождении и жизни человека? (Хр. Чт. 1880 г. Янв.–февр.).

¹⁷⁹ - Из реферата проф. Вирхова, читаного на съезде 1 авг. 1892 г. См. Церк. Вид. 1892 г. № 35, также ст. Глаголева С. С. Московский конгресс по отношению к вопросу о сотворении человека в Чт. Люб. Дух. Пр. 1893 г. № 2.

¹⁸⁰ - Василия В. Бес. 8 на Шестоднев, стр. 139. М. 1845 г.

¹⁸¹ - Литература. – Кудрявцева В. Д. О единстве человеческого рода (III т. 2 вып. соч.). – Сергиевского прот. Творение мира и человека. IX гл. – Меньяна. Мир и первооб. человек. VI–X гл. Глаголева С. О происхождении и первоб. состоянии рода человеческого. – Геттиньера. Апол. хр. II ч. 5 чт. – Рождественского. Апологетика. II т. 283–293 стр. – Лютардта. Апология. 5 чт. – Жане. Нравств. единство чел. рода. 1872 г. – (приб. к кн. «Соврем. естеств. уч. о происхожд. всел.»). – Катрфажа. Естественная история человека. Перев. Суворина 1861 г. – Вигуру. Руков. к чтен. и изуч. Библии. I т. 396–413 стр. –

Беллюстина. Происхождение рода человеческого от одной четы (Воскр. Чтен. 1872 г.).

¹⁸² - Кроме такого своего значения, догмат о единстве человеческого рода имеет особое значение в смысле истины исторической. Верую в единство человеческого рода вызваны лучшие стремления, развившиеся особенно в христианском мире, каковы: заботы о просвещении диких народов, об освобождении поработанных и угнетенных племен, об установлении мирных международных отношений и пр. Отрицание этого единства соединено с отрицанием братства народов и их духовного союза. Пример древнего язычества с его постоянными международными войнами, братоубийством, насилием, рабством и пр. достаточно показывает, каковы следствия утраты живого сознания истины единства всех людей по духу и телу.

¹⁸³ - Так объясняли указанное различие в повествовании и древние отцы Церкви. См. напр. Василия В. Сл. об устр. человека (Хр. Чт. 1841 IV. 7 стр.). Златоуста На кн. Быт. б. XII. Ефрема Сир. На Быт. (VI т. 323 стр.). Феофила К Автолику; II кн., 19–20 гл.

¹⁸⁴ - На Быт. Отв. на вопр. 44. Ср. Злат. На кн. Быт. Бес. XX, 1. Август. О гр. Бож. XV кн. 16 гл.

¹⁸⁵ - Филар. митр. Зап. на кн. Быт.

¹⁸⁶ - Число первоначальных видов разными полигенистами насчитывается различное. Так, Вире, который первый дал полигенизму научную форму, различали только два вида людей, Бори допустил 15 видов людей, Демулен – 16, Мортон – 32 семейства, которые состоят из множества видов, Глиддон – 65. а некоторые (напр. Нокс) даже думают, что люди сотворены по нациям. Такое различие во мнениях указывает, что в действительности не существует предполагаемого полигенистами постоянства и неизменности видов, что, напротив, одна раса переходит в другую.

¹⁸⁷ - К числу убежденных моногенистов принадлежит не мало знаменитейших ученых, каковы, напр. Галлер, Линней,

Бюффон, Кювье, Кампер, Гумбольдт, Блюменбах, Руд. и Андр. Вагнер, Флуранс, Катрфаж и др.

¹⁸⁸ - Катрфажа. Естеств. история 245 стр.

¹⁸⁹ - Рождественского. Апологетика II т. 252 стр. ср. ст. (по Пфаффу) Древность и происх. чел. рода (в кн. „В защиту хр. веры». 2 вып. 99–100 стр.). Такое же мнение по вопросу о древности человека высказывали и другие ученые натуралисты, напр. рус. акад. Бэр, американец Даусон. Всестороннее рассмотрение вопроса о древности человека можно находить в вышеуказанных сочинениях (прим. на стр. 149 к § 25). См. также ст. в Пр. Об. – О древности чел. рода (1866 г. № 2), в Пр. Соб. Древность человека (1872, I т.), у Фабри. Письма прот. материализма. Приб. 2, в прибавл. к I ч. 2 отд. Апологии Геттингера ст. Фр. Ружмона. Древность человека.

¹⁹⁰ - Из древних отцов церкви более ясно высказывал такое предположение Григорий нисский. См. об устр. чел. 17 гл. См. Мартынова А. В. прот. Уч. св. Григория Нис. о природе человека. 123 стр. и след.

¹⁹¹ - Подробнее раскрытие этой мысли и решение вопроса – было ли бы рождение в раю, если бы никто не согрешил? См. в труде блаж. Августина – «О граде Бож.» XIV кн. 21–23 гл.

¹⁹² - Сравнительно подробный разбор мнений о происхождении душ сделан преосв. Сильвестром. Оп. Догм. Бог. III т. §§ 47 и 48. Сн. Серединского Т. прот. О происхождении души в каждом человеке. Рига. 1896 г. См. еще Феофила архим. Из записок по психологии. Сборн. лекций профессоров Киев. дух. акад. 1869 г. 209–220 стр. и ст. в Христ. Чт. 1864 г. I ч. Происхождение и бессмертие души человеческой.

¹⁹³ - Некоторые экзегеты полагают, будто в ветхом завете есть следы учения о предсуществовании душ, но это мнение основывается на неправильном понимании указываемых ими мест, именно Иов.1:24. Пс.138:15; Прем.7:3; 8:19. См. у еп. Хрисанфа. Рел. древн. мира III т. 153–155 стр.

¹⁹⁴ - Григор. Бог. Сл. 37 (III ч. 226–227 стр.). Феодор. Изл. бог. догм. IX гл. – Григор. Нис. об устр. сел. XXVIII гл. Август. О граде Бож. XI кн. 23 гл.; О кн. Быт. букв. VI кн. 9 гл. и др. Сн.

Писарева. Уч. бл. Августина о человеке. 192 и след. стр. См. также Кирил. Ал. – На Ин.1:9; Дамаск. Изл. вер. II кн. 12 гл. Лакт. Божест. уст. III, 18, Иерон. Пис. 226 к Марк., а также послание импер. Юстиниана против мнений Оригена (Деян. всел. соб. в рус. пер. Каз. 1868 г. V т. 460–505 стр.)

¹⁹⁵ - Деян. Всел. Соб. Рус. пер. т. V стр. 504. Каз. 1868 г.

¹⁹⁶ - Там же стр. 508.

¹⁹⁷ - Прот. ерес. 2 кн. II, 33.

¹⁹⁸ - Еп. Сильвестра. Догм. Бог, III т. § 47.

¹⁹⁹ - Покой Божий от дел творения может быть понимаем условно и с ограничениями, Разъяснение этой мысли см. у проф. В. Д. Кудрявцева. Происх. мира (III т. 1 вып. соч. 318–320 стр.).

²⁰⁰ - См. у прот. А. А. Лебедева. Разности вост. и запад, церк. в учение о Пресв. Деве Марии. 1881 г. 206–212 стр.

²⁰¹ - Тертул. О душе, гл. 19–21, 24–25, 27, 36–37 и др. Такое мнение о происхождении душ у Тертуллиана утверждается на его определении души, как субстанции телесной *corporealis*, имеющей фигуру и форму человеческого тела и даже известный цвет. Отсюда и положение Тертуллиана, что душа Адама есть естественный и единственный источник человеческих душ.

²⁰² - Иерон. Пис. 78 к Маркел.

²⁰³ - Григор. Бог. Сл. о душе (IV т. 243–244 стр.) Григорий Нис. Об устр. чел. XXIX гл. О душе и воскр. (IV т. 297–299 стр. в рус. пер.) Афанас. Вел. Resp. ad Quaest. Antioch 26. Макария Бес. 30, § 1. Блаж. Августин колебался между принятием этого мнения и учением о творении душ (см. у Писарева. Учение бл. Августина о человеке в его отношении к Богу. 1894 г. 193–199 стр.).

²⁰⁴ - Еп. Сильвестра. Оп. Догм. Богосд. III т. 339 стр. по изд. 1899 г. Сам преосвященный автор склоняется к принятию мнения о непосредственном (без участия душ родителей) творении душ Богом, выражая свою мысль так: «лучше прямо держаться принятой церковью гипотезы творения душ». – Преосв. Филарет в своем Догм. Богословии (I ч. § 126) отдает предпочтение мнению о рождении душ от душ родителей.

Преосв. митр. Макарий разрешает тот же вопрос так: «Бог творит человеческие души, как и тела, силою того самого благословения – раститься и множиться, которое Он даровал нашим праотцам еще в начале, творит не из ничего, а от душ родителей» (Догм. Богосл. 1 т. § 79).

²⁰⁵ - Близкое к этому мнению высказывается и в Правосл. исповедании П. Могилы: «душа, говорится здесь, дается от Бога (можно понимать – как Виновника жизни вообще) в то время, когда тело образуется и соделается способным к принятию оной. И когда она входит, то разливается во всем теле, подобно как огонь в раскаленном железе» (отв. на вопр. 28). Но эта слова находятся в сильной зависимости от римского катехизиса («разливается» – прямо оттуда взято).

²⁰⁶ - См. напр. Григория Нис. – Об устройении человека (I ч. в рус. пер.). Василия В. – Бес. 3, на сл. внемли себе (IV ч. 44–46 стр.). Блаж. Феодорита – о Промысле. Сл. 3–5 (в V т.).

²⁰⁷ - Довольно подробное обозрение откровенного учения о душе человека см. в ст. Воронцева А. Учение Библии о душе человеческой (Пр. Соб. 1900 г. II–III ч. и в отд. изд.).

²⁰⁸ - «Для чего земля изводит душу живу?» спрашивает Василий В., и отвечает – «чтобы знать различие между душою скота и душою человека. поскольку, по Писанию, душа всякого животного кровь его есть (Лев.17:11), а сгустившаяся кровь обыкновенно обращается в плоть, а истлевшая плоть разлагается в землю, то по всей справедливости душа скотов есть нечто земное» (На Шестодн, бес. 8. Твор. Вас. В. ч. I Москва 1845 г. 138 стр.).

²⁰⁹ - Изречения, подобные по форме выражения, есть и в ветхом завете (по переводу LXX), напр. Иов.7:15; 12:10; Пс.16:9.

²¹⁰ - См. по этому вопросу ст. О трехчастном составе человеческого существа (Чт. Люб. дух. просв. 1892 г. Март–Апр.), – Стукова Ф. Заметка относительно смысла учения св. Писания о трехчастном составе человека (Пр. Соб. 1885 г. Мар.), также у А. В. Мартынова прот. Антропология св. Григория нис. 215–229 стр., у В. Мышцына Уч. ап. Павла о законе дел и законе веры. 1894 г. 2 гл.

²¹¹ - Платон различает в человеке две души – высшую, разумную и бессмертную, имеющую, божественное происхождение (νοῦς), и душу низшую, неразумную, животную, имеющую разрушиться вместе с телом (силы ее – τό θυμικόν, т.е. раздражительность и τό ἐπιθυμητικόν – вожделение). В учении Платона и его последователей мысль о трехчастном составе человека получила наиболее развитую форму, но она встречается уже в древних религиозных вероучениях востока и у иудейских раввинов.

²¹² - Плотским нравственным состоянием (1Кор.3:3) или живущим по плоти (Рим.8:1, 4; 2Кор.10:2) называется в учении ап. Павла такое состояние, когда живущее в человеке греховное начало подчиняет себе все и духовные, и телесные силы человека (Рим.1:24; 6:13; 7:18–20; Еф.2:3 и мн. др.). Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. (Гал.5:19–21).

²¹³ - Дамаск. Точн. изд. веры II кн. 12 гл.

²¹⁴ - Примеры этого см. у м. Макария, Догм. Бог. 1 т. §80, также у пр. Сильвестра, Оп. Догм. Бог. III т. § 35.

²¹⁵ - Бл. Феодор. Разг. между Еран. и прав, о несл. соедин. естеств во Христе (Хр. чт. 1846 г. I ч. 337 стр.). Сокр. из догм. XI гл. (VI ч. 46 стр.) См. также у Григория Нис. Опроверж. мнений Аполлинария (VII ч. твор. в рус. пер). Подробное опровержение подобного же заблуждения манихеев сделано блаж. Августином в соч. De duab. anim. contr. Manich.

²¹⁶ - Подробное опровержение материалистических взглядов на душу человека можно находить у Никанора арх. Позит. фил. и сверхчувств. бытие II т., Ульрици – Тело и душа 1869 г. И. Жане – Мозг и мысль, Чичерина – Наука и религии (161–207 стр.), в курсах психологии напр. Чистовича, Снегирева и др. См. также М. А. Остроумова проф. Обзор филос. учений 2 кн. 1880 г. 155–167 стр. В. Д. Кудрявцева. Начальные основания философии. 357–377 стр., Геттингера. Апология. I ч. 1 отд. 7 чт.,

И. Д. Петропавловского прот. Самостоятельность и бессмертие чел. души (В защ. веры II вып.). По тому же вопросу статьи в дух. журналах: Гр. Малеванского. О духовной природе человека – против материализма и дарвинизма (Пр. Об. 1873 г. 4 кн.). – Взгляд соврем. материалистов на душу и ее свободу (там же, 1863 г. 4 и 5 кн.; сн. 1869 г. 5 кн.). – Душа человека и ее отношение к телу по учению современного естествознания (Пр. Соб. 1879 г. II т.) и др.

