

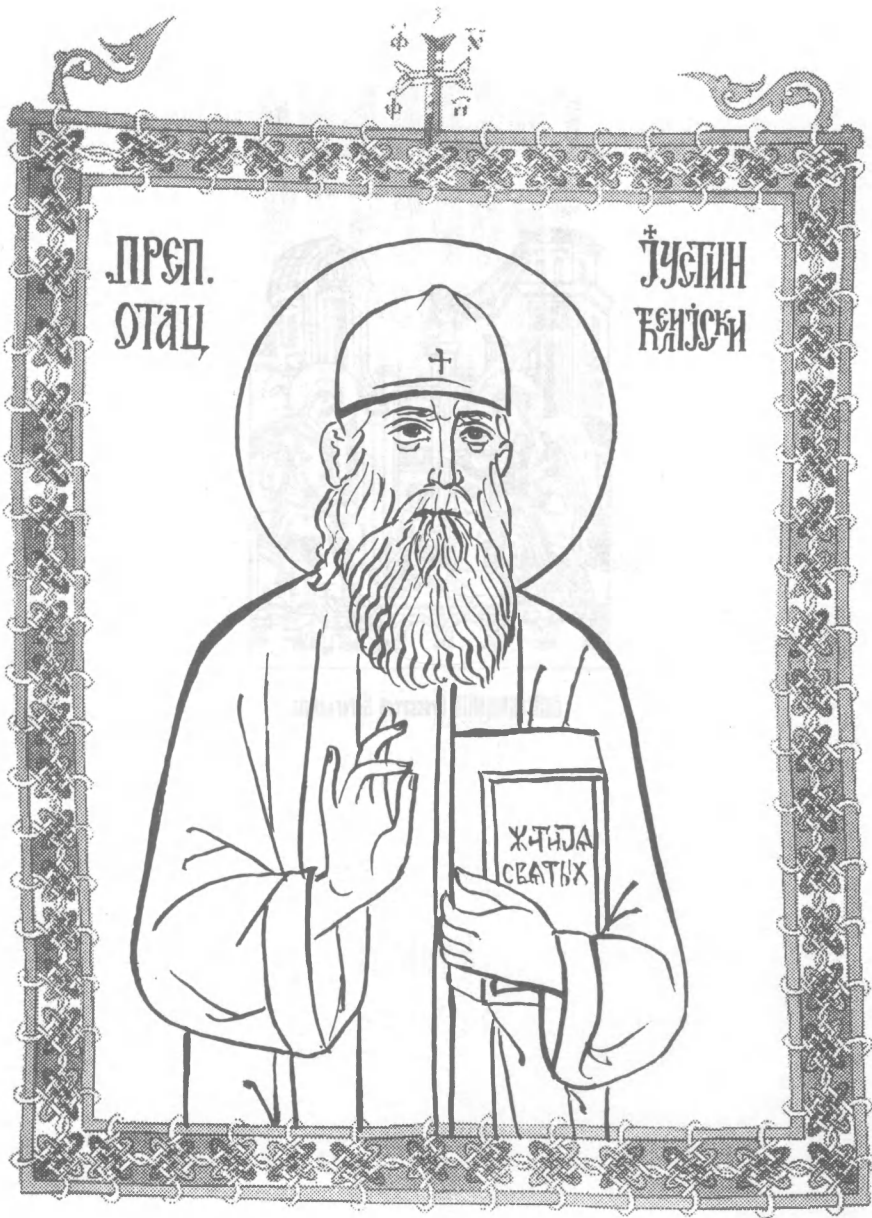
**СОБРАНИЕ
ТВОРЕНИЙ
ПРЕПОДОБНОГО
ИУСТИНА
(ПОПОВИЧА)**

Том второй





БЛАГОВЕЩЕНІЕ Пресвятой Богородицы



ПРЕП.
ОТАЦ

ЈУСТИН
ФЛІДСКИ

ЖИТИЈА
СВАТЫХ

СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ИУСТИНА (ПОПОВИЧА)

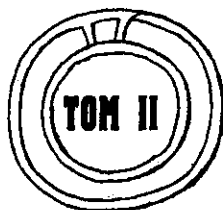


Догматика Православной Церкви

Часть первая



Часть вторая



**По благословению
Митрополита Черногорского и Приморского
АМФИЛОХИЯ
Сербская Православная Церковь**

**Перевод с сербского
Сергея Фонова**

**Общая редакция
профессора, доктора церковной истории
А. И. Сидорова**

Редакционная коллегия:

**А. А. Зайцев, канд. филос. наук П. К. Доброцветов,
П. Н. Роговой, И. М. Числов**

Второй том Собрания творений преподобного Иустина Челийского (Поповича) (1894–1979) содержит Введение, 1-ю и 2-ю части его «Догматики Православной Церкви», включающие предварительные сведения о догматической науке, понятие о троичном Боге и Его свойствах, учение о Боге как Творце и Промыслителе мира, учение о грехопадении и его последствиях, учение о причинах и целях Боговоплощения, о Лице Господа Иисуса Христа и образе соединения в Нем двух — божественной и человеческой — природ, о Пресвятой Богородице и Ее роли в Домостроительстве спасения.

Введение создавалось под влиянием русских дореволюционных догматических систем — в первую очередь, митрополита Макария (Булгакова), а также архиепископа Филарета (Гумилевского) и епископа Сильвестра (Малеванского). Основная часть «Догматики» преп. Иустина опирается уже непосредственно на святоотеческое Предание, всецелое следование которому становится важнейшей чертой его богословской методологии. Это выражается не просто в обильном цитировании творений Святых Отцов, но прежде всего в верности самому духу церковного Предания, благодаря чему догматика перестает быть только учебным теоретическим курсом, но становится живым свидетельством о том, *что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни* (1 Ин. 1–2).

Данное издание представляет ценность не только для специалистов в области богословия и студентов богословских учебных заведений, но и для всех ищущих духовного назидания читателей.

ОТ РЕДАКЦИИ

В святоотеческой традиции догматическое учение Церкви никогда не рассматривалось как какое-то отвлеченное, чисто теоретическое знание, знание само по себе. Святые отцы не богословствовали ради некоего умозрительного богословия, не создавали богословских систем ради самих систем. Напротив, святоотеческое богословие всегда носило целенаправленный практический характер, работая «единому на потребу» — спасению человека. А так как путь спасения тесен и узок, то подобный деятельный характер православного богословия предъявлял и предъявляет высокие требования к богословствующему, требования — прежде всего нравственные. Поэтому святитель Григорий Богослов и говорит: «Любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способны к сему люди испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу»*. Отсюда богословие немыслимо без нравственно-аскетического подвига, в первую очередь — подвига молитвенного. Это кратко и ёмко высказал ученик святых Василия Великого, Григория Богослова и древнеегипетских подвижников авва Евагрий Понтийский в своем известном выражении: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов»**. Верный такому святоотеческому пониманию богословия, сам преподобный Иустин, характеризуя одну из важных граней учения святых Исаака Сирина, замечает: «Если человек упражняется в евангельском доброделании, то его органы познания, очищенные и исцеленные, пребывают в святости и чистоте. А чистое сердце и чистый ум производят чистое познание. Обращенные к Богу, очищенные и исцеленные, органы познания способны к чистому и здравому богопознанию; а обращенные к твари, они дают чистое и здоровое знание о твари»***. Наконец, и известный русский богослов на сей счет говорит:

* Святитель *Григорий Богослов*, архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Т. 1. Репринт: Сергиев Посад, 1994. С. 386.

** *Евагрий Понтийский*. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 83.

*** *Преподобный Иустин (Попович)*. Православная философия истины. Статьи. Пермь, 2003. С. 39.

«Христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом или обожение, о котором говорят восточные отцы»*.

За всеми этими утверждениями — осознание той истины, что предметом христианского богословия являются не какие-то теоретические принципы, требующие своего словесного выражения, но сама Божественная жизнь, ставшая доступной для человечества в воплотившемся Боге Слове. То есть подлинное содержание церковной догматики — Сам Иисус Христос, всецело и неизменно пребывающий в Своем Теле — в Церкви. Догмат, таким образом, не отвлеченная формула, но созерцательная реальность — «истина опыта или истина факта»**. За каждой догматической формулировкой — сокровенное для мира действие Святого Духа, постигаемое через совлечение ветхого человека (см.: Кол. 3, 9–10), на пути духовно-аскетического подвига. Именно поэтому, согласно святоотеческому воззрению, догматика должна быть с необходимостью аскетична, а аскетика — догматична.

В Новое время это очевидное для древних христиан двуединство стало предаваться забвению. Оно сохранялось лишь в духовном делании немногих святых подвижников, воплощающих церковные догматы по образу Иисуса Христа в своей жизни. Но со временем необходимость возврата к богословско-аскетическому синтезу стала осознаваться и православными учеными — богословами и патрологами. В XX веке об этом много и убедительно писали протоиерей Георгий Флоровский, В.Н. Лосский, протоиерей Иоанн Мейендорф, внесшие огромный вклад в возрождение святоотеческого понимания богословия. И хотя их обращение к наследию Отцов было главным образом теоретическим, на уровне интеллектуального интереса (без сомнения, не праздного!), все они в той или иной мере давали себе отчет, что подлинное богословие возможно не благодаря усилиям одного интеллекта, но только в целостном стремлении всех сил и способностей человека к источнику богословия — к Богу, ибо «душа видит истину Божию по силе жития»***. В этом стремлении главным образом и должен состоять труд богослова, создающего словесные очертания изначального и неизменного церковного опыта, «богоприличные свидетельства человеческого духа об узренном и испытанном, о ниспосланном и открытом в католическом опыте веры»****.

* Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 10.

** Флоровский Г. В., прот. Богословские отрывки // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 129.

*** Преподобный Исаак Сирий. Слова подвижнические. Слово 30. М., 2002. С. 211.

**** Флоровский Г. В., прот. Дом Отчий // Избранные богословские статьи. С. 29.

Такой подход стал, можно сказать, свершившимся фактом в богословских и патрологических работах архиепископа Василия (Кривошеина), к сожалению, пока еще не оцененных должным образом. Владыка Василий всякий раз настаивал на «несомненности тесной и неразрывной связи и взаимообусловленности догматического и аскетического учения Православной Церкви... Связь эта вообще настолько тесна и неразрывна, что всякая попытка искусственно изолировать аскетические и догматические элементы святоотеческого учения не может быть осуществлена без насилия над их содержанием»*.

Этим же принципом руководствовался в своем богословском свидетельстве и преподобный Иустин Попович. «Православная духовность, — писал он в предисловии к своей «Догматике Православной Церкви», — это не что иное, как воплощенная в жизни догматика... Ибо Церковь — это Тело, в котором догматические истины струятся, подобно крови, оживотворяя вечной жизнью все части Богочеловеческого организма»**. И только реально прививаясь к Телу Церкви через очищение себя святыми подвигами и освящение Таинствами Христовыми, христианин постигает догматы и становится способным к их истолкованию. Действительно, выплавляемое в деятельном опыте святых отцов догматическое учение может быть адекватно постигнуто только в рамках этого же самого опыта: на его вершинах человек, по слову преподобного Симеона Нового Богослова, «неизреченно научается» истинам веры непосредственно от Самой Троицы, а затем, научившись сам, «и всем другим то описывает, излагая богоприличные догматы, как все предшествовавшие святые отцы учат»***.

Три тома «Догматики» преподобного Иустина несколько отличаются друг от друга. Первый том, включающий в себя предварительные сведения о догматической науке и учение о свойствах Божиих, написан под заметным влиянием русских дореволюционных догматистов — митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Филарета (Гумилевского), епископа Сильвестра (Малеванского), методологически не всегда вполне самостоятельных, поскольку они излагали систему православного догматического богословия, иногда пользуясь в той или иной мере «готовыми рецептами» западной богословской науки.

Но во втором и третьем томе, написанных уже в пору духовной зрелости, отец Иустин вполне независим. Как впоследствии заметил его ученик

* Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы // Богословские труды: 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 202.

** Иустин Попович, архим. Православна философија истине. Догматика Православне Цркве. Кн. 1. Београд, 1980.

*** Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Гимн 17. Сергиев Посад, 1917. С. 85.

епископ Афанасий (Евтич), здесь он «неповторимым со времени святых отцов образом излагает всесвятую истину Православия: о *Богочеловеке и Его деле*»*. В изложении церковного учения преподобный Иустин «не рабствует» накопленному научному материалу, но по мере надобности свободно использует его как средство, помогающее первостепенной цели — свидетельству о жизни во Христе. Здесь полностью отсутствует характерный для западной «школьной» догматики разрыв между «теорией» и «практикой», между научно-богословскими воззрениями и духовно-аскетическим идеалом, — догматика и аскетика вновь оказывается в неразрывном единстве. Богословие перестает быть «штудией», оно становится богочеловеческим деянием, обретает свой исконный, апостольский и святоотеческий, смысл, — становится опытным свидетельством о том, *что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам* (1 Ин. 1, 1–2).

А.И. Сидоров,
А.А. Зайцев

* Жизнеописание отца Иустина // *Преподобный Иустин (Попович)*. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 65.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Аз сплю, а сердце мое бдит.

Песн. 5, 2

Ἐγὼ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδὲν τὰ δὲ
σποράδην, θείοις τε καὶ σοφοῖς ἀνδράσι
λελεγμένα (Я не буду ничего говорить
от себя, а лишь вкратце изложу то,
что изрекли Божии и мудрые человеки).

Святой Иоанн Дамаскин

Подвигнутый из небытия ко Всебытию, человек шествует через удивительные Божии таинства, облеченные в сокровенные формы вещества и духа. Чем больше удаляется он от небытия и приближается ко Всебытию, тем сильнее алчет бессмертия и безгрешности и жаждет нетления и вечности. А к небытию тиранически влечет грех и руками смерти жадно похищает душу. Вся мудрость жизни заключается в следующем: побороть небытие в себе и вокруг себя и целиком погрузиться во Всебытие. Этой мудрости учит философия Духа Святого, ибо она — мудрость и знание, благодатная мудрость и благодатное знание о природе существ, а средоточие этой мудрости составляет ведение Божественного и человеческого, видимого и невидимого. Философия Духа Святого есть в то же время нравственная творческая сила, которая через уподобление Богу путем подвижническо-благодатного совершенствования умножает в человеке божественную мудрость о Боге, мире и человеке. Этот нравственный характер православной философии подчеркивает святой Иоанн Дамаскин в следующих словах: «Философия — это уподобление Богу (ὁμοιοῦσθαι Θεῷ)» и потому — «искусство искусств и наука наук (τέχνη τέχων καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν)»*. Как животворящая философия Святого Духа она есть единственное искусство, могущее из разнородного и весьма сложного человеческого существа изваять богоподобную и хриstopодобную личность; как

* Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. Диалектика. (Ioann Damasc. Fons scientiae. Dialectica, c. 3 // PG. T. 94. Col. 533BC.)

наука Святого Духа она — единственная наука, способная самолюбивое и пораженное смертью творение, именуемое человеком, научить побеждать смерть и приобретать бессмертие. Поэтому православная философия и есть искусство всех искусств и наука всех наук.

Философию Духа Святого составляют вечные истины о Боге, мире и человеке, называемые на евангельско-церковном языке догматами. Отсюда следует, что догматика — это философия и наука о вечных Божиих истинах, откровенных людям с той целью, чтобы они их воплотили в своей жизни и таким образом постигли бы вечный смысл своего существования, своего мучительного шествия от небытия ко Всебытию. Однако слишком очевидно, что у современного человека парализовано чувство бессмертия и вечности, помрачено сознание о вечности и богочеловечности всего человеческого. Усыпленный и плененный метафизическим и этическим релятивизмом, современный человек обычно приходит к всестороннему нигилизму. Но стоит ему пробудиться от кошмарного сна релятивизма, узреть сокровенную реальность вечного и бессмертного — и он непременно найдет в себе силы для размаха и взлета к вечной истине о мире и человеке. Стоит в душе человеческой возникнуть какой-нибудь исконной проблеме, как в ней сразу же появляется какой-то ненасытный, пустынный голод и жажда вечной истины. И тогда это немилосердное чувство голода и жажды гонит его через пустыню жизни к оазисам, где произрастают нетленные истины и журчат источники живой воды, текущей в вечную жизнь. В этом своем новом настроении весь человек превращается как бы в стрелу ненасытного стремления к тому, что бессмертно и вечно, Божественно и свято. Он весь устремлен от человеческого к Богочеловеческому. И насколько Божественная жизнь вливается в его душу через Божии истины, настолько бурно произрастает в нем бессмертное и вечное бытие. Ибо в своей Богочеловеческой реальности жизнь и истина, вечная жизнь и вечная истина, суть одно и то же. *Я есть путь и истина и жизнь**, — возвестил досточудный Господь Иисус, ибо только в Нем эти трое суть едино и единосущно, а вне Его нет пути к вечному, нет истины о вечном, нет жизни в вечном. Именно это и делает Личность Богочеловека единственной и незаменимой. Во всем присущем Христу властвует это нераздельное тройство: путь, истина и жизнь. В каждом догмате Владыки Христа эти три категории присно едины и неделимы, ибо каждый догмат — это путь, ведущий через вечную истину в вечную жизнь. Поэтому в догматах всё бесконечно, бессмертно и вечно, нет ничего тленного, смертного, ложного.

* Ин. 14, 6. — *Примеч. ред.*

Вечность и Богочеловечность суть единая категория новозаветной жизни и мышления, поэтому догматы как вечные истины всегда вечны и Богочеловечны. Насыщая благодатной, евангельской жизнью свою мысль, человек исподволь возрастает из одной вечной истины в другую, из другой в третью и так по порядку, через бесконечное множество прочих истин, к высоте всех высот — и, наконец, достигает совершенства своего существа, полноты (*πλήρωμα*) своего бытия, и сознания, и чувства. «Смерть греху и смерти!» — вот лозунг евангельской, Богочеловеческой, православной философии. Питаясь вечными Христовыми истинами, православный христианин постепенно освобождает свое сознание, и волю, и чувства, и всю жизнь от всего греховного, тленного, относительного, смертного, и, вживаясь во всё святое, нетленное, абсолютное, вечное, оживляет самого себя. Благодатным подвижничеством в нем всесторонне совершается совлечение ветхого человека — грехолюбивого, самоугодливового, антропоцентричного — во имя Богочеловека, присно безгрешного, Бого-живого, Бого-центричного. В своем радостном стремлении к Богочеловеку подвижник, возлюбивший Христа мыслью и жизнью, возрастает во все высоты, проникает во все глубины, объемлет все широты. Преодолевая релятивистско-нигилистическое сознание, он весь без остатка растет и простирается возрастом Божиим к необозримым Богочеловеческим совершенствам, где чудодействующий Господь Иисус — всё во всём для нашей мысли, души, чувства и жизни.

Тайна Истины заключается не в вещах, не в идеях, не в символах, а в Личности — в Личности Богочеловека, Господа Иисуса Христа: *Я есть Истина**, — Истина всесовершенная, никогда не умаляющаяся, никогда не изменяющаяся, всегда одна и Та же в Своей совершенной полноте, всегда одна и Та же, *вчера, сегодня и во веки***. Истина всегда вечна — вечна и во времени; всегда безгранична — безгранична и в ограниченном; всегда бессмертна — бессмертна и в смертном. Все прочие истины исходят из нее, подобно солнечным лучам, поэтому и они бессмертны и вечны. Все догматы, собственно, составляют одну-единственную Истину — Богочеловека, Господа Иисуса Христа. Все они простираются к Нему, ибо в Нем имеют начало; все они к Нему и возводят, подобно тому как каждый солнечный луч обращает наш взор к солнцу. Стоит человеку лишь подвигнуть себя и дойти до конца истины о добре — он обязательно встретится с Господом Иисусом Христом, ее Источником, Зиждителем и Началом; стоит ему приблизиться к концу истины о правде — он непременно при-

* Ср.: *...доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13). — *Примеч. ред.*

** Ср.: *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8). — *Примеч. ред.*

дет к Господу Иисусу Христу — к ее Источнику и Творцу; стоит ему достигнуть конца истины о жизни, о мире, о вечности, о любви, о совершенстве, о милосердии, о блаженстве, о кротости, о надежде, о молитве, о вере — он всегда обретет Господа Иисуса Христа, ибо Христос — их единственный Источник и Создатель. Человек, живущий православной философией, всем своим существом чувствует и осознаёт, что нет ничего относительного ни по эту, ни по ту сторону гроба; всей душой через все подвиги, искушения и переживания он простирается и уходит в бесконечность и вечность — в Христову бесконечность и в Христову вечность.

Вечные догматические истины — не абстрактные понятия, не силлогические заключения и не логические гипотезы; они суть факты и события во всей своей исторической непосредственности и реальности, ибо они явлены, открыты человеческому взору и слуху, реализованы в пространстве и времени, среди людей. Например, догмат о Святой Троице — это вечная истина, раскрытая миру во многих ветхозаветных и новозаветных явлениях, событиях и фактах. Догмат о Богочеловеке Христе утверждается на историческом бытии Богочеловека Иисуса из Назарета. Догмат о воскресении зиждется на факте Христова Воскресения. Это касается и всех прочих догматов, ибо все они, от первого до последнего, основаны на исторической действительности, очевидности и несомненности. Если человек с беспристрастием проникнет в смысл и содержание новозаветных догматов, то должен будет увидеть, что все они представляют собой Божественные и Богочеловеческие категории в границах времени и пространства — и на самом деле суть таковы. Люди могут их не понимать, но не способны оспаривать. Правда, упорные богоборцы отрицают и самые события, хотя и взирают на них собственными глазами — и действительно их видят. Классический пример тому — фарисеи как прототип всех им подобных во все эпохи. Они отвергают факты лишь потому, что они факты: ведь им просто-напросто хочется, чтобы факты не были фактами, оттого-то они изо всех сил и стараются обратить их в гипотезы, в иллюзии, в мифы.

Догматика — это своего рода мозаика. Она раскладывает и подразделяет вечные догматические истины по их свойствам, слагая их и сличая по исходящему от них свету, — так в мозаике вечных истин она обретает образ Христов, образ всего ветхозаветного и новозаветного Откровения. Догматические истины во всем Божественны, бесконечны, безграничны и вечны, ибо они — от бесконечного, безграничного и вечного Бога. По самой своей сути они не могут быть от человека и по человеку. Человек здесь ничего не создает, ибо люди не имеют в себе силы и могущества созидать вечные и бесконечные истины, — они приемлют их готовыми от Бога. Общечеловечес-

кое творчество здесь сводится лишь к тому, что вечные догматические истины люди усваивают верой, благодатными, евангельскими подвигами, претворяя их в свою жизнь, в свои мысли, в свои чувства. Так они достигают святости и совершенства. В этом смысле святые суть живое воплощение вечных догматических истин. Они носят в себе святые догматические истины и потому исповедуют их и проповедуют. За всеми догматическими истинами православный догматист должен идти именно к ним и у них учиться, не забывая при этом, что со святыми можно общаться только молитвой, постом и бдением. Посему труд православного догматиста — и подвижнический, и собирательный. Он, в первую очередь, подвижнический, ибо православный христианин святыми подвигами научается у святых молитвенному благоговению и благочестивому Божию страху перед носителями Его вечных истин. В предисловии к своему труду «Точное изложение православной веры» святой Иоанн Дамаскин оставил руководство для православных догматистов: «Я ничего не буду говорить от себя, а лишь вкратце изложу то, что изрекли Божии и мудрые человеки». Приводя слова великого и святого богослова и при этом осознавая всё свое ничтожество и убожество, я едва дерзаю сказать, что и сам в работе придерживался этого его принципа. И еще добавлю в пламенной искренности: «По сравнению с ним и прочими отцами Церкви, философами Духа Святого, я словно глухонемой, я едва бормочу (о, мне бы хоть научиться читать по складам!) вечные Божии истины вслед за великими отцами, столпами святости и мудрости, а прежде всего — за изумительным певцом этих непреложных истин — преподобным Иоанном Дамаскиным. Если и есть что в моем труде доброго, евангельского, православного — это принадлежит ему и им, а всё противное тому — мое, только мое». Многому научился я у выдающихся православных догматистов новейшего времени: митрополита Макария, епископа Сильвестра, митрополита Антония. При написании работы не забывал я и о трудах других православных богословов: архиепископа Филарета, архимандрита Антония, протоиерея Малиновского, Зикоса Роси, Андруце, Диовуниотиса, протоиерея Стефана Веселиновича.

Следует отметить, что по своим убогим силам я во многом был вынужден создавать догматическую терминологию, которой отчасти у нас (то есть на сербском языке. — *Примеч. пер.*) нет, а имеющаяся недостаточно разработана.

Первый том «Догматики» охватывает всё вплоть до христологии, а остальное — от христологии до эсхатологии — опубликую, если Бог даст, в ближайшем будущем.

В день святых апостолов Петра и Павла
1932 год по Рождестве Христовом
Иеромонах Иустин

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Понятие догматики

В самом термине «догматика» содержится предмет догматики и понятие о ней, которые сами собой подсказывают логическое определение: догматика — это наука о догматах христианской веры. Но поскольку в разных христианских вероисповеданиях догматы могут различно пониматься и истолковываться, то Православная Церковь, излагая и истолковывая богооткровенные догматы в духе евангельском, апостольском и вселенском, называет свою догматику православной¹, выделяя ее тем самым и ограждая от не-евангельских, не-апостольских, не-вселенских, неправославных пониманий догматов спасения. Следовательно, православная догматика — это наука, которая систематически и в духе Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви излагает и дает истолкование догматам христианской веры.

§ 2. Понятие догматов

Догматы — это богооткровенные вечные истины веры, содержащиеся в Святом Откровении и хранимые, изъясняемые и сообщаемые Церковью как Божественные, животворящие и неизменные правила спасения. Само слово «догмат» (*δόγμα*) имеет греческое происхождение, оно образовано от глагола *δοκέω* (мыслить, полагать, считать, веровать) в его форме *δέδογμα* (в 3-м лице *δέδοκται* — решено, определено) и этимологически означает мысль, получившую свое определение и утвержденную в качестве неоспоримой логической истины в какой бы то ни было сфере человеческой деятельности: философской, религиозной, законодательной². Древнегреческие и древнеримские писатели употребляют слово «догмат» в философском,

нравственном, законодательном смысле со значением «учение», «правило», которое вследствие своей неоспоримой истинности для многих приобрело значение логически и фактически обязательной истины, заповеди, закона, предписания (повеления)³.

В Ветхом Завете слово «догмат» означает, с одной стороны, политические распоряжения, государственные указы и законы (см.: Дан. 2, 13; 3, 10; 6, 8–9; Есф. 3, 9), а с другой — заповеди Моисеева закона (см.: Иез. 20, 24) либо предписания, относящиеся к религиозной жизни вообще (см.: 2 Мак. 10, 8; 15, 36).

В Новом Завете слово «догмат» (*δόγμα*) употребляется пять раз в двояком смысле: в политическом — и означает царские указы и повеления (см.: Лк. 2, 1; Деян. 17, 7) — и в религиозном, отражая предписания Моисеева закона, имевшие в свое время обязательную силу для каждого еврея (см.: Кол. 2, 14), а также новозаветные постановления, обязательные для всех членов Христовой Церкви. Ибо в Деяниях Святых Апостолов говорится, что апостолы Павел и Тимофей *предавали верным соблюдать определения, постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме* (*φύλασσειν τὰ δόγματα τὰ κεκρυμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλῆμοις*, Деян. 16, 4). Проводя различие между предписаниями Моисеева закона и новозаветными истинами, догматами, апостол Павел говорит, что Господь Иисус Христос *закон заповедей (Моисеевых) догматами упразднил* (*τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας*, ср.: Еф. 2, 15).

Следовательно, еще с апостольских времен сформировалось церковное значение слова «догмат» как Божественной, неоспоримой, абсолютной и общеобязательной истины веры⁴. Великий ревнитель богоданного, апостольского Предания святой Кирилл Иерусалимский основные истины веры, содержащиеся в Символе Иерусалимской Церкви, называет необходимыми догматами (*τῶν ἀναγκαίων δογμάτων*)⁵, догматами благочестия (*δογμάτων εὐσεβῶν* — букв. «благочестивыми догматами». — *Примеч. пер.*)⁶, а подвиг веры, которым они усваются, именует догматическим образом веры (*εἶδος τῆς πίστεως τὸ δογματικόν*)⁷. Всецелое новозаветное учение о Боге он называет догматами о Боге (*τὰ περὶ Θεοῦ δόγματα*), а личное и животворящее усвоение этих догматов деятельной верой считает необходимым условием спасения, делая вывод: «Величайшая польза — изучение догматов»⁸. Перечислив все новозаветные истины о Боге, Божием Сыне, Святом Духе, о добре и зле и вообще о домостроительстве спасения, святой Григорий Богослов призывает оглашенных свое благо, свое спасение, свою новую жизнь утверждать «на основании этих догматов» (*ἐπὶ τοῦτω τῷ θεμελίῳ*

τῶν δογμάτων)»⁹. Святой Григорий Нисский разделяет все христианское учение на две части: на нравственную часть и на точные догматы (*εἰς τὸ ἑδικον μέρος καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν* — букв. на “акривию догматов”. — *Примеч. пер.*)¹⁰. Святой Иоанн Златоуст под догматами понимает христианское вероучение¹¹, а Викентий Леринский вселенским догматом (*catholicum dogma*) именует вселенскую веру (*universalis fides*)¹². На Вселенских Соборах слово «догмат» употреблялось в значении «истины христианского вероучения»¹³, и святые отцы на Соборах нарицают догматами свои определения о вере, тогда как все прочие решения и предписания именуют канонами, правилами. Это отчасти отражается и в том, что Церковь дает наименование догматика (*δογματικόν*) тем богослужебным стихирам, которые содержат в себе вероучение о Пресвятой Богородице, о воплощении Господа Иисуса Христа, о двух естествах в одном Лице Богочеловека.