²¹⁷ - Дамаск. Сл. 3 об икон. 24 гл. Ср. Точн. изл. в. 2 кн. 3 и 12 гл. Подобные же мнения разделяли Амвросий (De Abrah. 2 кн. 8 гл.), Григорий В. (Moral. 2 кн. 3 гл.). Повторяется это мнение и ныне. «Люди не суть чистые духи»..., говорится в одном новейшем ученом богословском труде, «даже об ангелах св. отцы и учителя церкви учат, что они не суть чистейшие духи.... Ангелы заключены в некие огневидные или воздухообразные тела.... Подобно тому и душа умирающего уносит с собою в горний мир некую тонкую материальную оболочку.» (Олесницкий М. А. проф. Из сист. хр. нравоучения. Киев 1896 г. 6 стр.). В кн. монаха Конев. монаст. Митрофана (Как живут наши умершие, III гл. 519 стр. по изд. 1889 г.) душа называется «тонким эфирным существом, имеющим вид и образ человека».

²¹⁸ - О свободе воли в человеке см. обширное исследование Малеванского Г. В. Опыт о свободе воли (Тр. Киев. Ак. 1896–1899 г.), а также Антония еп. Психолог, данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. Спб. 1888 г. О разных видах свободы и решение возражений со стороны детерминистов против свободы воли в человеке можно находить также в системах Нравств. Богословия, особенно протопр. И. Л. Янышева, (из лекции по Нрав. Бог. Пр. Об. 1880 г. и в отд. изд.) и проф. Олесницкого, равно в курсах психологии.

²¹⁹ - В откровении обозначаются кратко и только главнейшие черты отличая души человека от души животной со стороны происхождения – одной из земли и потому не имеющей бессмертия, другой от Бога, и потому бессмертной, – и свойств (отсутствие в душе животных самосознания, разумности, свободы, что предполагает и отсутствие в них способности к

отвлеченному мышлению и совершенствованию, религиозно-нравственной жизни, дара слова). Широкие наблюдения новейшего времени над миром животных, равно и над проявлениями духовной жизни у разных народов, не исключая народов диких, дали множество опытных данных, подтверждающих и разъясняющих библейское учение. Посему уверения материалистов, будто нет качественного различия между душою человека и животных, несогласны не только со свидетельством Библии, но и с данными беспристрастного естествознания. Решительным видимым признаком, разделяющим непроходимую границу человека от животных, служит язык. Животные бессловесны, – ибо не имеют самосознания, мышления, свободы, – безличны и не самостоятельны в духовном отношении. Подробное разъяснение вопроса о различии между душою человека и животных можно находить в ст.: Светлова П. свящ. Человек и животное в псих. откош. (Вера и Раз. 1892 г. 21 и 23 кн.). Гигеманна проф. Душа животных и человека (пер. Побединского, – там же 1889 г. 12 кн.). Шостыина А. П. проф. Имеют ли религию животные? (там же, 1884 г. 15 кн.). Буткевича Т. Рассудоч. силы животных (там же 1886 г.) К-на Ж. Человек и животное (Пр. об. 1890 г. 7–8 кн.). Иноземцев А. Язык, как граница между животными и человеком. См. также: Петропавловского прот. Человек и животное (В защ. веры 2 в.), Геттингера Апология хр. (1 ч. 1 отц. 7 ст.), Эбрарда. Апологетика § 69–72, Снегирева В. Психология.

²²⁰ - В древности такое мнение доказывали маркиониты и манихеи, в новейшее время – многие из рационалистов, начиная с социниан. По мнению рационалистов учение о бессмертии было заимствовано евреями уже в позднейшие времена из религии египтян и персов. Разбор этого мнения в связи с положительными раскрытием догмата см. у П. Юнгера. Уч. ветхого завета о бессмертии души и загробной жизни. Каз. 1882 г. Ив. Олесницкого. Уч. в. зав. о бессмертии души (Чт. люб. д. пр. 1882 г. I и III т.). Хрисанфа еп. Рел. др. мира III т. 170–221 стр. А. Лебедева прот. Ветхозав. вероучение во времена патриархов. 271–287 стр. Н. Рождественского

Апологетика II т. 370–486 стр. Ж. Источникова. Мнимая зависимость библич. вероучения от религии Зороастра. II ч. 4 гл.

²²¹ - Древние евреи строго различали слово – *scheol* от слова *qeber* (кебер) – и когда речь была о месте или пещере, где погребались тела умерших, употребляли слово – *qeber* (иногда *bor.*), а когда говорили о месте, куда отходят души по смерти употребляли слово – *scheol*. LXX переводчиков, все из евреев, также строго наблюдали это различие, и еврейское шеол всегда переводили греч. – ᾗδης которым у греков обозначалось именно царство теней, иначе говоря, обиталище неосищаемых, бесплотных душ умерших, а еврейское *qeber*, гроб греческим *μνῆμα* или *τάφος* (а евр. *bor* – ров, могила, – словом *λάκκος*, напр. Пс.29:4), в Вульгате – *inferus* или *infernus*.

²²² - В изображении загробной жизни души нет следов ни персидского дуализма, ни египетского учения о душепереселениях, – ясный признак независимости от языческих влияний библич. учения о бессмертии души.

²²³ - Обзор доказательств сих см. у В. Д. Кудрявцева. Бессмертие души (III т. 3 вып. соч.), а также в Начал. основ. философии 377–400 стр. Рождественского. Апологетика 1 ч. 411–435 стр.

²²⁴ - См. напр. Епифан. Ер. 64, 37 гл. (III ч. 123–126 стр. по изд. 1872 г.). Ср. Иуст. Апол. I, 10, 12. – Ирин. Прот. ерес. 11, 3. – Афинаг. О воскр. мертв. 12. Август. De Trinit. XIV, 3–4.

²²⁵ - См. напр. у Иринея, Прот. ерес. II кн. 34. 2; V, 7, 1, – у Иустина, О воскр. 2 – у Климента ал. Стром. VI. 6, – у Оригена, Прот. Цельса, III, 22. Позднейшие отцы полнее раскрывали эту основную мысль онтологического доказательства бессмертия души, напр. Григорий Нисский в сл. «О душе и воскресение», «О том, что есть образ Божий», Григорий В. в сл. 2 Златоуст – на Быт. 21 бес. 6, блаж. Феодорит – Сокр. изл. бож. догм. 9 гл. и другие.

²²⁶ - Дамск. Точн. изл. веры II кн. 3, 12 и 28 гл. Такой же мнение выражали: Иустин – Разг. с Триф. 6 гл., Епифаний Ер. 44 и 64, гл. 27, – Кирилл Иерусалимский – Оглас. сл. IV, 18. Исидор Пелус. Пис. 95, к дик. испов. (III т. в рус. пер.) и др. Высказывая

такое понимание бессмертия души, древние учителя решительно отвергали мнение, которым не допускалось задатков или основы бессмертия в самой природе души. Такое мнение выражал и настойчиво защищал Арнобий африканский, церковный писатель IV в. (в соч. *Adversus gentes*). Душа, учил он, не имеет бессмертия, как существенно принадлежащего ей свойства; она может как умереть или обратиться в небытие, так и достигнуть бессмертия. Это зависит от свободы людей: душам людей благочестивых даруется Богом бессмертие, как награда за богоугодную жизнь, а души людей нечестивых подвергнутся уничтожению. Орудием уничтожения их будет огонь, которым они истребятся после продолжительных и жестоких загробных мучений. Предположение, что Сам Бог, призвавший человека из ничтожества, опять обратит его в небытие, с целью избавления его от бытия мучительного, древние учителя находили нечестивым – противным требованиям правосудия Божия, незаслуженным злым помилованием их (см. напр. Златоуста, Сл. к Феодору падш. I, на 1Кор. 9 бес.). Тем не менее мнение Арнобия имеет сторонников и до настоящего времени. С некоторыми видоизменениями оно повторено проповедниками социнеанства (Ф. Социном, Креллем, Руаром и др.), высказывается и ныне в протестантском богословии (напр. Вейссом, Ретом и др.). См. у Стукова Ф. Происхождение в христ. церкви мнений, противоречащих учению о вечности мучений. Пр. Соб. 1892 г. II т. 291–300 стр. и в отд. изд.

²²⁷ - Таковы напр. Климент Ал. (Строматы II, 22; V, 4), Ориген (О началах I, 1; IV, 37), Кирилл Иерус. (Оглас. поуч. IV, 18), Василий В. (На Пс.48 – V т. в рус. пер.) Григорий Нис. (Об устр. чел. 16 гл.; Бес. на сл. Сотворим чел., в Хр. Чт. 1840, III, 303–305 стр.), Григорий Бог. (Сл. 45), Златоуст (На Быт.8 бес.), бл. Феодорит (На Быт.21 вопр.), бл. Августин (De Trinit. XII, 7; XIV, 3), Епифаний (90 ер.), Дамаскин (Изл. в. II, 12) и многие другие.

²²⁸ - Такое понятие об образе Божьем, в человеке дается в учении отцов церкви, взятых вместе, но ни у одного из них в отдельности нет целостного и всестороннего разъяснения одного понятия. Отдельные отцы церкви указывали только на

некоторые частные черты образа Божия в человеке: одни видели преимущественное отображение образа Божия в разумности души, другие – в свободе, иные – в бессмертии души, а некоторые, напр. блаж. Августин (Испов. XIII кн. II гл. и др.), блаж. Феодорит (на Быт. 21 вопр.) указывали на три главных силы души, как на отображение Св. Троицы. Без противоречия во мнениях, они, очевидно, восполняли один другого. См. обзор святоотеческих мнений у преосв. Сильвестра. Опыт Дог. Бог. III т. §§ 39–43. и у м. Макария. Догм. Бог. § 82. – По тому же вопросу см. ст. свящ. Малеванского. Человек в ряду существ природы, как образ Божий (Тр. Киев. Ак. 1867 г. 7 и 9 кн.).

²²⁹ - Такое объяснение указанной особенности о сотворении человека можно находить и у отцов Церкви. См. напр. Григория Нис. Бес. на слова: Сотворим человека, в Христ. Чтен. 1840 г. III т. 320–322 стр.

²³⁰ - Дамаск. Изд. веры II кн. 12 гл. Григория Нис. Бес. на сл.: Сотворим человека. Отечественный святитель Димитрий Ростовский пишет: «образ Божий есть и в неверного человека душ, подобие же токмо в христианине добродетельном: и егда согрешает смертне христианин, тогда подобия токмо лишается Божия, а не образа. И аще в муку вечную остудится, образ Божий той же в нем во веки, подобие же уже быти не может» (Розыск).

²³¹ - О назначении человека, кроме систем Догматики, см. у прот. В. А. Голубинского. Прем. и благодать Божия Пис. 1., Светлова. Оп. апол. изл. пр.-хр. вероуч. § 28, Еп. Феофана Начерт. хр. нравоуч. Москва 1891 г. 32–37 стр., а также ст. К. П. П. Конечная цель жизни (Пр. Об. 1877 г. 11 кн. и 1878 г., 5 кн.). Назначение естеств. бытия чел. и главн. задача его наст. жизни (Пр. Соб. 1864 г 1). Нравств. назначение чел. (Тр. Киев. Ак. 1891 г.), Милославского И. Чел. царь и раб природы (Пр. Об. 1878 г. 9 и 11 кн.). Тареева М. Цель и смысл жизни. Москва. 1902 г. (то же в ж. Вера и Церк. за 1901 г.).

²³² - «В Боге жизнь, учит Василий В. Отчуждение и удаление от Бога есть зло несноснейшее даже будущих геенских мучений, – зло самое тяжкое для человека, как для глаза лишение света

и для животного отнятие жизни». (Бес. о том, что Бог не виновник зла.)

²³³ - Обзор односторонних воззрений на цель человеческой жизни см. напр. у проф. Олесницкого. Из сист. христ. правоуч. 1ч. 2 гл. у проф. Кудрявцева в Нач. основ. фил. (419–435 стр.), у проф. Остроумова в Обзор фил. учении. 2 вып. 4 отд. и др.

²³⁴ - Слово «промысл» (греч. πρόνοια, лат. providentia) в приложении к Божественным действиям встречается в Библии только в кн. Премудр.14:3; 17:2. Древние отцы и учителя церкви промысл Божий называли Божиим попечением: «промысл есть Божие попечение (ἐπιμελεία) о существах», говорит св. И. Дамаскин (Изд. в. 11, 29; см, Васил. Вел. О Св. Духе, 18 гл.).

²³⁵ - От этих двух действий Промысла (conservation et gubernatio) различали (см. напр. у митр. Макария Догм. Бог. § 96) третье, именно: содействие (concursus Dei) силам существ и их действиям. Но выражаемое этим понятием действие по отношению к миру вещественному заключается в понятии о сохранении существ с их силами и деятельностью. Где есть сохранение существующей вещи или существа, там уже есть и содействие силам в их действии. По отношению же к миру нравственному, если под содействием разуметь содействие свободной воле существ в осуществлении их добрых целей, то это будет один из частных видов управления. Посему содействие не есть отдельный вид Промысла, отличный от сохранения и управления.

²³⁶ - Литература о Промысле Божиим вообще. – Никольского В. Вера в промысл Божий и ее основания. Каз. 1896 г. – Кудрявцева В. Д. о Промысле (II т. 1 вып. соч.). – Алексия архим. о Промысле Божиим (Приб. к твор. отц. ц. в рус. пер. 1843. I ч.) – Малеванского Гр. Вера в Бога, как всеблагого Мировопромыслителя и верховного Мировправителя (Тр. Киев. Ак. 1874 №№ 2, 4, 7 и 9). – Голубинского Ф. А. Умозрит. Бог. 169–204 и Прем. и благ. Божие в судьбах мира и человека. – Иоанна еп. о Промысле Божиим (Бог. акад. чт. Спб. 1897 г.). – Петропавловского И. Д. прот. о Промысле Бож. (В защ. хр. веры. Вып. II). – Успенского П. свящ. Библ. уч. о частном Промысле

(Рад. хр. 1895 г. VI кн.). Природа и промысл (Хр. Чт. 1892 г. Мар.—Апр.).

²³⁷ - «Magna dii currant, parva negligunt,» т. е. боги заботятся о великом, малым пренебрегают – не раз повторял Цицерон (De nat. deor. II, 36 ets). Такого мнения держались и все стоики. Аристотель ограничивал действие Промысла только небом, а на земле не находил ничего великого и достойного внимания богов. (Diog. Laertii. Vita Arist. и Eusevii. Praepar. evangel.) Плиний говорил: «смешно воображать, чтобы Высочайшее Существо заботилось о человеческих делах и унижалось таким скучным и мелким занятием». В языческих религиях боги были почитаемы не всемировыми промыслителями, но покровителями отдельных народов, не простирающими своего промысла на все человечество и на каждого члена человеческого рода.

²³⁸ - Премудрый так выражает эту мысль в своем обращении к Богу: Ты любишь все существующее, и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы что ненавидел. И как могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотел? Или бы как сохранилось бы то, что не было призвано Тобою? Но Ты все щадишь, потому что все Твое, душелюбивый Господи (Прем.11:25–27).

²³⁹ - Клим. Ал. Стром. I кн. 11 гл.; сн. IV кн. 12 гл.

²⁴⁰ - Афинаг. О воскр. мертв. 18.

²⁴¹ - Афанас. Сл. прот. язычн. (1 ч. 25 стр. в рус. пер.). И это – общее учение древних отцов церкви. См. напр. Минуц. Фел. Октавий 17. Иуст. Разг. с Триф. 1. Ирин. Против ерес. 2 кн. XXVI, 3. Август. О тр. Бож. V кн. 11 гл. Феодор. о Промысле, 2 сл. Немезия De nat. hom. с. 44.

²⁴² - Василий В. О св. Духе, к Амфил. 8 гл.

²⁴³ - Кирил. Ал. In Johan. lib. IX, p. 783; сн. Гр. Б. Сл. 14 (II ч. 39 стр.)

²⁴⁴ - Блаж. Августина. О кн. Быт. букв. IV кн. 12 гл. С особенною подробностью раскрываются и поясняются примерами эти мысли у блаж. Феодорита в творении: «Десять слов о Промысле Божиим» (V ч. его твор. в рус. пер.).

²⁴⁵ - Феофил. к Автол. 5.

²⁴⁶ - Ефрем. Сир. Облич. себе самому и испов. (в Твор. св. отц. XII, 216). Сн. Феодор. о Промысле Сл. 2.

²⁴⁷ - Григ. В. Таинств. песноп. сл. 5.

²⁴⁸ - Афан. ал. Сл. против яз. (1 т. в рус. пер.); сн. Клим. рим. Посл. 1 Коринф. 20 гл.

²⁴⁹ - Под именем чудес в собственном смысле разумеют внешние поразительные действия или события, имеющие истинную причину своего вне естественных сил и законов природы – в сверхъестественном действии божественного всемогущества, – и совершаемые Богом для достижения важных религиозных целей.

²⁵⁰ - Подробнее о чудесах, их возможности и действительности, равно и разбор возражений против оных см. в курсах христ. апологетики, а также: Тренча. Чудеса Господа нашего И. Христа. Перев. А. Зиновьева 1883 г. – Роу. Очевид. истины христианства. Пер. М. Фивейского. 1892 г. Чт. 2-е. – Фаворова Н. прот. Чт. о вере в И. Христа, как истинного Сына Божия (Пер. Киев. Ак. 1865 г. I т.) – Предтеченского А. И. Место и значение чудес в систем. христианства (Хр. чт. 1863 г. III.). – Троицкого И. Е. Чудеса не только возможны, но и необходимы (там же 1886 г. II т.) – Петропавловского И. В защиту христианской веры. Вып. I и II. – Глаголева С. С. проф. Чудо и наука (Бог. В. 1896 г. № 3). – Остроумова С. О чудесах, как признаке истинной церкви (Вера и Раз. 1896 г. № 9.). – О чудесах в наше время (Стран. 1864 г. № 12). – Е. Л. Вера в чудеса (там же, 1898 г. Апр.). – Павловича А. Попытки естественного объяснения чудес в наше время (там же 1898 г. Окт.-Дек.; 1890 г. июль-авг.) – Сольского. Сверхъестесв. элемент в новозав. откровении. Киев. 1877 г. – Орфанитского И. свящ. Что такое чудо (Вера и Церк. 1901 г. I кн.).

²⁵¹ - В греческой религии, наиболее совершенной сравнительно с другими языческими религиями, мироправящую силою признавалось не всесовершенное Существо, но слепая и бессознательная сила – неумолимая судьба, рок (ἀνάγκη, *fatum*), которой подчинена вся мировая жизнь, все люди и даже

сами боги. Из древних языческих философов одни совершенно отвергали бытие Промысла, как, напр., эпикурейцы, которым казалось, что для Бога тягостно заниматься попечением о мере другие ограничивали действия Промысла только великими предметами и родами существ, иные допускали вечную материю, которая Богу не вполне подчинена, или два верховных начала – благое и злое и под.

²⁵² - Дамаск. Точн. изл. веры, II, 3. Сн. Григор. Б. Сл. о богосл. (III ч. 41 стр. по изд. в рус. пер. 1899 г.); Песн. таинств. Сл. 6, Об умных сущностях (IV ч. 193–194 стр.). Васил. В. Бес. на Пс.28. (1 ч. 212 стр. по изд. 1900 г. в рус. пер.). Феодорит. Кр. изл. бож. догм. VII гл.

²⁵³ - Григор. Бог. Плачь о страданиях души своей (IV ч. 256 стр. по изд. 1899 г.); Слово о богосл. 2 (III ч. 40 стр.).

²⁵⁴ - Васил. В. Против Евномия, III кн. (III ч. 113 стр. по изд. 1900 г.). Сн. О Св. Духе, 16 гл. (там же). То же говорили и другие отцы. См., напр. Августина, О граде Бож. XI, 9; Дамаскина, Точное излож. веры, II, 3.

²⁵⁵ - Афинагора Прош. о христ. 10 гл.

²⁵⁶ - Григор. Бог. Сл. 28 (III ч. 41 стр. по изд. 1889 г. в рус. пер.). Вообще такое мнение в древней церкви было принимаемо многими и на востоке и на западе. Разделяет оное, напр. Иустин (Разг. с Триф. 5 гл.). Ориген (На Иерем. 10 бес.), Евсевий Кес. (Demonstr. Evang. IV, 10), Иероним (Толк. на посл. Гал.4:3), Августин (На Быт.12:36); Дамаскин (Точн. изл. веры II, 3). Допускаемы были некоторыми особые ангелы, поставленные над разны ми частями мира органического и неорганического, над животными, над растениями, и вообще над всеми видимыми предметами. См. у м. Макария Догм. Бог. § 105.

²⁵⁷ - Димитрий Рост. Чет.-Мин. под 8 ноября.

²⁵⁸ - Кроме систем Догматики изложение этого учения можно находить в ст. об ангеле хранителе (Хр. чт. 1823 г. X т.). О служении нам ангелов хранителей (там же, 1824 г. XIII). Об ангелах хранителях челов. обществ (там же, 1842 г. IV), особенно в ст. архим. Алексия. Об ангелах хранителях (Приб. к тв. отц. 1849 г. VIII т.). Ср. с последнею Макария митр. Догм.

Бог. I т. §§ 106–108. См. еще новейший труд Глаголева А. Ветхозав. библейское учение об ангелах. 1900 г.

²⁵⁹ - Ветхозаветное верование в бытие ангелов народоблюстителей особенно ясно выразилось в переводе LXX, именно в греч. чтении слов Моисея: егда разделяюще Вышний языки, яко разсея сыны Адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих (Втор.32:8), где словами по числу ангелов Божиих заменены слова еврейского текста: по числу сынов Израилевых. Это место приводили и древнее учителя церкви в подтверждение той мысли, что некоторым из ангелов вверены целые народы. См. напр. Василия В. Прот. Евн. III кн. (III ч. 111–112 стр. по изд. 1900 г. в рус. пер.), Златоуста, На ев. Мф. Бес. XIX, 4 (VII т. 2 кн. по изд. 1901 г.), Феодор. На Быт. 3 вопр.

²⁶⁰ - Это было хотя после данного Киром позволения иудеям возвратиться в свою землю и восстановить храм иерусалимский, но иудеи все еще не получили полной самостоятельности, были под властью царя персидского и терпели притеснения с разных сторон (сн. 1Ездр.1:2 и след., Дан.11 гл. и след.).

²⁶¹ - По вопросу о том, как понимать состязание между ангелами-народоблюстителями в предстательстве пред Богом, надлежит, иметь в виду следующее. От ангелов, как от духов не всеведущих, многое сокрыто в неисповедимых судьбах Божиих. Как не всеведущие, одни из них могли полагать, что продолжение зависимости израильтян от иноплеменников было бы полезнее и для самого народа израильского и особенно для других народов, которые могли от него заимствовать познания об истинном Боге, а потому они и молили Бога продлить еще подчинение этого народа иноплеменному. Между тем другие, полагая, что время прекратить утеснение народа Божия от иноплеменников уже настало, молили Бога о совершенном освобождении израильтян от языческого ига. Но как те, так и другие молили Бога и от Него ожидали суда совершенного, Его определениям готовы были следовать; посему взаимная борьба «оружием молитвы» (выражение И. Златоуста) и ко благу вверенных им царств ни мало не представляется странною или противоречащею святости ангелов (Мнение Златоуста, блаж.

Феодорита, Григория В. и других учителей церкви. Сн. Камень веры. О приз. святых, I ч. 1 гл.). Нельзя признать «лучшим» понимание, объясняющее прение между ангелами тем, что «доброму народу дается и ангел добрый, а злomu – злой» (напр. у арх. Иннокентия, в чт. об ангелах, см. Соч. XI т. 345 стр.) и видеть в ангелах царств персидского и греческого злых ангелов (такое воззрение из древних учителей церкви высказывал, напр. Кассиан, в новое время – преимущественно протестантские экзегеты. См. у Глаголева. Ветхозав. уч. об ангелах. 385стр.).

²⁶² - Так объяснили это откровение Даниилу и древние учителя церкви. См. напр. у блаж. Феодорита, На Дан.10 гл., подробно – у блаж. Иеронима в толков. на ту же книгу (XII ч. 99–103 стр. творений Иеронима в рус. пер. Киев. 1894 г.).

²⁶³ - Григ. Бог. Песн. таинств. Сл. 6, Об умных сущностях (IV ч. 194 стр. в рус. пер. по изд. 1889 г.).

²⁶⁴ - Васил. В. Против Евном. 3 кн. (III ч, 110–111 стр. в рус. пер. по изд. 1900 г. Сн. Дамаскина изл. в. II, 3.).

²⁶⁵ - Григор. Б. сл. 42 (IV т. 26, 40 стр. по изд. 1899 г. в рус. пер.).

²⁶⁶ - Васил. В. Пис. 230, к Никоп. пресв, – VII ч. в рус. п. 154 стр. по изд. 1900 г. См. также у Епифания, Ер. XXV, 3.

²⁶⁷ - Такое мнению высказывали весьма многие из древних учителей церкви, напр. Василий В. – в III кн. прот. Евномия (III ч. 111 стр.) и Бес. на Пс.23:8 (I ч. в рус. пер.), Златоуст – на посл. Колос, гл. 1, бес. III, 3, Амвросий – на Пс.118, Феодорит – на Пс.90:2, Кирилл Ал. – Прот. Юлиана IV кн., Анастасий Син, – На Шестодн. V кн. и другие. Но некоторые из древних учителей были не против и того мнения, что ангелы даются каждому человеку от рождения, напр. Иероним (на Мф.18 гл.), Августин (О граде Бож. XX кн. 14 гл.), Феодорит (На Быт. 3 вопр.), Григорий Нисский (О жизни Моисея – I ч. 272 стр. в рус. пер.).

²⁶⁸ - Злат. На Матф. Бес. ХШ, 4.

²⁶⁹ - Васил. В. Бес. на Пс.33 (I ч. 254 стр. по изд. 1900 г.); сн. Толк. на пр. Исаию, V гл. (II ч. 163 стр. по изд. 1900 г.). Феодор. На кн. Быт. вопр. 3.

²⁷⁰ - Васил. В. Бес. на Пс.33:8 (I ч. 255 стр. по изд. 1900 г.).

²⁷¹ - Лествица, Сл. XXVIII, 11. Пер. с греч. Москва. 1854 г.

²⁷² - Подробное опровержение протестантского учения об ангелах можно находить у архим. Иннокентия. Облич. Богосл. III т. §§ 244–258.

²⁷³ - Протестанты с отрицанием учения об ангелах-хранителях отрицают уместность молитвенного обращения и чествования ангелов. Будто бы это запрещает ап. Павел, когда говорит, никтоже вас да прельщает изволенным ему смиренномудрием и службою ангелов (θρησκεία ἀγγέλων – Кол.2:18). Но апостол запрещает только божеское чествование ангелов (θρησκεία – от θεός и ἄρεσκεῖν – означает богоугождение и употребляется в Писании для обозначения служения, свойственного Богу. (напр. в Деян.26:5; Иак.1:26–27; сн. Прем.11:16; 14:16, 18); обличаемые апостолом ради служения ангелам по ложному самоуничижению оставляли служение Христу и отчуждались от церкви (19 ст.). Такое служение ангелам в 35 пр. Лаод. соб. называется идолослужением. Но церковь и призывает не к обоготворению ангелов, а к молитвенному почитанию их, только как высших человека, близких к Богу и для нас благодетельных существ.

²⁷⁴ - Васил. В. Прот. Евном. III кн. – (III ч. 113 стр. по изд. 1900 г.).