Таким образом, на языке Церкви догматами в строгом смысле этого слова называются только те богооткровенные истины, которые касаются веры, в отличие от богооткровенных истин нравственного, обрядового и канонического характера, но при этом никогда нельзя упускать из виду, что все они, в конце концов, составляют одно неделимое целое.

§ 3. Свойства догматов

То, что догматы делает вечными Божественными истинами и характеризует их как таковые, суть их особые свойства: богооткровенность, церковность, общеобязательность и неизменность.

а) Богооткровенность — это основное свойство, которое догматы делает догматами, ибо оно утверждает их Божественное происхождение. Согласно этому, догматы — это не только истины веры, но истины веры, открытые Самим Богом. Божественное происхождение делает их неопровержимо истинными, вечными, спасительными, непостижимыми, над-умными. Если бы Сам Бог не открыл догматы, до них никогда никакими усилиями не смогло бы прийти ни разумное человечество в целом, ни тем более разум отдельного человека. Следовательно, догматы суть предмет веры; они приемлются верой как над-разумные божественные истины, что и подчеркивает Церковь, начиная Символ веры со слова «Верую...». Имея Божественное происхождение, догматы содержат богооткровенные истины о Троичном Божестве и Его отношении к миру и человеку, то есть о Боге как Творце, о Боге как Промыслителе, о Боге как Искупителе, о Боге как Освятителе и о Боге как Судии. А во всем этом только Бог знает Себя,

поэтому только Он и может открыть Себя и Свои истины (см.: Мф. 11, 27). Делает же Он это через Своего воплощенного Единородного Сына (см.: Ин. 1, 18, 14), в Котором *обитает вся полнота Божества телесно* (*πάν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς*, Кол. 2, 9), а тем самым — и вся полнота Божественных истин¹⁴, которые Он открывает по Своему Божественному благоволению тем, кто верует в Него, живет Им и ради Него¹⁵. В силу того, что эти догматические истины суть истины Христовы, они Божественны, вечны, неизменны и абсолютно достоверны (см.: Ин. 14, 6; 1, 17; 8, 12; 12, 35, 46). Они — совершенное и законченное Откровение Божие, то есть то последнее слово, которое Бог непосредственно возвещает людям через Своего Единородного Сына (см.: Евр. 1, 1).

Божественное происхождение отличает христианские догматы как вечные Божественные истины от догматов нехристианских религий и философских учений как истин человеческих, относительных, преходящих. Вне Христова Откровения нет вечных, Божественных догматических истин и быть не может. Божественные догматы раз и навсегда даны в Святом Откровении, и Церковь как таковые хранит их и исповедует. Имея в виду Божественное происхождение догматов и все, что из этого проистекает, святые Отцы и учителя Церкви называют догматы догматами Божиими (*δόγματα Θεοῦ*)¹⁶, догматами Христовыми¹⁷, догматами Господними¹⁸, догматами евангельскими¹⁹, догматами Божественными²⁰, догматами апостольскими²¹, догматами истины²², догматами небесной философии²³. Святой Василий Великий пишет: «Из догматов и проповедей, хранимых в Церкви, одни имеем из писаного учения (то есть Священного Писания), а другие, которые дошли до нас из апостольского Предания, мы приняли таинственно (*ἐν μυστηρίῳ*), но и те и другие имеют одинаковую силу (*τὴν αὐτὴν ἰσχύιν*) для благочестия»²⁴.

б) Церковность — это второе отличительное свойство каждого догмата. В силу того, что догматы суть дело Откровения, они и дело Церкви. Ибо Церковь — это Тело Откровения. Несомненно, Божественное Откровение содержит в себе все догматические истины веры, но так как Откровение пребывает только в Церкви, то словесное формулирование и истолкование святых догматов принадлежит Церкви как Богочеловеческому Христову Телу, живущему и действующему Духом Святым. В этой своей деятельности она непогрешима, ибо ее Глава — безгрешный Господь Иисус Христос, а ее душа — Святой Дух истины, наставляющий *на всякую истину* (ср.: Еф. 1, 23; 5, 23; Кол. 1, 18, 24; Ин. 16, 13). Очевидно, что церковность как свойство догматов органически и логически обусловлена их богооткровенностью и наоборот. Однако между богооткровенностью и

церковностью как свойствами догматов никакой человеческой логикой нельзя провести разграничительную линию, как нельзя провести ее между Откровением и Церковью. Ибо Откровение — это Откровение Церковью и в Церкви, равно как и Церковь — Церковь Откровением и в Откровении. Непреложностью своих природ они внутренне неразрывно соединены и взаимообусловлены. Вне Церкви не может быть догматов, ибо вне ее не может быть истинного Божественного Откровения. Догмат является догматом только Церковью, в Церкви, через Церковь. Так как Церковь — единственный, назначенный Богом хранитель и истолкователь Святого Откровения, то она и единственный полномочный судия, по Божественному дару и праву непогрешимо отличающий истинное Откровение от ложного, определяющий каноничность священных книг и провозглашающий богооткровенные истины в качестве догматов. Вне ее, без нее, минуя ее и сами вечные истины Откровения, утрачивая свою Божественную истинность, постоянство и неизменность, становятся добычей своевольных человеческих нравов. Пример тому видим в еретиках, которые обыкновенно отличаются тем, что вечные и над-умные истины Откровения истолковывают по собственному разумению, вовсе не руководствуясь святым, соборным, апостольским, вселенским разумом Церкви. Господь Иисус Христос соделал Церковь Своим Богочеловеческим Телом, навсегда исполнил ее Духом Истины и определил ей быть *столпом и утверждением истины* (στίλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, ср.: 1 Тим. 3, 15; см.: Ин. 16, 13; 8, 32. 34. 36), чтобы она через все века служила неустрашимым хранителем и непогрешимым истолкователем вечных, Божественных истин Священного Писания и Священного Предания. Как таковая она не может ни согрешать, ни прельщать, ни заблуждаться. Ее слово во всех вопросах Священного Писания и Священного Предания — это слово Самого Бога. В ней и ею глаголет Господь Иисус Христос Духом Своим Святым, наставляя верующих на всякую истину Святого Откровения. Первое доказательство тому содержится в книге Деяний Святых Апостолов, когда Церковь в лице своих представителей, руководимая Духом Святым, обнародует догматические постановления, обязательные для всех членов Церкви, словами: *Изволися бо Святому Духу и нам* (ἔδοξε γὰρ τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν, Деян. 15, 28; ср.: 16, 4).

В согласии с этим богооткровенным, апостольским принципом проходили все Святые Вселенские Соборы Православной Церкви, непогрешимо истолковывая и возвещая Божественные догматы Святого Откровения. Так как Церковь обладает такой богоданной властью и правом санкционирования святых догматов, святые отцы именуют догматы догматами Церкви (τὰ τῆς Ἐκκλησίας δόγματα)²⁵, догматами церковными (τὰ ἐκκλησιαστικά

δόγματα)²⁶. Следовательно, членом Церкви может быть только тот, кто верует и принимает все догматы веры так, как содержит их и изъясняет Церковь; а того, кто этому противится, отвергая их либо искажая, Церковь отсекает от своего Богочеловеческого Тела и отлучает. Перечислив все догматы предшествующих Вселенских Соборов, святые Отцы Шестого Вселенского Собора постановляют: «Аще кто-либо из всех не содержит и не приемлет вышереченных догматов благочестия, и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных: тот да будет анафема... от сословия христианского, яко чуждый, да будет исключен и извержен» (Правило 1 Шестого Вселенского Собора).

в) Общеобязательность догматов, заповедуемая святыми отцами Шестого Вселенского Собора, — естественное следствие их Божественного происхождения и необходимости для спасения каждого члена Церкви. Откровенные Трисолнечным Божеством, утвержденные и обнародованные Христовой Церковью в качестве вечных, Божественных истин, непреложных для спасения, догматы тем самым обязательны для каждого желающего спастись. Отречение от них — это отречение от Спасителя и Его искупительного подвига спасения [человеческого рода]. Усвоение догматов верой как вечных, спасительных и животворящих Божиих истин приносит каждому человеку спасение и вечную жизнь²⁷. В своей богооткровенной чистоте и истинности догматы необходимы для спасения; покушающийся их заменить или переиначить наводит на себя страшную апостольскую анафему: *Аще мы, или Ангел с небесе благовестит (εὐαγγελίζηται) вам паче, еже благовестихом (εὐηγγελισάμεθα) вам, анафема да будет* (Гал. 1, 8; ср.: 1 Ин. 2, 21–22). Властью, данной ей от Самого Господа Иисуса Христа (см.: Ин. 20, 21–23; Мф. 18, 17–18), Церковь так поступала и поступает всегда (см.: Правило 1 Шестого Вселенского Собора). От всех, к ней приступающих, она требует исповедания всех Божественных догматов веры; а если и терпит в себе разнообразных грешников, стараясь их исправить и спасти, то, согласно заповеди Спасителя (см.: Мф. 18, 17–18; 10, 32–33; Мк. 8, 38; Лк. 9, 26; 12, 9; ср.: 2 Тим. 2, 12), отлучает от себя тех, которые противятся святым догматам или их извращают.

Принятие догматов — общеобязательное, неременное условие спасения еще и потому, что от этого зависит нравственная жизнь людей²⁸. Верой усвоив вечные догматические истины Откровения, человек евангельскими подвигами молитвы, поста, любви, надежды, кротости, смирения, милосердия, правдолюбия и Святыми Таинствами претворяет их в свое естество, постепенно растет возрастом Божиим, чтобы прийти *в меру*

полного возраста Христова (Еф. 4, 13; ср.: Кол. 2, 19). Так как святые догматы — вечные и спасительные Божественные истины животворящей силой Троичного Божества, от Которого они и преподаются, то в них заключена вся сила новой жизни по Христу, вся сила благодатной евангельской морали. Они — поистине *глаголы вечной жизни* (Ин. 6, 68). В силу того, что это — слова Христовы, они *суть дух и жизнь* (*πνεῦμα ἐστὶν καὶ ζωὴ ἐστὶν*, Ин. 6, 63). Не веруя в них, никто не может ни познать вечного смысла этой временной жизни, ни удостоиться блаженного бессмертия и жизни вечной (см.: Ин. 6, 69; 14, 6; 1 Ин. 5, 20). Лишь когда подвигом деятельной веры человек усвоит вечные догматические Христовы истины, только тогда он становится ветвью на Божественной лозе — Христе и по нему начинают струиться соки вечной, Божественной жизни, укрепляющие его к принесению многого плода для вечной жизни (см.: Ин. 15, 2–7). Это единственный путь, шествуя по которому человек оплодотворяет бессмертием и вечностью свое естество, грехом лишившееся плодonoшения. Другого пути нет. В высоту Божественных совершенств человек способен возрастать (см.: Мф. 5, 48), если подвигом самоотверженной веры сделает себя *общником корня* (*συνκοινωνὸς τῆς ῥίζης*) Божественных, Христовых истин (ср.: Рим. 11, 17).

В действительности догматы — это Божественные заповеди, Божественные правила новой жизни в Духе Святом: ведь своим нетленным светом они освещают верующему человеку весь путь из мрачной пещеры плоти в небесную лазурь Христовой вечности. Отсюда следует, что православная этика есть не что иное, как воплощенная в жизнь догматика. Новая жизнь во Христе вся соткана из догматических истин Святого Откровения²⁹. Ибо Церковь — это Тело, в котором божественные догматические истины струятся, подобно крови, оживотворяя вечной жизнью все части богочеловеческого организма. В таинственном, благодатном Теле Церкви всё — животворящей силой Святого Духа — связано в одно чудодейственное Богочеловеческое целое. Кто православным подвигом веры вочленил себя в Богочеловеческое Тело Христовой Церкви, тот всем своим существом почувствует, что догматы — это святые, животворящие силы, постепенно перерождающие его из смертного в бессмертного, из временного в вечного. При этом он всей душой начнет осознавать, что животворящие догматические истины совершенно необходимы в сфере человеческой жизни и мышления и что поэтому Церковь совершенно права, отлучая от себя отвергающих догматы либо их искажающих и переиначивающих. Отвержение или искажение догматов равно духовному самоубийству, ибо такой человек отсекает себя от животворящего Тела Церкви, прерывая тем самым жиз-

ненную связь между собой и благодатными силами Церкви, которые только и могут исполнить человека вечной, Божественной жизнью и перевести его из смерти в эту вечную жизнь. Незаменимость святых догматов оправдывает всю ревность Церкви в отношении истин веры и объясняет всю ее богомудрую решительность в отлучении тех, кто либо отвергает, либо извращает Божественные догматы. Если бы Церковь стала к этому равнодушной, то перестала бы быть Церковью, так как удостоверила бы тем самым, что она не осознаёт незаменимости, животворности и спасительности вечных, Божественных истин, содержащихся в святых догматах Откровения.

Догматы суть общеобязательные истины веры еще и потому, что они — богоданные нормы правильного религиозного мышления и верного религиозного чувства. Опираясь на них, каждый христианин может возвышать свою мысль и чувство до недостижимых божественных совершенств. Вне их он постоянно утопает в зыбком песке человеческого релятивизма, пока тот не поглотит его совсем. Нигде — ни на земле, ни на небе — нет большей свободы и более благоприятных возможностей для бессмертной деятельности человеческой мысли и чувства, как в Божественных, догматических истинах Церкви, ибо они вводят человека в Царство Троичного Божества, в котором всё бесконечно, вечно и неизмеримо. Есть ли где вящая свобода, чем в неисчерпаемых глубинах и на необозримых высотах Божия Духа? Апостол, глаголющий: *где Дух Господень, там свобода* (*οὗ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία*), — возвещает вечную истину (2 Кор. 3, 17; ср.: 1 Кор. 2, 10–12; Рим. 8, 16).

г) Неизменность как свойство догматов вытекает из их богооткровенности, церковности и необходимости для человеческой жизни и спасения. Как Богом данные правила веры, от усвоения которых зависит спасение людей, догматы неизменны и неприкосновенны, поэтому Вселенская Христова Церковь анафемой охраняет их неизменность от тех, кто на нее покушается (см.: Правило 1 Шестого Вселенского Собора). Как не изменяется Бог, так непреложны и Его истины. Поскольку догматы суть вечные, Божественные истины — они не изменяются и изменяться не могут, ибо они от Бога, *у Которого нет изменения и ни тени перемены* (Иак. 1, 17). Преподанные Церкви Самим Богом, сформулированные и утвержденные Церковью, догматы чужды всякой эволюции, умножения либо сокращения. «Догматы Божии неизменны», — говорит святой Василий Великий³⁰. «Догматы небесной философии, — пишет Викентий Леринский, — не могут подвергаться никакому изменению, сокращению или извращению, в отличие от земных указов, которые могут совершенствоваться не иначе как непрерывными поправками и примечаниями»³¹.

Из указанных свойств, характеризующих догматы как вечные, Божественные истины, следует вывод, что догматы — это истины Откровения, Богом врученные Церкви в качестве Божественных, неизменных и обязательных для всех верных правил веры, без которых и вне которых нет ни спасения, ни познания вечной жизни, ни жизненного смысла.

§ 4. Догматы и Святое Откровение

Божественное Откровение — единственный источник догматов. Троичное Божество открыло людям Себя и Свои истины, чтобы они, имея верное о Нем представление и правильную в Него веру, а к тому же жительствова Им и Его Божественными истинами, обретали для себя спасение от зла и греха и вечную жизнь. Это Откровение Бог преподавал постепенно, через святых ветхозаветных патриархов и пророков, дабы наконец всецело огласить его и завершить Своим Единородным Сыном, Господом нашим Иисусом Христом. *Многочастне и многообразне (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) древле Бог, глаголавый отцем во пророцех (ἐν τοῖς προφήταις), в последок дний сих глагола нам в Сыне (ἐν Υἱῷ), Егоже положи наследника всем, Имже и веки сотвори**. Возвещая Свое Откровение, Бог не чинил никакого насилия над человеческим разумом и чувством, ибо возвестил такие Божественные истины, которые люди никогда не постигли бы ни порывом своей мысли, ни силой собственных ощущений. Духом Своим Святым Бог преподавал людям то, чего ни человеческий глаз никогда не смог бы увидеть, ни ухо услышать, ни сердце ощутить, — открыл премудрость, сокровенную в тайне (ἐν μυστηρίῳ) Его Пресвятого существа (см.: 1 Кор. 2, 9. 10. 7). Эта Божия премудрость (Θεοῦ σοφία) — вечная, бесконечная, превосходящая разум — могла быть преподаана людям только через непосредственное Божие Откровение (κατὰ ἀποκάλυψιν, ср.: Еф. 3, 3; Гал. 1, 12). И что самое удивительное, она не высказана словами, а явлена воплощенной в Лице Богочеловека, Господа Иисуса Христа, — посему Откровение раскрывает и проповедует Христа, Божию силу и Божию премудрость (Χριστὸν, Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν, 1 Кор. 1, 24; ср.: Рим. 1, 16), в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения (πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοί, Кол. 2, 3). Следовательно, Откровение Господа Иисуса Христа едино по природе,

* В русском синод. переводе: *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, через Которого и веки сотворил* (Евр. 1, 1–2; ср.: Гал. 4, 4–5). — Примеч. ред.

по совершенству, по полноте, ибо Он в Своем Богочеловеческом Лице реально являет Бога и все Божии истины, заключенные в границах человеческого тела и во временной и пространственной категории человеческой жизни (см.: Кол. 2, 9; Ин. 14, 9; 1 Ин. 1, 1–2). *Слово плоть бысть* (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, Ин. 1, 14), а с Ним — и все Божественные истины, ибо во Христе обитает вся полнота Божества телесно (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς, Кол. 2, 9). Став плотью, Он нам возвестил, явил, показал Бога, чего никто никогда, ни до, ни после Него, сделать не мог и не может. Поэтому апостол истинно благовествует: *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, суций в недре Отцем, Он явил* (Ин. 1, 18; ср.: 6, 46; 5, 37; 12, 45). Об этом свидетельствует и Сам Спаситель: *Никтоже знает Сына, токмо Отец: ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыти* (ἀποκαλύψαι, Мф. 11, 27; ср.: Ин. 3, 34–35; 6, 46; Мф. 16, 17).

Такое Откровение, во всем Божественное, совершенное, превосходящее разум, служит единственным источником святых Божественных догматов. «Нам не дана власть утверждать всё что угодно, — свидетельствует святой Григорий Нисский, — в каждом догмате мы руководствуемся Священным Писанием как правилом и законом... Посему и отказываемся постулировать наши догматы, руководствуясь правилами диалектического искусства, на основе выводов и разложения понятий, выстроенных знанием — ведь такой образ изложения ненадежен и подозрителен при удостоверении истины. Ибо всякому понятно, что диалектическая выпренность имеет одинаковую силу как для одного, так и для другого — и для ниспровержения истины, и для осуждения лжи»³². Так как Троичный Господь, изустно и письменно преподав Откровение, вручил его Своей Церкви на хранение, изъяснение и проповедание, то Божественное Откровение — источник святых догматов в своих двух формах: Священном Писании и Священном Предании. Священное Писание и Священное Предание в их Божественной чистоте и полноте хранит, изъясняет и проповедует единая Святая Соборная Апостольская непогрешимая Православная Христова Церковь. Так говорят об этом в новейшее время православные первоиерархи: «Православный христианин должен за верное и несомненное принимать, что все члены веры Кафолической и Православной Церкви преданы ей от Господа нашего Иисуса Христа через Его апостолов, изъяснены и утверждены Вселенскими Соборами, и веровать в них, как апостол повелевает: *Темже убо, братие, стойте, и держите предания* (τὰς παραδόσεις), *ихже научитесь или словом, или посланием нашим* (2 Сол. 2, 15). Из сего видно, что члены веры получают важность и твердость

свою частью от Священного Писания, частью от церковного Предания и учения Святых Соборов и святых отцов... то есть догматы суть двоякого рода: одни преданы письменно и содержатся в книгах Священного Писания, а другие преданы устно апостолами; и сии-то были объяснены Святыми Соборами и святыми Отцами. На сих двоякого рода догматах основывается наша вера... Хотя Церковь и есть творение Божие, составленное из человеков, но она имеет главою Самого Христа, истинного Бога, и Духа Святого, Который непрестанно научает ее и соделывает, как говорит апостол, невестою Христовой, *не имеющую пятна, или порока* (Еф. 5, 27) и *столпом и утверждением истины* (ср.: 1 Тим. 3, 15). И ее догматы и учения происходят не от людей, а от Бога. Посему, когда говорим, что мы веруем в Церковь, разумеем, что веруем в Писания, Богом ей преданные, и в Богодухновенные ее догматы... Сие самое побуждает нас веровать не только в Святое Евангелие, Церковью принятое, что заповедал Христос, сказав: *веруйте в Евангелие* (Мк. 1, 15), но и во все другие Писания и Соборные определения³³. «Веруем, — свидетельствуют православные патриархи в «Послании Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере», — что Божественное и Священное Писание внушено Богом; посему мы должны верить ему беспрекословно, и притом не как-нибудь по-своему, но именно так, как его изъясняла и передала оное Вселенская (Кафолическая) Церковь. Ибо и суемудрие еретиков принимает Божественное Писание, только превратно изъясняет оное... Посему мы веруем, что свидетельство Кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику виновник того и другого есть один и Тот же Святой Дух, то все равно — от Писания ли научиться или от Вселенской Церкви. Человеку, который говорит сам от себя, можно погрешать, обманывать и обманываться, но Вселенская Церковь, так как она никогда не говорила и не говорит от себя, но от Духа Божия (Которого она непрестанно имеет и будет иметь своим Учителем до века), никак не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться, но, подобно Божественному Писанию, непогрешительна и имеет всегдашнюю важность»³⁴.

а) Догматы и Священное Писание

Священное Писание — источник святых догматов только в том смысле, форме и содержании, в которых его от Господа Иисуса Христа и святых апостолов восприняла, хранит и изъясняет единая Святая Соборная Апостольская Православная Церковь. Как Богочеловеческое, Христово Тело, оживотворяемое Духом Святым, только она имеет Божественную силу и власть святой ревностью хранить и оберегать всё Богооткровенное

содержание и смысл Священного Писания. Ибо хранить Священное Божие Писание в его Божественной полноте и чистоте и непогрешимо изъяснять его Божественные истины может только Христова Церковь, Духом Святым живущая, мыслящая, движущаяся и существующая. Святой Ипполит благовествует евангельскую истину, свидетельствуя, что только «дух Церкви» может быть и действительно есть руководитель в соблюдении и истолковании Священного Писания³⁵.

В изъяснении Священного Писания как источника Божественных догматов руководителем и мерилom не может быть никто из людей и ничто человеческое: никто из людей, ибо все сотворены, все ограничены, все заражены грехом, а истины Священного Писания — все вечны, все безграничны, все святы; и ничто человеческое, ибо всё человеческое относительно, мелко, греховно, а все истины Священного Писания — абсолютны, бесконечны, безгрешны.

Некоторые таким мерилom считают человеческий разум и руководствуются им в истолковании Священного Писания. Но ограниченный человеческий разум не в состоянии верно объяснить безграничные Божии истины; относительный, он не способен достойно понять абсолютные истины Откровения; помраченный грехом — не может проникнуть в вечный смысл Христовых истин. Руководство разума в этом деле ввергает человека в хаос и анархию и, в конце концов, приводит к тому, что «священных писаний» становится столько же, сколько людей на свете. Как раз это и имело место у протестантских рационалистов: провозгласив человеческий разум мерилom и наставником в изъяснении Священного Писания, они в конечном счете пришли к тому, что «священных писаний» у них стало столько же, сколько их самих. Сумятица и безначалие, порождаемые рационалистическим препарированием Священного Писания, неминуемо оканчиваются нигилизмом. Истолковывая Священное Писание всяк по своему разумению, протестантские аналитики создали бесчисленные версии «священных писаний», среди которых истинного Священного Писания на самом деле и нет. И неудивительно: ведь в этом — неминуемый конец всех ересей, всегда зарождавшихся и возникающих на почве рационалистического толкования вечных, Божественных истин Священного Писания. «И суетумудрие еретиков, — говорится в «Послании Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере», — принимает Божественное Писание, только превратно изъясняет его, пользуясь иносказательными и подобнозначащими выражениями и ухищрениями мудрости человеческой, сливая то, чего нельзя сливать, и играя младенчески такими предметами, кои не подлежат шуткам. Иначе, если бы всякий ежедневно стал изъяснять Пи-

сание по-своему, то Кафолическая Церковь не пребыла бы, по благодати Христовой, донныне такой Церковью, которая, будучи единомысленна в вере, верует всегда одинаково и непоколебимо, но разделилась бы на бесчисленные части, подверглась бы ересям, а вместе с тем перестала бы быть Церковью Святою, столпом и утверждением истины, но соделалась бы церковью лукавнующих (еретиков)»³⁶.

Некоторые полагают, что руководством в изъяснении Священного Писания может быть только само Священное Писание. Но и это мнение чревато пагубными последствиями, ведь Священное Писание — это не живое существо, способное, выслушивая наши вопросы и недоумения, давать на них ответы. Оно — лишь безгласное слово, немая буква. Брать его в качестве наставника в истолковании его самого — это, на самом деле, значит косвенно полагаться на руководство своего собственного разума, сообразуясь с которым, человек по своему усмотрению связывает, сочленяет одни места Священного Писания с другими и тем самым дает им объяснение. Но и при таком руководящем принципе толкований Священного Писания окажется столько, сколько и экзегетов. Этот метод контекстуального изъяснения Священного Писания может быть весьма полезным, но не в его рационалистической подаче, а под водительством Церкви — непогрешимого вождя через все глубины и высоты вечных, Божественных истин Священного Писания. Без благодатного руководства Церкви человеку при изъяснении неисчерпаемых истин Святого Божия Откровения ничего не стоит уклониться в душепагубные заблуждения. Это можно наблюдать во всех еретиках: самих себя выбирая проводниками по сокровенным тайнам Божественных истин Священного Писания и низвергаясь в бездну собственных грёз, они погибают в своих растленных умозаключениях. Мало цитировать Священное Писание — подобает ссылаться на него через Церковь и Церковью. «Нет еретика,— говорит святой Иларий, — который не ссылался бы на Священное Писание, но, ссылаясь на него, еретики в действительности извращают и хулят его»³⁷. Апостольское учение о Церкви как единственном истинном и непогрешимом руководителе в истолковании Священного Писания находим у Викентия Леринского. На возражение: «Если писаное Божие слово свято, совершенно и вполне понятно при сличении одних мест с другими, то какова нужда добавлять к сему еще и авторитет церковного понимания Священного Писания?» — он дает такой ответ: «Эта нужда состоит в том, что Священное Писание, по причине самой его высоты, не все понимают в одном и том же смысле: один толкует его слова так, другой иначе, так что из него, как видится, можно извлечь почти столько смыслов, сколько имеется людей. По-своему объясняет Священное Писание Новаци-

ан, по-своему Савеллий, по-своему Донат, Арий, Евномий, Македоний, по-своему Фотин, Аполлинарий, Прискиллиан, Иовиниан, Пелагий, Целестин, по-своему, наконец, Несторий. Оттого-то — при таком множестве разного рода заблуждений — безусловно необходимо управлять ходом истолкования пророческих и апостольских писаний, согласуясь с нормой их церковного и вселенского понимания (*secundum ecclesiastici et catholici sensus normam*)»³⁸.

Наконец, есть и такие, кто руководящим принципом в истолковании Священного Писания считает озарение Святым Духом. Но подобный принцип при изъяснении Священного Писания открывает широкий доступ разного рода домыслам и прихотям, так как всякий по собственному произволению может, провозгласив то или иное свое настроение озарением Святого Духа, настаивать на принятии именно своего истолкования Священного Писания. Это, собственно, и происходит в протестантских сектах, руководствующихся этим методом в подходе к Священному Писанию. Впрочем, по обыкновению противореча друг другу, сектанты тем самым свидетельствуют, что за истинный смысл Священного Писания они выдают лишь свои произвольные его толкования. Есть, правда, евангельское средство, с помощью которого подобные «экзегеты» Священного Писания могли бы подтверждать точность и правильность своих тезисов. Это — истинные чудеса. Но так как этого у них нет, то вся их «экзегеза» навсегда останется доморожденным плодом их фантазий и капризов. Кроме того, за этим методом скрывается сатанинская гордость, опустошающая души подобных «толковников» Священного Писания: упоенные ею, они самоуверенно и самовольно почитают свои разные эмоциональные состояния за «озарение Святым Духом». Но ведь известно, что Дух Святой в изобилии подается лишь истинно смиренным и святым людям, и причем Церковью и в Церкви (см.: Деян. 2, 1–4; 8, 18–23; 1, 14; 1 Пет. 5, 5; Иак. 4, 6). Для верного изъяснения Священного Писания необходимо благодатное просвещение Духом Святым, но оно, как показывает пример святых отцов, подается Церковью за многие евангельские подвиги. «Исследующим Писания, — говорит святой Иоанн Златоуст, — надобно просвещение свыше, чтобы они нашли то, что ищут, и соблюли то, что найдут»³⁹.