²⁷⁵ - Григор. Б. Сл. 41, на Пятидес. (IV ч. 12 стр. по изд. 1889 г.). Сн. Сл. 45, на Пасху (там же, 127 стр.) и Сл. 38, на Рожд. Хр. (III ч. 198 стр. по изд. 1889 г.). И. Дамаскин то же учение выражает так: «ангелы (были) неудобопреклонны ко злу, но не совсем непреклонны, а ныне (стали) и вовсе непреклонны, но не по естеству, а по благодати и по всегдашней близости к единому благу (Точн. изл. в. II, 3).

²⁷⁶ - Васил. В. О Св. Духе, 16 гл.

²⁷⁷ - Евр. слово azazel производят (Гезениус, Шольц) от azal – удалил и усвояют ему значение: отступивший, удалившийся (т. е. от Бога) или совершенно удаленный, отделенный. Последнее обозначение вполне приложимо к дьяволу, как злому духу, обитающему в пустынных местах. В рус. перев. Библии евр. azazel передано словом «отпущение, в греческом LXX –

κλῦρος τῷ ἀποπομπαίῳ (ст. 10). – Vulg.-carpo emissario, т. е. «жребий для отвращающего» или «страшного» (духа), а затем отвлеченно – εἰς τὴν ἀποπομπήν (10 ст.), εἰς ἀφεσιν (26 ст.) – «для удаления» или «для изгнания». Отвлеченное понятие особенно не соответствует значению евр. слова. В Пешито, у Онкелоса и самаритянском пятикнижие слово azazel оставили без перевода, чем дается понять, что под azazel'ем переводчики разумели личное существо – злого духа. См. у Велтистова. Грех – его сущность и происх. (Пр. к твор. отц. 1885 г. XXV ч. 460 стр.), у еп. Хрисанфа – Рел. др. мира III т. 135–139 стр. и у Глаголева. Ветхозав. библейское учение об ангелах. 573 стр. и след.

²⁷⁸ - Пустыня нередко в Писании представляется местом обитания падших духов. Нечистый дух, вышедши из человека, по словам Спасителя, ходит по безводным местам, ища покоя (Мф.12:43; ср. Лк.8:27). См. также Откр.18:2; Вар.4:35; Ис.13:23; 34:14.

²⁷⁹ - У палестинских Иудеев азазель и считался злым существом, одним из демонов, как видно, напр. из кн. Еноха, также думали гностики (Епифан. О ерес. 34), а Ориген считал его дьяволом, в образе змея искусившим прародителей (Прот. Цельса, VI кн.). – Отослание козла «для азазеля», конечно, не было жертвою злomu духу, а только символическим действием, указывавшим на освобождение народа от грехов, так как грехи снова относились к тому, от кого произошли. Козел отсылался в пустыню живым (ст. 11–22), между тем по основному закону о жертвах (Лев.17:11, сн. Евр.9:22), ни одна животная жертва не могла быть приносима без пролитая крови. Жертва приносима была Иегове.

²⁸⁰ - Тертул. Прот. Мк.10. В пер. Корнеева IV ч. 11 стр.

²⁸¹ - Васил. В. Бог не виновник зла (IV ч. 136–137 стр. в рус. пер. по изд. 1901 г.). Также учили и другие отцы церкви. См. напр. Кирил. иерус. Огл. поуч. II, 4, Злат. Бес. на кн. Быт.16:1, – Феодор. На Быт. 37 вопр. Август. О кн. Быт. букв. 11:20, 23; О гр. Бож. XI, 15, Дамаск. Точн. изл. в. II, 4.

²⁸² - В еврейской апокрифической литературе часто встречается это мнение, напр. в Книге Еноха, в Книге юбилеев, в завете 12 патриархов, находится также в таргумах Онкелоса и псевдо-Ионафана. В апокрифе псевдо-Еноха указано и число вступивших в супружество с женщинами ангелов – «200», приводятся имена их начальников, измеряется рост родившихся от этих браков исполинов и пр. (см. Кн. Еноха. Перев. Смирнова. Каз. 1900г. 270–278 стр.). Тоже мнение о падении ангелов повторил И. Флавий в Древн. Иуд. 1:3, 1. Из древних христианских учителей разделяли это мнение автор Клементин (VI с. 13), Иустин муч. (Аполог. I, § 5, Апол. II. § 5), Афинагор (Прош. о христ. XXIV гл.), Ириней (Прот. ерес. IV кн. XVI, 2; XXXVI, 4), Тертуллиан (Апол. 22 гл.), Климент Ал. (Строи. III, 7; V, 1; Пед. III, 2 и др.), Киприан Карф. (О суете идолов, 3), Лактанций (Бож. устан. II, 16), Евсевий (Praepar. evang. V, 4). В протестантском богословии это мнение защищали Куртц, Ган и др.

²⁸³ - Злат. Бес. на кн. Быт.22:2–3. Сн. Феодор. На Быт. 48 и 49 вопр. Кирил. Ал. Пр. антр. 17 гл. IV т. 48–81 стр. по изд. в рус. пер. 1887 г. Август. О граде Бож. XV, 22–23 гл.

²⁸⁴ - Различие древних учителей в понимании Быт.6:2–4 объясняется различием переводов этого места. Понимавшие под «сынами Божиими» ангелов пользовались списками перевода LXX, весьма авторитетного в то время, в которых евр. *benei haelohim*, т. е. сыны Божии было заменено (как в Алекс. списке) выражением ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Такое чтение места, по свидетельству самих отцов церкви (напр. Августина, О граде Бож. XV, 23, Кирилла Ал. Прот. антр. 17 гл. IV т. 48–51 стр. в рус. пер.), было распространенным в то время, вошло в латинский перевод (в Вульгате, по свидетельству Амвросия, читалось *angeli Dei* вместо *filii Dei*). Но хотя такое чтение и было господствовавшим до экзапла Оригена, однако не было всеобщим, как видно из древних переводов (напр. у Акилы сказано: «сыны богов», у Симмаха – «сыны владычествующих» – см. в указан. месте у Кирилла Ал.). Было и верное чтение, т. е. «οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ», согласное с Лукиановым и некоторыми

другими греческими списками, каковым пользовался, напр. И. Златоуст (На Быт. Бес. XXII, 2).

²⁸⁵ - Мнение о падении диавола по зависти к первым людям высказывали немногие, напр. Иустин (Разг. с Триф. 124), Ириней (Пр. ерес. III. 33, 8; IV, 40, 3), Тертуллиан (О терп. 5). Вместе с сим они допускали и смешение ангелов с дочерьми человеческими.

²⁸⁶ - Предположение это высказывали Лактанций (Бож. устан. II, 8) и св. Димитрий Ростовский. И в откровении диавол представляется преимущественно противником Сына Божия.

²⁸⁷ - Григ. Б. Песн. таинств. Сл. VI (IV ч. 195 стр. в рус. пер. по изд.; 1889 г.).

²⁸⁸ - Амврос. М. Epist. LXXXIV. Такое же мнение высказывали и другие авторитетнейшие отцы церкви, напр. Василий В. – Толк. на Ис.2:13; 10:14; И. Златоуст – На Быт.22:2; блаж. Феодорит – Кр. изл. бож. догм. 8 гл.; Кирилл Алекс. – Прот. антропом. 17 гл. Иероним – На Иезек. 16 гл.; Августин – О Кн. Быт. букв. XI, 13; О гр. Бож. XIV, 13; Дамаскин – Точн, изл. веры II, 4.

²⁸⁹ - Дамаск. Точн. изл. веры, II, 4. См. также у Григор. Б. – Песноп. тайн, сл. 4 и 6, у Кирилла иерус. – Огл. поуч. II, 4.

²⁹⁰ - Григор. Б. Песн. тайн. Сл. VI, Сл. 38.

²⁹¹ - Gregor. Magn. Moralia, IV, с. 9 по париж. изд. Migne.

²⁹² - Изображение психологически вероятного процесса падения духов можно читать у проф. Несмелова В. Метафизика жизни и христ. откровение. Прав. Собес. 1902 г, янв. 71–81 стр.

²⁹³ - Из древних так думал, напр. блаж. Августин, О кн. Быт. букв. XI, 20, 23; О гр. Бож. XI, 15.

²⁹⁴ - Наименование «князя бесовского» «веелъзевулом» производить от «Baal-Zebub» как назывался филистимский «скверный бог в Аккароне» (4Цар.1 гл.). У филистимлян «Ваал-Зебубь» (baal-господин и zebub-муха, шершень) почитался божеством мух, т. е. охранителем от них: от него зависало насылать мух и прогонять их. Из «Baal-Zebub», иудеи образовали чрез изменение окончания слова ради благозвучия «Baal-Zebul» что значит «начальник злых духов». Делают

догадку, что именем языческого бога иудеи называли дьявола на основании учения Библии, что служение идолам есть служение бесам (Лев.17:7; 2Пар.11:15, Пс.95:5; Ис.63:11; 1Кор.10:20; Откр.9:20). Из многих же Ваалов именно Зебуба признали начальником демонов, быть может, потому, что мухи принадлежат к нечистым насекомым и в изобилии садились на языческие жертвоприношения, тогда как при жертвах в честь Иеговы, как говорили раввины, этого не было или было в меньшей степени. Отсюда нашли возможным заключить о связи между мухами и языческим служением, сблизить мух с нечистыми духами, удаляющимися от всего святого и любящими лишь злое и нечистое, и богу мух придать значение начальственного нечистого духа (см. у Пальмова. Идолопокл. у древних евреев. Спб. 1897 г. 240–242 стр.). По предположениям других «Baal-Zebub» иудеи изменили в «Baal-Zebul» ради посмеяния над языческим богом, или ради выражения своего отвращения к сатане (Zebul – с сир. и араб. значит навоз, помет, нечистота, Baal-Zebul – владыка навоза). Производят то же слово и от Baal – владыка и Zebul – жилище, дом и усвояют ему значение «владыка, хозяин дома» (См. Солярского, Библ. слов. I т. 308 стр.).

²⁹⁵ - В ветхом завет словом аввадон (погибель, истребление) обозначается подземной мир мертвых (Иов.31:12; 26:6, Притч.15:11; 27:20); по пониманию позднейших иудеев – самая низшая и глубочайшая часть шеола или ада (бездна или тартар). Мест, в которых бы усвоялось это наименование личному существу – дьяволу указать нельзя.

²⁹⁶ - Кассиана, Соб. 8 гл. 8. Жизнь падших духов (Воскр. Чт. 1657 г. № 32).

²⁹⁷ - «Может быть, говорит Василий В., что до сотворения человека и для дьявола оставалось какое-нибудь место покаянию. И эта гордыня, как ни застарела была болезнь, могла однако же восстановить себя в первобытное состояние, позаботившись уврачевать себя покаянием» (На Ис. XIV гл. IV ч. 332 стр. по изд. 1900 г.). «Прежде, нежели они низринуты (с неба), говорит Немезий, и им, как людям при жизни, предоставлена была возможность прощения. А так как они не

воспользовались ею, то справедливо подверглись вечному и непреложному осуждению» (Nemes. De hom. opific. с. 1).

²⁹⁸ - Эту мысль высказывали многие из древних, напр. Иустин (Разг. с Триф. 141), – Ириней (Пр. ересей 1, 10), – Василий В. (На Ис.14 гл.), – Кирилл иер. (Огл. поуч. IV, 1), – Иероним (Прот. Руфиия, II, 6–7; Пис. 124, к Авиту), – Августин, (О град. Бож. XV, 27; XXI, 17), – Дамаскин (Точн. изл. в. II, 4). А в житии св. Антония В. эта мысль подтверждается рассказом о том, как однажды пришел к нему диавол в образе человека и просил его помолиться об нем Богу. Великий подвижник помолился, и Бог открыл ему, что диавол должен стоять на одном месте три года, и днем и ночью молить Бога о прощении своей злобы и о даровании ему прежней славы. Когда Антоний сказал это диаволу, то последний ответил ему: «если бы я захотел помолиться Богу, то давно бы раскаялся» (Чет. Мин. под 17 Янв.).

²⁹⁹ - Опред. V всел. соб. см. в Христ. Чт. 1874 г. IV ч. (Сн. Деян. всел. соб. в рус. пер. V т. 505 стр.). – Из авторитетных отцов мнение Оригена было повторено Григорием Нисским, но он высказывал оное, как мнение, до соборного осуждения оногo (см. прот. Мартынова А. В. Уч. Григория Нис. о природе человека. Апокатастасис).

³⁰⁰ - В откровении ап. Иоанна это событие изображается так: произошла на небе война: Михаил и ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змей, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним (Откр.12:7–9). Что это событие относится к прошедшему, ясно из сопоставления этого описания со словами Спасителя (Лк.10:18) и указанием ап. Иуды (6 ст.).

³⁰¹ - Подробнее о сем можно читать в кн. прот. Иванова И. Добро и зло в истории рода челoв. по свидет. св. Писания. Ворон. 1894 г.

³⁰² - Соответственно этому в описании искушений И. Христа от диавола говорится, что диавол, показав И. Христу все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее (Лк.4:5–6).

³⁰³ - Древние отцы и учителя церкви подробно выясняли библейское воззрение на язычество, т. е. как на происшедшее под влиянием демонов и в его целом как на область действий и господства сатаны. См. обзор древнеотеческого учения об этом у еп. Хрисанфа. Рел. древн. мира III т. 533 стр. и след.

³⁰⁴ - Слова ев. Луки, что в пустыне И. Христос сорок дней Он был искушаем от диавола... а по прошествии их напоследок взалкал. И сказал Ему диавол... и пр. дают основание для заключения, что невидимым образом диавол искушал И. Христа во все время Его пребывания в пустыне, но после безуспешности сорокадневных невидимых искушений употребил последнее и самое дерзкое средство – явился ко Христу видимым образом.