б) Догматы и Священное Предание

Священное Предание (*ἡ ἀγία παράδοσις*), как и Священное Писание, — это источник святых, Божественных догматов, так как и оно — живое Божие слово, только изустно переданное апостолам и соблюдаемое в Церкви. Поскольку Священное Писание — это записанное Священное Преда-

ние, постольку Священное Предание — это устное Священное Писание. Происхождение того и другого — Божественное, ибо то и другое — это Откровение одного и Того же Троичного Божества. К тому же Священное Предание старше Священного Писания. Как в Ветхом, так и в Новом Завете Священное Предание предшествует Священным Книгам. Более двадцати лет у Церкви не было записанного Нового Завета, одно только Священное Предание было мерилom веры и всего в целости домостроительства спасения. «Божественные люди, жившие до закона, — пишет блаженный Феофилакт в предисловии к Толкованию на Евангелие от Матфея, — учились не из писаний и книг, но, имея чистый ум, просвещались озарением Пресвятого Духа, познавая тем самым волю Божию из беседы с ними Самого Бога лицом к лицу. Таковыми были Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Иов, Моисей. Но когда люди, развратившись, сделались недостойными просвещения и научения от Святого Духа, тогда человеколюбивый Бог дал Писание, чтобы хоть при его содействии помнили они волю Божию. Так и Христос поначалу Сам лично беседовал с апостолами и послал им учителем благодать Святого Духа. Но так как Господь предвидел, что впоследствии возникнут ереси и наши нравы испортятся, то благоволил быть написанным Евангелиям, дабы мы, научаясь из них истине, противостояли еретической лжи и чтобы наши нравы не повредились окончательно». В первой беседе на Евангелие от Матфея святой Иоанн Златоуст благовествует: «Вообще говоря, нам не следовало бы иметь нужды в помощи Писания, а надлежало проводить жизнь столь чистую, чтобы вместо книг душам нашим служила благодать Духа и чтобы сердца наши были исписаны Духом, как книги чернилами. Но поскольку мы отвергли эту благодать, не будем оставлять хотя бы этого, другого, пути. А то, что первый путь был поистине лучшим, это Бог явил и словами, и делами Своими. Ведь с Ноем, с Авраамом и его потомками, да и с Иовом и с Моисеем Он беседовал не посредством Писания, а Сам лично, ибо ум их был чист. Когда же весь еврейский народ ниспал в самую глубину нечестия, тогда уже стали необходимыми Писание, скрижали и преподаваемые чрез них заповеди. И как известно, это случилось не только с ветхозаветными, но и с новозаветными святыми. Ведь и апостолам не было передано Богом ничего писаного, но вместо Писания им обещана благодать Духа. Той, — сказал Он им, — *воспомянет вам вся* (Ин. 14, 26). А чтобы ты знал, что это было намного лучше, послушай, что говорит Он через пророка: *Завещаю вам завет нов, даю законы Моя в мысли их, и на сердцах их напишу я, и будут вси научены Богом* (Иер. 31, 31–34; ср.: Ин. 6, 45). И Павел, показуя это преимущество одного над другим, говорит, что

он получил закон, написанный не на скрижалях каменных, но на скрижалях сердца плотных (2 Кор. 3, 3). Но когда по истечении многого времени одни удалились от правого учения, а другие от чистоты жизни и нравственности, тогда опять явилась нужда в письменном наставлении».

Как Священное Писание, так и Священное Предание во всех отношениях равно необходимы, равно важны, равно незаменимы. Эту их тождественность подчеркивает апостол Павел в Послании к Солунянам: *братия, стойте и держите предания* (τάς παραδόσεις), *которым вы научены или словом, или посланием нашим* (εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν, 2 Фес. 2, 15; ср.: 1 Тим. 6, 20; Кол. 2, 8; 1 Кор. 11, 2; 2 Тим. 1, 13–14; 2, 2; 3, 14; 2 Ин. 12; Ин. 21, 25; Мф. 4, 23; 9, 35; Мк. 6, 2; 10, 1; Лк. 24, 27; Деян. 1, 3; 20, 35). Изъясняя эти слова апостола, святой Иоанн Златоуст говорит: «Из этого ясно, что не всё передавалось через послания, но многое сообщалось и без писаний; но и одно, и другое одинаково заслуживает веры (ἐστὶν ἀξιόπιστα). Поэтому мы считаем достойным веры и церковное Предание. Есть Предание — ничего более не ищи (Παράδοσις ἐστὶ, μηδὲν πλεον ζητεῖ)»⁴⁰. Новообращенным для изучения Христовых истин не книги давались, но вначале апостолы и их ученики поучали их устно; и лишь потом возникла необходимость записать часть Священного Предания в святыя новозаветные книги, тогда как большая его часть сообщалась в Церкви живым словом, от апостолов и их учеников, по апостольскому преемству. Однако важность и значение как записанного, так и изустного Священного Предания навсегда осталась одной и той же; только одно в другом и одно с другим составляют полноту Божественных истин спасения. Богомудрое свидетельство тому имеем у святого Иринея, который пишет: «Что было бы, если бы нам апостолы не оставили своих писаний (Священного Писания)? Разве не должно было бы следовать порядку Предания, которое они оставили тем, кому и Церкви поручили? Этому порядку следуют многие племена варварские, которые, уверовав во Христа, имеют спасение, написанное в душах их Духом, без бумаги и чернил, бережно храня древнее Предание... Такие люди, уверовав без Писания, считаются варварами за наречие, но что касается учения, нравов и жизни, то по вере они весьма разумны и угождают Богу, проводя жизнь во всякой правде, чистоте и мудрости. Если бы кто им стал проповедовать ложное, еретическое учение, они тотчас бы, зажимая уши, убежали как можно далее, не желая слушать богохульную беседу. Так они, утвердившись на древнем апостольском Предании, не допускают до ума своего никакой суетности»⁴¹.

Поэтому Вселенская Церковь Христова с одинаковой ревностью хранит и Священное Писание, и Священное Предание в их богооткровенной,

апостольской полноте, чистоте и неприкосновенности. «Истину не нужно искать у других, — наставляет святой Ириней, — ей нужно поучаться у Церкви, в которую апостолы, как в богатую сокровищницу, сложили всё, что может быть истинным. Из нее всякий желающий пусть почерпает для себя животворящее питание, она есть дверь жизни; все же прочие суть воры и разбойники, и потому нужно убегать от них, лобызая то, что приходит от Церкви, и принимая от нее Предание истины (*veritatis traditionem*)... Где сложены дары Господни, там и нужно учиться истине, то есть у тех, кто содержит преемство Церкви от апостолов и у кого пребывает здоровое, безукоризненное поучение и неискаженное, неповрежденное слово. Они хранят нашу веру... и без опасности (от заблуждений) излагают нам Писания (*scripturas*)»⁴². Ориген пишет: «Да соблюдается же церковное Предание, по преемству переданное апостолами и доселе пребывающее в церквях. Только той истине и нужно веровать, которая ни в чем не расходится с церковным апостольским Преданием»⁴³. Святой Елифаний советует: «Надобно держаться и Предания, ибо невозможно найти всё в Священном Писании. Святые апостолы одно оставили в Священном Писании, а другое в Священном Предании, что сам Павел подтверждает: *якоже предах вам* (1 Кор. 11, 2)»⁴⁴. Составляя единую и неделимую Божественную истину, Священное Писание и Священное Предание друг друга дополняют, обуславливают, изъясняют и сохраняют. Для правильного разумения Священного Писания необходимо руководство Священного Предания. Святой Ириней решительно утверждает: «Не знающие Предания не могут обрести истину в Писании»⁴⁵. Климент Александрийский говорит, что «правило истины утеряли те, кто истолковывает Священное Писание противно церковному Преданию»⁴⁶. Ориген учит, что «нельзя отступать от первоначального и церковного Предания и веровать Писаниям иначе, нежели как по преемству передали нам Божии Церкви»⁴⁷. «Предметом веры необходимо признавать только ту истину, которая ни в чем не разнится с церковным и апостольским Преданием (*in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione*)»⁴⁸. Святой Киприан пишет: «Если мы обратимся к источнику Божественного Предания, тотчас прекратится людское заблуждение»⁴⁹. Святой Василий Великий благовествует: «Из сохраненных в Церкви догматов и проповедей некоторые имеем из записанного учения (*ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας*), а некоторые приняли из апостольского Предания (*ἐκ τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως*) по преемству в тайне (*ἐν μυστηρίῳ*). И одни и другие имеют ту же силу (*τὴν αὐτὴν ἰσχύιν*) для благочестия; и этому никто не будет противоречить, кто хоть сколько-нибудь знаком с правилами Церкви. Ибо если мы станем отвергать неписанные обычаи, как будто

бы они не имеют большого значения, то неприметно повредим Евангелие в самых главных вещах или, более того, от апостольской проповеди оставим пустое имя»⁵⁰. Святой Иоанн Дамаскин, говоря о несказанной Божественной важности Священного Предания, пишет: «Мы не переходим вечных границ (*ὅρια αἰώνια*), поставленных отцами нашими, но содержим Предания (*τὰς παραδόσεις*) такими, какими мы их приняли. Ибо если станем повреждать устройство Церкви (*τὴν οἰκονομίην τῆς Ἐκκλησίας*) хотя бы и в мельчайших вещах, оно постепенно всё разрушится»⁵¹. «Просим народ Божий, народ святой твердо держаться церковных Преданий (*τῶν ἐκκλησιαστικῶν παραδόσεων*). Ибо извержение из Предания малейших вещей, как камней из постройки, быстро разрушит всё здание»⁵².

Шестой Вселенский Собор своим 19-м правилом раз и навсегда утвердил апостольское учение Вселенской Церкви Христовой об изъяснении Священного Писания Священным Преданием: «Предстоятели Церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и разсуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отец: и аще будет исследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающего».

Известно, что все Вселенские Соборы, от Первого до Седьмого, отвергали ереси и утверждали Божественные догматы веры на основе не только Священного Писания, но и Священного Предания⁵³. Святой Кирилл Иерусалимский говорит, что Церковь именуется вселенской (*καθολικὴ*), потому что без всякого недостатка передает все догматы (*ἅπαντα τὰ δόγματα*), которые люди должны знать⁵⁴.

Из всего вышесказанного ясно, почему Христова Церковь анафематствует тех, кто отвергает Священное Предание и Святые Вселенские Соборы. «Отвергающим Предания, Божественному Откровению согласная и Православно-Кафолическою Церковию хранимая, анафема»⁵⁵. «Отвергающим же Соборы Святых Отец и их предания, Божественному Откровению согласная и Православно-Кафолическою Церковию хранимая, анафема»⁵⁶.

§ 5. Догматы и разум

Отношение догматов к человеческому разуму определено природой и свойствами того и другого. Тогда как догматы — Божественные по приро-

де истины с Божественными свойствами вечности, бесконечности, неизменности, человеческий разум по природе тварен, с человеческими свойствами относительности, ограниченности, превратности. Сверх того, в своей эмпирической данности человеческий разум проникнут греховностью, и вся его деятельность совершается в категории греха. С какой бы стороны мы ни рассматривали догматы, они всегда суть Божественные истины, в любом отношении превышающие и превосходящие человеческий разум. Нет такой догматической истины, которая бы полностью могла вместиться в сосуд человеческого разума, срастворенного с грехом, поэтому нет и такого догмата, который можно было бы до конца логически понять, объяснить и обусловить. Если человеческому разуму будут предложены богооткровенные догматы о Троичности, о воплощении, о Кресте, о Воскресении, о вечной жизни, о Пресвятой Богородице, о благодати, о первородном грехе, о Страшном Суде или какие бы то ни было другие, — он будет не в состоянии проникнуть в таинственную природу любого из них. «Так как Бог даровал нам блага, — говорит святой Иоанн Златоуст, — превосходящие человеческое понимание, то Он справедливо требует от нас веры. Все наши самые важные догматы чужды умствования (*ἔρημα λογισμῶν*) и доступны единственно вере (*πίστεως ἔχεται μόνῃς*). Например, Бог — нигде и везде. Что может быть более непонятным для разума, нежели это? И в одном, и в другом много необъяснимого. Бог не заключается местом, и в Нем нет места. Он не возник, не создал Себя, не начал существовать. Какой разум (*ποῖος λογισμός*) принял бы это, если бы не было веры? Не выглядело бы это странным? А не иметь конца (*τέλος*) — разве это не труднее любой загадки? Бог безначален, нерожден, неописан и безграничен — это тоже уму непостижимо (*ἄπορον*). Или, вероятно, можно было бы умом объяснить (*λογισμῷ ἐξετάσαι*) Божию бесплотность? Рассмотрим. Бог бесплотен. Что такое «бесплотен»? Одно голое слово; разум (*ἡ ἐννοια*) ничего из него не выводит и ничего себе не представляет. Ведь если бы он что-то в себе вообразил, то перешел бы к вещественному, к тому, из чего составляется плоть. Значит, когда уста говорят о бесплотном, разум не понимает, о чем они говорят (*οὐκ οἶδε δὲ ἡ διάνοια τί λέγει*), или понимает лишь одно только то, что бесплотное — это не плоть... Или еще: Божией природе несвойственно зло; но каждый бывает добрым только по своей воле; следовательно, зло свойственно Божией природе. Но — Боже упаси! — этого утверждать невозможно. И еще: имеет ли Бог бытие по Своей воле (*θέλων*) или против Своей воли (*μὴ θέλων*)? Однако и так нельзя сказать. Опять: ограничивает ли Бог вселенную или нет? Если не ограничивает, тогда она ограничивает Его; если же ограничивает, то Он безграничен по природе (*ἄπειρος τῇ φύσει*).

Еще нечто: ограничивает ли Бог Самого Себя? Если ограничивает, значит, Он безначален не по отношению к Себе, а по отношению к нам; следовательно, безначален не по природе. Таким образом, везде мы приходим к противоречивым выводам (*παταχού τὰ ἐναντία θεῷ δοῦναι*). Какой мрак и как везде нужна вера (*παταχού πίστewς*)! Только она тверда»⁵⁷.

Перед любым Божественным догматом человеческий разум оказывается немощным, и если он искренен, то это свое отношение должен выразить признанием — «не понимаю». Если же он возмутится перед их загадочной таинственностью, то они станут для него бессмыслицей и абсурдом, безумием и соблазном (см.: 1 Кор. 1, 18, 23; Деян. 17, 18, 32). Не способный понять и уразуметь догматические истины, человеческий разум свидетельствует тем самым, что он не властен быть их истолкователем и творцом. Ограниченный, относительный, изменчивый, помраченный грехом человеческий разум не может ни создавать безграничных, абсолютных, неизменных, безгрешных истин, ни постигать их. Последние, возвышаясь над ним, перерастают категорию его понимания. Во всех отношениях они превосходят его силы и способности. Своей сущностью догматические истины сокрыты в неисследимых глубинах Божией Премудрости. Покрытые завесой Божественной тайны, они обитают в неприступном свете Трисолнечного Божества, так что человеческий разум не смог бы вынести блеска их лучезарной Божественной таинственности. Как человек, приблизившись к солнечным протуберанцам, не только бы ослеп, но и испепелил бы себя, так и человеческий разум истребил бы себя всецело, если бы непокрытым сумел прорваться в наднебесные высоты Троичного Божества, где пылают бесчисленные светила вечных истин. Для шествования среди них человеческий разум должен иметь покрывало веры и быть облеченным во всеоружие евангельских добродетелей.

В самом деле, отношение человеческого разума к догматам как вечным Христовым истинам определено отношением Самого Господа Иисуса к человеческому разуму в его греховной данности. Чего вообще требует от каждого человека Господь Иисус Христос как условия следования за Ним? — Одного, только одного: отвержения себя и взятия своего креста. *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя* (*ἀπαρνησάτω ἑαυτόν*), *и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16, 24; ср.: Мк. 8, 34; Лк. 14, 26–27; Ин. 12, 24–26). Отвергнуться себя — значит отказаться от себя во всей психофизической реальности своей пораженной грехом личности, то есть отречься от своей души, от своей воли, от своего разума, от своего «я», от своего антропоцентричного, эгоистического закона жизни и мышления. Человек достигает этого, если самоотверженным подвигом веры во

Христа распинает в себе и вокруг себя грех и всё греховное; если умирает для греха и смерти, дабы ожить для безгрешного и бессмертного Владыки Христа (см.: Кол. 3, 3–8; Рим. 6, 6. 10–13; Гал. 2, 19; 6, 14). Разум же, в частности, отвергается себя, если, отказавшись считать себя самобытным творцом истины, мерилом истины и вождем истины, самоотверженным подвигом веры вверяет себя Владыке Христу, чтобы Он стал для него и творцом, и мерилом, и вождем истины. Человек соблюдет себя в жизнь вечную, если жертвенным подвигом веры погубит свою душу ради Христа, предаст ее Христу, ибо в Нем он вновь ее обретет, и причем — обновленной, облагодатствованной, сопричастной бессмертию и вечности. В этом и заключается смысл слов Спасителя: *Кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее* (εὕρησιν αὐτήν, Мф. 16, 25), *сбережет ее* (σώσει αὐτήν, Мк. 8, 35; Лк. 9, 24; ср.: 17, 33), *сохранит ее в жизнь вечную* (εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν, Ин. 12, 25). Когда человек ради Господа отвергается себя, своей греховной души, своего порочного разума, своего пропитанного грехом «я», то всего себя поверяет он и предаёт Господу Христу, умирает ради Господа Христа, погребая в Нем зерно своей личности. И тогда в Божественных глубинах Христовой благодати зерно человеческой личности разъединяется, теряет свою форму, распадается, отлучается от всего греховного и смертного, освобождается от эгоистической оторванности и замкнутости, умирает для всего тленного и грешного — и человеколюбивый Господь оживляет его Своим бессмертием, увековечивает Своей вечностью, исполняет Своей истиной и тем самым делает его способным принести много плода. Ибо это и означают слова Спасителя: *Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно* (αὐτὸς μόνος μένει); *а если умрет (ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ), то принесет много плода. Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную* (Ин. 12, 24–25). Другими словами, если человек не возненавидит свою грешную душу, если самоотверженным подвигом веры не отречется от нее в ее греховной данности и не предаст ее Владыке Христу, то так и пребудет один — то есть закоснеет в одиночестве и изолированности, будучи беспомощным в своем грехе и в своей смертности, бесплодным и неплодоносным со всем своим умом и разумом, со всей своей волей и деятельностью. Если же подвигом над-умной веры умрет своему греху, своему эгоизму, своему греховному разуму и всю свою участь предаст в руки Владыки Христа, то — *много плод принесет*: соблюдет себя, свою душу, свой разум для вечной жизни, приумножит и возрастит себя в бесконечном числе Христовых совершенств, в полноте (πλήρῳμα) жизни. Такова награда за самоотверженный подвиг

евангельской веры. Посему апостол Павел, испытавший на себе самом весь трагизм и всю бессмысленность человека и мира без Христа и подвигом над-умной веры познавший всю *широту и долготу, и глубину и высоту* (ср.: Еф. 3, 18–19) любви Христовой и после того всё почитавший тщетою и убытком *ради превосходства познания Христа Иисуса*, Господа своего (ср.: Флп. 3, 7–8), ради Которого от всего отказался, — проповедует, что долг христиан — *пленять всякое помышление в послушание Христу* (*πάν νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν τοῦ Χριστοῦ*, 2 Кор. 10, 5). Предав себя Господу Иисусу Христу и живя в Нем и Им, человек становится единым со Христом телом (см.: Еф. 3, 6), приобщая к вечности свою душу и приобретая *ум Христов*, по дерзновенному утверждению великого апостола: *А мы имеем ум Христов* (*ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*, 1 Кор. 2, 16). Значит, ум христиан в Богочеловеческом Телѣ Христовом — Церкви — каким-то неизреченным, таинственным образом по действию благодати сочетается с умом Христовым и благодаря этому делается способным познавать Божественные, Христовы истины.

Это благодатное познание вечных Божественных истин, воплощенных и преподанных в Лице Богочеловека, Господа Иисуса Христа, — естественное следствие благодатно-подвижнической жизни в Христовой Церкви. *И мы веровахом и познахом* (*ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*), *яко Ты еси Христос, Сын Бога Живаго* (Ин. 6, 69; ср.: Еф. 4, 13; 1, 17)*, — громогласно свидетельствуют апостолы Господу Иисусу Христу и тем самым раз и навсегда определяют отношение между верой и знанием, устанавливая новозаветное правило о вере как средстве познания вечных истин, открытых Господом Иисусом Христом. Но и в этом удивительном процессе благодатного углубления мысли в вечные Христовы истины человек апостольской веры в своем смирении добровольно вверяется руководству Церкви, ее святому, соборному, апостольскому, непогрешимому разуму. Преображенный Христовой верой человек усматривает, видит и признаёт, что соборная, Богочеловеческая мысль Церкви — единственный непогрешимый путеводитель его собственной мысли по бездонным глубинам и необозримым высотам Божественных, Христовых истин. И чем больше он — при содействии Божией благодати и своих евангельских подвигов — вникает в неизреченное богатство *многоразличной* Христовой *премудрости*, хранимой в Церкви (ср.: Еф. 3, 10), тем более уразумевает непостижимую таинственность ее сущности и вкупе с апостолом смиренно признаёт: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно* (*δι' ὁσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, 1 Кор. 13, 12). Такова природа Боже-

* Ин. 6, 69. — Примеч. ред.

ственных, догматических истин: сколько бы — под водительством Божией благодати — человек в них ни вникал, он никогда не сможет понять и исследовать их до конца, так как неизменно пребывает в границах своей человеческой природы, в категории человеческого, а они, в своей Божественной бесконечности, вечности и непостижимости, — превыше всех границ. И потому Христов человек, блаженно ощущая небесную радость, вместе с апостолом восклицает: *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!* (Рим. 11, 33).

Вера никогда не теряет характера веры; она остается верой и на этом, и на том свете, ибо ее предмет — бескрайний, бесконечный, вечный Бог и Господь со всеми Своими несказанными и бесчисленными совершенствами. В конце концов, Бог присно остается тайной, вечной тайной и для наиболее усовершенствовавшегося Божией благодатью человеческого сознания и разума. Божия тайна никогда не перестает быть тайной, поэтому и человеческая вера никогда не перестает быть верой, но пребывает всегда — пребывает и в вечной жизни. Об этом свидетельствует и апостол: *А теперь пребывают (μένει) сии три: вера, надежда, любовь*, — что значит, они бытийствуют и никогда не перестают (1 Кор. 13, 13)⁵⁸ — ни на этом, ни на том свете, ибо постоянно живут и никогда не умирают святые Божественные истины и тайны, составляющие предмет нашей веры, нашей любви, нашей надежды. Вера, любовь и надежда и в этом мире, и в будущем суть главные силы возрожденной человеческой личности, ибо Трисолнечный Господь, облеченный в бесконечные и несказанные тайны, всегда имеет очень много оснований к тому, чтобы и в вечной жизни отношения христолюбивых членов Церкви определять верой, любовью и надеждой.

Вечные догматические истины суть предмет веры, а вера — это подвиг, объемлющий всю человеческую личность, а тем самым и человеческий разум. Вера — тем вера, что вечные догматические истины Евангелия претворяет в человеческую жизнь. Все евангельские добродетели во главе с верой — это небесный хлеб вечной жизни, питаюсь которым человек делает себя бесконечным, бессмертным, освящает себя, облагодатствует, возводит к конечным границам своего богоподобия. При этом сам разум как органическая часть богообразной человеческой личности обретает свою глубину, и широту, и высоту. В благодатном подвиге совершенствования себя по Евангелию догматы как вечные Божественные истины становятся нормативными и регулирующими принципами всей жизни человека, а тем самым и всей его мысленной деятельности. Благодатная жизнь человека в

Церкви неминуемо делается источником благодатного познания вечных догматических истин. Переживая их как сущность своей жизни, человек постигает их истинность, необходимость и спасительность для человеческой личности вообще. При этом можно установить евангельский принцип и правило, евангельский категорический императив: *Кто хочет творить волю Его (τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν)* (то есть Бога Отца), *тот узнает (γινώσκειται)* о сем учении, от Бога ли оно (Ин. 7, 17). Всё Христово можно осуществить и воплотить, ибо в Господе Христе нет ничего абстрактного, нереального; Его уникальность в том, что Он — воплощенный Бог и в Нем как Таковом воплощены все Божественные истины. А так как Бог воплотился, а вместе с Ним и все Божественные истины, — значит, все они осуществимы, их можно воплотить в сферу человеческой жизни, и причем в границах времени и пространства. Об этом свидетельствует весь Новый Завет и вся история Христовой Церкви.

Преображая благодатными подвигами вечные догматические истины в свою жизнь, Христов человек постепенно входит в уразумение этих истин, но всегда под руководством святого и соборного разума Вселенской Церкви. При этом вполне естественно, что познание следует из веры, а вера как образ жизни и мышления постепенно возводит от знания к знанию. И чем более подвижник веры возрастает в благодатном познании догматических истин, тем более утверждается в убеждении, что Откровение — это Откровение, а не знание.

Такая точка зрения на соотношение между догматами и разумом, верой и знанием находит полное подтверждение в учении святых отцов и учителей Церкви. Святой Кирилл Александрийский рассуждает об этом так: «Нужно веровать, чтобы стало понятным. А что Божественные истины принимаются верой, из этого не следует, что надо полностью отказаться от их изучения, но надлежит, прежде всего, постараться возвыситься, по крайней мере, до того не совсем ясного разумения этих истин, о котором апостол говорит: *Вижу как сквозь стекло, гадательно**. Поэтому хорошо поступают утверждающие, что надобно не сначала познать, а потом веровать, но, поставляя сперва веру, отметаю познание на второе место. Ибо знание следует за верою, а не предшествует ей, по словам: *Аще не уверите, ниже имате разумети* (Ис. 7, 9). Простая и нелюбопытная вера есть, таким образом, некий вид основания, на котором уже потом устрояется здание, мало-помалу приводящее нас в меру возраста Христова, в мужа совершенного и духовного»⁵⁹. Аналогично смотрит на соотношение между верой и знанием и блаженный Августин: «Мы веруем, чтобы познать, а не

* Ср.: Кор. 13, 12. — *Примеч. ред.*

знаем, чтобы уверовать»⁶⁰. Знание о Боге возрастает с верой в Бога. Насколько человек благодатными подвигами возрастает в вере, настолько возрастает и в познании предмета и истин веры. Святой Златоуст благовествует: «Верой приобретается знание о Боге (*διὰ τῆς πίστεως ἡ γνῶσις*), и без веры невозможно познать Его»⁶¹. При этом вера служит критерием (*κρίτήριον*) знания о Боге и Божественных догматах⁶². По Тертуллиану, вера предшествует знанию, потому что она «направляет разум к достижению истинного знания»⁶³. Подчеркивая непостижимость многого в учении о Святой Троице, святой Василий Великий видит в этом основу сколь можно более твердой веры в Нее и пишет против еретического рационализма Евномия: «Если будем все измерять собственным разумением и предполагать, что непостижимое для разума вовсе не существует, то погибнет награда упования. За что же еще стать нам достойными блаженств, какие соблюдаются для нас под условием веры в невидимое, если верим тому только, что очевидно для рассудка?»⁶⁴ Как бы продолжая мысль святого Василия Великого, блаженный Августин говорит: «Драгоценность веры состоит в том, что она верует, не видя. Ибо что великого в том, если люди веруют тому, что видят, по мысли Самого Господа, Который, избличая ученика, говорит: *яко видевох Мя, веровал еси; блазени не видевшии и веровавши**»⁶⁵. Вера — это не предмет логических доказательств, а доверия к Господу как Самому Верховному Источнику всех истин веры (см.: Рим. 10, 17). Сущность всех истин веры погружена в невидимое (см.: Евр. 11, 1; Рим. 8, 24; 2 Кор. 4, 18; 1 Пет. 1, 8). Тем, которые обуславливали веру доводами разума, святой Кассиан говорит: «Ты ищешь доказательства тому, что сказано Богом? Я не дам тебе его. Бог это сказал, Бог об этом говорил, — для меня Его слово и есть самое большое доказательство. Доказательства я оставляю в стороне, уклоняясь от споров; для меня, чтобы веровать, достаточно только знать Того, Кто говорит. Вера не допускает меня сомневаться в сказанном, не разрешает мне судить. Зачем мне исследовать, каким образом истинно то, о чем возвестил Бог, если не следует сомневаться в истинности сказанного Богом»⁶⁶. К Божественным истинам веры разум должен относиться с благоговейным страхом и почтением, ибо Бог и всё Божие несравненно превосходят наше разумение⁶⁷. Поэтому основное правило для человеческого разума в его трактовках вечных догматических истин — это не мудрствовать более, нежели подобает мудрствовать, но рассуждать целомудренно (*φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*), по мере уделенной Богом веры (см.: Рим. 12, 3; 1 Кор. 4, 6; Гал. 6, 3; Рим. 14, 23).

* Ин. 20, 29. — *Примеч. ред.*

§ 6. Церковь и догматы

В Господе Иисусе Христе раз и навсегда преподаны все Божественные силы *яже к животу и благочестию* (2 Пет. 1, 3) и открыты все Божественные истины спасения, поэтому Спаситель на Тайной вечери и мог сказать Своим ученикам: *вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам* (Ин. 15, 15; ср.: Ин. 1, 18; Иуд. 3). Всё, что Господь Христос открыл и преподавал людям, — вечно, неизменно, абсолютно, ибо и Сам Он вечен, неизменен, абсолютен: *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8; ср.: 1 Кор. 3, 11; Откр. 1, 4). Но Его неизреченное человеколюбие увенчивается тем, что Самого Себя и Свое учение, во всей Богочеловеческой полноте, Он оставил Церкви как Своему Телу, которому Он — Глава и в котором непрестанно пребывает (см.: Еф. 5, 23; 4, 10–13; Кол. 1, 24; Мф. 28, 20). Возвещая Церковью и из Церкви всю волю Божию (см.: Деян. 20, 27; Еф. 1, 11), апостолы предают анафеме всякого, кто в чем бы то ни было искажает Христово Евангелие и его вечные, непреложные истины: *аще мы, или Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал. 1, 8).

Сознавая это, Христова Церковь с серафимской ревностью хранит все догматические истины Откровения в их Божественной чистоте и неизменности. Как Богом поставленная хранительница и истолковательница Святого Откровения, она, водимая Духом Святым, изъясняет, толкует и формулирует догматы так, как наставляет и учит ее Дух Святой. Об этом она печется, взирая на нужды своих верных чад, чтобы богооткровенные догматические истины сделать более доступными для человеческой мысли и восприятия. При этом она не вносит в святые догматические истины ничего нового, а лишь выражает их иным образом, дает им другую словесную окраску. Но и в этой своей деятельности она непогрешима, ибо действует безгрешным Господом Христом в Духе Святом, предохраняющем ее от любого заблуждения и обмана (см.: Ин. 16, 13; 14, 26, 17). Непрестанно заботясь о спасении своих верных, Церковь в борьбе с еретиками различными способами подчеркивала и выражала догматические истины Откровения, поэтому и создала особые термины, отсутствующие в Священном Писании, но вызванные к жизни потребностью времени, как например: Единосущный (*ὁμοούσιος*), Богочеловек (*Θεάνθρωπος*), воплощение (*ἐνσωματώσις*, *ἔνσαρκος παρουσία*), вочеловечение (*ἐνανθρώπησις*), Богородица (*Θεοτόκος*), Богоматерь (*Θεομήτωρ*), Приснодева (*Ἀειπάρθενος*) и т. д. Стремясь сохранить своих верных чад от еретических заблуждений и соблазнов,

Церковь, особенно на Соборах, раскрывала, объясняла и истолковывала отдельные догматы, как например: на Первом Вселенском Соборе — догмат о единосущии Лиц Пресвятой Троицы, догмат о Божестве Сына; на Втором Вселенском Соборе — догмат о Божестве Святого Духа; на Третьем Вселенском Соборе — догмат о воплощении Бога Слова и догмат о Пресвятой Богородице; на Четвертом Вселенском Соборе — догмат о Божечеловечестве Господа Иисуса Христа; на Шестом Вселенском Соборе — догмат о двух волях и действиях в Господе Христе; на Седьмом Вселенском Соборе — догмат о святых иконах; на Карфагенском Поместном Соборе — догмат о первородном грехе и благодати; на Лаодикийском Поместном Соборе — догмат о Таинстве Миропомазания и т. д.

Этой своей деятельностью Церковь ничего нового не вносила в догматическое учение, почерпнутое ею из Святого Откровения, и не изменяла его; она лишь в новых формулировках обнародовала догматы, всегда существовавшие в ней как богооткровенные истины и как общее, вселенское, апостольское вероучение. Это подтверждает и тот факт, что святые Отцы Соборов все свои постановления о вере обычно сопровождали восклицаниями: «Это — вера апостольская! Это — вера отеческая! Это — вера вселенская!» Сознание Церкви об абсолютной истинности, необходимости и спасительности святых догматов всегда было одинаково живым и сильным. Церковь же, подвигнутая к тому различными нуждами своего исторического бытия, выражала его на Соборах с новой силой и давала ему новые определения. Догматы в Церкви всегда были догматами, как прежде, так и во время и после Соборов. Церковь всегда их одинаково и всецело осознавала. Но по своей богомудрой предусмотрительности она ярче выделяла лишь некоторые, внимая потребностям своих членов. Являя собой живое Богочеловеческое Тело вечных догматических истин, Церковь непрестанно обладает теми же самыми богооткровенными истинами, которые еще в начале вручили ей Сам Господь Иисус Христос и Его святые апостолы. Возвещая догматические истины, она говорит, *как от Бога, пред Богом, во Христе* (2 Кор. 2, 17; ср.: 5, 20). Она мыслит догматами, она через них и с их помощью осознает и ощущает саму себя; вне их она невозможна, так же как и они вне ее. Осознавая себя живым телом догматических истин, она самой природой своего святого, соборного и апостольского сознания и чувства определена разъяснять и формулировать вечные истины Откровения, сообразуясь с потребностями своей исторической жизни. Действуя так, она поступает в духе и по духу Откровения, которым обладает и которое хранит. Ибо и Троичный Господь не сразу преподавал людям все истины Откровения; Он открывал их постепен-

но, снисходя к нуждам людей и их готовности принимать эти истины⁶⁸. Это подтверждает и апостол: *Многочастне и многообразне древле Бог глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих глагола нам в Сыне* (Евр. 1, 1–2). Почему Бог так поступал? На это святой Василий Великий отвечает следующим образом: «Домостроитель нашего спасения вводит нас в великий свет истины после постепенного навывкновения к нему, ибо щадит нашу немощь. В глубине богатства премудрости Своей и в неиспытваемых судах разумения Своего Он предначертал для нас это легкое и подходящее руководство, приучая нас сначала видеть тени предметов и рассматривать солнце в воде, чтобы мы, приступив сразу к воззрению на чистый свет, не ослепли. На этом основании и преподаны закон, *имый сень грядущих благ* (ср.: Евр. 10, 1), и прообразы у пророков — эти предсказания истины для обучения очей сердца, чтобы удобным стал для нас переход от них к премудрости, в тайне сокровенной»⁶⁹. А святой Григорий Богослов так рассуждает об этом: «В течение веков произошли два знаменитых преобразования (*μεταβάσεις*) жизни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному слову Священного Писания, потрясениями земли (*σεισμοὶ γῆς*, Агг. 2, 6–7). Одно вело от идолов к Закону, а другое — от Закона к Евангелию... Но с обоими Заветами произошло одно и то же. Что именно? Они были вводимы не сразу, не при первом приступании к делу. Почему? Чтобы мы осознали, что они нас не принуждают, а убеждают (*μὴ βιασθῶμεν, ἀλλὰ πεισθῶμεν*). Ибо что произвольно, то непрочное, как поток или растение не надолго удерживаются силою. Добровольное же и прочнее, и надежнее. И первое дело употребляющего насилие, а второе — собственно наше. Первое свойственно насильственной власти, а второе — Божью правосудию... Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такою ясностью Сына; Новый Завет открыл Сына и указал на Божество Духа. Ныне пребывает с нами Дух, преподавая нам более ясное познание о Себе. Ибо небезопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признано Божество Сына, — выражусь несколько дерзновеннее — обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать нас опасности утратить последние силы, как это бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтобы свет Пресвятой Троицы озарял просветляемых постепенными прибавлениями (*ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις*), как говорит Давид, *восхождениями* (*ἀναβάσεις*, Пс. 83, 6–8), возрастаниями из славы в славу и преуспеваниями»⁷⁰. Эта постепенность в откровении Божественных истин отражается и в проповеди Самого Господа Христа, Который то

говорит притчами, то образами, то открыто и ясно, то сокровенно и аллегорически. Взирая на Него, так же поступают и святые Апостолы (1 Кор. 9, 20–23). По Его и их примеру действует и Православная Церковь, давая Божественным истинам Откровения в разные времена различные выражения и объяснения. А когда возникала необходимость известные догматические истины Святого Откровения облечь в неизменные формулы, она совершала и это. Так было с Никео-Цареградским Символом веры. Составив его в качестве руководства и образца веры на все времена, Церковь провозгласила его неизменным не только по содержанию, но и по форме, по букве.

Во всей своей разнообразной догматической деятельности Церковь проповедует и исповедует одно и то же Откровение, одни и те же догматические истины. Это ни в коем случае не может считаться ни изменением сущности, ни эволюцией догматов. «Как солнце — это творение Божие — во всем мире одно и то же, так и проповедь истины повсюду сияет и просвещает всех людей, желающих прийти в познание истины. Ни весьма сильный в слове из предстоятелей Церкви не скажет более, нежели сказано самим учением (Христовым), ибо нет никого больше Учителя, — ни слабый в слове не умалит Предания. Поскольку вера одна и та же, то и много о ней рассуждающий не прибавляет к ней, и мало сказующий не умаляет ее. Большее или меньшее знание некоторых, по мере разумения, состоит не в изменении самого содержания, не в том, чтобы измышляли иного Бога... или иного Христа, или иного Единородного, а в том, что тщательно исследуется смысл сказанного в притчах и приводится в согласие с содержанием веры, — в том, что раскрывается течение дел домостроительства Божия в отношении рода человеческого»⁷¹. Особое значение в этом отношении имеет мнение Викентия Леринского. Останавливаясь на словах апостола Павла: *предание сохрани* (1 Тим. 6, 20), он так рассуждает. «Предание, — говорит апостол, — *сохрани*. Что это — Предание? То, что тебе доверено, а не то, что ты нашел; то, что ты принял, а не то, что ты сам выдумал; это не дело ума, а дело учения, не частная собственность, а всенародное предание; дело, до тебя дошедшее, а не тобой открытое; в отношении к нему ты не первооткрыватель, а страж, не основатель, а последователь, не вождь, а ведомый. *Предание*, говорит апостол, *сохрани*, то есть талант вселенской веры соблюди целым и невредимым. Что тебе вверено, то пусть у тебя и останется, то и ты передай. Принял золото, золото и передай. Я не хочу, чтобы подложил ты мне вместо одного другое; не желаю, чтобы вместо золота обманом ты подал мне свинец или медь; не хочу золота по виду, дай мне его по природе... Учи тому, чему и тебя учили, и, говоря новое, не скажи новшества... Может быть, кто-нибудь

после этого скажет, что в Церкви Христовой не должно быть никакого преуспеяния веры. Напротив, оно должно быть, и причем самое значительное... Только это преуспеяние должно быть действительно совершенствованием, а не изменением веры (*vere profectus sit ille fidei, non permutatio*). Совершенствование — это когда та или иная вещь развивается сама в себе, а изменение — это когда нечто из одного превращается в другое. Необходимо, таким образом, чтобы в течение веков росли и развивались до наивысшей степени разумение, знание, мудрость как каждого христианина, так и всех вместе, как одного человека, так и всей Церкви, но только в одном и том же роде, то есть в одном и том же догмате, в одном и том же смысле, в одном и том же предмете понимания. Вера — это дело души, но в этом отношении она похожа на [человеческие] тела. С умножением лет тела развиваются, но в то же время остаются тем, чем были. В период цветущего детства и в зрелом старческом возрасте [тела] между собой весьма различаются, но тем не менее старцами становятся те же самые, которые раньше были детьми, так что, хотя и рост, и внешний вид одного и того же человека изменяются, его природа остается непреложной и личность одной и той же... Сколько частей тела у дитяти, столько же их и у взрослого; а если что и прибавилось с течением времени, то опять-таки всё это и раньше существовало в зачатке, так что у старца не появляется ничего нового, чего ранее не таилось в младенце... Этому закону совершенствования необходимо должны следовать и догматы христианской веры. Пусть и они с годами крепнут, со временем распространяются, с веками возвышаются, но в то же время пребывают нерушимыми и неповрежденными, целыми и совершенными во всех своих частях, во всех, так сказать, своих органах и чувствах, без малейшей перемены, без какого-либо ущерба в своем содержании, без какой-либо искажения в своих положениях... На церковной ниве наши предки посеяли в древности семена пшеницы — веры... А поскольку конец и начало не должны противоречить друг другу, то будет законным, если мы от пшеничного посева пожнем урожай догматической пшеницы. Пусть первоначальные насаждения, с течением времени постепенно развиваясь, ныне удобряются и возделываются; но их свойства никоим образом не могут быть изменены. Пусть придается им форма, внешние очертания, расчленение составов, но природа каждого вида должна остаться той же самой... Только то, что Божиим земледелием по вере Отцов насаждено в Церкви, пусть старанием сынов возделывается и соблюдается, цветет и зреет, возрастает и преуспевает. Таким образом, догматы небесной философии (*caelestis philosophiae dogmata*) с течением времени надо укреплять, отта-

чивать, излагать яснее (*excurentur, limentur, poliantur*), но их нельзя ни изменять, ни обсекать, ни извращать»⁷².

То, как святые Отцы понимали деятельность Церкви по утверждению и формулированию догматических истин Святого Откровения, показывает нам акт Четвертого Вселенского Собора (451 г.), направленный императору Маркиану. В нем святые Отцы пишут: «Вера Никейская достаточна для верных; но необходимо стать на пути тех, кто покушается извращать веру — не для того, чтобы прибавить к Никейской вере нечто новое, а чтобы обнаружить нововведения еретиков. Так, например, православная вера относительно Святого Духа достаточно высказана еще в словах (Никейского Символа): *«Верую в Святого Духа»*; но Отцы (Второго Вселенского Собора) — по причине духоворцев — прибавили к этому еще: *«Святой Дух — Господь и Бог и от Отца исходит»*. Точно так же и учение о воплощении еще в Никейском Символе содержалось в словах: *«Он сошел и стал плотью и человеком»*; но сатана уловил некоторых, и одни начали отрицать рождение Бога от Девы, отвергнув наименование Богородица (*Θεοτόκος*), а другие объявили, что Божество Сына изменчиво и подвержено страданиям... одни тайну соединения (двух естеств в Господе Христе) принялись отрицать и личное явление (Господа Христа) представили явлением простого человека или пророка, а другие выделили различие в естествах, ради чего Отцы — Василий Великий и папа Дамас и Соборы в Сардике и Ефесе нашли необходимым размыслить и о новых изъяснениях древней, Никейской веры. Но нельзя сказать: здесь нужно было бы остановиться и остаться, ибо и еретики на этом не останавливаются, как и святой Кирилл в своем Послании к епископам Запада, а также к Проклу Цариградскому и Иоанну Антиохийскому нашел необходимым размыслить о новых дополнениях в отношении веры»⁷³.

§ 7. Источники догматики как науки

Единственный источник догматов — Святое Откровение. Но поскольку с течением времени известные догматы, преподанные Святым Откровением, Церковь излагала в кратких, сжатых образцах или символах, в постановлениях Вселенских и Поместных Соборов и вероисповеданиях святых Отцов, то последние служат непосредственным источником догматической науки.

а) Символы. Подвигнутая нуждами верных или в опровержение заблуждений еретиков Церковь еще с апостольских времен выражала свою богооткровенную веру в форме кратких символов, которые затем на Пер-

вом и Втором Вселенских Соборах заменила общеобязательным Символом веры, названным Никео-Цареградским.

Хотя в виде предания Символы существовали еще в апостольских Церквях, мы лишь впоследствии, особенно начиная с IV века, находим их записанными у святых Отцов и учителей Церкви. Так, святой Кирилл Иерусалимский называет Символ Иерусалимской Церкви «святой и апостольской верой»⁷⁴, свидетельствуя тем самым о его апостольской древности. Символ гласит: «Верую во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного прежде всех век от Отца, Бога истинного, Имже вся быша, воплощшагося и вочеловечшагося, распятого и погребенного; воскресшего в третий день; возшедшего на небеса и седшаго одесную Отца, и грядущаго во славе судити живым и мертвым, Егоже Царствию не будет конца. И во Единого Святого Духа, Утешителя, глаголавшаго пророки. И во едино крещение во оставление грехов; и во Едину Святую Вселенскую Церковь, и в воскресение тела, и в жизнь вечную»⁷⁵. Символ Александрийской Церкви святой Александр Александрийский называет «апостольскими догматами Церкви»⁷⁶. Цитируя Символ Антиохийской Церкви, святой Иоанн Кассиан замечает, что «в этом Символе изложена вера всех церквей... поскольку вера одна для всех церквей»⁷⁷. О Символе Римской Церкви Руфин пишет, что он имеет апостольское происхождение⁷⁸. Вынося на рассмотрение Отцов Первого Вселенского Собора символ Кесарийской Церкви, Евсевий Кесарийский говорит следующим образом: «Как мы приняли от предшествующих нам епископов и как при первом оглашении и принятии крещения научились из Божественных Писаний, как веровали и учили в пресвитерстве и в самом епископстве, так веруем и сейчас и выносим пред вас нашу веру»⁷⁹. Излагая и защищая Символ Кипрской Церкви, святой Елифаний говорит поборникам Православия: «Пусть умолкнут еретики против святой девы, чистой Христовой невесты, то есть матери нашей Святой Церкви, ибо сыны ее хранят веру по преемству от своих святых Отцов, то есть от святых Апостолов, заповедавших им передать и проповедать ее и своим детям. Будьте и вы сынами Апостолов и передавайте это учение своим детям... поучайте их, руководите, наставляйте неизменно в этой святой вере Вселенской Церкви, которую от Господних Апостолов приняла на хранение святая и единая Божия дева»⁸⁰.

Из всех этих Символов древних апостольских Церквей видно, что в них более обширно разработана и изложена евангельская формула крещения, данная Спасителем: *Во имя Отца и Сына и Святаго Духа**. Это делалось не

* Ср.: Мф. 28, 19. — *Примеч. ред.*

оттого, что вера апостольская была якобы недостаточной, а оттого, что для подготовки и крещения оглашенных и для борьбы с ложными, еретическими учениями Церкви требовалось более обширное изложение веры, в форме Символов. Хотя вышеперечисленные Символы в какой-то мере различаются в словах, они едины по духу. Но соборное сознание Вселенской Церкви, побуждаемое нуждами времени, составило, на основе Божественного учения Святого Откровения и Символов древних Церквей, общеобязательный заверченный и неизменный Символ веры на Первом (325 г.) и Втором (381 г.) Вселенских Соборах, названный по местам их проведения Никео-Цареградским. В нем раз и навсегда изложены главные догматические истины Богооткровенной, апостольской веры, поэтому Вселенская Церковь провозгласила его неизменным образцом веры всех времен. Общеобязательность и неизменность Никео-Цареградского Символа подтвердили последующие Вселенские Соборы. Так, отцы Четвертого Вселенского (Халкидонского [451 г.]) Собора по прочтении этого Символа единодушно и единогласно заявили: «Это — вера Отцов! Это — вера Апостолов! Так веруем все мы; так веруют православные! Анафема тем, кто верует иначе!»⁸¹

б) Решения Вселенских и Поместных Соборов. Помимо символов, большую важность для догматики представляют решения Вселенских, а также подтвержденных Вселенскими Поместных Соборов⁸², на которых святые Отцы, благодатно действуя по вселенскому разуму Церкви, подробнее раскрыли известные догматы веры, находящиеся в Священном Писании и Священном Предании. В этих решениях обычно содержатся заключения, к которым Отцы Соборов приходили после долгих рассуждений и многих и тщательных исследований соответствующих догматических истин в Священном Писании и Священном Предании Вселенской Церкви. Поэтому такие решения являются выражением святого, апостольского, соборного сознания и чувства Вселенской Христовой Церкви, живущей и действующей богооткровенными истинами Священного Писания и Священного Предания. Таковы оросы*: Первого Вселенского Собора о Лице Господа Иисуса Христа, Второго Вселенского Собора о Божестве Святого Духа, Третьего Вселенского Собора о Пресвятой Богородице, Четвертого Вселенского Собора о двух естествах в Господе Иисусе Христе, Шестого Вселенского Собора о двух волях и действиях в Господе Иисусе Христе, Седьмого Вселенского Собора о святых иконах. Все эти постановления являются необходимым разъяснением Никео-Цареградского Символа веры. Такую важность имеет и то догматическое учение Церкви, которое

* Орос (букв. с греч. «граница», «предел», «рубеж») — точное изложение веры. — *Примеч. пер.*

отчасти излагается в отдельных правилах святых Апостолов, Вселенских Соборов и девяти Поместных Соборов. Например, учение о Святой Троице⁸³, о бессеменном рождении Господа Иисуса Христа⁸⁴, о первобытной природе человека⁸⁵, о прародительском грехе⁸⁶, о благодати⁸⁷, о Церкви⁸⁸, о Крещении⁸⁹, о Миропомазании⁹⁰, о Евхаристии⁹¹, о Покаянии⁹², о Священстве⁹³, о Браке⁹⁴, о святых иконах⁹⁵ и т. д.

в) Вероисповедания святых Отцов и учителей Церкви. Подвигнутые нуждами времени, отдельные Отцы и учителя Церкви излагали догматические истины в особых вероисповеданиях, которые в своем кратком и сжатом выражении включены в Символы и решения Вселенских и Поместных Соборов. Все такие вероисповедания, одобренные и утвержденные Вселенской Церковью в качестве истинного выражения своего святого, соборного и апостольского учения, имеют большую ценность для догматики. Такое вероисповедание, первое по времени и значению, принадлежит святому Григорию Чудотворцу, епископу Неокесарийскому (III век). Оно пользовалось особым авторитетом в Неокесарийской Церкви, а одобрено и утверждено на Шестом Вселенском Соборе⁹⁶. В древней Церкви также большим уважением пользовалось вероисповедание святого мученика Лукиана-пресвитера, в котором с необычайной силой выражена вера Церкви в Святую Троицу, вопреки еретическому учению Савеллия и Павла Самосатского⁹⁷. Большую важность имеет вероисповедание святого Василия Великого, направленное против современных ему ложных учений о Святой Троице⁹⁸. Имеет ценность и «Краткое изложение православной веры» святого Анастасия Синаита († 700), имеющее форму краткого катехизиса, а также святого Софрония, патриарха Иерусалимского, «Исповедание веры в Святую Троицу и два естества в Господе Иисусе Христе», одобренное на Шестом Вселенском Соборе⁹⁹. Значимо и исповедание веры Феодора, патриарха Иерусалимского, в котором ясно выражено учение о триипостасности и единосущии Троичного Божества. И оно одобрено на Седьмом Вселенском Соборе¹⁰⁰.

Необходимо упомянуть еще об исповедании, известном как Символ святого Афанасия Великого. Оно пользуется особым авторитетом среди римокатоликов и протестантов. В нем содержится учение о различии и единосущии трех Лиц в Боге и о том, как соединены два естества в Лице Богочеловека Христа. Но очевидно, что это вероисповедание не принадлежит ни святому Афанасию, ни его веку, ибо оно целиком направлено против еретического несторианского и монофизитского учения. Следовательно, данное вероисповедание не могло появиться ранее V века¹⁰¹.

Из изложений веры более позднего периода, которые не одобрены и не утверждены Вселенскими Соборами, а поэтому значимы лишь настоль-

ко, насколько согласуются с единым, святым, соборным и апостольским учением Вселенской Христовой Церкви, выраженным в символах и вероисповеданиях древней Церкви, упомянем несколько. 1) *«Изложение православной веры»* святого Григория Паламы, архиепископа Солунского (XIV век); 2) *«Исповедание православной и неповрежденной Христовой веры»* Геннадия, патриарха Цареградского, которое он составил по требованию султана Мехмета II по взятии Царьграда¹⁰²; 3) *«Катехизис»* патриарха Цареградского Мелетия Пигаса; 4) *Три догматических послания* Иеремии, патриарха Цареградского, направленные протестантским богословам в Тюбингене (1576–1581 гг.); 5) *«Исповедание»* иерусалимского патриарха Досифея, одобренное в 1672 году Иерусалимским Собором и в 1723 году посланное Священному Синоду Русской Православной Церкви от имени всех православных патриархов в качестве образца точного изложения веры¹⁰³. Принятое русским Священным Синодом, оно впоследствии (в 1838 году) было издано на русском языке под названием *«Послание Патриархов Православно-Кафолическия Церкви о православной вере»*; 6) *«Православное исповедание»* Петра Могилы, митрополита Киевского, рассмотренное и исправленное на Соборах в Киеве в 1640 году и в Яссах в 1643 году, а затем одобренное всеми православными патриархами и изданное под заглавием *«Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной»*.

§ 8. Задача догматики

Задача догматики — это систематическое изложение святы́х догматов Откровения, и причем так, как их содержит, хранит, передает и изъясняет Единая Святая Соборная и Апостольская Христова Церковь. Догматика как наука не смеет вносить ничего нового в вечные догматические истины Церкви, но она обязана излагать их как можно доступнее и понятнее для религиозного сознания верных. Догматика не выполняет своей задачи и перестает быть православной наукой, если при систематическом изложении святы́х догматов в каком бы то ни было смысле нарушается догматическое учение Православной Церкви.

§ 9. Руководящий принцип в догматике

Для того чтобы догматика выполнила свою задачу, ей совершенно необходимо иметь в своей бесконечно ответственной работе не только знающе-

го, но и непогрешимого руководителя. Таким руководителем не может быть ни человек, ни что бы то ни было человеческое, вследствие ограниченности, относительности, греховности всего присущего человеку.

Не может им быть и само Святое Откровение: по тем же самым причинам, о которых мы упомянули ранее, при рассмотрении вопроса об отношении между Откровением и догматами и между Откровением и Церковью. Таким руководителем может быть только Единая Святая Соборная и Апостольская Христова Церковь, живущая превыше всякой человеческой относительности, на высотах богочеловеческой непогрешимости и наставляемая через мрачную и жуткую историю мира сего по пути безгрешной Христовой истины Духом Святым, соблюдающим ее вселенское сознание и чувство в границах Божественной непогрешимости. Поэтому православный догматист обязан в своей работе руководствоваться исключительно этим вселенским сознанием и чувством Церкви. Он может этого достигнуть, если благодатными, евангельскими подвигами сделается членом (сопричастником) вечно живого Богочеловеческого Тела Церкви, ибо только тогда он будет в состоянии непрестанно чувствовать и познавать все Божественные истины, которыми питается и живет вселенское сознание и чувство Христовой Церкви (ср.: Еф. 3, 6; 1 Кор. 12, 27; 6, 15; Еф. 4, 25; 5, 30; Рим. 12, 5). Религиозное сознание и чувство современной Православной Церкви есть, по существу, продолжение того святого, соборного и апостольского сознания, которое с самого начала характеризует Церковь как Богочеловеческое Тело Христово. Оно всегда святое, всегда соборное, всегда апостольское, всегда Богочеловеческое, всегда вселенское; преемственность этого религиозного сознания и чувства не может быть прервана никогда и ничем, ибо вечным его делает непрестанно пребывающий в Церкви Святой Дух, Своей Божественной силой. И оно, духоносное и Духом носимое, шествует через все исторические перипетии и катаклизмы, оставаясь в существе единым, святым, соборным, апостольским и вселенским. Поэтому для догматиста крайне необходимо всей душой, всем сердцем, всем умом молитвенно погрузиться в это святое, соборное, апостольское и вселенское сознание Церкви и, руководствуясь им, строить всю свою работу в области догматической науки, не забывая при этом благословенных слов Господа Иисуса Христа о том, что только чистые сердцем узрят Бога и вечные Божии истины (ср.: Мф. 5, 8).

Несомненно, святое соборное апостольское вселенское сознание Церкви особенно проявляет себя на Вселенских Соборах, в трудах умудренных Богом Отцов, в богослужебных книгах и в благочестивых обычаях и верованиях, основанных на древнем апостольском Предании. Хорошо при

этом иметь перед собой правило Оригена: «Предметом веры должна быть только та истина, которая ни в чем не расходится с апостольским и церковным Преданием»¹⁰⁴. О необходимости богомудрой осторожности в различении богооткровенных догматических истин Священного Писания и Священного Предания и «истин» апокрифических и подложных, а также чисто человеческих, необыкновенно мудро пишет церковный учитель Викентий Леринский: «Характерная особенность православных — та, что они хранят предания и заветы святых Отцов, осуждая непотребные нововведения, следуя слову апостола: *Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал. 1, 8)... Итак, как только покажется гниль какого-либо заблуждения... тотчас надобно собрать мнения предков... Но при этом необходимо собирать мнения тех Отцов, которые жили, учили и пребывали в вере и вселенской общности свято, мудро, непрерывно и удостоились с верой почтить во Христе или блаженно умереть за Христа. Веровать им подобает, руководствуясь следующим правилом: "То, что все или многие единодушно принимают, содержат и передают открыто и постоянно, точно по какому-то предварительному взаимному согласию учителей, — это должно считать всецело достоверным и несомненным"»¹⁰⁵. В том же самом своем весьма важном произведении, только в другом месте, этот учитель Церкви пишет: «В самой Вселенской Церкви необходимо так или иначе держаться того, во что всегда, во что везде и во что все веровали (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*); ибо, в действительности, в прямом смысле только то и есть вселенское, что собою полностью объемлет всё, как это показывает и самое значение этого слова. А этому правилу мы будем верны только тогда, если будем следовать всеобщности, древности, согласию. Следовать всеобщности — значит признавать за истину только ту веру, которую исповедует вся Церковь на всем земном шаре; следовать древности — значит ни в коем случае не отступать от учения, которого несомненно держались наши святые Отцы и предки; следовать, наконец, согласию — значит в самой древности принимать только те положения веры и определения, которых держались все или, по крайней мере, почти все пастыри и учителя»¹⁰⁶.

§ 10. Метод в догматике

Все догматы составляют одно неделимое органическое целое. У каждого из них один и тот же источник, а также свое живое и животворное место в

Богочеловеческом Телѣ Церкви; каждому свойственна бесконечная Божественная ценность, неизменность и сила. Систематически излагая догматическое учение Церкви, догматист обязан, прежде всего, иметь в виду эту органическую, внутреннюю взаимосвязь святых догматов. В этом он преуспѣет, если будет рассматривать догматы в светѣ богочеловеческой перспективы Вселенской Христовой Церкви. Тогда он охватит и происхождение святых догматов, и их место в исторіи Вселенской Церкви. В этой связи самым целесообразным методом православной догматики является догматическо-историческій. В соответствии с ним, каждый догмат должен рассматриваться в его церковном опредѣленіи, затем в Святом Откровеніи как источнике и, наконец, в его историчности. Это значит, что каждый догмат должен освещаться в его онтологическо-историческом бытіи: необходимо привести его опредѣленіе, сделанное Церковью, и показать, на основаніи чего Церковь, руководствуясь Святым Откровеніем, дала такое опредѣленіе. В этом смыслѣ каждый догмат должен быть освещен, объяснен и истолкован доводами из Святого Откровенія, причем и Вѣтхій, и Новый Завет должно изъяснять так, как изъясняет их Православная Церковь на Вселенских и Поместных Соборах и через святых Отцов и учителей. Это значит, что каждый догмат должен рассматриваться в светѣ свидѣтельств Священнаго Преданія, как это выражено в рѣшеніях Вселенских и Поместных Соборов, в трудах святых Отцов и учителей Церкви, в богослужебных книгах и древних обычаях Святой Соборной Апостольской Вселенской Церкви. Таким образом, каждый догмат в достаточной мерѣ будет освещаться с исторической стороны, а при этом будет показано и его место в жизни Церкви в то или иное время. Сверх того, догматика старается упомянуть и о заблужденіях, возникавших касательно тех или иных догматов в разные эпохи: следовательно, в ее задачу входит и изложеніе разнаго рода еретических ученій. Мера изложенія здѣсь сообразовывается с целью догматики.