³⁰⁵ - Так, напр. для обольщения Симеона Столпника диавол преобразился в ангела света и сошел к нему с неба на огненной колеснице (Чет. Мин. 1 сент.). В образе же ангела явился Никите и Федору печерским (Ч.-Мин. 31 янв.; 11 авг.). Преп. Авраамию затворнику и Макарию бесы являлись в образе благочестивого человека (Ч.-Мин. 29 окт. и 19 янв.), Феодору Сикеоту – в образе его друга юноши (Ч.-Мен. 22 апр.), Феодору Печерскому – в образе подвижника печерского Василия (Патер. Печ. 181 стр.). Феодоре – в образе мужа ее (Чет.-Мин. 11 сент.), другим – в образе мужей и жен вообще и даже животных (так, напр. преп. Илариону, преп. Сергию, муч. Трифону – Ч.-Иин. 21 окт. 25 сент. 1 февр.). Преп. Пахомию явившийся в светлости демон говорил: «радуйся, Пахомие! я – Христос и пришел к тебе, как другу» (Ч.-Хин. 15 мая). – Подобное же явление в образе И. Христа было Исааку, печерскому затворнику (Патер. Печ. 136 стр.). Вообще, по словам И. Дамаскина, падшие духи «по попущению Божию принимают и переменяют, какой хотят, мечтательный образ» (Точн. изл. в. II, 4).

³⁰⁶ - Таковы в особенности аскетические сочинения Антония В., Ефрема Сирина, Макария Египетского, Нила Синайского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирианина, Исидора Пелусиота, также Добротолубие и др. Краткое изложение уч. об искушениях от диавола и борьбе с оными см. у еп. Петра. Указание пути ко спасению. Опыт аскетики. Москва. 1885 г. §§ 56–61.

³⁰⁷ - Довольно подробное разъяснение разных вопросов, касающихся беснования, можно находить в ст. «О библейских бесноватых» (Воскр. Чт. 1874 г. № 23). См. также у Тренча, Чудеса И. Христа. 121 стр. и след. и у Светлова Оп. аполог, изл. христ. вероучения I. ч. 196–208 стр.

³⁰⁸ - Об этом ясно свидетельствует И. Флавий (в «Древн. уд.» 8, 2, 5), указывая, что форму заклинания злых духов иудеи производили от Соломона. Подтверждение того же верования иудеев можно видеть в рассказе неканонич. кн. Товит о последовательной смерти в брачной комнате семи мужей дочери Рагуиловой по действию демона и о совершившемся изгнании беса (6–8 гл.).

³⁰⁹ - Напр. Иустин (Аполог. II, 6), Тертуллиан (к Скап. 4; Аполог. 231, Минуций Фел. (Октав. 27), Ориген (Прот. Цельса, кн. I. § 40), Киприан (К Диметриану), Лактанций (Бож. уст. II, 15; IV, 27; V, 22), Кирилл иер. (Огл. поуч. XVI, 15), – В древней церкви многие из верующих имели особый дар от Бога изгонять бесов. Изгоняли бесов вообще именем И. Христа с возложением рук, но впоследствии составлен был особый чин заклинания, как в западной (чин «экзордии»), так и в восточной церкви. В русской церкви употребляется чин церкви греческой (сч. в Требнике «Молебное пение о немощных, обуреваемых от духов нечистых и стужаемых»).

³¹⁰ - В римской церкви доселе удерживается, как особая переходная иерархическая ступень, должность экзорцистов (см, Pontif. Roman. de ordination. Exorcist.), в восточной же церкви обязанности экзорцистов возложены на священников.

³¹¹ - Так, блаж. Иероним говорит, что он видел бесноватого, самым лучшим образом говорящего на еврейском языке,

которого не знал тот до беснования.

³¹² - Дамаск. Точн. изл. в. II, 4. Сн. Афанасия В. Житие преп. Антония (III ч. 231–233 стр, в рус. пер.).

³¹³ - Василий В. Толк. на 13 гл. пр. Исаии (II ч. стр. по изд. 1900). Сн. Бес. о том, что Бог не виновник зла (IV ч. 138 стр. Изд. 1901). По словам И. Златоуста временные наказания, как напр. коринфского кровосмесника (1Кор.5:5), облегчают будущие наказания или ведут к совершенному избавлению от оных (К Стагирию, I, 7).

³¹⁴ - Лествица, Сл. 21, § 7. Москва. 1854 г.

³¹⁵ - Григор. Б. См. 3, 1 ч. 54 стр. по изд. 1889 г. Сн. Иуст. Апол. II, 6.

³¹⁶ - Злат. На ев. Матф. Бес. 54, 4. Сн. Кир. Иер. Оглас. поуч. XIII, 36.

³¹⁷ - Несправедливо, рассуждает авторитетный отечественный богослов – философ, представлять себе состояние невинной свободы, как равновесие между добром и злом, в котором свобода была одинаково доступна и открыта тому и другому, равно подвижна и на добро, и на зло. Такое воображаемое равновесие есть то же что – застой, неподвижность, недвижимое коснение, возможное в безжизненном веществе, но неестественное и невозможное в жизни столь тонкой и неусыпной, какова жизнь человеческого духа, особенно духа юного, преисполненного сил и неутомленной жизнью. Адам получил из рук Творца могущественные силы ума и воли, направленные к созерцанию и деланию добра». (Голубинский Ф. А. прот. Прем, и благ. Божия 112 стр.). Из древних отцов церкви эту мысль подробно раскрывал блаж. Августин. См. изложение его учения у Писарева Л. Учение, бл. Августина о человеке. Каз. 1894 г. 1 ч. 1 гл.

³¹⁸ - Дамаск. Точн. излож. веры II, 11.

³¹⁹ - Прекрасное и блаженное жилище прародителей, называемое земным раем, т. е. садом, в евр. Библии по имени места или страны, в которой находилось, иногда называется просто Edem (Быт.2:15; 3:23–24; Ис.51:3; Иез.28:13; Иоил.2:3).

Слово Edem означает «радость», «утеху», почти тоже, что греч. ἡδονή. В Вульгате и передается это слово не собственным именем, как у LXX (παράδεισος ἐν Ἑδὲμ), а нарицательным paradisus voluptatis (в Быт.2:8). В древности некоторые хотели понимать рай исключительно в смысле духовном, отрицали его чувственный характера и нередко искали его на небе. Но, по замечанию св. И. Златоуста, «для того и записал блаж. Моисей самое имя места (рая), чтобы любящие пустословить не могли обольщать простодушных и говорить, что рай не на земле, а на небе, и распространять подобные басни (На Быт. Бес. XIII, 6, 3). «Для тела рай был вещественный, как видимое блаженное жилище, учит прав. Катехизис, а для души – духовный, как состояние благодатного общения с Богом, и духовного созерцания тварей» (О перв. чл. Сн. Григ. Бог. 38 сл. Август. О кн. Быт. букв. VIII кн. I гл. Дамаск, точн. из. в. II, 11).

³²⁰ - Дамаск. точн, изл. веры II кн. 11 гл. Перев. А. Бронзова. Спб. 1894 г.

³²¹ - Так как райская жизнь, замечает св. И. Златоуст, доставляла человеку полное наслаждение, сообщая и удовольствие от созерцания и приятность от вкушения, то, чтобы человек не развратился (многому худому, сказано, научила праздность – Сир.33:28), Бог повелел ему делати и хранить рай» (На Быт. Бес. XIV, 2). Ошибочно заключение полигенистов, на основании заповеди хранить рай, что если рай нуждался в охране, то, следовательно, существовали помимо Адама с Евой и другие люди. Рай требовал своей охраны не от людей, а от неразумных животных, которые, забегая в рай, могли вносить в него беспорядок и повреждения, ровно как и самому человеку этою заповедью давался урок бережного и осторожного обращения с врученным ему достоянием.

³²² - В Библии подробно указывается местоположение рая (Быт.2:10–14). Но потоп и различные перевороты, которым подверглись известные части земли значительно изменили лицо земли и сделали неразрешимым с точностью вопрос о его положении. «Нет места, где бы любопытство не искало и легкое верие не находило рая» (Филарета митр. Зап. на кн. Быт. 1815 г. 15 стр.). Можно считать лишь несомненным, что рай

находился к востоку от Палестины, в истоках Евфрата и Тигра, в Месопотамии. Обзор новейших мнений о местонахождении рая можно читать у Глаголева С. С. проф. О происх. и первоб. сост. чел. рода. Гл. III. Покровского А. Библейское учение о первобытной религии. Серг. пос. 1901 г. 124–134 стр. Якимова. Где находился земной рай? (Хр. Чт. 1882; II). Вигуру. Руков. к чт. Библии I, 371 стр. в перев. В. Воронцова. Древнеотеческие мнения о том же приведены в кн. Протопопова В. Библ. ветхоз. факты по толк. св. отцов церкви 31–33 стр.

³²³ - Блаж. Августина. О граде Божьем, XIII кн. 20 гл.

³²⁴ - Таковую мысль высказывали некоторые из древних учителей церкви. Дерево жизни, как имевшее свойство сохранять жизнь человека, они сравнивали с крестом, чрез который второй Адам возвратил нам жизнь, утраченную грехопадением первого Адама, и при этом добавляли, что плодами сего спасительного древа христиане приобщаются в евхаристии (напр. Иустин муч. Разг. с триф. 86; Григор. Нис. Об устр. человека, 19 гл.; блаж. Феодор. На Быт. 27 вопр.). Но под самим деревом жизни разумели обыкновенное и действительное дерево (Феодор. На Быт. 26 вопр. Август. О кн. Быт. букв. VIII, 5; XI, 32. – Злат. На Быт. Бес. XIII, 6. – Ефрем. Сир. На Быт. 2 гл.). Некоторые впрочем понимали это дерево только в смысле духовном, напр. Григорий Б., – в сл. на Богоявление – III ч. 200–201 стр. по изд. 1889 г., – Дамаскин. Точн. изл. в. II, 11, хотя самого рая и не представляли исключительно духовным.

³²⁵ - Злат. На Быт. Бес. XIV, 9. Сн. Ефрема Сир. Толков, на Быт. (VI ч, 313–314 стр. в рус. пер.).

³²⁶ - Так смотрели на значение этой заповеди древние отцы церкви. См., напр. Златоуста, Бес. на кн. Быт.16:5–6.

³²⁷ - Дамаск. Точн. излож. пр. веры II, 30.

³²⁸ - Сын Сирахов в таких выразительных чертах изображает попечение Божие о первоизданном человеке: Бог исполнил их проницательностью разума и показал им добро и зло. От положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел Его. Он приложил им знание и дам им в

наследство закон жизни; вечный завет поставил с ними и показал им суды Свои. Величие славы видели глаза их, и славу голоса Его слышало ухо их (17:6–11).

³²⁹ - См. обзор древнеотеческого учения у еп. Сильвестра. Догм. Бог. III т. § 57.

³³⁰ - Учение блаж. Августина об этом подробно изложено у Писарева Л. Уч. бл. Августина о человеке в его отношении к Богу. I ч. 1–3 гл. См. также Гусева Д. проф. Антропологические воззрения блаж. Августина (Прав. Соб. 1876 г. № 7.)

³³¹ - Филарета митр. Моск. Слова и речи изд. 1848 г. I, 182. См. Городкова. Догм. Бог. по сочин. м. Филарета 104–105 стр. О том же апологетическое рассуждение см. у Эбрарда. Апологетика I т. §§ 132–133.

³³² - См. Теодоровича. Уч. Тридент. собора о первор. грехе и оправдании в связи с православным и протестантским учением о том же предмете. 1886 г. 4–18 стр. – Ястребова М. проф. Уч. лютеранских символов о первор. грехе. Киев. 1877 г. 1 и 3 гл. – Беляева Н. Я. проф. Полупелаг. принцип в рим. католичестве (Пр. соб. 1871 г. I т).

³³³ - Символическое протестантство не полагает различия между образом и подобием Божиим в человеке. По их мнению, подобие Божие – тот же образ Божий, только взятый в его высшем обнаружении, – это *imago simillima*, или, что то же, *justitia originalis* (См. у Ястребова. Уч. лютер. симв. о первор. грехе. 103 стр.). Новейшее протестантское даже ортодоксальное богословие не следует строго символическим книгам в учении о первобытном состоянии человека (напр. известный Мартенсен).

³³⁴ - Сильвестра еп. Оп. Догм. Богосл. III т. § 58, 417–418 стр.

³³⁵ - Подробный разбор этого довода см. у В. Д. Кудрявцева в ст. Безусловный прогресс и истинное усовершенствование рода человеческого. Собр. соч. III т. 2 вып.

³³⁶ - Вот что именно говорит Катрфаж: «ни опыт, ни наблюдение не дают нам ни малейших фактов относительно первого начала человеческого рода. Строгая наука должна

поэтому оставить неприкосновенною эту проблему. Меньше удаляется от истины тот, кто признает в данном случае свое невежество, чем тот, кто не сознает его и старается навязать его другим» (Antropologie, 1876. p. 251. См. Рождественского, Апологетика II т. 294 стр.). Опровержение материалистического мнения о первобытном состоянии человека на основании данных самого естествознания см. в кн. проф. Глаголева. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого.

³³⁷ - Свод этих преданий сделан в классическом сочинении Люкена: «Die Traditionendes Menschengeschlechts» 1856 г. «Во всех странах земного шара у всех народов древнего и нового времени, говорит этот ученый, насколько они сделались нам известными, мы находим предания, саги и мифы о первоначальном счастливом состоянии первых людей и о последовавшей затем утрате его вследствие грехопадения» (I гл.). Приводятся многие из этих преданий и в русской литературе. См., напр. Николаевского П. Предания народов о первобытном состоянии и падении человека и их отношение к христ. догмату (Прав. Об. 1891 г. 7–8 кн.). Рождественского Апологетика II т. 294–299 стр. Эбрарда. Апологетика II ч. Геттингера. Апология II ч. Приб. к VI чт. Буткевича Т. прот. Зло, его сущность и происхождение. Харьков, 1897 г. 84–148 стр. Покровского А. Библейское учение о первобытной религии. 1901 г.