§ 11. Подраздѣленіе догматики

Так как предметом догматики являются вечныя догматическія истины Святого Откровенія, свидѣтельствующаго о Богѣ в Самом Себѣ и о Богѣ в Его отношеніи к міру и человеку, то она соответственно дѣлится на двѣ части, каждая из которых имеет свои подраздѣлы. Первая часть рассматривает Бога в Самом Себѣ, вторая — в Его отношеніи к міру и человеку. Согласно этому, в первую часть входят догматы о бытіи Бога, о качествѣ и степени богопознанія, о Божіем существѣ и Его свойствах,

о единстве Божия существа и о Святой Троице. Вторую часть составляют догматы о Боге как Творце мира, о Боге как Промыслителе, о Боге как Спасителе, о Боге как Освятителе и о Боге как Судии.

§ 12. История православной догматики

История догматики делится на два периода: первый охватывает время от Апостолов до святого Иоанна Дамаскина (VIII век), второй — от святого Иоанна Дамаскина до наших дней.

1. Первый период. В этот период был наработан огромный догматический материал. Догматические истины Святого Откровения всесторонне разъяснялись, излагались, формулировались, утверждались. Вся церковная жизнь была исполнена живой догматической верой, отражающейся в многогранной деятельности Церкви. Мученики умирают за догматические истины веры, исповедники их неустрашимо исповедуют, Отцы и учителя Церкви всесторонне их изучают, излагают, объясняют, защищают и богомудро проповедуют. Вся многосторонняя жизнь Церкви сводится к более полному осуществлению и изложению святых догматических истин. Так распространяется и укрепляется богооткровенная, апостольская вера и опровергается лживость жизни и учений язычников и еретиков. Как мыслью, так и делом претворяются в благодатную жизнь Церкви вечные догматические истины во всей их совокупной и целостной данности — воплощаемые в личные подвиги и преобразуемые в личное достояние каждого члена Богочеловеческого Тела Христова. Наряду с этим, углубляется благодатное церковное сознание, накапливается благодатный церковный опыт, так что мысленная и эмпирическая реальность возрастает в новой догматической категории жизни и мышления — в категории Богочеловеческой — в которой вся человеческая жизнь и мышление движутся, и пребывают, и существуют от Отца через Сына в Духе Святом. Живое благочестие, и по времени, и по сердцу более близкое к досточудному Спасителю, выражало свои глубокие и новые благодатные переживания богооткровенных догматических истин в превосходных формах слова и мысли; сторицею возвращало плоды евангельского семени небесных догматических истин, посеянного Спасителем на благодатной ниве Церкви; увеличивало в два и в пять крат таланты небесных даров; приумножало богочеловеческое богатство мира и все это слагало в неиссякаемые догматические сокровищницы Единой Святой Соборной и Апостольской Христовой Церкви, чтобы ими обогащались и насы-

шались до скончания века все алчущие и жаждущие вечных Божественных истин в этом многорадальном мире.

Первая попытка систематического изложения святы догматических истин была предпринята Ориеном в сочинении «О началах» (*Περὶ ἀρχῶν* = *De principiis*), состоящем из предисловия и четырех книг. В предисловии говорится об источниках догматов — Священном Писании и Священном Предании — и в качестве руководящего принципа при исследовании догматических истин веры выделяется следующее правило: «Только в ту истину нужно веровать, которая ни в чем не расходится с апостольским и церковным Преданием». В первой книге говорится о Святой Троице, о разумных существах и первобытном состоянии всего созданного, о бестелесных и телесных сущностях, об Ангелах, их свободе и падении; во второй — о причинах происхождения мира и о самом происхождении, о воплощении Господа Иисуса Христа, о действиях Святого Духа, о душе и деятельности разумных существ и об их падении, о воскресении, о Суде, о наказаниях; о происхождении мира во времени и о его конце; в четвертой — о богодухновенности Священного Писания и о том, как его нужно читать.

Отправной точкой для рассуждений Ориена, вокруг которой он строит свое систематическое изложение догматических истин, служит принцип: Бог есть всё во всём. Но в этом сочинении Ориген, чрезмерно увлекшись философским мудрованием, в ряде вопросов отступил от богооткровенного учения Церкви и впал в серьезные заблуждения. Так, он превратно учил о происхождении мира, о происхождении душ (предсуществование), о предвечном падении, об апокатастасисе (восстановлении) всего, включая и диявола, в первоизданное безгрешное состояние. С чисто же формальной стороны недостатком этого сочинения является то, что Ориген опустил рассмотрение догматического учения Церкви о Святы Тайнствах, об иерархии, о свойствах Божественного естества, а чисто исагогическо-герменевтическим* проблемам посвятил всю четвертую книгу. Но если отбросить эти недостатки, сочинение Ориена «О началах» имеет большое значение в истории догматической науки.

Вторым по времени догматическое учение Церкви систематизировал святой Кирилл Иерусалимский († 386) в своем труде «Катихезы» («Огла-

* Исагогика (от греч. *εἰσαγωγή* — введение) — дисциплина, вводящая в библеистику (иначе «введение в Священное Писание»). Исагогика занимается вопросами Боговдохновенности, каноничности Библии и ее отдельных книг, времени и места происхождения, авторства, истории передачи текста, переводов.

Герменевтика (от греч. *ἐρμηνεία* — толкование) — искусство изъяснения, техника толкования древних текстов. Герменевтика является частной областью экзегетики, которая рассматривает метод толкования, но и само толкование, осуществляемое с помощью данного метода. — *Примеч. ред.*

сительные и тайноводственные поучения»). Они состоят из двадцати трех поучений; в восемнадцати оглашенным излагается догматическое учение по членам Символа веры Иерусалимской Церкви, а в пяти, называемых тайноводственными (мистагогическими, *μυσταγωγικά*), святой отец вводит новопросвещенных (*τοὺς νεοφροτιστοὺς*) в церковное учение о Святах Таинствах Крещения, Миропомазания и Евхаристии. В этом труде богооткровенные догматические истины непреложно возвещаются в духе единой Святой Соборной и Апостольской Вселенской Церкви. Впрочем, хотя труд святителя Кирилла и более объемистый по сравнению с сочинением Оригена, он все-таки недостаточно полон. Кроме того, он написан в проповедническом стиле.

Большое значение имеет сочинение святого Григория Нисского «*Большое огласительное слово*» (*Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας*). Оно содержит сорок глав и включает в себя догматическое учение о Святой Троице, о воплощении Господа Иисуса Христа, о грехе и зле, о первозданном состоянии человека, о спасении, о Крещении и Евхаристии как средствах возрождения и достижения бессмертия и о последней участи человека. Святой Григорий особенно останавливается на тех догматах, которые в то время были под угрозой искажения со стороны еретиков: на догматах о Святой Троице, о воплощении и искуплении. Но и этот труд не является полным, так как в нем не рассматриваются многие догматические истины.

«*Краткое изложение Божественных догматов*» (*Θεῖων δογμάτων ἐπιτομή*) блаженного Феодорита Кирского († 457) представляет собой весьма серьезную попытку преподавания догматической системы. В этом сочинении говорится о Святой Троице и Божественных именах, о сотворении мира, Ангелов и человека, о Промысле, о спасении, о Божиих свойствах, о Крещении, воскресении, Суде, об антихристе, о Втором пришествии Господа Иисуса Христа, о девстве и браке и т. д. Но и это сочинение, отличающееся емким и сжатым изложением, не охватывает всех догматических истин веры.

На Западе блаженный Августин первым попытался систематически изложить догматическое учение Церкви в трудах «*Руководство Лаврентию о вере, надежде и любви*» (*Enchiridion ad Lavrentium sive de fide, spe et caritate*) и «*О христианском учении*» (*De doctrina christiana*). Первое сочинение имеет катехизический характер, второе — более герменевтический. Можно упомянуть еще и о трактате «*О граде Божием*» (*De civitate Dei*), в котором блаженный Августин рассматривает многие церковные догматы, но с философско-исторической точки зрения.

На Западе систематическое изложение догматического учения Церкви принадлежит Фульгенцию, епископу Руспенскому († 533), ученику

блаж. Августина. Он осуществил его в труде «О вере, или о правиле веры» (*De fide seu de regula fidei*). В нем епископ излагает учение о Святой Троице, о воплощении Слова, о Творце, о происхождении духовного и материального мира, о первоизданном человеческом состоянии, о падении и наследственности первородного греха, о Суде, о воскресении, об оправдании, о вере, о Крещении, о благодати, о Церкви.

Лишь в середине VIII века появляется труд, ставший эпохальным в истории догматики, — «Точное изложение православной веры» (*Ἐκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*) святого Иоанна Дамаскина († 780). Это в полном смысле выдающаяся догматическая система учения Вселенской Христовой Церкви. Ее отличает стройность, соразмерность, точность и абсолютная верность богооткровенному догматическому учению Священного Писания и Священного Предания — так, как Единая Святая Соборная и Апостольская Христова Церковь содержит его, хранит, объясняет и истолковывает своим Богочеловеческим, благодатным и вселенским сознанием и чувством. Труд разделен на четыре книги. В первой излагается учение о Боге, Его непостижимости, бытии, о единстве Его существа и троичности Лиц и о Его свойствах; во второй — о происхождении мира невидимого и видимого, о Промысле, о Божием предвидении и предопределении, о человеке и его первоизданном состоянии; в третьей — о Божественном домостроительстве нашего спасения, о воплощении Бога Слова, о двух волях и действиях в Господе Иисусе Христе, об искупительном подвиге Спасителя, о сошествии в ад; в четвертой — о Воскресении Спасителя, о Его Вознесении и восседании одесную Отца, о вере, о Крещении, о Евхаристии, о благоговейном почитании Спасителя, святых мощей и святых икон, о Священном Писании, о грехе и зле, о законе Божием и законе греховном, об антихристе, о воскресении, о Суде и вечной участи людей.

Несмотря на все свои непревзойденные преимущества, догматическая система святого Иоанна Дамаскина имеет известные недостатки. Ею не охвачены все догматы Церкви, как-то: о благодати, о Таинствах Миропомазания, Покаяния, Священства, Брака, Елеосвящения; кроме того, в само изложение введен отчасти психологическо-гносеологический материал. Но если не брать это в рассмотрение, то святой Иоанн Дамаскин предстает в своем несравнимом догматическом величии, не имея себе равных в области догматической науки. Очистив душу и сердце многотрудными евангельскими подвигами, этот великий подвижник веры при изложении святых догматов проникает своим благодатствованным умом в святилище Божественного Откровения, изъясняя каждый догмат Священным Писанием и озаряя его светом святого апостольского соборного Предания

Вселенской Церкви. Как Богом посланная пчела, он собрал Божественный мед догматических истин, накопленный в благодатном учении Святого Откровения, Святых Вселенских и Поместных Соборов, святых Отцов и учителей Церкви, в частности — святых Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, разместил его в сотах своей догматической системы, чтобы вечно насыщать им души, алчущие Божественных истин. Благодаря такой кропотливой работе святой Иоанн Дамаскин навсегда остался самым лучшим и самым надежным проводником каждого православного догматиста по несказанным тайнам святых догматических истин Православной Церкви.

2. Второй период. После святого Иоанна Дамаскина догматическая наука в Православной Церкви развивается под его незримым влиянием. Но ни на Востоке, ни на Западе никто не смог достойно продолжить дело святого Дамаскина, а тем более превзойти его. Он и впредь остается непревзойденным гигантом в области догматической науки.

Из работ этого периода упомянем наиболее важные для догматической науки Православной Церкви.

«Догматическое всеоружие православной веры» (*Πανοπλία δογματικῆς ὀρθοδοξίας πίστεως*) монаха Евфимия Зигабена (XII век) имеет эклектический характер и представляет собой своего рода сборник святоотеческих высказываний об отдельных догматах. В этой работе принимали участие многие современники Зигабена, но именно он систематизировал собранный материал. «Сокровищница Православия» (*Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας*) Никиты Хониата († 1206) является произведением догматическо-полемического характера, направленным против ересей с целью защитить учение Православной Церкви.

После того как Византия подпала под власть турок, в развитии догматической науки наступило затишье. И лишь спустя два века более интенсивная работа в этой области продолжилась в Русской Церкви. Начало сему положил митрополит Киевский Петр Могила, основавший в 1631 году в Киеве «Коллегию», в которой наряду с другими предметами изучали и догматическое богословие. Но вплоть до 1711 году лекции читались на латинском языке и в схоластическом духе. В том же году Феофан Прокопович начинает преподавать догматическое богословие в Киевской Академии, трудится над освобождением догматики от схоластики и полагает основание догматике как систематической науке. Свою догматическую систему он делит на две части: в первой говорит о Боге в отношении к Самому Себе (*de Deo ad intra*), во второй — о Боге по отношению к внешнему миру (*de Deo ad extra*). Но ему не удалось закончить своей работы.

Стремление освободить догматику от схоластики привело в России к тому, что начиная с XVIII века ее начинают преподавать на русском языке. Первым ее автором на русском языке, был митрополит Киевский Платон. Она называется «*Сокращенная христианская богословия*», состоит из трех частей, из которых собственно догматика занимает лишь вторую.

После этого в короткий промежуток времени появляются менее объемистые системы и учебники догматики. Среди них своей ясностью, точностью и сжатостью выделяется учебник догматического богословия архимандрита Антония (1848 год). Затем одна за другой выходят в свет три самых значительных догматических системы в Русской Церкви: «*Православно-догматическое богословие*» (1849–1853 годы) Макария, митрополита Московского*; «*Православно-догматическое богословие*» (1864 год) Филарета, архиепископа Черниговского**, и «*Опыт православного догматического богословия*» (1884 год) епископа Сильвестра***, ректора Киевской Духовной Академии. Догматика митрополита Макария отличается систематичностью, всесторонним рассмотрением догматических вопросов и изобилием святоотеческого материала. Догматика архиепископа Филарета, написанная в философско-критическом духе, уделяет много места апологетическо-рациональному объяснению и оправданию догматов. Догматика же епископа Сильвестра выделяется освещением догматических истин с исторической стороны. В новейшее время примечательна работа протоиерея Н.П. Малиновского «*Очерк православного догматического богословия*» (1910 год).

В Греческой Церкви за последние годы догматика была достойно представлена в лице З. Роси и Х. Андруцоса. Роси издал только первую часть догматики под заглавием «*Догматическая система Православной Собор-*

* Макарий (Булгаков; 1816–1882) — знаменитый русский богослов и церковный историк. О высокопреосвященном Макарии как догматисте см.: Сидоров А.И. Классический труд по православному догматическому богословию. // Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие. М., 1999. Ч. I. С. III. — *Примеч. ред.*

** Филарет (Гумилевский; 1805–1866) — известный богослов и историк Церкви. В сферу научных интересов владыки Филарета входили догматическое богословие, патрология, история Русской Церкви, агиография. Обладая обширными знаниями, архиепископ Филарет всем предметам, которые читал с академической кафедры, давал совершенно новую постановку сильной, остроумной, подчас даже резкой критикой противоположных взглядов. В своем «Православном догматическом богословии» преосвященный Филарет первый из русских богословов внес в разработку догматики запросы современной мысли. Общее число трудов преосвященного Филарета достигает 159. См.: Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 111–112; Листовский И.С. Филарет, архиепископ Черниговский. Чернигов, 1895. — *Примеч. ред.*

*** Сильвестр (Малеванский; 1827–1908) — духовный писатель, профессор, ректор Киевской Академии. С 1885 года — викарный епископ Каневский. Автор фундаментального «Опыта православного догматического богословия». — *Примеч. ред.*

ной Церкви» (*Σύστημα δογματικῆ τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*) (Афины, 1903 г., на греч. яз.). Она имеет преимущественно апологетическо-философский характер. Труд профессора Андруцоса — «Догматика Православной Восточной Церкви» (*Δογματικῆ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*) (Афины, 1907, на греч. яз.) — отличается содержательностью, но уделяет много места философскому осмыслению догматических истин.

В Сербской Церкви из работ в догматической области мы располагаем следующими: «*Тјело теологическо*» Раича в пяти частях; «*Наука православне вере*» митрополита Михаила; «*Догматичко богослове*» архимандрита (впоследствии митрополита Скопьевского) Фирмилиана; «*Православна догматика*» протоиерея Саввы Теодоровича, учебник; «*Догматика*» профессора Любомира Раича, учебник; «*Догматика*» протоиерея Милоша Анджелковича, учебник. Особенно примечательна «*Догматика Православне Цркве*» протоиерея С. М. Веселиновича, ректора Духовной семинарии святого Саввы (Белград, 1912), но, к сожалению, вышел лишь первый том этого труда.



Часть первая

БОГ В САМОМ СЕБЕ

§ 13. Бытие Бога



Все сие догматическое учение православная Церковь основывает на богооткровенной вере и почерпает из нее, поэтому и начинается Святое верное слово: «Верую». Этим оно подразумевает то, что все ее догматы, от первого до



ОТДЕЛ первый БОГ В СУЩНОСТИ

§ 13. Бытие Бога

Все свое догматическое учение Православная Церковь основывает на богооткровенной вере и почерпает из нее, поэтому и начинает Символ веры словом: «Верую». Этим она исповедует то, что все ее догматы, от первого до последнего, являются предметом веры. Последовательная в этом, она как Богом назначенный посредник, хранитель и истолкователь Святого Откровения не доказывает догматических истин, а лишь указывает на них, ибо они в своей богооткровенной данности содержат свое самое высшее оправдание.

Догмат о бытии Бога является изначальным, ибо такое место ему принадлежит по самому Божественному домостроительству человеческого спасения: *Веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть* (Евр. 11, 6). Как все прочие, так и этот догмат Православная Церковь основывает на вере, что и выражает начальными словами своего Символа: «Верую во Единого Бога». Поскольку благодаря вере она имеет Бога, ей не нужно и она не смеет догматическую истину Божественного Откровения превращать в логическую посылку человеческого умствования. Для нее бытие Бога — богооткровенная истина, в которую необходимо верить и принимать верой, а не предположение, которое необходимо логически доказывать и на основе логических доказательств принимать, ибо от предположения до фикции расстояние и без того слишком малое. Она не доказывает существования Бога, а являет Его присутствием вечных божественных истин в себе и наличием сверхъестественного в природе и человеке.

Догматическое учение Церкви о бытии Бога является таковым потому, что таково учение самого Святого Откровения, которое она в целости хранит и исповедует. Откровение не пускается доказывать существование Бога; оно являет Его в Его действиях. Об этом свидетельствует самое начало Откровения; там не доказывается, что есть Бог, а раскрываются Его дела как дела Того, Чье бытие предшествует всему, обуславливает всё и без Кого не может быть представлено никакое иное существование или создание чего бы то ни было: *В начале сотвори Бог небо и землю* (Быт. 1, 1; ср.: Пс. 88, 12–13; 101, 26; 135, 5; 145, 6; Ин. 1, 3; Деян. 14, 15; Евр. 3, 4; 11, 3; Откр. 14, 7; Сир. 18, 1).

Впрочем, Святое Откровение, преднамеренно не доказывая бытия Бога, своим Божественным светом так освещает видимую природу как творение сверхъестественного Творца, что через его посредство даже лишенный благодати естественный, человеческий разум может прийти к убеждению в том, что Бог существует. Вся богозданная тварь, как своего рода указательный палец, непрестанно обращает наши взоры на Бога-Творца: *Небеса поведуют славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь* (Пс. 18, 1; ср.: 96, 6; Деян. 14, 17; Ис. 6, 3; 40, 21–22, 26; Иов. 12, 7–9; 26, 5–14; 28, 3–28; 36, 26–33; 38, 4–41; Притч. 16, 4; Сир. 43, 4–5, 12, 28). Незримый Бог сделал себя отчасти видимым в природе; непостижимый Бог сделал себя частично познаваемым через природу, поэтому нет никакого оправдания у тех людей, которые в наблюдаемой природе не усматривают достаточных оснований для веры в существование невидимого Бога: *Зане разумное Божие (τὸ γνῶστόν τοῦ Θεοῦ = то есть то, что можно узнать о Боге) яве есть в них, Бог бо явил есть им: невидимая бо Его (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ) от создания мира твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество, во еже быти им безответным (ἀναπολόγητους, Рим. 1, 19–20). Любимец Божией Премудрости, молитвенно погруженный в величие и благолепие созданного Богом мира, свидетельствует: От величества бо красоты созданий сравнительно Рододелатель их познавается* (Прем. 13, 5; ср.: Деян. 14, 15, 17; Мф. 6, 26, 28; Пс. 18, 1). Впрочем, не только существование видимой природы, но и само наличие человеческой жизни своей таинственностью и силой указывают на Бога как на Причину и жизни, и движения, и бытийствования: *О Нем бо живем, и движемся, и есмы (ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, Деян. 17, 28). Живя в таком мире, исполненном Божественного всемогущества и таинственности, человек не может иметь никакого предлога к неверию в Бога. Поэтому святой Златоуст называет тварь «учителем богопознания»¹⁰⁷. Бог столь очевиден в Своих делах, отовсюду окру-*

жающих человека, что только безумец, человек с развращенным умом и нечистым сердцем может отрицать Бога: *Рече безумен в сердце своем: несть Бог* (Пс. 13, 1; ср.: 52, 1; Прем. 13, 1). Поэтому святой Афанасий Великий вполне справедливо утверждает: «Отрицать Бога, Творца и Создателя, свойственно только не имеющим разума»¹⁰⁸. Отрицая бытие Бога, человек-безбожник в своем безумии идет дальше бесов, ведь даже они не отрицают Бога, а веруют и трепещут (Иак. 2, 19; ср.: Мк. 1, 24. 34; Мф. 8, 29; Деян. 19, 15).

По учению Святого Откровения, свидетельство о Боге представлено не только в окружающей человека природе, но и в самом человеке — в богообразии его души. Сотворив человека по Своему образу, Бог тем самым вложил в его существо стремление к Богу и способность к познанию Бога. Поэтому в своей богообразной, недостижимой для греха сущности природа человеческого существа жаждет Бога. Богообразие — это очаг человеческой жажды Бога. В этом заключается самая глубокая основа веры в Бога и средоточие всего Божественного в человеке, на что указывает Сам Спаситель: *Царствие Божие внутри вас есть* (*ἐντὸς ὑμῶν ἔστιν*, Лк. 17, 21; ср.: Втор. 30, 14). По Тертуллиану, богообразие души — это то, что дает возможность человеку познавать Бога, что свидетельствует о существовании Бога красноречивее любой книги, что человека делает человеком¹⁰⁹. В богообразной человеческой душе разлит некий вид врожденной тяги к Богу, врожденного чувства Бога. «Во всех людей без исключения, — говорит Климент Александрийский, — влита некая Божественная сила (*τις ἀποθεοῖα δύναμις*), невольно побуждающая их к признанию того, что существует Бог — Единый, бессмертный и нерожденный»¹¹⁰. Эта Божественная сила, наполняющая богообразную человеческую душу, служит гносеологической основой для приобретения знаний о Боге и формирования идеи о Боге посредством рассмотрения человеком своего богообразного существа и богозданной природы видимого мира. И когда святые отцы и учителя Церкви говорят о врожденной человеку идее о Боге, они под этим понимают не то, что готовое знание о Боге присутствует в человеческом духе от Самого Бога, а то, что человек в силу своего богозданного сознания формирует идею о Боге путем исследования своей богообразной души и Богом созданной природы. В этом смысле блаженный Иероним богонаправленность, богоустремленность человеческой души называет «семенем Божиим» в человеке, которое при благоприятных нравственных условиях развивается в знание о Боге, а при неблагоприятных — ослабевает, иссушается и увядает¹¹¹. В богообразии души содержится тот Божественный свет, который преподается и просвещает вся-

каго человека грядущаго в мир (Ин. 1, 9), чтобы человек, путеводствуемый этим светом через тайны мира сего, мог обрести Творца мира. «Разум всем людям дан от Бога, — говорит святой Григорий Богослов, — чтобы нас через видимую природу приводить к Богу»¹¹². Если бы в духе человека априори существовало готовое знание и оформленная идея о Боге, которая бы своей очевидностью и ясностью неодолимо навязывала человеку убеждение в том, что Бог существует, то не было бы атеистов.

Так называемые логические доказательства бытия Бога: космологическое, телеологическое, онтологическо-психологическое, историческое, моральное и многие другие, формируемые с течением времени в религиозно-философском рационализме, не могут в догматике Православной Церкви иметь ценности реальных доводов: они основаны на принципах относительного, ограниченного, зараженного грехом человеческого разума и чувственного восприятия, тогда как для Церкви и Откровения истина о бытии Бога — не логическая гипотеза, требующая обоснования посредством отвлеченных силлогизмов, а истина, откровенная Богом и потому несомненная. Как Божественная реальность и данность эта истина не зависит от доказательств и трактовок, от абстрактной работы разума. Плоды логики насколько открывают Бога, настолько Его и скрывают. Человек теряет в антиномиях и потому не может перебросить мост веры к Богу через непроходимую пропасть непримиримых противоречий. Так как догмат о бытии Бога — это богооткровенная и вечная истина, то свою главную доказательную силу он почерпает из Святого Откровения, то есть из Священного Писания и Священного Предания, как хранит их и истолковывает Православная Церковь Христова.

Силой, которой человек приходит к непоколебимому убеждению в том, что существует Бог Живой и Истинный, является вера. Научным путем, в строгом смысле этого слова, бытие Бога доказать нельзя. Позитивистская наука занимается фактами, доступными чувственному восприятию, то есть феноменами. Бог не есть предмет чувственного восприятия и основанного на нем понимания, поэтому Он не может быть объектом научного исследования. Наука работает по утвержденному методу наблюдения, анализа и синтеза. Но такой метод неприменим при доказательстве бытия Бога вследствие самой Божией природы, которая бесконечна, абсолютна, вечна. Бог, всесторонне превосходящий пределы и возможности человеческих познаний, в частности — исследований методом научного экспериментирования, не может быть объектом прикладной науки. Недоступный для научных средств познания, Бог не может быть аналитическим путем ни познан, ни доказан. «Если под доказуе-

мым знанием, — говорит Климент Александрийский, — необходимо понимать такое знание, которое требует более глубокого начала для того, что мы желаем доказать, тогда для Бога нет доказательства, Бог не может быть производным доказательства»¹¹³. Святой Афанасий Великий возвещает евангельскую истину, говоря: «Учение о Божестве (в греч. букв. «Божество». — *Примеч. пер.*) преподается не в умственных доводах, но при посредстве веры и благоговейного благочестивого размышления»¹¹⁴.

Если бы существование и бытие Бога могли быть доказаны научным путем, то ненужными и излишними оказались бы и Откровение, и Церковь, и вера. Но сама природа Божества делает необходимым и Откровение, и Церковь, и веру. Бог, как показывает Откровение, по Своей бесконечной природе невидим (см.: 1 Ин. 4, 12; Ин. 1, 18; Исх. 33, 20) и обитает в неприступном свете (1 Тим. 6, 16), поэтому не может быть предметом человеческого научного познания. Святые отцы, просвещенные Духом Святого Откровения, особенно подчеркивают, что Бог в Своей бесконечности непостижим для человеческого разума и недосягаем для всех чувственно-дискурсивных средств, используемых человеческим разумом в своей деятельности. Их мнения об этом наиболее полно выражает святой Иоанн Дамаскин: «Бог не есть что-либо из существующего не потому, что Он совсем не существует, а потому, что Он выше всего существующего (*ὑπὲρ πάντα ὄντα*), даже выше самого бытия (*ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὄν*). Ибо если знание имеет своим предметом то, что существует, тогда то, что превышает знание (*τὸ ὑπὲρ γνῶσιν*), несомненно, будет выше и действительности (*ὑπὲρ οὐσίαν*); и наоборот: что превышает действительность, выше и знания. Божество, таким образом, бесконечно и непостижимо (*ἄπειρον καὶ ἀκατάληπτον*); и единственным, что в Нем постижимо, являются Его бесконечность и непостижимость (*ἡ ἀπειρία καὶ ἀκατάληψία*)»¹¹⁵. Эту бесконечность и непостижимость Божества мы можем называть разными именами, но никогда не сможем выразить их посредством этих имен; мы способны облекать их в различные понятия, но никогда не сможем исчерпать их природу: ведь чем более заключаем мы бесконечность и непостижимость Божества в слова, тем более они бесконечны и непостижимы. Так как наши слова, и названия, и имена суть выражения понятий, а наши понятия всегда ограничены и относительны и потому они, ни каждое в отдельности, ни все вместе, не могут охватить бытия Божия в его Божественной данности и над-реальной реальности, то святые отцы называют Бога безыменным, многоименным, над-именным (*ἄνώνυμος, πολυώνυμος, ὑπερώνυμος*).

§ 14. Содержание, качество и границы богопознания

Все свое знание о Боге Православная Церковь основывает на вере, поэтому и свой Символ веры начинает словом: «Верую», а не словом «знаю». Бог — предмет веры, таково и богопознание. Вера всегда остается верой и лишь до определенной ступени может стать знанием, ибо ее объект — Бог — всегда бесконечен, всегда непостижим, всегда над-умен. «Бог непостижим для человеческого разума, — констатируют православные первоиерархи, — люди Его могут знать лишь отчасти, настолько, насколько Сам Он благоволил открыть Себя за их веру и благочестие»¹¹⁶. Превосходя всякое понятие и всякую категорию бытия, Божество Своей сущностью абсолютно недоступно человеческому познанию. «Что есть Бог в существе Своем, того не может знать ни одна тварь, не только видимая, но и невидимая, то есть ни самые Ангелы: поелику совершенно нет никакого сравнения между Творцом и тварью. Но для нашего благочестия довольно и того, как об этом свидетельствует святой Кирилл Иерусалимский, если мы знаем, что имеем Бога единого, Бога сущего и вечного, Который всегда подобен Самому Себе и есть Тот же»¹¹⁷. Но над-умность и непостижимость Божества достигает вершины в Троичности Божественных Лиц при абсолютном единстве сущности. «Никаким подобием нельзя вполне объяснить сие таинство и раздельно представить в уме нашем, каким образом Бог есть един в существе, а троичен в Лицах... Никакой ум, не только человеческий, но и ангельский, не может постигнуть, ни язык изречь Его... Веруя таким образом, мы ничего далее не исследуем... Довольно для нас, что Священное Писание... говоря о едином Боге, показывает нам троичность Лиц... Об сем многократно говорят... и учителя Церкви»¹¹⁸.

Святое Откровение по-разному свидетельствует о непостижимости и непознаваемости Божественного Существа. По причине своей ограниченности, относительности и немощи человеческая природа не способна вынести лицезрение Божественного существа и Его познать. Это Сам Господь открывает святому и великому пророку Моисею: *Не возможеша видети лица Моего; не бо узрит человек лице Мое и жив будет* (Исх. 33, 20; ср.: Суд. 13, 22; Дан. 10, 8; Сир. 43, 28–35). Великий тайновидец, апостол Павел, вознесенный до третьего неба, видел рай и слышал неизреченные слова (см.: 2 Кор. 12, 2. 4), утверждает, что *Бог обитает в неприступном свете; Его никто из человеков не видел и видеть не может* (1 Тим. 6, 16). Знание о Боге, совершенства Которого безмерно превосходят любое наше понятие о совершенстве, приемлется как Божий дар, как Божие Откровение; Сын познается Отцом, Отец — Сыном: *Ник-*

тоже знает Сына, токмо Отец: ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти (ἀποκαλύψαι, Мф. 11, 27; ср.: Ин. 14, 7–11). Дух Святой познается Сыном, Сын и Отец — Духом (см.: Ин. 14, 26, 17; 15, 26; 16, 13–15), ибо того, что в Боге, не знает никто, кроме Духа Святого (см.: 1 Кор. 2, 11), Который и преподает истинное знание о Боге (см.: 1 Кор. 2, 12) и открывает Божии тайны верующим и любящим Бога (см.: 1 Кор. 2, 10; Рим. 8, 16; 1 Ин. 4, 13; Деян. 5, 32). Одним словом, Бог может познаваться Богом; без Бога невозможно познать Бога. «Никто не может знать Бога, — пишет святой Ириней, — если Бог его не научит, то есть Бог не может познаваться без Бога»¹¹⁹. А святой Григорий Богослов восклицает: «Что мы существуем и что знаем Бога — это от Бога (ἐκ Θεοῦ)»¹²⁰. Благодаря Господа за богопознание, блаженный Августин обращается к Нему так: «Я познал Тебя, но не без Тебя, а в Тебе; ибо Ты — Свет, просветивший меня»¹²¹.

По Своему неизреченному человеколюбию Бог открыл о Себе людям то, что они могут о Нем постигнуть. Отчасти сделал Он это в природе, более полно в Ветхом Завете, а самым совершенным образом — в Господе нашем Иисусе Христе. Поэтому перед человеческим разумом стоят два пути к богопознанию: естественный и сверхъестественный. Естественный ведет к богопознанию посредством изучения видимого мира как Божия творения (см.: Рим. 1, 19–20) и богообразной сущности человеческой души (см.: Быт. 1, 27; 1 Кор. 11, 7; Кол. 3, 10), сверхъестественный — посредством Святого Откровения, преподанного сначала через ветхозаветных избранных, а затем через воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа (см.: Евр. 1, 1–2; 1 Пет. 1, 10–12; Ин. 8, 26; 14, 7–10; 15, 16; Гал. 4, 4; Еф. 1, 9–10). Эти два пути не противоречат один другому, а друг друга дополняют. Сверхъестественный — восполнение естественного, ибо сей последний, будучи поврежден и обессилен грехом, стал недостаточным, ненадежным вождем к богопознанию, нередко уводящим в заблуждения и ложь. Цель сверхъестественного Откровения вообще, а особенно в Личности Богочеловека Христа — сделать людей способными к познанию Истинного Бога, самым явным образом показать им присутствие Превечного Бога в границах мира сего (см.: 1 Ин. 1, 1–4; Ин. 1, 1, 2, 14; Лк. 1, 2; 24, 39). Поэтому апостол любви благовествует: *Вемы же, яко Сын Божий прииде и дал есть нам (свет и) разум, да познаем Бога Истиннаго* (δέδοικεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν Θεόν, 1 Ин. 5, 20). В Личности Господа Иисуса Христа явлен истинный Бог и вечная жизнь, преподано полное Откровение Бога и несомненно истинное знание о несомненно истинном Боге (см.: 1 Ин. 5, 20; Кол. 2, 2, 9; Флп. 3, 8; Ин. 17, 3).

Хотя Бога никто же виде нигде же: Единородный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда (Ин. 1, 18; ср.: 1 Ин. 4, 12).

Бог открыл Себя людям соразмерно способностям, силе, границам и объему их познания. Из Откровения люди могут уразуметь о Боге то и столько, что и сколько им возможно знать. «Бог нас не оставил в полном неведении, — говорит святой Иоанн Дамаскин. — Сначала через Закон и пророков, затем через Единородного Сына Своего, Господа, и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа, открыл нам знание о Себе по нашим силам (*κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν*). Поэтому все, что нам передали закон и пророки, апостолы и евангелисты, мы принимаем, познаём и почитаем и выше этого ничего не разыскиваем. Всеведущий Бог, заботясь о благе каждого, открыл нам то, что нам необходимо было узнать, и умолчал о том, что превышало наши силы и разумение. Да удовольствуемся этим и да пребудем в нем, не переступая вечных пределов (*ὅρια αἰώνια*, см.: Притч. 22, 28) и Божественного Предания (*τὴν θεῖαν παράδοσιν*)»¹²².

Люди могут приобретать знание о Боге, потому что Бог наделил их души способностью к богопознанию, к усвоению сверхъестественного Откровения. Эта способность, хотя сама по себе она сверхъестественна, называется естественной, так как вложена в богозданную человеческую природу. Степень нашего богопознания зависит от степени нашей восприимчивости. Естественное богопознание дополнено и приведено в совершенство сверхъестественным Откровением. Но все человеческие знания о Боге, хотя они и предельны для нашего познания, неадекватны Божиим качествам в их бесконечном совершенстве. Для нашей ограниченной природы, для наших орудий познания эти знания самые совершенные и истинные, но сами по себе не они являются абсолютно полными и исчерпывающими (см.: Сир. 43, 29–35), чтобы можно было утверждать, что они являют Бога в Его существе, каков Он есть по Себе и каким Он Себя знает и видит. Бог «недомыслим» для человеческой мысли¹²³. Совершенное знание о Боге принадлежит только Самому Богу (см.: 1 Кор. 2, 10–11). «Мы знаем Бога по Его действиям, — пишет святой Василий Великий, — но не способны приблизиться к Его существу. Ибо Его действия нисходят к нам, тогда как Его существо остается неприступным (*αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος*)»¹²⁴. А святой Кирилл Иерусалимский говорит: «О Боге говорим не все, сколько надлежало бы (ибо это только Ему одному известно), а сколько вмещает человеческое естество (*ὅσα καχώρηκεν ἡ ἀνθρώπινη φύσις*) и сколько наша немощь может носить. Ибо мы не разъясняем, что такое есть Бог, но искренне признаёмся, что не имеем о Нем

совершенного знания. Ведь в том, что касается Бога, великое знание — признавать свое незнание»¹²⁵.

Наши знания о Боге, получаем ли мы их из Откровения или из природы, всегда соразмерны совершенству ограниченной человеческой природы и видимого мира. Да и в Своем сверхъестественном Откровении Бог не предлагает других истин, кроме тех, которые может вместить наша природа. Поэтому апостол по праву утверждает, что сейчас мы лишь отчасти знаем Бога и что это наше знание станет более совершенным в будущей жизни, опять-таки соразмерно границам наших познавательных сил (см.: 1 Кор. 13, 9–10). Хотя Господь Иисус Христос представляет Собой *полноту Божества телесно* (Кол. 2, 9), Его Божество покрыто завесой плоти (см.: Евр. 10, 20), так что наше видение Бога и наше познание Бога косвенно зависит от пределов и круга наших способностей и от нашей человеческой немощи. Посему апостол истинно свидетельствует о богооткровенной истине: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно... теперь я знаю отчасти* (*ὡς μέρους*, 1 Кор. 13, 12), *теперь мы ходим верою, а не видением* (2 Кор. 5, 7). Природа и Откровение, подобно зеркалу, отражают в себе Божий лик, и на этом мы основываем наше знание о Боге. В зеркале обычно просматриваются лишь внешние очертания предмета, а не его внутренняя сущность, облик, а не душа. Значит, в природе и Откровении, в этом Божием зеркале, мы видим отражение, отблеск, внешний вид Божества и верою делаем о Нем заключения. Но и как таковое это знание о Боге, приобретенное богооткровенной верой, содержит все истины, необходимые для человеческого спасения. Оно всецело удовлетворяет человеческие способности познания и оправдывает самую совершенную веру в Трисолнечного Бога и Господа.

Такое учение о содержании, качестве, объеме и пределах богопознания содержится в разработанном виде особенно у тех Отцов и Учителей Церкви, которые боролись против ложных, еретических учений о богопознании. Еретики-гностики II века, как то: Василид, Валентин, Птоломей, Карпократ — учили, что Бог совершенно постижим для человеческого познания и что люди могут знать Его точно так же, как Он Сам знает Себя¹²⁶. Это учение довели до крайности еретики IV века Аэтий и Евномий. Аэтий говорил: «Я знаю Бога так ясно и полно, что даже себя не могу знать в той мере, в какой знаю Бога»¹²⁷. А Евномий подчеркивал, что он до тонкостей знает Бога, так же, как Бог знает Себя: «Я знаю Бога так же, как Бог знает Себя»¹²⁸. Опровергая их, святые отцы излагали и защищали богооткровенное учение Церкви, согласно которому существо Божие непознаваемо и невыразимо и люди могут знать только то, что относится к

Богу, что окрест Бога (*τὰ περὶ τὸν Θεόν*), то есть Божии дела, насколько Он проявляет Себя в них. Ограниченный человеческий ум и дух не способны вникнуть в безграничную сущность Божества, ибо если бы безграничное постигалось ограниченным, бесконечное конечным и беспредельное определенным, то и безграничное утратило бы неограниченность, и беспредельное неопределенность, и бесконечное бесконечность. Если бы Божество было постижимо разумом (*διανοίᾳ*), говорит святой Григорий Богослов, то Оно уже не было бы безграничным, «ибо и понятие (*ἡ κατάληψις*) есть вид ограничения»¹²⁹. А святой Афанасий пишет: «Бог во всем пребывает Своею благодатью и могуществом (*ἐν πᾶσι*) и также вне всего собственным Своим естеством (*ἔξω δὲ τῶν πάντων κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν*)»¹³⁰. «Бог, превысший всякой сущности», тем самым находится «выше всякого человеческого постижения (*ἡπερέκεινα πάσης ἀνθρωπίνης ἐπινοίας*)»¹³¹, поэтому «Бог постижимый не есть Бог (*Θεὸς γὰρ καταλαμβάνόμενος οὐκ ἔστι Θεός*)»¹³². «Поскольку постижение высочайшей Природы недоступно для человеческой мысли, — говорит святой Григорий Нисский, — то место мышления занимает вера, достигающая до того, что превосходит ум и понимание»¹³³. «Люди способны познать Бога настолько, насколько Он проявил Себя в природе, в богообразной человеческой душе, а особенно в Своем Слове — в Господе нашем Иисусе Христе»¹³⁴. Святой Василий Великий рассуждает: «Постигание Божия существа выше не только человека, но и всякой разумной природы; под разумною же природой... разумею природу тварную... Но мы, возводимые Божиими делами и из творений уразумевая Творца, приобретаем познание о Его благодати и премудрости. Это и есть *разумное Божие*, которое *Бог явил есть* (Рим. 1, 19), всем человекам»¹³⁵. «Мы утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, доброту и Промысл... и правосудие Его, но не самое существо»¹³⁶. А брат святого Василия по плоти и духу, святой Григорий Нисский пишет: «Сама в себе по своей сущности Божия природа выше всякого мышления, ибо она не доступна и не постижима для какой бы то ни было логической категории мысли, и у людей еще не найдена никакая сила, способная постигать непостижимое, и не придумано никакое средство для понимания неизреченного... Но Тот, Кто выше всякой природы, ибо по естеству незрим и неприступен, в другом отношении бывает видимым и достижимым... Ибо, незримый по природе, Он становится приметным в действиях, так как созерцается в том, что окрест Него»¹³⁷. Опровергая гностиков, воображающих, что они полностью исследовали и познали Бога, святой Иринеи указывает на неспособность человека всецело испытать и уразуметь Божии дела, а тем более Самого Бога, и говорит: «Бог неизмерим

(immensurabilis) сердцем и необъятен (incomprehensibilis) душой»¹³⁸. Сама природа человеческого ума как органа познания представляет для самого человека необъяснимую и недомыслимую тайну, и блаженный Августин прав в постановке следующего вопроса: «Каким умом человек постигнет Бога, когда он не в состоянии понять сам ум, которым желает познать Бога?»¹³⁹ «Нет такой природы, — пишет Ориген, — для которой Бог был бы видим... по самой Своей природе Он как Таковой не поддается наблюдению»¹⁴⁰. Впрочем это не значит, что Бог абсолютно недосыгаем для человеческого познания. «Наши глаза не могут созерцать самую природу света, то есть субстанцию солнца; но, созерцая его блеск и лучи, льющиеся в окна или в какие-нибудь другие передатчики света, мы все-таки можем прийти к осознанию того, сколь велико сияние и сам источник света вещественного. Точно так же дела Божественного Промысла и изящество в устройении вселенной суть — в сравнении с самой природой — как бы некие излучатели естества Божественного. Наш разум по своей природе не может созерцать Самого Бога, каков Он есть по Себе, но способен познавать Отца всех тварей из красоты Его дел и великолепия вселенной»¹⁴¹. А Минуций Феликс пишет: «Во всем Своем величии Бог известен [только] Самому Себе, наше сердце слишком тесно для такого познания, поэтому лишь тогда мы Его достойно оценим, когда назовем Его неоценимым»¹⁴². Святой Иоанн Дамаскин, как бы суммируя учение Церкви о богопознании, говорит: «Божество неизреченно и непостижимо... Кроме Самой первой и блаженной Природы, никто никогда не познал Бога, за исключением тех, кому Он Сам открылся, — никто не только из людей, но и из премирных Сил, даже никто из самих Херувимов и Серафимов»¹⁴³. И все-таки Бог не оставил нас в совершенном неведении... «То, что Он безначален, бесконечен, вечен, несотворен, неизменяем, прост, невидим, неосязаем, неограничен, непостижим, благ, праведен, всемогущ, Вседержитель, Всевидящ, Промыслитель... — это мы знаем и исповедуем... Мы не можем ни сказать чего-либо о Боге, ни даже помыслить сверх того, что нам Сам Бог сказал, преподал и открыл в Божественных Писаниях Ветхого и Нового Завета»¹⁴⁴.

Божество непостижимо для человеческого духа еще и потому, что последний, помимо своей ограниченности, помрачен и обезображен грехом, и тем самым еще более ослаблена его способность к правильному познанию Бога и чистому созерцанию Божества. Грехопадением поврежден дух как орган богопознания, и люди *осуеишася помышлении своими* (ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν), и омрачится неразумное их сердце (Рим. 1, 21; ср.: Еф. 4, 18; Втор. 28, 28–29; Ис. 59, 10; Иов. 5, 13).

Зараженный проказой греха человеческий ум повредил и изуродовал свою богоподобную природу, обезумев в своих суетных помыслах (см.: Рим. 1, 28, 22; 1 Тим. 6, 5; 2 Тим. 3, 8). Оскверненный нечистотой греха и зла (см.: Тит. 1, 15) человеческий ум лишил себя возможности чистого богопознания. Подобно разбитому зеркалу, он не способен отражать в себе Бога-Творца. Если же к этому добавить, что и *весь мир лежит во зле* (1 Ин. 5, 19), то становится ясным, что и природа, разрушенная и оскверненная злом, не представляет собой цельного и чистого зеркала, в котором бы мог отражаться пречистый лик Всевышнего Творца. Растленная грехом богоподобная человеческая душа неспособна к спасительному познанию Бога. Поэтому святой Богослов возвещает: *Всяк согрешаяй не виде Его, ни позна Его* (1 Ин. 3, 6).

Единственная возможность для человека сделать себя восприимчивым к спасительному и правильному богопознанию — это очистить себя от греха: ведь только чистые сердцем могут узреть и познать Бога (см.: Мф. 5, 8). Это достигается благодатным возрождением человека и всех его органов познания путем упражнения в евангельских добродетелях (см.: Ин. 3, 3, 5; 7, 17; 5, 40; Лк. 13, 34; 1 Ин. 4, 6; Иак. 4, 8; 1, 18; 1 Пет. 1, 23; 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15; Тит. 3, 5). Упражняясь в благодатных, евангельских добродетелях, человек очищается от греха; очищаясь, приобретает истинное богопознание, и в его душу сходит небесная мудрость (см.: Иак. 3, 17). Ибо святая и чистая Божия Премудрость изрекла: *В злохудожную душу не ввидет премудрость, ниже обитает в телеси, повинном греху* (Прем. 1, 4). Истинное и спасительное знание о Боге человек приобретает, если через Святое Откровение и через этот мир, освещенный *Светом мира* (ср.: Ин. 8, 12; 9, 5; 1, 9; Еф. 5, 8; 1 Фес. 5, 5), шествует благодатными подвигами, очищенным сердцем и просвещенным умом. Один из трех святых богословов так об этом богословствует: «Любомудрствовать о Боге можно не всякому... Способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании (*ἐν θεωρίᾳ*), а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу, и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения — к солнечному лучу»¹⁴⁵. «Очищением себя приобретается чистое. Хочешь ли со временем стать богословом (*θεολόγος*) и достойным Божества? — Соблюдай заповеди и не выступай из повелений. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию (*πραῖς γὰρ ἐπίβασις θεωρίας*)»¹⁴⁶. Святой Григорий Нисский пишет: «Никто не может приблизиться к Божественной чистоте, не став прежде сам чистым»¹⁴⁷. По святому Иустину, Бога зрят только те, кто жил благочестиво и очистил себя праведностью и прочими добродетелями¹⁴⁸.

А святой Феофил говорит язычнику Автолику: «Бога зрят те, кто способен Его видеть, у кого поистине открыты очи души. Все имеют очи, но у некоторых они покрыты мраком и не видят солнечного света. Но хотя слепые его не видят, солнечный свет все-таки существует и светит, а слепцы пусть жалуются на свои глаза. Так и у тебя, друг мой, очи твоей души помрачены твоими грехами и худыми делами. Человек должен иметь душу, подобную светлому зеркалу. Если зеркало покрыто грязью, в нем нельзя увидеть человеческого лица; так и человек: когда в нем грех, не может видеть Бога»¹⁴⁹. «С прекрасным по природе Божеством, — говорит святой Григорий Нисский, — душа вступает в общение по мере чистоты»¹⁵⁰. Если человек очистит свою душу благодатными подвигами, то обретает самого себя, богоподобную сущность своего существа, сподобляясь правильного о себе познания — и через свое богоподобие приходит к верному знанию о Боге. «Когда душа сбросит с себя всю разлившуюся по ней скверну греха и соблюдает чистым свое богообразие (*τὸ κατ' εἰκόνα*), тогда она, им просветленная, как в зеркале, зрит в нем Слово — образ Отчий (*τῇ εἰκόνα τοῦ Πατρὸς*), а в Слове — и Отца»¹⁵¹. Поэтому Климент Александрийский и мог утверждать: «Познающий себя познаёт Бога»¹⁵². В богоподобии человеческой души святой Василий Великий видит самый надежный путь к богопознанию: «Точное наблюдение себя самого предлагает тебе достаточное руководство к познанию Бога. Ибо если *внемлешь себе**, ты не будешь иметь нужды искать следы Зиждителя в устройении вселенной, — напротив, ты в себе самом, как в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость Своего Создателя»¹⁵³.

Все имена, приписываемые Богу, выражают не Его сущность и природу, а то, что к ним относится. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «То, что мы утвердительно говорим о Боге, показывает не природу Его, а то, что около природы (*τὰ περὶ φύσιν*)»¹⁵⁴. Разумом можно понять не то, что есть Бог в сущности, а то, что Он не есть и чем быть не может. «Хотя нельзя понять, что есть Бог, — пишет святой Афанасий, — все-таки можно сказать, что Он не есть»¹⁵⁵. Блаженный Августин говорит: «Бог невыразим; нам легче сказать, что Он не есть, нежели что Он есть»¹⁵⁶. В этой неместимости, незаклучимости Бога в слова, в выражения, в имена, в этой без-именности (*ἄνωμμία*) и над-именности (*ὑπερώνυμία*) и кроется причина того, что Ему приписываются многие имена (*πολύωνυμία*)¹⁵⁷.

Если одни еретики были рабами одной крайности, утверждая, что Бог постижим по сущности, другие, как то: Кердон, Маркион, маркиониты и им подобные, — впадали в другую крайность, уча, что Бог абсолютно непости-

* Ср.: Втор. 32, 46. — Примеч. ред.

жим для человеческого познания, чужд и неведом [миру]¹⁵⁸. Вслед за ними и Арий утверждал, что познание Бога невозможно, так как невозможно непосредственное отношение Бога к миру и человеку. В опровержение этих еретических заблуждений святые отцы излагали и защищали Божественную истину Святого Откровения, согласно которой Бог может познаваться не в Своем существе, а в Своих проявлениях. «Кто познается хотя немногими, — говорит святой Ириней, — Тот не неведом. И Господь не сказал, что Отец и Сын вовсе не могут быть познаны¹⁵⁹: иначе Его пришествие было бы напрасным. Ибо для чего Он пришел сюда? Для того ли, чтобы сказать нам: “Не ищите Бога, Он неведом, и вы Его не найдете”, — как лгут последователи Валентина, будто Христос так сказал их зонам. Это вздор! Ибо Господь научил нас, что никто не может знать Бога, если Сам Бог его не научит, то есть что Бог не познается без Бога; но чтобы Бог был познан — это есть воля Отца. Ибо Его познают те, кому откроет Сын. И для того Отец открыл Сына, чтобы чрез Него явить Себя всем...¹⁶⁰ Человек сам по себе не видит Бога. Но Бог, когда хочет, бывает видим людьми, которыми видим быть хочет (*καταλαμβάνειν*), когда и как хочет... Как видят свет пребывающие в свете и приемлющие его сияние, так и пребывающие в Боге зрят Бога и причастны Его сияния. Сияние же Его оживотворяет их; поэтому видящие Бога причастны жизни. И посему Бог — недоступный, непостижимый и невидимый — делает Себя видимым, постижимым и доступным для верующих... Ибо как неисследимо Его величие, так и несказанна Его благодать, по которой Он бывает видим и дарует жизнь видящим Его»¹⁶¹. А святой Кирилл Иерусалимский так богословствует об этом: «Но скажет кто-то: “Если Божие существо непостижимо, почему ты тогда о Нем говоришь?” Но разве оттого, что я не в состоянии выпить всю реку, мне не брать из нее столько воды, сколько мне нужно? Разве оттого, что мои глаза не могут вместить всего солнца, мне не взирать на него столько, сколько мне полезно? Неужели бы тебе хотелось, чтобы я, войдя в какой-то большой сад, если мне не съесть всех плодов, должен был бы выйти из него совершенно голодным?»¹⁶²

§ 15. О существе Божием и Его свойствах

По богооткровенному учению Церкви, Божие существо, не доступное человеческому разуму в Своей сущности, отчасти открывает себя через Свои свойства. В Своей самой сокровенной сущности Бог не может быть предметом человеческих наблюдений, рассуждений и выводов, ибо Он

обитает превыше всякой человеческой мысли и вообще мышления. Но одной стороной Своего непостижимого существа Бог открыт человеческому духу. И человеческому познанию Он настолько доступен, насколько человеческий орган мышления способен к богопознанию. Это та сторона Божия существа, которая в видимом мире проявляется через различные Божии свойства: любовь, праведность (правду), святость, всемогущество, благодать, премудрость и другие, — и тем самым зримо открывает Его внутренние невидимые свойства, по которым отчасти можно судить о Его внутренней сущности. Под Божиими свойствами необходимо понимать те исключительно Божественные качества, которые делают Бога Богом, выделяя Его от всех прочих существ.

Для правильного богопознания огромную важность имеет точный ответ на вопрос: каково соотношение между Божиими свойствами и внутренней сущностью Божия существа? Насколько свойства действительно выражают Божие существо, каково оно в себе и по себе? И Священное Писание, и Священное Предание отвечают: Божии свойства суть действительные выражения Божия существа, но сами собой они не раскрывают всей его глубины (см.: Рим. 1, 19–20; 1 Кор. 13, 12; Флп. 3, 12; 1 Тим. 6, 16; 2 Тим. 2, 19; Ин. 1, 14, 18). В своей над-умной реальности Божие существо пребывает невидимым и недоступным, «почему, произнося слово Бог или именуя Его Отцом, означаем не самую невидимую и непостижимую Его сущность, но что-то окрест нее (*τι τῶν περὶ αὐτῆς*)»¹⁶³; истины же Божия бытия возвещаются настолько, насколько их достаточно для человеческой жизни и спасения (см.: 2 Пет. 1, 3). Божии свойства, по словам святого Григория Богослова, «малыми мерами» (*μικροῖς μέτροις*) охватывают необъятное Божие существо¹⁶⁴. Хотя свойства говорят о различных Божиих качествах, они не противоречат одно другому, не исключают друг друга, не представляют собой ни особых сущностей, ни особых существ¹⁶⁵. Они не разграничены и не отражают каких-либо реальных различий в Божием существе. Хотя в Боге они и многочисленны, Бог, тем не менее, есть Существо простое и абсолютное, неделимое и несложное. «Божество просто и несложно; сложно же — то, что образовано из многого и различного. Если, таким образом, несозданность, безначальность, бесплотность, бессмертие, вечность, благодать и творчество и тому подобное мы назовем существенными различиями в Боге (*οὐσιώδεις διαφορὰς ἐπὶ Θεοῦ*), то Божество, составленное из стольких и таковых свойств, будет сложным, а не простым. Но утверждать это о Боге было бы крайним нечестием»¹⁶⁶.

Божии свойства не превращают Божественное существо в нечто сложное и не вносят в него каких-либо случайных элементов, ибо в нем Самом

они пребывают во внутреннем нераздельном единстве. При внутреннем неразрывном единстве они по отношению к ограниченным существам проявляют себя в своем разнообразии, выражая отношения простого, несложного, неделимого Божия существа Божия к множеству существ сотворенных, в частности к человеческому духу, который не способен простым усилием мысли объять бесконечное единство и тождество свойств Божия существа¹⁶⁷. Божии свойства существуют в Боге, не уничтожая и не нарушая совершенной простоты и единства Божественного существа. «Господь наш Иисус Христос, — говорит святой Василий Великий, — где говорит о Себе, открывая людям человеколюбие Божества и благодать домостроительства, обозначил это различными свойствами... Будучи единым, одним простым и несложным Существом, Он называет Себя в одном месте так, в другом — иначе... Ибо по различности действ и по разнообразному отношению к тем, кому Он творил благо, Он приписывает Себе различные имена... Нет ни одного имени, которое бы, охватив всю Природу Божию, было достаточным ее полностью выразить. Но многие и различные имена, взятые каждое в своем собственном значении, составляют понятие, разумеется, весьма темное и ограниченное по сравнению с целостью, но для нас достаточное»¹⁶⁸.

Святое Откровение — это Откровение Самого Троичного Божества. Всё сказанное в нем Богом о Боге — истина, истина присно реальная и совершенная. В нем нет пустых фраз и понятий без вечного содержания. Оно описывает Бога Таким, Каков Он есть, сообразуя описание с человеческой способностью принять Откровение. Бог, дабы быть Ему и оставаться Богом, не может быть иным, нежели Таким, Каким Он открыл Себя в Своем Откровении. «Если Бог действительно существует, — говорит, выражая Евномию, святой Григорий Нисский, — то Он необходимо должен быть Таким, Каким Его описывает Священное Писание: и Судией, и Царем, и всем тем, что в частности о Нем говорится... Разве Священное Писание напрасно нарицает Божие естество многими именами, называя Бога Судией, праведным, сильным, долготерпеливым, истинным, милосердным и другими им подобными? Если бы ни одно из этих имен не понималось в своем собственном смысле и все они по своему значению могли бы без различия смешиваться между собой, то было бы совершенно излишним использовать для обозначения Бога многие термины, если по значению они не представляют между собой никакого различия»¹⁶⁹. Нет никакого сомнения в том, что Божии имена и свойства, возведенные в Святом Откровении, суть свойства подлинные, с тем только различием, что в Боге они существуют в несравненно более совершенном виде. *Многоразличная премудрость Божия* (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ, Еф. 3, 10) прояв-

ляется многими и различными образами (*πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, см.: Евр. 1, 1) как в видимом, так и в невидимом мире (см.: Еф. 3, 10; Кол. 2, 3; 1, 26, 16; Евр. 1, 1; 2 Пет. 1, 21). Божество, по природе безграничное и бесконечное, открываясь миру ограниченному и конечному, не может являть Себя в полной безграничности Своей бесконечной реальности. А потому, если Оно Себя и открывает, то является в Своих непреложных свойствах, отчасти выражающих самоё Божие существо.