³³⁸ - Высказывались в древней церкви различные мнения о том, как долго продолжалось блаженство первых людей в раю. Одни полагали, что искушение Адама и Евы было в шестой или седьмой день по сотворении, другие – в сороковой, а иные – даже в тридцатый год. Св. Ефрем Сирин полагал, что змей искушал Еву в то время, когда она была только сотворена, не знала еще, что такое голод и когда красота дерева не возбуждала еще в ней борьбы пожеланий (На Быт. III гл. – VIII ч. 283 стр. в рус. пер.).

³³⁹ - Литература по вопросу о происхождении греха и вообще зла в мире: Велтистова В. Грех, его происхождение, сущность и следствия (Приб. к твор. св. отд. 1885–1886 г. и в отдел. изд.). Голубинского Ф. А. Прем. и благодать Божия. Пис. 2

и З. – Глубоковского Н. Н. проф. Уч. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании. (Хр. Чт. 1898 г. 1 т). Светлова П. свящ. Оп. аполог, излож. прав.-христ. вероучения. II ч. §§ 41–52. Лебедева А. прот. Ветхоз. вероуч. во врем. патриархов 185–206 стр. Введенского Д. Учение ветхого завета о грехе. Серг. пос. 1901 г. Иванова И. прот. Добро и зло в истории рода чел. по свидет. св. Писания 1894 г. Н.Е. Грехопадение (Чт. люб. дух. просв. 1873, II; о том же – см. Приб. к твор. отц. 1846 г. IV т. 1854 г. XIII т.). Христ. взгляд на нравств. зло (Тр. Киев, Ак. 1864 № 9). Ряд статей Лучицкого К. о грехопадении (Хр. Чт. 1845, I–III и 1846, III). Арсеньева И. свящ. О грехопадении человека (Бог. В. 1898 г. № 6). Попеля И. Разбор возражений прот. букв. понимания Моисеева сказ. о падении прародителей (Вера и Раз. 1894 г. № 4). Кирилловича А. Уч. Канта о радикальном зле (там же, 1891, 15–16 кн.). Буткевича Т. прот. Зло, его сущность и происхождение (там же 1896–1898 г. и в отд. изд.). Навиля Эрн. Вопрос о зле. Перев. П. Протопопова. Москва. 1872 г. Эбрарда. Апологетика I т. §§ 110–134.

³⁴⁰ - Так объясняли наименование диавола человекоубийцею и древнее отцы церкви напр. Ириней (Прот. ересей, V, 22 и 23), Климент Алекс. (Стром. 1, 17) Златоуст (Прот. Иудеев, VIII, 8), Епифаний (Прот. ерес. 38 и 40), блаж. Феофилакт в толк. на св. Иоанна (Благовестн., ч. IV) и др. Посему новейшее понимание некоторыми этого наименования в смысле указания на склонение диаволом Каина к первому человекоубийству нельзя признать достаточным, хотя, конечно, не без его участия совершилось и это преступление.

³⁴¹ - Злат. На кн. Быт. Бес. XVI, 1. Ср. бл. Феодор. на Быт. 22 и 23 вопр. Ефрем Сир. на Быт. 3 гл. (VIII ч. 281–283 стр. в рус. пер.) Некоторые из древних отцов, напр. Дамаскин, делали догадку и о том, почему именно змей был избран в орудие искушения. См. Точн. изл. веры, II, 10.

³⁴² - Август. О кн. Быт. букв. XI. 29. Подобными же образом рассуждал и Златоуст. «Может быть, говорит он, кто-нибудь придет в недоумение и захочет знать, не имело ли это животное, т. е. змий и дара слова? Нет, не должно так думать, но, всегда следуя Писанию, надобно рассуждать так, что слова

принадлежали диаволу, который... этим животным воспользовался, как удобным орудием к тому, чтобы, прикрыв свой обман приманкой, обольстить сначала жену, как всегда более способную к обольщению, а потом чрез нее и первозданного» (На Быт. XVI бес. 2). Здесь ответ на грубые насмешки Юлиана-отступника, повторяемые и ныне в известных кружках любителей мнимо-критического остроумия, будто в блаженное первобытное время даже змеи умели разговаривать. По Библии, роковая беседа Евы со змием была событием не заурядным, естественным, а необыкновенным, произведенным исключительной силой могущественного падшего духа.

³⁴³ - Так в позднейших иудейских писаниях Саммаель, глава злых духов, называется древним змеем по причине искушения им прародителей в образ змея. См. Велтистова. Грех. 140 стр.

³⁴⁴ - Таковыми являются, по изображениям Писания, и все грехи человека с внешней стороны. Ап. Иоанн говорит: Всякий, делающий грех, делает и беззаконие (τὴν ἀνομίαν); и грех есть беззаконие (1Ин.3:4). Ап. Павел называет грех Адама непослушанием (παράκοή), т. е. воле Божией (Рим.5:19; Евр.2:2), также преступлением (παράπτωμα – правонарушение, Рим.5:15–20; 2Кор.5:19; Евр.2:1, 5 и др.; см, Мф.6:14–15), т. е. нравственного закона Божия, откровенного или естественного.

³⁴⁵ - Объясняя эти слова, митр. Филарет замечает: «человек, вняв искустителю, не только внутренне возжелал быть богом, но и самым делом исполнил сие желание столько, сколько мог; уже ничего не может он для себя сделать более» (Зап. на кн. Быт.1 ч. 122 стр.). В Адам желание божественности не достигло полного обнаружения и последней степени зрелости. Полное обнаружение оной последует в конце мира, когда откроется человек беззакония, сын погибели; тогда произойдем решительное и совершенное отступление от Бога, открытое самообогащение, требующее божеских почестей и поклонения (2Фес.2:3–4). Однако проявление зла в такой степени силы есть только полное раскрытие его существенных свойств, составляющих сущность греха Адамова, равно и сущность всех грехов человеческих. Начало греха – гордость,

начало гордости – удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его (Сир.10:14–15).

³⁴⁶ - Август. Enchirid. с. 45. А Тертулиан в нарушении заповеди прародителями видел нарушение всего десятословия (Прот. иудеев, 2 гл.).

³⁴⁷ - Так, Климент Алекс., следуя Филону, полагавшему грех прародителей в чувственном грехе – супружестве (De opific. mundi), понимал грехопадение прародителей, или нарушение ими заповеди в смысле вступления в преждевременное супружество (Стром. III, 12, 13). Некоторые из еретиков, как, например. манихеи и энкратиты – полагали этот грех в супружестве вообще, которое они считали греховным, не смотря на данное благословение Богом на размножение до грехопадения (Быт.1:28; 2:24). А Ориген, признавая домирное падение душ, который в наказание за это были посланы в тела людей, понимал грехопадение прародителей, как поселение душ в тела вследствие их домирного падения.

³⁴⁸ - См., напр. Василия В. О том, что Бог не виновник зла, Григория Б. Сл. 36. Златоуста. На кн. Быт. Бес. XVI, Ефрема Сир. На Быт. 3 гл. бл. Феодорита. На Быт. 33–34 вопр., бл. Августина. О кн. Быт. буквально XI, 27–35 гл. В более раннем сочинении (Прот. манихеев) блаж. Августин допускал впрочем и аллегорическое объяснение, но отказался от оногo.

³⁴⁹ - Василий В. Бес. о том, что Бог не виновник зла IV ч. 134–135 стр. по изд. 1901 г.

³⁵⁰ - Василия В. Бог не виновник зла. IV 135 в рус. пер.

³⁵¹ - Apud Phot. Biblioth. cod. CCCXXVII p. 1548. Сн. Голубинского. Прем. и благодать Божия. Пис. 2, 130 стр.

³⁵² - «Если бы для тех, рассуждает св. Дамаскин, которые, по благодати Божией, предназначены к бытию, послужило препятствием к получению бытия то, что они по собственному произволению сделаются злыми, то зло победило бы благодать Божию» (Точн. излож. веры, IV, 21).

³⁵³ - Адам, говорит Василий В., как согрешил по причине худого произволения, так умер по причине греха: Ибо возмездие за грех – смерть (Рим.6:23); в какой мере удалился от Жизни, в

такой приблизился к смерти, потому что Бог – жизнь, а лишение жизни – смерть. Поэтому Адам сам себе уготовил смерть чрез удаление от Бога, по написанному: Ибо вот, удаляющие себя от Тебя гибнут (Пс.72:27). По словам того же св. отца, «как телу невозможно жить, не переводя дыхания, так и душе невозможно жить без Бога». Бес. о том, что Бог не виновник зла. IV ч. 134 стр. в рус. пер. по изд. 1901 г.

³⁵⁴ - Слово плоть (σάρξ) у ап. Павла употребляется в особенном значении, редко в значении только тело (σῶμα – Еф.5:30; Кол.2:5; 2Кор.7:5 и др.). Плоть – это область, в которой живет и действует грех в человеке (σάρξ ἁμαρτίας – Рим.8:3), жилище греха (Рим.8:18, 20, 25). Она обнимает не только телесную природу человека (τὸ σῶμα σαρκός – тело плоти, напр. Кол.1:22; 2:11), но и область ума (νοῦς τῆς σαρκός – ум плоти Кол.2:18) и воли (θελήματα τῆς σαρκός – желания, т. е. воля плоти Еф.2:3). Тело, а также и духовные силы естественного человека, находятся в услужении плоти, являются ее орудиями или органами, а чрез ее посредство – орудиями живущего в человеке греха (ἁμαρτίας). Равно и словом дух – πνεῦμα – обозначается не только духовное начало в человеке, противоположное телу (Рим.8:16; 1Кор.5:4; 6:20 и др.), но чаще орган высшей религиозно-нравственной жизни, средоточие (центр) стремлений к истине и добру (Рим.1:9, 8:10, 16; 1Кор.2:11 и др.).

³⁵⁵ - «Веруем, учат восточные патриархи, что человек, падший чрез преступление, уподобился бессловесным скотам, то есть, помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога. Ибо в противном случае, он сделался бы неразумным, и следственно не человеком: но он имеет ту природу, с которою сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так что он по природе может избирать и делать добро, убегать отвращаться зла» (Посл. 14 чл.).

³⁵⁶ - На вопрос, почему Адам не умер в тот день когда вкусил от запрещенного плода, св. И. Златоуст отвечает; «хотя они (Адам и Ева) прожили много лет, но с той уже минуты, как услышали: прах ты и в прах возвратишься, они получили

приговор смертный и сделались смертными и, можно сказать, умерли. На это-то указывая, Писание и сказало: в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь – вместо того, чтобы сказать получите приговор быть уже смертными» (На кн. Быт. Бес. XVII, 9). Такой же ответ на этот вопрос давал и блаж. Феодорит. На Быт. Вопр. 39.

³⁵⁷ - Разбор ложных объяснений учения ап. Павла о происхождении греха и смерти см. у проф. Глубоковского. Уч. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании (Хр. Чт. 1898 г. 1 т.), также у Мышцына В. Уч. ап. Павла о законе дел и законе веры. 138 стр. и сдед. и у Велтистова. Грех, его сущность и происхождение. 281 стр. и след.

³⁵⁸ - Феоф. К Автол. II, 27. Сн. Васил. В. Бог не виновник зла. IV ч. 134 стр. Август. О град Бож. XIV, 15.

³⁵⁹ - Август. Oper. imper. XI 186. Сн. Голубинского. Прем. и благодать Божия. Пис. II, 160–161 стр.

³⁶⁰ - Григор. Бог. Песн. таинств. Сл. XI, 218 стр. по изд. 1889 г.

³⁶¹ - Злат. на Быт. Бес. III, 2. То же говорили и другие учителя церкви, напр. Феодорит, (На Пс.15:5), Августин, (О град. Бож. XXII, 22 гл. 3), Дамаскин, Точн. изл. в. II, 10.

³⁶² - См. о сем подробнее у пр. Голубинского. Прем, и благ. Божия. Пис. 3.

³⁶³ - Васил. Вел. Бог не виновник зла. IV ч. 126–127 стр. по изд. 1901 г.

³⁶⁴ - Злат. Толк. на посл. к Римл. Бес. 14.

³⁶⁵ - Изложение пелагианского учения и его оснований можно читать в кн. Кремлевского А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Каз. 1898 г.

³⁶⁶ - Наименование наследственной греховной порчи природы и состояния осуждения за оную грехом первородным стало входить в употребление со времен Тертуллиана (*vitium originis*) и распространено блаж. Августином (*originale peccatum*) в борьбе с пелагианами, отрицавшими первородный грех.

³⁶⁷ - Должно полагать, что свое начало обычай крестить младенцев получил в век апостолов. О крещении некоей Лидии

говорится: крестилась она и домашние ее (Деян.16:15). Ап. Павел крестил дом Стефанов (1Кор.1:16). В числе домашних Лидии и в доме Стефановом могли быть младенцы, которые также были крещены.

³⁶⁸ - Кипр. Карф. Пис. 59, к Фиду. Сн. Оригена, На ев. Луки, XIV бес.

См. напр. Иустина, Разг. с Триф. 95 гл.; Татиана, Увещ. к Эллин. 12, 13, 15, 20; Ириней, Прот. ерес. III, 22; V, 16; Тертул. О душе 40 и 41 гл.; Кирилл Иерус. Огл. сл. XV и др. Блаж. Августин в обличение пелагиан, считавших его виновником учения о первородном грехе, указывал им, что учение о первородном грехе находится в произведениях Ириней Лионского, Киприана Карф., Решция, Олимпия, Плария, Григория Назианзина, Амвросия, Василия В., Иоанна Зл., Иннокентия и Иеронима, и в доказательство представил выписки из творений этих учителей (в сочин. Прот. Юлиана Экланского, 1 кн.).