Составляя одно многозвучное целое, Божии свойства не разделяют Божия существа и не нарушают Его единства и простоты. Нельзя им приписать и какого-то бытия, отдельного от Божия существа. В Святом Откровении Бог именуется истиной, светом, любовью и благодатью. Это значит, что и истина, и свет, и любовь, и благодать — при всем своем различии — своей сущностью неотделимы от Божия существа, выражая Его собой настолько, насколько человеческая природа может принять. «Когда мы, — говорит блаженный Августин, — называем Бога вечным, бессмертным, нетленным, неизменным, живым, премудрым, сильным, прекрасным, праведным, благим, блаженным и духом, может казаться, что только последним из упомянутых имен обозначается субстанция, тогда как все прочие отражают свойства этой субстанции. Но этого нет в неизреченной и простой природе. Ибо всё, что высказывается о ней по отношению к свойствам, необходимо мыслить и в отношении к ее субстанции, или сущности. Поэтому невозможно сказать, что Бог именуется духом в отношении субстанции, а благим в отношении свойств, — нет, но и тем, и другим Он именуется в отношении субстанции... Быть для Бога — то же самое, что быть сильным, праведным или премудрым, и что бы ты ни сказал о Его простом множестве или сложной простоте, этим будет обозначена Его субстанция... Поэтому называем ли Бога вечным, или бессмертным, или нетленным, мы высказываем одно и то же. Так, утверждая о Боге, что Он — Существо, обладающее жизнью и разумом, мы тем самым говорим, что Он — премудр... Быть праведным для Бога — всё равно что быть благим и блаженным; и быть духом — всё равно что быть праведным, и благим, и блаженным... Кто блажен, Тот, разумеется, и праведен, и благ, и дух»¹⁷⁰. Делимость одинаково несовместима с Божеством, как и бытие хаотичное, ибо в первом случае Божество перестало бы быть абсолютным, единственным и вечным, а во втором — премудрым, свободным, всемогущим, блаженным. «Бог прост и несложен, — пишет святой Ириней, — и весь Себе Самому подобен и равен, весь будучи чувство, весь дух, весь мысль, весь разум, весь слух, весь глаз, весь свет, весь — Источник всякого блага... И все-таки Он выше всего этого и потому — неизречен»¹⁷¹. Каждое Божественное свой-

ство, учит святой Афанасий, находится в Божественной сущности (*ἐν οὐσίᾳ*), и если бы свойства существовали отдельно от нее или отдельно одно от другого, «нераздельная (*ἀδιαίρετος*) Божественная Единица (*ἡ θεία μονάς*) оказалась бы сложной (*σύνθετος*), рассекаемой на сущность и случайное (*τεμνομένη εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός*), что не может иметь места в Божестве»¹⁷².

§ 16. Подразделение Божественных свойств

Происходя из одного источника, все Божественные, все безграничные, все абсолютные Божии свойства не могут подразделяться на высшие и низшие, на абсолютные и относительные, на существенные и второстепенные, на первоначальные и производные. Каждое из них одновременно по себе и во всех остальных. Между ними нет соподчинения, и ни одно из них не является носителем других. И как любовь — Бог весь любовь, и как премудрость — Он весь премудрость, и как вечность — Он весь вечность, и как блаженство — Он весь блаженство. В своей таинственной сути единосущные между собой свойства не могут противоречить одно другому ни в Самом Боге, ни в своих проявлениях в этом мире. Всомогущество согласно со святостью, благодать с правдой и милостью (см.: Пс. 84, 11–12) и так по порядку: каждое Божественное свойство согласно со всеми и все с каждым. Составляя одно гармоничное целое, они и действуют в полном согласии. «Мы имеем Бога, — говорит святой Кирилл Иерусалимский, — Бога единого, Бога сущего, Бога вечного, всегда Себе Самому подобного... Именуясь и благим, и праведным, и Вседержителем, и Саваофом, Он, однако же, не различен и не инаков; но, будучи одним и Тем же, Он проявляет бесчисленные действия Божества (*μυρίαὶ τῆς Θεότητος ἐνεργείας*); не присутствует Он в одном свойстве более, а в другом — менее; напротив, во всех Он подобен Себе Самому; не в человеколюбии Он только исключительно велик, а мал в премудрости... не отчасти Он видит, а отчасти не видит; напротив, Он весь есть око, весь есть слух, весь есть ум»¹⁷³. Святой Максим Исповедник пишет: «Люди в отдельности называются или добрыми, или мудрыми, или праведными, а Бог — всё это безгранично: и благ, и премудр, и праведен, и благодать, и премудрость и праведность — как сущность любого совершенства»¹⁷⁴.

Когда некоторые Божии свойства кажутся нам более важными, чем все прочие, это бывает не оттого, что они доподлинно таковы сами по себе и существенно отличаются от других, а оттого, что их такими представля-

ет себе наше мышление, имеющее свои категории деятельности. Как в Божием существе, так и в своих проявлениях все свойства равно существенны и важны. Но дабы упростить их усвоение, мы распределим их, основываясь на человеческих способностях познания. Поскольку человеческий дух создан по образу Божию (см.: Быт. 1, 27) и потому отчасти он изображает Дух Божий в Его бесконечной реальности, то наиболее целесообразным будет подразделить Божественные свойства аналогично природе и силам человеческого духа.

В человеческом духе мы различаем существо духа и силы духа, то есть дух в его неделимой, органической целостности, и проявления духа: разум, волю, чувство; по аналогии с этим, в Боге мы можем различать Божие существо и Его силы. В соответствии с этим, лучше всего подразделить Божии свойства на свойства Божия существа и на свойства Его сил, то есть ума, воли и чувства. Поскольку Божие существо составляет совместную принадлежность сил, то свойства Божия существа можно назвать общими свойствами, а свойства ума, воли и чувства — свойствами особенными. Согласно этому, общими Божими свойствами явились бы: самобытность, неизменность, вечность, вездесущие, духовность. Особенности свойства Божия ума — всеведение и премудрость; Божией воли — свобода, всемогущество, святость, праведность; Божия чувства — блаженство и любовь.

§ 17. Общие свойства Божия существа

а) Самобытность (*αὐτοσύνα*) — это Божие свойство, означающее, что Бог обладает полнотой жизни и всеми совершенствами и как таковой существует от Себя, Собою и в Себе и для Своего бытия не имеет потребности ни в ком и ни в чем внешнем. Самостоятельный и независимый бытием в абсолютном смысле слова, Бог обладает совершенной полнотой (*πλήρως*) бытия, не оскудевая ни в чем. Всему сущему Он дает бытие; поэтому все зависит от Него, единого независимого.

Это свойство Божия существа особо подчеркивается и в Ветхом, и в Новом Завете. В этом отношении весьма важен опыт пророка Моисея. Боговидец спрашивает Бога: *вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им?* — Господь отвечает Моисею: *Аз есмь Сый* (*Εγώ εἰμι ὁ ὢν* = Я — Тот, Который есть). *Тако речеши сыном Израилевым: Сый (ὁ ὢν) посла мя к вам... Сие Мое есть имя вечное* (Исх. 3, 13–15; ср.: 6, 3; Откр. 1, 4, 8). Святой Григорий Богослов говорит, что «Сый

по преимуществу имя Божие... не только потому что Бог Сам нарек Себе имя сие... но и потому, что оно наиболее свойственно Богу... Мы ищем имя, которым бы выражалось естество Божие, или самобытность (*τὸ εἶναι κατ' ἑαυτὸ*) и бытие, ни с чем другим не связанное. А имя *Сый* действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде и после Него»¹⁷⁵. «Из всех имен, которые даются Богу, — пишет святой Иоанн Дамаскин, — самым главным является *Сый* (*ὁ ὢν*), как и Сам Бог, отвечая Моисею на горе, говорит: *тако речеши сыном Израилевым: Сый посла мя* (Исх. 3, 14). Ибо Бог содержит в Себе Самом полноту бытия (*ὅλον τὸ εἶναι*) как некое бесконечное и безграничное море сущности»¹⁷⁶.

Содержа в Себе все бытие в его безграничной и неизмеримой реальности, Бог тем самым объемлет всю жизнь и всё, что делает жизнь жизнью. Посему Он — единственная Причина и Источник любой жизни: *Сам дая всем живот, и дыхание, и вся* (*τὰ πάντα*, Деян. 17, 25; ср.: Пс. 32, 6; 49, 10–12; 20, 5; 26, 1; Ис. 42, 5; Иов. 12, 10), *о Нем бо живем, и движемся, и есмы* (Деян. 17, 28). Независимый бытием ни от чего и ни от кого, Бог Божественным, таинственным образом есть и начало, и центр, и периферия, и атмосфера всего сущего, всего начавшего существовать, то есть всего зависимого: *Ибо все из Него, Им и к Нему* (Рим. 11, 36: *Ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*). Божию самобытность и всежизненность особо выделяет Господь Иисус Христос, говоря: *Отец имать живот в Себе* (*Ὁ Πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*, Ин. 5, 26; ср.: Пс. 35, 10).

О Божией самобытности святой Афанасий богословствует: «Бог ни в ком не имеет нужды; Он самодостаточен (*αὐτάρκη*) и самоисполнен, и в Нем все содержится, или, лучше сказать, Он всему дает бытие»¹⁷⁷. Святой Иоанн Дамаскин, проникнутый богооткровенным учением Церкви о самобытности Бога, говорит из сердца истины: «Веруем в единого Бога... безначального, несотворенного, нерожденного, нетленного и бессмертного, вечного, бесконечного, неопишемого, безграничного, бесконечно сильного, простого, несложного, неизменного, невидимого... Творца всего видимого и невидимого, Вседержителя и Хранителя всего, Промыслителя обо всем... Который все исполняет, ничем не содержится... Который выше всего, пребожествен, преблаг (*ὑπέρθεος, υπεράγαθος, υπερπλήρης*), превышающий всякую полноту... Который выше сущности, и жизни, и слова, и мысли, Который есть сам Свет (*αὐτοφῶς*), сама Благодать (*αὐτοαγαθότης*), сама Жизнь (*αὐτοζωή*), сама Сущность (*αὐτοουσία*), ибо Он не получает Своего бытия от другого... напротив, Он Сам есть Источник бытия всего существующего, Источник жизни всего живущего, Источник разума всего разумного, Причина всех благ для всех творений»¹⁷⁸.

б) Неизменность (*ἀναλλοίωτον*) — это Божие свойство, означающее, что Бог недоступен переменам и изменениям, ибо Он всегда один и Тот же во всесовершенной полноте Своей самобытности и всегда Себе подобен и равен во всех Своих свойствах и во всем Своем бытии. Несомненно, что неизменность как свойство Божия существа равносильна Божией самобытности. Бог неизменен, ибо Он — абсолютная полнота бытия, ибо Он независим бытием, ибо Он ничего не заимствует от кого-либо и от чего-либо для того, чтобы существовать вечно. «Богу свойственно не иметь нужды ни в чем и ничего не требовать ни от кого, но всем подавать все блага»¹⁷⁹. Будучи всесовершенной полнотой бытия, Бог не переходит и не может переходить из одного вида бытия в другое, но Он всегда равен Себе во всем. Вечная неизменность — свойство не только Божией сущности, но и всех действий Его воли. В Боге невозможно никакое изменение, ибо Он — абсолютная полнота всех совершенств, в которой нет места для перехода из одного состояния в другое. *Аз есмь Господь Бог ваш, и не изменяюся*, — возвещает Сам Бог через пророка Малахию (Мал. 3, 6; ср.: Чис. 23, 19; 1 Цар. 15, 29). Изменение свойственно существам несамобытным, имеющим начало и из мгновения в мгновение шествующим к своему концу, заимствуя опосредованно или непосредственно от Единственного Самобытного всё необходимое для бытия. Бог безначально и бесконечно самобытен и как Таковой не изменяется ни в существе, ни в свойствах, ни в действиях (см.: Евр. 6, 17; Пс. 32, 11; Ис. 46, 4; Притч. 19, 21). У Него *нет премеменение или предложение стень** (*τροπής ἀποσχίσμα*, Иак. 1, 17; ср.: Ис. 46, 10). Как самобытный Творец, Бог в отношении к созданной твари всегда Тот же и неизменен, посему псалмопевец обращается к Нему со словами: *В началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твою суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши: и вся яко риза обетшают, и яко одежду сиеши я, и изменятся. Ты же Тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101, 26–28; ср.: Евр. 1, 10–12; Ис. 51, 6; Мф. 24, 35; Евр. 13, 8).

Всё изменяющееся самой своей переменной свидетельствует о том, что оно сотворено, тогда как Богу свойственна абсолютная неизменяемость по причине всесовершенной полноты бытия. Впрочем Божия неизменяемость не есть нечто такое, что могло бы быть похожим на окаменелую неподвижность. При всей Своей неизменности Божие существо — Жизнь, и причем Жизнь, полная различных сил и многогранной деятельности¹⁸⁰.

Если неизменность как вечное свойство Божия существа связать с личными ипостасными свойствами Бога, которые тоже вечны, в религиоз-

* В русском синод. переводе: ...у Которого нет изменения и ни тени перемены. — Примеч. ред.

ном сознании человека может возникнуть недоумение. Например, как рождение Сына и исхождение Святого Духа можно примирить с Божией неизменностью, тогда как и рождение, и исхождение, по человеческому опыту и логике, предполагают и представляют собой некий вид движения и перехода из одного состояния в другое? Богомудрый ответ на это дает святой Иоанн Дамаскин: «Бог Отец, рождая Сына из Своей сущности, рождает Его Сам из Себя без чьей-либо помощи, и причем рождает вечно, безначально (*ἀνάρχως*), безвременно (*ἀχρόνως*), бесконечно (*ἀτελευτήτως*), непрестанно (*ἀκαταπαύστως*) и поэтому без ущерба для Своей неизменности. Отец никогда не существовал без Сына, ибо Отец без Сына не назывался бы Отцом. Если бы Он когда-либо существовал без Сына и стал Отцом после, не будучи Отцом ранее и всегда, Он бы подвергся изменению. А такая мысль ужаснее всякого богохульства, ибо нельзя сказать о Боге, что Он не имеет в Себе сил для вечного рождения Сына из Своей собственной сущности. Если отвергнем, что Сын всегда существует с Отцом, из Которого рожден, то введем изменение (*τροπήν*) в ипостась Отца и этим отвергнем всю Божественную Троицу»¹⁸¹. Подобное рассуждение имеет силу и для исхождения Святого Духа. В самобытном и вечном Божием существе исхождение Святого Духа самобытно и вечно — поэтому ни в коем случае не может быть ни причиной, ни признаком изменчивости неизменной природы Троичного Божества¹⁸².

Но наступила ли перемена в неизменной природе Святой Троицы после воплощения Сына? Этот вопрос весьма ясно решает Церковь богооткровенным учением об образе соединения двух естеств в Лице Господа нашего Иисуса Христа. В соответствии с этим учением, сформулированным отцами Четвертого Вселенского Собора, два естества в Господе Иисусе Христе соединены не только нераздельно и неразлучно, но и неслиянно и неизменно (*ἀτρέπτως*), так что ни Божество не переложилось в человечество, ни человечество в Божество, но и Божественное, и человеческое естество остались в своих свойствах и границах в одной Ипостаси Богочеловека Христа, поэтому Божество пребыло неизменным. По причине воплощения изменение в Троичном Божестве наступило бы только в том случае, если бы в Лице Господа Иисуса Христа Божественное естество перемешалось с человеческим и таким образом образовалось бы новое, смешанное естество, в чем, собственно, и заключается монофизитская ересь¹⁸³.

Еще одно недоумение: как Божию неизменность можно примирить с сотворением мира как чего-то временного и изменчивого? На это блаженный Августин отвечает, что в отношении к Богу создание мира не есть что-то случайное, неожиданное и Богом не предусмотренное, ибо мысль о мире не

случайно и не вследствие каких-то внешних побуждений возникла в Божием уме, а существовала в нем от вечности, и причем как замысел о мире, который имел быть сотворенным во времени. Следовательно, сотворение мира — это не что иное, как осуществление вечных и неизменных решений (советов) Божией воли¹⁸⁴. На это указывает и святой апостол, говоря: *Ведомы (γνωστά) Богу от вечности вся дела Его*¹⁸⁵. А святой Иоанн Дамаскин учит: «Тварь (ἡ κτίσις) произошла не из сущности Божией (οὐκ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας), но волей и силой (βουλῇ τε καὶ δυνάμει) Божией приведена из небытия в бытие, и поэтому в естестве Божием не произошло никакой перемены (τροπή). С другой стороны, созданная Богом не из Божией сущности, а внешним творческим действием Божией воли, тварь абсолютно не подобна (ἀνόμοιον) Божию естеству и как таковая — изменчива»¹⁸⁶.

в) Вечность (αἰωνιότης) — это Божие свойство, характеризующее Бога как Существо безначальное и бесконечное, Которое превышает, прежде и после времени и во всяком мгновении времени непрерывно (см.: Откр. 1, 4). Бог ни в каком смысле не зависит от времени и не ограничен им, а время зависит от Бога и Им ограничено. Точное определение вечности и времени дать невозможно, ибо и вечность, и время тайной своей природы безмерно шире и глубже людских понятий. В своем проявлении время — близнец пространства, и человек не может представить себе одно без другого, пока его ум находится в такой категории бытия и деятельности. В известном смысле время фиксирует изменения, происходящие среди существ, имеющих начало и конец. Путь существ от начала к концу называется течением жизни. Но и для течения самого времени существует конец, ибо и время имеет свою смерть (см.: Откр. 10, 6). Течение же, не имеющее ни начала, ни конца, не знающее смерти, может быть названо вечностью. Из этого нельзя заключить, что время — некая онтологическая противоположность вечности. Напротив, наблюдаемое из пещеры нашего тленного разума, время похоже на какое-то таинственное введение в вечность. Причина времени — самобытный, вечный, поэтому вечность и время не исключают одно другое, но время обретает в вечности свой смысл и свою полноту. Божественным образом, непонятным для нашего ума, Бог не только прежде и после времени, но и во времени, хотя не от времени и ничем от него не зависит.

Божия самобытность неминуемо проявляет себя в вечном течении, в вечности. *Аз есмь альфа и омега, начаток и конец, — глаголет Господь, Сый (ὁ ὢν), и Иже бе (ὁ ἦν), и грядый, Вседержитель* (Откр. 1, 8; ср.: 22, 13). Как начало и конец каждого существа Бог — начало и конец любого течения, включая и течение самого времени: *Аз есмь Первый и*

Последний, — говорит Господь (Откр. 1, 17; ср.: 2, 8; 22, 13). По всесовершенной полноте Своего бытия Бог — прежде всякого начала и после всякого конца. *Аз есмь Первый и Аз есмь во век*, — открывает о Себе Господь (Ис. 48, 12; ср.: 41, 4; 44, 6); *прежде Мене не бысть ин бог, и по Мне не будет* (Ис. 43, 10). В отношении ко всему Он — Бог вечный (см.: Ис. 40, 28). Растроганной душой псалмопевец обращается к Нему: *Господи... прежде даже горам не быти и создатися земли и вселенней, и от века и до века Ты еси* (Пс. 89, 2, 3; ср.: Ис. 43, 13). Божию вечность ничем временным нельзя измерить даже приблизительно; наши критерии времени не являются мерилami Божиими. Поэтому апостол Петр пишет христианам: *Сие да не утаится вас, возлюбленнии, яко един день пред Господем яко тысяща лет, и тысяща лет яко день един* (2 Пет. 3, 8). А псалмопевец говорит Богу: *Тысяща лет пред очима Твоима, Господи, яко день вчерашний, иже мимо иде, и стража ночная* (Пс. 89, 5). Как Творец времени, Бог властвует временем; Он — Царь веков (*βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, см.: 1 Тим. 1, 17; Дан. 7, 14).

Вечность — исключительное Божие свойство. «Какая другая черта, — спрашивает Тертуллиан еретика Гермогена, — более всего принадлежит Богу, если не вечность? И каково иное свойство вечности, если не существовать всегда в прошлом и быть в будущем и, благодаря такому преимуществу, не иметь никакого начала и никакого конца»¹⁸⁷. В прямом смысле слова вечен только Бог, ибо Он не имеет ни начала, ни конца, тогда как существа сотворенные имеют начало и не могут не иметь конца; бессмертными они могут стать только по дару вечного Бога и Господа. «Вечность — это присно-жизнь (*ἀειζωότης*), — говорит святой Исидор Пелусиот, — посему это понятие обычно усваивается лишь естеству безначальному, в котором всё всегда то же и в том же обличье. Понятие бессмертия можно прилагать и к тому, что призвано в бытие и не умирает, например, Ангелу, душе... А вечность, в собственном смысле, принадлежит Божественному Существо, вследствие чего она обычно и приписывается только досточтимой Троице, применительно к Которой нетерпимы выражения “прежде” и “после”, недопустимы понятия о первом, втором и третьем, ибо Божество — выше числа и прежде всякого времени»¹⁸⁸. На такое содержание понятия о вечности указывает и святой Василий Великий, говоря: «Когда мы обращаем взор на минувшие века и видим, что жизнь Божия простирается далее всякого начала, тогда мы Бога называем нерожденным (*ἀγένητον*), а когда простираемся умом в грядущие века, тогда никаким пределом не объемлемого, беспредельного, бесконечного называем непреходящим (нетленным = *ἄφθαρτον*)»¹⁸⁹. А святой Григорий Богослов богословствует: «Когда разум

рассматривает Безграничного в отношении к началу и концу (ибо Безграничный — *ἄπειρον* — простирается далее начала и конца)... тогда называет Его вечным (*αἰώνιον*). Ибо вечность не есть ни время, ни часть времени; потому что она неизмерима»¹⁹⁰. Вечный в Своем бытии Бог не может вместиться в нашу категорию времени и не подлежит заключению ни в какие понятия ума, оперирующего во времени и в зависимости от времени как категории мышления. «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть (*ἔστιν ἄει*); ибо слова “был” и “будет” означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему, а Сый — всегда (*ὁ δὲ ὧν ἄει*)... Он подобен некоему безграничному и бескрайнему морю сущности (*πέλαγος οὐσίας*), простирающемуся за пределы любого представления о времени и естестве»¹⁹¹. Погруженный в размышление о Божией вечности, блаженный Августин рассуждает так: «В вечности нет ни прошлого, ни будущего, ибо прошлое уже перестало существовать, а будущее еще не пришло в бытие. Но вечность — это только настоящее; она не имеет уже несуществующего прошлого и еще несуществующего будущего...»¹⁹². «Любое прошлое — уже не существующее, а любое будущее — еще не существующее; следовательно, как прошлое, так и будущее — это недостаток в бытии. Но в Боге нет никаких недостатков. В соответствии с этим, в Боге нет ни прошлого, ни будущего, а только настоящее»¹⁹³. Но по отношению к людям, живущим и действующим во времени и пространстве, Бог ведаёт и рассматривает их прошлое как прошлое, их настоящее как настоящее и их будущее как будущее.

г) Вездесущие (*πανταχοῦ παρουσία*) — это Божие свойство, согласно которому беспредельный, бесконечный, безграничный, не-пространственный, необъятный Бог всецело присутствует везде, всегда и на всяком месте — непостижимым для человеческого ума образом. Охватывая и проникая всё, Бог никоим образом не может никем и ничем быть объёмлем или проникнут. В одно и то же время Он во всем и превыше всего. Как беспространственный и необъятный Он безмерным величием Своего существа превыше всего, трансцендентен всему. Как абсолютная полнота бытия Он присутствует во всем, имманентен всему, включая и само пространство, ибо Его не-присутствие в пространстве означало бы неполноту и не-абсолютность Его бытия. Как вездесущий Бог таинственным образом пребывает везде и всегда, причем Его не могут ограничить ни время, ни пространство, ибо при всем Своем вездесущии Он, тем не менее, всегда выше и вне всякого места и времени. Сам Бог, устами Своего святого пророка, так свидетельствует о Своем вездесущии: *Разве Я — Бог только вблизи... а не Бог и вдали? Может ли человек скрыться в тайное*

место, где я не видел бы его? ... Не наполняю ли Я небо и землю? (Иер. 23, 23–24; ср.: Иов. 34, 21; Прем. 1, 7; Сир. 23, 27; 17, 16). Сильно ощущая Божие вездесущие своей преображенной молитвой душой, богоглаголивый Давид воспевает: Камо пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего камо бежу? Аще възыду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во ад, тамо еси. Аще возму криле мои рано и вселюся в последних моря, и тамо бо рука Твоя наставит мя, и удержит мя десница Твоя (Пс. 138, 7–10; ср.: Втор. 4, 39; Нав. 2, 11; Ам. 9, 2). Богомудрый Соломон, воздвигнув великолепный храм Богу, почувствовал, что Необъятный не может быть объят ничем, и так молился Богу: Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил (3 Цар. 8, 27; ср.: 2 Пар. 6, 18; Ис. 66, 1; Деян. 7, 49). Своим преисполненным Божией благодатью сердцем живо ощущая Божие присутствие повсюду и во всем, апостол Павел говорит, что Бог недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся, и существуем (Деян. 17, 27–28), и что Он над всеми, и через всех, и во всех нас (ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πάντιν ἡμῖν, Еф. 4, 6; ср.: Ин. 4, 21–23).

Богооткровенное учение о Божием вездесущии засвидетельствовано святыми отцами и учителями Церкви. Так, Минуций Феликс пишет: «Всё небесное и земное и всё пребывающее за границами сего видимого мира, известно Богу, и всё исполнено Его присутствия. Он — везде; и нам не только близок, но и обитает внутри, в нас»¹⁹⁴. Истолковывая слова Господни *Еда небо и землю не Аз наполняю* (Иер. 23, 24), Ориген пользуется следующим сравнением для пояснения Божия вездесущия: «Подобно тому как в теле нет ни малейшей части, в которой не присутствовала бы душа, так и в мире нет ничего, в чем бы не присутствовал Бог, всё Собою наполняющий»¹⁹⁵. А богомудрый Афанасий Великий пишет: «Бог во всем пребывает Своею благодатью и могуществом и также вне всего собственным Своим естеством»¹⁹⁶. Опровергая антропоморфические представления о Боге, святой Кирилл Иерусалимский говорит: «Бог не ограничен местом, но Он есть Творец мест; во всяком из них находится, но ни в одном не заключается»¹⁹⁷. А святой Златоуст благовествует: «Бог всё наполняет, во всем присутствует, не отчасти, но в одно и то же время во всем»¹⁹⁸. Святой Григорий Нисский пишет: «Божество одинаково пребывает во всем и одинаково проникает всё творение»¹⁹⁹. Блаженный Августин говорит: «О Боге подобает мыслить как о Том, Кто всё содержит, но Сам ни в чем не содержится, как о Том, Кто без места весь пребывает везде (sine loco ubique totum)...»²⁰⁰ «Бог не пребывает где-то. Ибо что где-то —

то объемлется местом; а объемлемое местом — тело. Бог же не есть тело; следовательно, Он не и находится где-то. Но так как Он существует, и существует не в каком-то месте, то лучше сказать, что в Нем всё, а не что Он где-то. И, однако же, в Нем всё не так, чтобы Ему быть местом, ведь место обозначает что-то пространственное — нечто, что известное тело вмещает по длине, или ширине, или высоте, а в Боге нет ничего подобного. Следовательно, и всё в Нем существует, и Он не есть место»²⁰¹. Как бы подытоживая богооткровенное учение о Божием вездесущии, преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Бог, будучи невещественным и неограниченным, не охватывается местом, ибо Он Сам для Себя место, исполняя все, существуя выше всего и содержа все... Необходимо знать, что Божество неделимо, поэтому в полной целости находится везде (*ὁλον ὁλικῶς πανταχοῦ ὄν*), а не частично в известном месте, разделяясь, подобно телам, — но в целости во всем и в целости выше всего (*ὅλον ἐν πᾶσι, καὶ ὅλον ὑπὲρ τὸ πᾶν*)»²⁰².

Однако в Священном Писании нередко повествуется, что Бог особенно присутствует на Небе (см.: Пс. 113, 24; Втор. 10, 14; Ис. 66, 1; Деян. 7, 49), в храме (см.: 3 Цар. 9, 3; Втор. 12, 11; 4 Цар. 21, 4; 2 Пар. 33, 4; Иер. 32, 34), в человеке (см.: 2 Кор. 6, 16; Лев. 26, 12; 1 Кор. 3, 16; Ин. 14, 23; Откр. 3, 20) или на местах Его явления людям (см.: Быт. 28, 19–22; 35, 7; 22, 14). Как это можно согласовать с учением Церкви о Божием вездесущии? По толкованию святых отцов, в Священном Писании так говорится об известных местах особого Божия присутствия с учетом того нравственного значения, которое, повинаясь Божией воле, люди придавали этим местам, и с учетом чистоты человеческой души и ее восприимчивости к тому, что Божие. Об этом святой Иоанн Дамаскин пишет: «Бог, не смешиваясь ни с чем, проникает чрез все и всему уделяет Свои силы по достоинству и восприимчивости каждой вещи, то есть по естественной и обусловленной доброй волей чистоте. Ибо невещественное чище вещественного и добродетельное чище соединенного с пороком. Таким образом, местом Божиим называется то, которое более причастно Его деятельности и благодати. Поэтому Небо — Его престол, ибо там Ангелы, творящие волю Его и славящие Его непрестанно, что и составляет Его покой; а земля — подножие ног Его (см.: Ис. 66, 1), ибо Он на ней в теле *с человеки поживе* (Вар. 3, 38). Ногой же Божией названа святая Его плоть. Местом Божиим называется и церковь, ибо ее мы выделяем как некое священное место для прославления Бога, в котором и молитвы возносим Ему. Точно так же и другие места, в которых для нас обнаружилась Божия деятельность, называются святыми местами»²⁰³. Но все эти аналогии Божия вездесущия даже приблизительно не передают того, как Бог на самом деле

езде присутствует. Лучше всего в этом смысле вместе со святым Иоанном Златоустом признать: «То, что Бог везде, — ведаем, но как — того не разумеем»²⁰⁴.