³⁷⁰ - «Ты заставляешь меня высказать то ненавистное слово...., за которое народ тотчас бы бросил в меня камнями» – говорит пелагианец Критобул. См. Иеронима, Разгов. прот. пелагиан, III кн. 17. (– V ч. 279 стр. в Рус. пер.).

³⁷¹ - Блаж. Август. De nupt. et concupisc. II, 2.

³⁷² - Преступление Адама было действием самосознающей личности. По связи личности с природою свобода Адама сделала участницею преступления и его природу. А так как каждый из потомков Адама по отношению к нему есть не что иное, как определившаяся уже в сознательную и свободную личность (индивидуализировавшаяся) природа самого Адама, то свобода Адама, сделавшая участницею преступления его природу, тем самым вызвала к участию в грехе прародителя всех людей со стороны их природы (хотя не индивидуализированной) и таким образом все согрешили, т. е. в Адаме.

³⁷³ - Блаж. Августин, имея в виду особенно эту сторону догмата о первородном грехе, замечал: «нет ничего известнее учения церкви о первородном грехе, – но в то же самое время и нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для обыкновенного человеческого понимания (De morib. eccles. XXII сар.). Противники блаж. Августина – пелагиане разрешали этот трудный вопрос тем, что не признавали нравственной

вменяемости греха Адамова его потомкам, как и наследственной греховной порчи природы. К сожалению, подобное встречается и в новейшей русской богословской литературе. Так, в одном недавно вышедшем апологетическом произведении (профессора богословия) учение о наказаниях потомков Адама за грех прародителей объявляется «грубым непониманием или намеренным искажением учения Божественного откровения»... Будто бы «Слово Божие ясно учит нас тому, что мы и теперь рождаемся в состоянии невинности», что детская невинность есть «образ нравственной чистоты», что таково и учение православной церкви, ибо в молитвах при погребении умерших младенцев нет и слова о прощении грехов» (умолчано о том, что в молитвах церкви разумеются крещенные младенцы) и т. д. См. кн. Зло, его сущность и происхождение прот. Буткевича. 1897 г. 404 стр. – То же в ж. Вера и Разум за 1897 г.

³⁷⁴ - Обзор этих мнений см. в кн. проф. прот. Н. Я. Светлова. Опыт апол. излож. прав.-христ. вероучения. II т. 144–165 стр. Автор разделяет все эти мнения на теории непрямого (*mediata*) вменения и теории непосредственного (*immediata*) вменения. Об основаниях вменения наследственного греха см. также у преосв. Филарета. Догм. Бог. § 147.

³⁷⁵ - Григор. Б. Сл. 40, на Крещение. III ч. 243 и 248 стр. в рус. пер. по изд. 1889 г.

³⁷⁶ - Твор. Григория Нис. в рус. пер. IV т. 359, 347 стр. По мнению того же св. отца, умерший младенец не подвергается в будущей жизни очищению через огонь, пот. что он еще не искусился во зле, т. е. не сделал никаких личных грехов и потому не имеет никакой болезни (т. е. грехов личной воли), которая бы препятствовала ему обратиться к истинному свету и которую нужно было бы отнять у него (посредством огненных лекарств). Там же, 345 стр. Сн. Несмелова В. проф. Догм. сист. св. Григория Нисского II ч. 424 стр. Даже блаж. Августин, утверждавший в споре с пелагианами, которые отвергали значение крещения, одинаковую со взрослыми виновность младенцев в первородном грехе, отпускающуюся им в крещении (*Contr. Iulian. lib. VI c. 5*), о умерших без крещения

писал, что такие хотя терпят муку (*De peccat. merit. et remiss.* 1, 16 и 21), но сколь возможно легкую (*Enchid.* с. XLIII).

³⁷⁷ - Григорий Нис. О молитве. I т. 458–460 стр. в рус. пер.

³⁷⁸ - Литератора. Гусева Д. проф. Антропол. воззрения бл. Августина (Пр. Соб. 1876, № 7). Писарева Л. Уч. бл. Августина о человеке. 173–227 стр. Кремлевского А. Первородный грех по учению блаж. Августина (Христ. Чт. 1902 т. 4–5 кн.). Ястребова М. проф. Учение лютер. символов о первородном грехе. Теодоровича Уч. Тридент. собора о первор. грехе в связи с правосл. и протест. учением о том же предмете. Иннокентия архим. Облич. Богословие II и III ч.

³⁷⁹ - См. самые декреты пятого заседания Тридентского собора в рус. перев., равно и учение Катехизисов доктора Ваплера и еп. Мартина в кн. прот. Лебедева. А. Разности церквей вост. и зап. в учении о Пресв. Деве Марии. Варшава, 1881 г. 168 стр. и след. Декреты приведены и у еп. Сильвестра. Догм. Б. III т. § 64, примечание.

³⁸⁰ - «О силах человеческих (*de libero arbitrio*) учим, говорится в Аугсбургском исповедании, что воля человека располагает некоторою свободою к совершению гражданской правды и избранию предметов, подлежащих разуму» (чл. 18, 1). В Апологии Аугсб. исповедания понятие о гражданской праведности поясняется так: «человек может до известной степени совершать гражданскую праведность, или праведность дел, – может говорить о Боге, выражать внешним делом известное повиновение Богу, может повиноваться властям и родителям в избрании внешнего дела, – удерживать руку от убийства, прелюбодейства, воровства и проч. В природе человека (по падении) остается не только разум (*ratio*), разумение (*juditium*) предметов, подлежащих чувству, но и способность выбора в области этих предметов, свобода и способность к совершенно гражданской праведности. Священное Писание называет это праведностью плоти, которую может совершать плотская природа, т. е. разум, предоставленный самому себе, помимо благодати Святого Духа.» (VIII, 70).

³⁸¹ - В Аугсб. испов. (18, 2) говорится: «воля человеческая, помимо Св. Духа, не имеет силы к совершенно правды Божией или праведности духовной, поскольку душевен человек не приемлет яже Духа Божия.» «Хотя, говорит Меланхтон, мы и признаем за силами человека (*libero arbitrio*) свободу и способность к совершению внешних дел закона, однако не приписываем, этим силам дед духовных, как то: истинного страха Божия, истинной веры в Бога, истинной уверенности, что Бог имеет о нас смотрение, приклоняет к нам ухо Свое, прощает нам и проч. Это дела первой скрижали, которых сердце человеческое (*cor*) не может совершать помимо Святого Духа» (Апол. Аугсб. испов. VIII, 73).

³⁸² - По «Формуле согласия» человек до своего обращения есть «не более, как камень, пень (*truncus*) в отношении к действиям благодати» и потому действие предваряющей благодати изображается там же, как влечение: «Бог влечет (*trahit*) человека, которого благоволил обратить.» «Земная глыба (т. е. человек), говорил Лютер, не способна действовать вместе с благодатью Божией.» По его же сравнению, пред областью Евангелия падший человек – соляной столп (в который превращена жена Лота), безжизненная статуя, без глаз, без чувств, без сердца. Отсюда-то выродилось учение о безусловном предопределении, составляющее отличительную особенность реформатства.

³⁸³ - По свидетельству сознания – зло есть то, что не должно быть, следовательно, явление противоестественное. Между тем в теориях оптимистических зло признается необходимой его стороной, и в пессимистических – зло считается неисправимым и неустранимым, так как корни зла полагаются в самой сущности мирового бытия.

³⁸⁴ - Григор. Б. Сл. 40. В рус. пер. III ч. 263 стр. по изд. 1889 г.

³⁸⁵ - С подробностью таковое воззрение было раскрыто Лейбницем в его «Теодицее» (переведена на русский яз. в ж. Вера и Раз. 1893 г.).

³⁸⁶ - Васил. В. Бог не виновник зла. IV ч. 125 стр. по изд. 1901 г.

³⁸⁷ - Сн. примеч. к § 57, стр. 326.

³⁸⁸ - Васил. В. Бог не виновник зла. IV ч. 129–130 стр. по изд. 1901 г. в рус. пер.

³⁸⁹ - Ирин. Прот. ерес. III кн., XXIII, 6.

³⁹⁰ - Григор. Б. Сл. 38, – III ч. 201 стр. по изд. 1889 г.; Сл. 45, – IV ч. 130 стр. То же говорили и другие отцы церкви. См., напр. блаж. Феодорита, На Быт. Вопр. 41; Златоуста, Бес. на кн. Быт.18:3; Бес. на Пс.110:1; Василия В. Бес. о том, что Бог не виновник зла – IV ч. 134 и 126 стр. по изд. 1901 г.

³⁹¹ - Феоф. Ант. К Автолику, II, 26.

³⁹² - Григор. Нис. Большое оглас. слово, 8 гл. IV ч. 29–30 стр. по изд. 1862 г. в рус. пер.

³⁹³ - Филарета арх. Догм. Бог. § 98. Сн. Светлова П. Я. прот. Аполог. излож. прав.-христ. вероучения I ч. 327–331 стр.

³⁹⁴ - Согласно с учением откровения, св. отцы и учителя церкви также весьма часто повторяли, что Бог управляет царствами человеческими и посылает им царей и прочие власти. См. о сем у митр. Макария Догм. Бог. I т. § 117.

³⁹⁵ - Разбор этого воззрения с положительным разъяснением догмата можно читать у проф. Чельцова Гр. Теория Бокля и христ. учение о Промысле Божиим (Хр. Чт. 1867 г, I т. и в отд. изд.), также у проф. Лопухина А. П. Промысл Божий в истории человечества (Хр. Чт. 1892 г. I т. и в отд. изд.).

³⁹⁶ - У Евф. Зигабена. Рапорl. Par. I. tit. 7, p. 142–такое же мнение высказывал св. Димитрий Ростовский. См. Макария митр. Догм. Бог. § 128.

³⁹⁷ - Литература. – Дьяченко Г. свящ. О приготовлении рода человеческого к принятию христианства. Москва. 1884 г. – Голубинского Ф. А. протоиер. Премудрость и благодать Божия. Пис. 4 и 5. – Евсевия архим. О приготовлении рода человеческого к принятию Спасителя (Приб. к твор. св. отц. в рус. пер 1845 г. III т.). – Приготовление мира к христианству и религ.-нрав. состояние человечества во время его явления. – Эдершейма А. Приготовление к евангелию. Пер. с англ. ст. в

Христ. Чт. 1885 г. 5–10, – Терновского С. проф. Иудеи рассеяния и их религиозная пропаганда (Прав. Соб. 1881 г. 1 т.) – Рыбинского В. Религиозное влияние Иудеев на языч. мир в конце ветхозав. и начале новозаветн. времен и прозелиты иудейства (Тр. Киев. Ак. 1898 г. III т.). – Матвеевского прот. Еванг. история о Боге-Слове Сыне Божьем. Спб. 1890 г. 40–150 стр. – Буткевича Т. свящ. Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашею И. Христа. Вера и Раз. 1886–1887 г. и в отд. изд. Подлинное сочинение почти под тем же заглавием на немецком языке принадлежит пастору Зейделю, изд. 1884 г. (См. о сем в Страннике, 1888 г. март и 1898 г. янв., также в Церк. Вестн. 1888 г. № 4.). – Воблаго К. Г. Приготовление древнего мира к принятию христианства. Перев. с англ. сочинения Р. М. Уенли (Вера и Раз. 1900 г. I т. 1 и 2 ч.).

³⁹⁸ - Слово семя в приложении к живым телесным существам означает вообще продолжение рода или потомства (Быт.13:15–16; 21:12; 4Цар.11:1; Ис.1:4; 52:4), в частности – определенное лицо в потомстве (Бог дал мне другое семя, вместо Авеля, говорила Ева – Быт.4:25; и я семя Авраамово, говорил о себе ап. Павел – 2Кор.11:22). В отношении к духу-искусителю оно должно означать порождение искушения, то есть зло в человеческом роде и сам род людей злых, воспитывающих в себе свойства злого духа; такие люди и называются в Св. Писании порождения ехиднины (Мф.3:7) и чадами диавола (Ин.8. 44). Семя жены – выражение исключительное, только в настоящем случае употребленное в Писании, потому что потомство обыкновенно приписывается мужу, а не жене. На этом основании под семенем жены надобно разумеать не потомство вообще, а избранную часть его, или таких людей, которые будут не только порождением прародителей по естеству, но и, в противоположность семени змия, чадами Божиими, по благодати (Ин.1:12, 13). Таким благословенным семенем между ближайшими потомками Адама был Сиф с его потомством (сыны Божии, так названные в Быт.6:2 в противоположность сынам человеческим, т. е. потомкам Каина), из сынов Ноя – Сим, праотец Авраама, родоначальника богоизбранного народа. Это исторически

раскрывающееся семя жены должно, наконец, как бы созреть в лице Искупителя.

³⁹⁹ - То же чтение этого места (*Ipse conteret caput*) было в древнем тексте Италийском, т. е. в переводе латинском, который составлял Вульгату прежде, чем блаж. Иероним издал свой перевод. У самого Иеронима в переводе, прежде чем он подвергся повреждению, стояло также *ipse conteret caput*. – Нынешнее латинское чтение: она (*ipsa conteret*), т. е. жена сотрет главу змия есть повреждение настоящего перевода. Первоначальная Вульгата была только воспроизведением перевода LXX. В евр. подлиннике стоит *hu*, т. е. личное местоимением третьего лица, един. числа, которое, следовательно, должно быть переведено словом «он» или «оно» (как в рус. Библии), но ни в каком случае не «она». Поддерживается поврежденное чтение римскою церковью в целях оправдания ложного учения о непорочном зачатии Божией Матери.

⁴⁰⁰ - Слова митр. Филарета. Изд. 2. I ч. 178 стр. Указание на рождение Спасителя от Девы в первообетовании видели и отцы церкви, начиная с древнейших. См., напр. у Иринея (Прот. ерес. 5 кн. XXI, 1; XXIII, 7), – у Киприана Карф. (Прот. Иудеев II, 9), – у Иустина (Разг. с Триф. 100).

⁴⁰¹ - Истолкователь кн. Бытия по этому поводу говорит: «дабы иметь лучшее понятие о кончине Еноха, обратиться должно к кончине Илии, которого также взял Иегова (4Цар.11:5). Должно думать, что и в первом (т. е. Енохе) по достижении внутреннего человека его в predetermined меру благодатного возраста, смертное было поглощено жизнью (2Кор.5:4) некоторым благороднейшим образом, нежели тот, который мы называем телесною смертью» (Филарет митр. Зап. на кн. Быт. I ч. 102 стр.).

⁴⁰² - О необычайном долголетию допотопных патриархов и разбор ложных мнений по этому вопросу можно читать в кн. Покровского А. Библ. учение о первобытной религии. 372–383 стр.

⁴⁰³ - По авторитетному мнению нашего отечественного экзегета «недоумения касательно происхождения этих одежд не иначе могут быть разрешены, как тою догадкой, что Бог в одно время научил человека и приносить в жертву животных, и обращать их кожу в одежду» (Филарета митр. Зап. на кн. Бытия, I ч. 73 стр.).

⁴⁰⁴ - В трех основных версиях библейского текста – Еврейской, Греческой и Самаританской весьма неодинаково определяется продолжительность допотопного периода: LXX – 2242 г., по Евр. – 1656 л., по Самар. – 1307 л. Во всяком случае, при долголетьи допотопного человечества, население земного шара ко времени потопа могло превышать уже 1000 миллионов людей.

⁴⁰⁵ - Всемирный потоп есть историческое событие, а не сага или миф, как многие склонны утверждать. Действительность этого события и многих его частных (хотя не всех) засвидетельствована Самим Иисусом Христом и Его апостолами (Мф.24:37; 1Пет.3:20; 2Пет.2:5; 3:6; Евр.11:7) – Предания о потопе существуют почти у всех народов Европы, Азии, Африки и Америки, подтверждаются они и новейшими археологическими исследованиями. Находят подтверждение этого события в данных геологи. – О действительности потопа: у Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии I т. §§ 308–317, Рождественского Н. проф. Апологетика II т. 337–353 стр. Эббарда. Аполлог. II т. См. также ст. Глаголева С. С. проф. Суждения двух геологов о библейском потопе (Прав. Обзор. 1890 г. май–июнь), и его же библич. заметку в Богосл. Вестн. (1898 г. май). Всемирный потоп.

⁴⁰⁶ - Исторический характер этого события подтверждается частью сохранившимися почти у всех народов сказаниями о вавилонском столпотворении и рассеянии народов, частью данными филологии. См. о сем в книге проф. Глаголева. О происх. и первоб. сост. человека, также в указ. соч. Вигуру, (§§ 325–329), у проф. Рождественского, Апологетика. II т. 353–364 стр. Несоцкого С. Начало Вавилона. (Тр. Киев. Ак. 1902 г. сент.).

⁴⁰⁷ - Есть различие между обетованием и пророчеством, хотя то и другое одинаково составляют слово Божие.

Обетование есть слово, непосредственно Самим Богом изреченное, а пророчество есть слово, сперва воспринятое пророком и потом уже воспроизведенное этим последним в той или другой форме. Отсюда-то число обетований значительно меньше числа пророчеств. Обетования изрекались Богом во время Его явлении людям, а пророчества открываемы были многообразно и не соединялись с богоявлениями.

⁴⁰⁸ - Обзорение мессианских пророчеств и обетований, находящихся в разных книгах ветхого завета, кроме специальных толкований на эти книги, можно находить в следующих сочинениях: Пархомовича А. Объясн. главнейших обетований и пророчеств о Мессии в Пятюкнижии и Псалтири. Кишин. 1894 г. Каменского Н. свящ. Изображение Мессии в Псалтири. Каз. 1878 г. Юнгера И. проф. Вероучение Псалтири (Пр. Соб. 1895–1897 г. и в отд. изд.). Лаврова. Обетов. и пророчества в Пятюкнижии (Приб. к твор. св. отц. XV т. 1856 г.). Макария митр. Введ. в Прав. Богосл. § 61 и особ. §§ 76–89 (пророч. пророков) по изд. 1863 г. Григорьева И. Пророчества Исаии о Мессии и Его царстве. Каз. 1902 г. В системах Догм. Богосл. наиболее подробно изложено о сем у преосв. Филарета, §§ 154–170.

⁴⁰⁹ - Имеется обширное специальное исследование проф. прот. Малова А. О превосходстве Моисея пред всеми пророками (прот. евреев). Пр. Соб. 1897–98 г.

⁴¹⁰ - Должно заметить, что кроме такого своего значения, наименование сын человеческий (по буквальному значению то же, что просто человек) в приложении к И. Христу у пр. Даниила и в новом завете имеет и особенное исключительно Ему принадлежащее (мессианское) значение. Подробнее, разъяснение значения этого наименования, можно читать в ст. «Сын человеческий» – Чт. люб. дух. проев. 1894 г. 1 ч.

⁴¹¹ - Ст. 3–7 по перев. с ц.-слав. читаются так: «но вид его безчестен, умален паче всех сынов человеческих: человек в язве сый и ведый терпети болезнь, яко отвратися лице его, безчестно бысть, и не вменися. Сей грехи наша носит и о нас болзнует, и мы вменихом его быти в труде и в язве от Бога и во озлоблении. Той же язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за

беззакония наша, наказание мира нашего на нем, язвою его мы изцелехом. Все яко овцы заблудихом: человек от пути своего заблуди, и Господь предаде его грех ради наших. И той, зане озлоблен бысть, не отверзает уст своих: яко овча на заколение ведется, и яко агнец пред стригущим его безгласен, тако не отверзает уст своих.»

⁴¹² - Слово *almah* одни производят от *alam* – утаивать, укрывать. По такому производству *almah* означает сокровенную, или, по выражению блаж. Иеронима, «охраняемую с чрезвычайным бережением» (На Быт.24:16). Так справедливо могли называться на востоке одни только девы, которые, по тогдашнему обычаю, до брака не являлись в обществ, и скрывались в домах своих родителей, от чего и назывались заключенными (2Мак.3:19; 3Мак.1:15). Для обозначения девицы, пользовавшейся большею свободою, чем *almah*, – появлявшейся и в обществе, употреблялось другое слово – *betulah* (напр. Втор.22:23), а девицу, не сохранившую свою невинность, евреи называли *kedeschah* (напр. Втор.23:18). Другие производят *almah* от *alam* – быть крепким, зрелым, приходить в зрелый возраст. По последнему производству это слово имеет два значения дева по возрасту и дева по состоянию. В Писании употребляется *almah* иногда и в первом значении, – девы по возрасту, молодой девицы (у ЛXX – νεῖνις, как в Пс.67:26), но преимущественно в значении девы по состоянию, – чистой, непорочной (Быт.24:43; Исх.2:8; Песн.1:2; 6:7; см. Быт.24:16; 2Цар.13:2), исключение – Притч.30:19. Но, в последнем месте не произошло ли повреждение текста? Делают догадку, что здесь вместо *almah* следует читать *alamof*, т. е. так: и следов человека (игрока) на аламофе (так назывались в десятиструнной псалтири пять верхних, дискантовых струн). См. о сем проф. Некрасова А. Предсказания О Мессии в книгах пророческих. (Пр. Собес. 1902 г. янв. 6 –7 стр). Перетолкование позднейшими иудеями, равно и рационалистами, будто под *almah* у пр. Исаии разумеется молодая, замужняя женщина, но оправдывается ни этимологическим значением этого слова, ни употреблением оного в подлинном еврейском тексте. Нигде в Писании словом

almah не называется замужняя молодая женщина. Нет оснований для такого понимания и в древних переводах, в которых под almah в пророчеств Исаин разумеется дева чистая, непорочная. То же и в халдейских парафразах.

⁴¹³ - Объяснение пророчества Исаии только в прообразовательно-мессианском смысле с отнесением одного ближайшим образом к какому-либо тогдашнему событию – позднейшего происхождения и принадлежит преимущественно западному богословию. Все древнее отцы церкви усвояли одному прямо мессианское значение. До половины XVIII в. против такого понимания возражали только иудеи, но были обличаемы еще древними отцами церкви: напр. Иустином – Разг. с Триф 43:66–84, Иринеем – Прот. ер. 3 кн. XXVII, 7, Тертуллианом – Прот. иуд. 9, Златоустом – Бес. на Мф.5:2–3; Толк. на Ис.7:5, Феодоритом, Кириллом Алекс., Иеронимом в толк, на кн. пр. Исаии, и другими.

⁴¹⁴ - Подобное же предъуказание содержится в видении четырех зверей, олицетворявших имеющие преемственно следовать четыре земные царства, по разрушении которых Ветхий днями Тому, Который подведен был к Нему и по виду – как Сын человеческий, дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему, – и открылось вечное царство святых (VII гл.).

⁴¹⁵ - По греч. счету этот указ был дан в 3 году 81 Олимпиады (начало Олимпиад –776 г. до Р. Х), по римскому в 299 г. от основания Рима (основание Рима за 753 г. до Р. Х.).

⁴¹⁶ - О седмицах пр. Даниила можно читать в исследованиях: проф. Беяева А. Д. О безбожии и антихристе. I т. Серг. пос. 1898 г. Рождественского А. П. Откровение пр. Даниила о семидесяти седмицах. Хр. Чт. за 1896 г. II–III т. и в отд. изд. Некрасова А. проф. Предсказания о Мессии в кн. пророческих. Прав. Соб. 1902 г. янв.

⁴¹⁷ - О ветхозаветных прообразах см. исследование Смирнова С. К. Предъизображение Господа нашего И. Христа и Его церкви в ветхом завете. Москва. 1852 г. и ст. Тени и тело или ветхозаветные преобразования и новозав. истина. (Хр. Чт.

1842 г. IV). Добромыслова Д. Мнения отцов и учителей церкви о ветхозав. обрядовом законе Моисея. Каз. 1893 г. – Соколова В. Обрезание у евреев. Каз. 1892 г. Протопопова В. Библ. ветхоз. факты по толкованиям св. отцов и учителей церкви. Прав. Соб. 1897 г. и в отд. изд.

⁴¹⁸ - Подробнее о гражд. закон см. в труде Лопухина А. П. проф. Моисеево законодательство. Спб. 1881 г.

⁴¹⁹ - См. о сем в ст. Павловича Л. Нравственное состояние мира в век рождения Спасителя (по Ульгорну). Странник, 1902 г. дек. Сн. примеч. 2 на 394 стр.

⁴²⁰ - Клим. Ал. Стром. I кн. 5, 32. 38; VI, 6. 17. 47, и др. – Иуст. муч. Апол. II, 10. сн. Апол. I, 5. – Ирин. Пр. ерес. III кн. 18, 1. По мнению Оригена философия служила руководством или приуготовлением к христианству (у Евсевия в Церк. ист. VII, 18). Св. Василий В. видел в философии отражение света Христовой истины, подобное отражению солнца в водах. Бес. 22. К юношам о том, как пользоваться языч. сочинениями (IV ч. в рус. пер.).

⁴²¹ - Вопрос о распространении ветхозаветного откровения вне богоизбранного народа подробно, на основании библейских и вне библейских свидетельств, рассмотрен в труде проф. Глаголева С. С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной церкви. Харьков. 1900 г. I ч. 1 и 2 отд.

⁴²² - Пример этого представляет собою Татиан См. Речь прот. греков, гл. 22. 42, сн. Praep. Evang. Lib. VIII, с. 1.

⁴²³ - Произведения сивилл ныне разделены на 14 книг. Некоторые места из речей иудейской сивиллы приведены в указанной книг, проф. Глаголева. Сверхъест. откровение. 208–213 стр. См. также ст. Волнина А. Иудейские и Христианские идеи в книгах Сивилл (Вера и Раз. 1899 г. II ч. 1 т.).

⁴²⁴ - Таковыми именно были монархии: вавилонская (от 625 до 537 г. до Р. Х.), мидо-персидская (537 до 330 г. до Р. Х.), греко-македонская (от 324 до 31 г. до Р. Х.) и, наконец, римская империя, начавшаяся от единовластительства Августа и при

преемниках Константина В. распавшаяся на восточную и западную.

⁴²⁵ - Светон. *Vita Vespasiane*, с. 4. Подобно Светонию, Тацит, излагая историю войны иудейской, говорит: «многие были убеждены, что по древним книгам жрецов, в это самое время Восток приобретет новые силы и что имеющие выйти из Иудеи сделаются властителями мира» (*Histor. V, 13*). То же повторяли Филонь и И. Флавий.

⁴²⁶ - Так, ожидания Мессии у персов нашли себе выражение в мифе о Митре и вере в пришествие на землю, пред концом ее, пророка Созноша, у индусов – в мифе об Адити, от которой должен родиться и воплотиться для спасения людей Вишну под именем Кальки, у египтян – в мифе об Орусе потомке богини Изиды, имеющем отнять у Тифона – злого духа силу и поставить его в невозможность причинять вред. Даже в отдаленном Китае в эпоху рождества Христова ожидали великого «Святого», называемого еще «Пастырем» и «Князем», а у китайских историков есть сказание о посольстве, отправленном в Палестину (через 65 л. по Р. Х.), чтобы узнать точно ли явился миру велики Посланник Неба.