д) **Духовность** (*πνευματικότητα*) — это Божие свойство, характеризующее Бога как духовное Существо в самом чистом и самом совершенном смысле. Поскольку вещество всегда подразумевает известное ограничение, то в Боге отсутствует всякая вещественность, и Он как Существо безграничное, вечное и абсолютное должен обладать самой полной и самой совершенной духовностью. «Назовешь ли Божество телом, — говорит святой Григорий Богослов, — как Его тогда назовешь бесконечным, не имеющим ни пределов, ни очертаний, незримым? Разве тела таковы?.. Если же природа тел не такова, то, наименовав Бога телом, не отвергаешь ли вместе с тем и того, что Он безграничен, и бесконечен, и невидим?»²⁰⁵ Но между духовностью человеческой души и духовностью Божия существа есть колоссальная разница. Духовность богоподобной человеческой души — лишь очень далекий отблеск всесовершенной духовности Божия существа. Божий дух и его свойства необходимо представлять неизмеримо более совершенными, чем ограниченный и сотворенный дух человеческий, «который есть мысленный (умственный) образ Божий»²⁰⁶. А равно и Бог как Существо духовное гораздо совершеннее духовных существ — Ангелов, ибо Он безграничен, а они ограничены, Он вечен, а они бессмертны, то есть Бог вечен в отношении как прошлого, так и будущего; а Ангелы вечны лишь в отношении будущего, да и то по дару вечного Бога и Господа.

Лишь облагодатствованный человеческий ум, освобожденный от чувственных, грубых, вещественных представлений о Боге, может в той или иной мере возвыситься до постижения чистой Божией бесплотности. Тогда как ум омраченный, огрубевший, поврежденный грехом не в состоянии хоть сколько-нибудь возвыситься над чувственными понятиями и уразуметь Бога как чистое духовное Существо; напротив, он склонен приписывать Богу разного рода вещественность, включая и самую натуралистическую. Святой апостол свидетельствует, что люди превратного ума... ослепли в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце... и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся (Рим. 1, 28. 21. 23).

Духовность Божия существа — это одна из основных богооткровенных истин Ветхого и Нового Завета. По учению Ветхого Завета, Бог — абсолютное духовное Существо, не сравнимое ни с кем и ни с чем в мире существ сотворенных (см.: Ис. 40, 18; Деян. 17, 29), вследствие чего самым решительным образом запрещено приписывать Богу какую бы то ни было веще-

ственность (см.: Исх. 20, 4–5; Лев. 26, 1; Втор. 5, 8; Пс. 96, 7). Так как по существу Бог абсолютно духовен, Он и может быть, и должен быть, и есть вездесущ, безграничен, необъятен, невместим (см.: 3 Цар. 8, 27; 2 Пар. 6, 18; Ис. 66, 1; Иер. 23, 24; Пс. 138, 7–9; Иов. 34, 21; Ам. 9, 2), вечен (см.: Втор. 32, 40; Иер. 10, 10; Ис. 40, 28), неизменен (см.: Пс. 101, 26–28). Сверх того, Богу усваются свойства совершенной святости, совершенного всемогущества, совершенной праведности, совершенной благодати; все это свидетельствует о совершенной духовности природы Того, Кто — *Бог духов и всякия плоти* (ср.: Чис. 16, 22; Евр. 12, 9; Иов. 12, 10; Зах. 12, 1).

В ветхозаветном Откровении находятся и некоторые, на первый взгляд, антропоморфические представления о Боге. В нем часто упоминается Божие лицо, руки, очи, уста, ноги и другие телесные органы, которым усваются и соответствующие психофизические функции (см.: Быт. 4, 16; Исх. 1, 15; Ис. 25, 11; Иер. 3, 15; Пс. 32, 6; 98, 5; 43, 3–4; 16, 6). Но это происходит как оттого, что ветхозаветное Откровение приравнивается к ветхозаветному человеку, недостаточно готовому для постижения Бога как чистой духовности, так и оттого, что люди судят о Боге по аналогии со своим психофизическим строением. При всем том это не реальный, а мнимый антропоморфизм, антропоморфизм слова и выражения, а не идеи и содержания, ибо Бог в Ветхом Завете вообще представляется как Существо, безмерно высшее любого тела и вещества (см.: Иов. 10, 4–5; 1 Цар. 16, 7; Пс. 120, 4; Ис. 40, 28), поэтому самым строжайшим образом запрещается изготовление кумиров и видимых Божиих изображений (см.: Исх. 20, 4–5; Втор. 5, 8).

В Новом Завете царствует истина об абсолютной духовности Божия существа. Сам Спаситель ясно и понятно учит: *Бог есть дух* (Πνεῦμα ὁ Θεός, Ин. 4, 24). Опровергая языческие, грубые, чувственные представления о Боге, апостол Павел говорит: *Не должны есмы непщевати подобно быти Божество злату, или серебру, или камню художне начертану, и смыслению человеку** (Деян. 17, 29; ср.: Ис. 40, 18–20). А христиан он учит, что Бог есть абсолютная духовность: *Господь же дух есть; а идеже дух Господень, ту свобода*** (2 Кор. 3, 17). Так как Бог — всесовершенный, абсолютный, вечный дух, то Он и Отец духов (ὁ Πατήρ τῶν πνευματικῶν, см.: Евр. 12, 9). Как самобытный и безгрешный дух — Бог невидим (см.: Кол. 1, 15; 1 Тим. 1, 17), нетленен (ἄφθαρτος, см.: Рим. 1, 23;

* В русском синод. переводе: ...не должны [мы] думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого. — Примеч. ред.

** В русском синод. переводе: Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. — Примеч. ред.

1 Тим. 1, 17), един бессмертен (см.: 1 Тим. 6, 16). Ему как всесовершенному духу принадлежит вечная премудрость и знание (см.: Рим. 11, 33; Мф. 11, 27), совершенная и всемогущая воля (см.: Еф. 1, 11; Ин. 6, 38), безграничная и преизобильная любовь (см.: Еф. 2, 4; Рим. 2, 4) и другие подобные сим свойства.

Богооткровенную истину о духовности Божия существа Церковь всегда ревностно хранила и неотступно исповедовала. Защищая догмат Откровения об абсолютной духовности существа Божия и опровергая антропоморфические представления гностиков о Боге, святой Ириней пишет: Бог «Отец всего весьма далек от чувств и страстей (*affectionibus et passionibus*), бывающих у людей. Он прост и несложен... весь будучи дух (*totus spiritus*), весь мысль, весь чувство, весь разум, весь слух, весь глаз, весь свет и весь — Источник всякого блага»²⁰⁷. Говоря о совершенной и пречистой духовности Божия существа, Ориген пишет: «Бог не есть какое-то тело или нечто сущее в теле; напротив, Он — простая и мысленная (духовная) природа, не допускающая никакой сложности... и есть в любом отношении единица (*μονάς*) или, лучше сказать, единство (*ἐνάς*); Он есть ум и источник, в Котором начало всякой разумной природы и всякого ума»²⁰⁸.

В IV веке зародился грубый антропоморфизм, самым ярким представителем которого был монах Авдий, поэтому антропоморфитов прозвали авдианами. Они учили, что Бога необходимо представлять подобным человеку, не исключая и тела с его органами. Согласно блаженному Феодориту, Авдий говорил, что Бог человекообразен (*ἀνθρωπόμορφος*), и приписывал Ему телесные члены²⁰⁹ — то есть в смысле тела приравнивал Бога к человеку. А святой Епифаний замечает, что Авдий учил, будто образ Божий в человеке пребывает не только в духовной составляющей, но и в человеческой телесности²¹⁰.

Против ереси Авдия святые отцы выдвигали Божественное учение Откровения, согласно которому богообразие относится только к человеческой душе, а не к телу²¹¹. Мнимые антропоморфические выражения в Священном Писании, которыми Богу усваются известные телесные органы и соответствующие психофизические функции, необходимо понимать в переносном, духовном, символическом смысле, ибо они употреблены для того, чтобы Божество, Которое — абсолютный дух, было понятнее для людей, так как люди — существа психофизические. «Поскольку в Божественных Писаниях, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — находим весьма многое, символически (*συμβολικῶς*) сказанное о Боге телесным образом, то необходимо знать, что нам, людям, облеченным в это грубое тело, невозможно иным образом мыслить или говорить о Божественных, возвышенных и не-

существенных действиях Божества, кроме как с помощью подобий, образов и символов, которые мы употребляем. Следовательно, все, что сказано о Боге телесным образом, сказано символически и содержит весьма возвышенный смысл, ибо Божество просто и невообразимо (*ἀσχημάτιστον*)»²¹². По святому Григорию Богослову, места Священного Писания, в которых антропоморфическим образом говорится о Боге, необходимо понимать не буквально, а в переносном смысле. «По Священному Писанию, — говорит святой отец, — Бог спит (см.: Пс. 43, 24), пробуждается (см.: Дан. 9, 14), гневается (см.: Втор. 11, 17), ходит и имеет Херувимов Своим престолом (см.: Ис. 37, 16). Но разве Бог когда-либо был подвергнут немощам? Когда ты слышал, что Бог — тело? Очевидно, что здесь представлено нечто такое, чего нет на самом деле. Ибо сообразно нашим понятиям мы и Божие называли именами, взятыми с себя самих. Когда Бог, по известным Ему причинам, прекращает Свое попечение и, как кажется, не заботится о нас — это для нас значит, что Он спит... Когда же начнет нам благодетельствовать — это значит, что Он пробудился... Он наказывает, а мы говорим — гневается... Он действует то здесь, то там, а в нашем понимании — Он ходит... Быстро-движность мы называли летанием... даяние и приятие — рукой. Точно так же любую другую Божию силу и любое другое Божие действие мы изображаем чем-либо, заимствованным из телесного»²¹³.

По святоотеческому толкованию, в Священном Писании под Божиими очами, веждами, и смотрением необходимо понимать Его всевидение и всеведение; под ушами и слухом — Его благоволение и принятие наших молитв; под устами и речью — возведение Его воли; под едой и питьем — наше стремление к Его воле; под лицом — Его Откровение и раскрытие Себя посредством действия; под руками — Его деятельную силу; под ногами и хождением — Его пришествие и явление; под клятвой — неизменность Его определения; под гневом и яростью — Его ненависть и отвращение к злу; под забвением, сном и дреманием — Его отложение возмездия врагам и промедление в обычной помощи друзьям²¹⁴. «Короче говоря, все сказанное о Боге телесным образом (*σωματικῶς*) имеет некий прикровенный смысл, научая нас с помощью того, что наше, тому, что выше нас; из этого исключается то, что говорится о пришествии Бога Слова во плоти, ибо Он ради нашего спасения принял всего человека, то есть разумную душу и тело, свойства (*ιδιώματα*) человеческой природы и природные, непорочные страсти»²¹⁵.

Охраняя огненной, благодатной ревностью это богооткровенное учение Священного Писания и Священного Предания об абсолютной духовности Божия существа, Церковь осудила и анафематствовала антропоморфическую ересь: «Глаголющим Богу не быти духу, но плоти — анафема»²¹⁶.

§ 18. Божий ум

Как самобытный, вечный и абсолютный дух, Бог обладает всесовершенным вечным умом. В Божием уме всё безгранично и беспредельно. Здесь нет рубежа между «быть» и «знать». Его ведение — во всяком отношении всеведение. Нет меры ни Его природе, ни Его ведению. Поэтому Святое Откровение учит, что *разума Его нет числа* (Пс. 146, 5), Бог — Господь ведения (см.: 1 Цар. 2, 3). Совершенное ведение и совершенная мудрость таинственным образом пребывают только в Боге, в Нем — глубина премудрости и ведения (см.: Рим. 11, 33; Ис. 11, 2). Разумеется, Божие ведение — не плод внешних впечатлений, переработанных затем мысленной деятельностью в уме. Бог ведаёт непостижимым для нашего ума образом. Это подтверждает Святое Откровение, свидетельствуя: *кто познал ум Господень?* (τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου) (Рим. 11, 34; 1 Кор. 2, 16; ср.: Ис. 40, 13; Прем. 9, 13; Сир. 1, 5).

Свойства Божия ума

а) Всеведение (παύρῳσία) — это свойство Божия ума, которым Бог самым совершенным и полным образом ведаёт и Себя, и всё прочее. Непосредственный предмет Божия ведения — существо и свойства Самого Бога. В Боге как Существе самобытном, вечном и неизменном совершенное самоведение и всеведение суть непосредственный, вечный акт. Человеческое самосознание как таинственная сущность богообразной души, в сравнении с Божиим самоведением есть не более чем бесконечно далекий отблеск, никоим образом не могущий проникнуть в сущность Божия самоведения, которое для каждого сотворенного ума ограждено непреступным светом (см.: 1 Тим. 6, 16). На это указывает Сам Спаситель: *никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын* (Мф. 11, 27; ср.: Ин. 6, 46). Погруженный в Божественные тайны святой апостол благовествует: *Кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем? Такжеже и Божия никтоже весть, точию Дух Божий** (1 Кор. 2, 11; ср.: Рим. 11, 33; Иов. 36, 23). С какой бы стороны человек ни рассматривал Божий ум и его свойства, он должен вкупе со святым Иринеем признать: «Бог есть весь ум, весь разум, весь дух деятельный, весь свет»²¹⁷.

В отношении твари Божие ведение проявляет себя как всеведение: *нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто перед*

* В русском синод. переводе: *Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия.* — Примеч. ред.

очами Его (Евр. 4, 13; ср.: Иер. 23, 24; Иов. 34, 21; Пс. 138, 7–9; Дан. 13, 42; Ис. 46, 10). На всяком месте очи Господни: они видят злых и добрых (Притч. 15, 3; ср.: Пс. 138, 16; Сир. 23, 27–29). Ведомы Богу от вечности все дела Его (Деян. 15, 18; Сир. 23, 29)²¹⁸; Он прозирает до концов земли и видит под всем небом, все, что сотворил (Иов. 28, 24; ср.: Пс. 146, 4; 49, 11; 32, 14–15). Бог больше сердца нашего и знает всё (γινώσκει πάντα, 1 Ин. 3, 20; ср.: Мф. 9, 4; Мк. 2, 8; Лк. 5, 22; 1 Кор. 4, 5).

Однако, зная всё сущее совершенно и непосредственно, умаляет ли Бог каким-либо образом, стесняет ли, предопределяет ли Своим всеведением, в отношении будущего проявляющимся как предведение (πρόγνωσις), свободу твари в ее деятельности и самоопределении? — Хотя Бог наперед знает все людские помыслы, чувства и дела (см.: Пс. 138, 2–4; 118, 168; 37, 10; Мф. 6, 6; Дан. 13, 42), Он в силу этого нисколько не умаляет, не сковывает, не предопределяет ход человеческих мыслей, чувств и дел. Ведь сама свобода — это дар Божий человеку; неотъемлемость дара свободы и делает человека человеком, то есть существом богообразным. Кроме того, провидя человеческие дела, Бог в то же время провидит и человеческую свободу как причину и исполнителя этих дел. Наперед ведая все людские намерения, желания и поступки, Бог ведает их как свободные намерения, свободные желания, свободные поступки²¹⁹. Божие всеведение есть, собственно, знание и видение всех человеческих мыслей, чувств и действий на стадии их совершения, ибо для Бога нет ни прошлого, ни будущего, но всё — настоящее. Как наше наблюдение за известными предметами вне нас не обуславливает само по себе их бытия, так и Божие предведение не обуславливает собой свободных человеческих поступков, ибо Бог предвидит и знает их такими, какими намереваются их совершить и совершают люди по своей свободе. Святой Иоанн Дамаскин рассуждает: «Предведение Божие (ἡ πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ) истинно и неизменно, но оно ни в коем случае не является причиной того, что произойдет, но Бог наперед знает (προγινώσκει), что мы сделаем то или другое. Он наперед знает многие вещи, которые противны Его воле, но Он не является в силу этого их причиной. Подобно тому как врач не является причиной болезни, когда он заранее распознает (προέγνω), что кто-то заболит, но заболевание является следствием иной причины, вызывающей болезнь, а предведение (ἡ πρόγνωσις) врача — это результат его опыта, так и Бог не является причиной того, что мы сделаем, — ею является наша свободная воля»²²⁰. Согласно блаженному Августину, Бог заранее знает всю цепочку причин всех происходящих в мире сем событий, но наша воля занимает в ней важное место. Она имеет в себе столько силы, сколько Бог попустил ей

иметь, заранее предвидя ее будущее произволение и действие; и, проявляя свою силу, она делает это как существо совершенно свободное, обладающее соответствующей потенцией. «Человек согрешает не потому, что Бог загодя знал, что человек согрешит... и не в силу какой-то необходимости (*fatum*) или случайности (*fortuna*), а потому, что сам того хочет. Бог же, предвидя это, удостоверяет, что Его обмануть невозможно. Не хотящий грешить не согрешает; но и это провидел Бог, зная, что тот или иной не захочет впасть в грех»²²¹.

б) *Премудрость (пαισφία)* — это свойство ума Божия, проявляющееся в наиболее целесообразном устройении мира, в промышленности о мире и в спасении мира. В своей сокровенной сущности Божия премудрость едина с Божиим всеведением. Поэтому в Святом Откровении и говорится: *У Него премудрость и сила; Его совет и разум* (Иов. 12, 13; ср.: Притч. 2, 6; Дан. 2, 21). Самобытная, вечная, неизменная, как и самоё Божие существо, Божия премудрость проявляется в Божиих делах и поступках. Богодухновенный псалмопевец удивляется Божией премудрости в устройении всего сущего: *Яко возвеличишася дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси* (Пс. 103, 24; ср.: 91, 6; Притч. 3, 19; Иер. 10, 12). Как высочайшие, так и малейшие творения свидетельствуют о неизреченной Божией премудрости. «Дивись Господу, — советует святой Иоанн Златоуст, — не только потому, что Он сотворил солнце и небо, но и потому, что создал Он муравья: это насекомое, хотя и малюсенькое, являет собой великое доказательство Божией премудрости»²²². Помимо вселенной как Божия творения, о Божией премудрости свидетельствуют к тому же и образ промышленности Божия о мире, а также домостроительство и средства к спасению мира. Они содержат в себе Божию *премудрость, в тайне сокровенную* (1 Кор. 2, 7). Восхищаясь этим, святой апостол восклицает: *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!* (Рим. 11, 33; ср.: Иов. 9, 10; 5, 9; 36, 23). За такую несказанную, безграничную и вечную премудрость Откровение величает Бога *единым премудрым* (ср.: 1 Тим. 1, 17; Прем. 7, 15) и *премудростию* (ср.: 1 Кор. 1, 24; Кол. 2, 3).

§ 19. Божия воля

Самобытный, вечный Бог имеет самобытную, премудрую волю, в которой всё совершенно, всё абсолютно, всё непреложно. По своей природе и по своим проявлениям Божия воля безмерно превосходит силу нашего ра-

зумения. В своей таинственной сущности она одновременно есть и реализованное желание²²³. Но каким образом Божия воля есть в то же мгновение и осуществленное Божие хотение — этого человеческий ум постичь не может: *Кто бо от человек познает совет (βουλὴν) Божий? или кто помыслит, что́ хочет Бог?* (Прем. 9, 13). Как всесовершенное и единственное самобытное Существо Бог не имеет предмета Своего хотения вне Себя. Обладая в абсолютной полноте всеми совершенствами, Бог как таковой Сам является предметом Своей воли и хотения. Вне Его добра нет и быть не может. Поэтому Спаситель учит нас, чтобы мы покорялись только всесовершенной и абсолютно благой воле Отца нашего Небесного: *Отче наш... да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли* (Мф. 6, 9–10; Лк. 11, 2). Ей как таковой повиновался и Сам Спаситель, о чем свидетельствует Его Гефсиманская молитва: *Отче, аще волиши мимонести чашу сию от Мене: обаче не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк. 22, 42). Во всей Своей разнообразной деятельности: в сотворении мира, в промышленности о мире и в спасении мира, — Бог действует по *изволению воли Своей (κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Еф. 1, 11). Тайну Своей воли (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Еф. 1, 9)* Бог нам открыл в Лице Богочеловека, Господа нашего Иисуса Христа. Тайна Его пресвятой воли заключается в том, чтобы спасти людей от греха и зла Иисусом Христом (через Иисуса Христа) (см.: Еф. 1, 5). Желая спасения миру, Бог больше всего хочет ему добра и победы над тем, что не Божие, а таковы грех, зло и смерть. «Ибо противно воле Бога то, чего Он Сам не сотворил»²²⁴. Желая спасения человеку, Бог, однако же, не уничтожает свободы человека, ибо предлагает ему спасение, а не навязывает. Если бы Бог силой навязывал человеку спасение, то противоречил бы Самому Себе, то есть Он как Спаситель противоречил бы Себе как Творцу; ибо сотворил человека со свободной волей, чтобы тот сам мог свободно избирать добро и зло (см.: Сир. 15, 14–17; Иер. 21, 8).

Свойства Божией воли

а) Свобода (αὐτεξούσιον) Божией воли — это свойство, показывающее, что Бог во всем руководствуется силой Своей всесовершенной, самобытной, вечной, премудрой, неизменной природы. Как Своим бытием, так и Своей волей Бог абсолютно независим от всего внешнего, поэтому Божия воля действует по абсолютному самоопределению. Но эта абсолютная свобода всегда действует в совершенном согласии со всеми остальными Божиими свойствами.

Главное отличие Божия духа — это свобода: *Господь же дух есть; а идеже Дух Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17; ср.: Ин. 4, 24). Дух

Господень разделяет духовные дарования *властию коемуждо якоже хочет* (1 Кор. 12, 11). Совершенная свобода Божией воли проявилась в сотворении мира: *Вся, елика восхоте Господь, сотвори на небеси и на земли, в морях и во всех безднах* (Пс. 134, 6; ср.: 113, 11; Дан. 4, 32; Иов. 9, 12; 23, 13; Иер. 27, 5. 6; Притч. 21, 1; Откр. 4, 11). И не только в сотворении мира, но и в промышленности о мире, и в спасении мира проявляется свобода всесовершенной Божией воли, которая во всем руководствуется своей вечной добротой и святостью (см.: Мк. 10, 18; 1 Ин. 1, 5; Пс. 5, 5; Втор. 32, 4; Ин. 9, 31; Притч. 3, 32). Одним словом, Бог всё устроит *по изволению воли Своей* (Еф. 1, 11. 5. 9; ср.: Рим. 9, 20. 21; Ис. 29, 16; 45, 8–10; Иер. 27, 5).

Божественная истина Священного Писания о свободе Божией воли засвидетельствована Священным Преданием, особенно теми из святых отцов, которые опровергали заблуждения языческих философов и некоторых еретиков, проповедовавших, что Бог подчинен судьбе и сотворил мир по необходимости. Святые отцы доказывали истину Святого Откровения, согласно которой Бог не подлежит никакой необходимости, но как Существо абсолютно благое и абсолютно свободное принимает решения по Своей вечной и премудрой воле. Так, согласно святому Иринею, Бог, имея нечто в мысли, одновременно имеет это и в хотении, ибо весь Он — мысль (*ὁλος ἐννοια*), весь — воля (*ὁλος θέλημα*)²²⁵. А святой Григорий Нисский говорит, что Божий ум и Божия воля так неразрывно внутренне соединены, что между ними нельзя вообразить никакого временного интервала; они всегда действуют совместно, одновременно, согласно²²⁶.

Как Существо совершенное и абсолютное благо Бог не может ни хотеть, ни выбирать, ни делать ничего иного, кроме добра. Божия воля, так как по своей природе она более всего благо, и причем благо неизменное, вечное, совершенное, не может в своем добре ни изменяться, ни преуспевать, ни ослабевать²²⁷. Святой Иоанн Дамаскин показывает, что отсутствие возможности выбора в Божией воле — это признак не отсутствия самой воли, а лишь отсутствия ограниченности, свойственной воле конечной, имеющей предел. Ибо выбор всегда предполагает некую процедуру принятия решения, свидетельствующую о неведении и ограниченности, а Бог знает всё простым, совершенным знанием. Он не выбирает, ибо имеет абсолютное ведение обо всем²²⁸.

б) Всемогущество (*παντοδυναμία*) — это Божие свойство, которым Бог осуществляет всё угодное Его пресвятой, преблагой и премудрой воле. Божие всемогущество пребывает в абсолютной гармонии со всеми прочими Божиими свойствами, действуя из них, через них и с ними, но никак

не без них или против них. Поэтому Бог устроит всё, чего может желать Своей совершенно святой, совершенно благой, совершенно праведной, совершенно мудрой, совершенно неизменной природой. Не может Он хотеть чего-либо такого, что бы было в противоречии с Его вечным бытием и Его непреложными свойствами. «Вседержительство и всемогущество Бога определяются собственным Его хотением и произволением; а посему Он производит не все то, что может, но только то делает и может делать, что восхощет»²²⁹. Бог может делать, что хочет, но есть то, чего Он не делает, хотя и может делать. Например, Он мог бы уничтожить мир, но не хочет этого делать. Блаженный Августин говорит: «Много может Бог, но не хочет; ничего же не хочет, чего не может»²³⁰.

О Божием всемогуществе свидетельствуют все те места Священного Писания, которые говорят о Боге как Творце, как Промыслителе, как Вседержителе, как Спасителе. Бог есть Бог сил (см.: Пс. 88, 9; 76, 14), Господь сил (см.: Пс. 23, 10); Он — единый сильный (*μόνος δυνάστης*, см.: 1 Тим. 6, 15). О Божием всемогуществе говорит и молитва Спасителя в Гефсимании: *Отче! всё возможно Тебе* (Мк. 14, 36). В Божественном домостроительстве спасения Всемогущий Бог делает возможным и то, что людям кажется невозможным; это удостоверяют слова Спасителя: *Богу же всё возможно* (*πάντα δυνατόν*, Мф. 19, 26). Многострадальный Иов говорит Богу: *всё, что пожелаешь, невозможно же Тебе ничтоже* (Иов. 42, 2). Благовестник, Архистратиг Гавриил возвещает Святой Деве: *не изнеможет у Бога всяк глагол* (Лк. 1, 37). Божия сила и всемогущество проявляются в моментальном сотворении мира: *Той рече, и быша: Той повеле, и создашася* (Пс. 32, 9; ср.: Быт. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24; Пс. 71, 18; 76, 14).

Бытующее возражение: Бог не всемогущ, потому что не может грешить и не может умереть²³¹, — есть, на самом деле, софистский силлогизм. Святой Епифаний богومудро рассуждает: «Бог может делать всё, что пожелает, но делает только то, что согласно с Божеством»²³². Святой же Климент пишет: «Для Бога нет ничего невозможного, кроме лжи»²³³. Блаженный Августин богословствует: «Если утверждаем, что Бог не может ни умереть, ни заблуждаться, то этим не умаляется Его сила. Напротив, Его сила изнемогла бы, если бы это невозможное стало для Него возможным. Именно потому Он и всемогущ, что не способен ни умереть, ни ошибиться. Ведь Всемогущему должно быть свойственным как делать то, что Он хочет, так и не пытаться делать того, чего не хочет и что бы сделало Его, случись это с Ним, не всемогущим»²³⁴.

в) Святость (*ἁγιότης*) — это Божие свойство, показывающее, что Божия воля во всем руководствуется абсолютным добром, что ее непременно

ное состояние — это полное единство с добром, в котором царствует совершенная чистота и отсутствует всякое зло. Совершенная святость — отличие всего Божиего. В Боге и святость, и свобода безграничны и непреложны, поэтому не может Он ни согрешать, ни стать несвятым, Его воля гармонична во всех своих свойствах и действиях; в ней невозможно ни столкновение, ни противоречие, ни немощь.

Святое Откровение изобилует доказательствами всесовершенной и неизменной Божией святости. Так Сам Господь говорит: *Аз есмь Господь Бог ваш, и да освятитесь и будете святы, яко свят есмь Аз* (Лев. 11, 44; ср.: 19, 2; 20, 7; 1 Цар. 2, 2; 1 Пет. 1, 15–16). Несказанная Божия святость побуждает небесные Силы непрестанно славословить Господа. В своем чудесном видении пророк Исаия зрит Господа на высочайшем престоле, окружаемого Серафимами, восклицаящими: *Свят, свят, свят Господь Саваоф* (Ис. 6, 3; ср.: Откр. 4, 8). Величая Бога, псалмопевец говорит: *Свят Господь Бог наш* (Пс. 98, 9). Абсолютно святой в Себе и по Себе Бог проявляет святость во всех Своих отношениях к міру: свят Его закон (см.: Рим. 7, 12; Пс. 18, 8), свято место, где Он является (см.: Деян. 7, 33; Исх. 3, 5; Нав. 5, 15; 2 Пет. 1, 18), свят Его путь (см.: Пс. 76, 14; 144, 17), свята Его вера (см.: Иуд. 20), свята Его Церковь (см.: Еф. 2, 21), святы Его служители (см.: 2 Кор. 13, 12; Еф. 1, 4; Кол. 3, 12; 1 Фес. 5, 27; Евр. 3, 1; 1 Пет. 3, 5; 2 Пет. 1, 21; Откр. 18, 20; 22, 6), свят Он во всех Своих делах (см.: Пс. 144, 17). Всесовершенная Божия святость проявляется в міре как абсолютная доброта (благодать = *ἀγαθότης*). Сам Спаситель решительно настаивает: *Никто не благ (ἀγαθός), токмо един Бог* (Мк. 10, 18). Человеческая доброта, в сравнении с Божией, не может быть названа добротой; а если так и называется, то лишь потому, что нисходит к людям как дар единой абсолютной Благодати — Бога (см.: Иак. 1, 17; Ин. 3, 27). Так как Бог абсолютно свят и абсолютно благ, то Он не может ни творить зла, ни быть причиной зла (см.: Иак. 1, 13; Притч. 11, 20; 1 Ин. 1, 5). Для Бога естественная невозможность — быть злым, творить зло, быть источником зла (см.: 1 Ин. 1, 5; Ин. 8, 12; 9, 5). Выразительнее всего являет это и удостоверяет Богочеловек, Господь Иисус Христос, в досточудной Личности и безгрешной жизни Которого открыта людям совершенная Божия святость и совершенная Божия благодать (см.: Ин. 1, 17–18; 8, 46; 1 Пет. 2, 22; 1 Ин. 1, 5; 3, 5).

Наряду со Священным Писанием, и святые отцы, верные хранители богооткровенных истин, всесторонне объясняют и свидетельствуют о Божией святости как об абсолютном, вечном, самобытном, неизменном свойстве Бога. По их свидетельству, только Бог свят по естеству и по сему

только Он [один] — Источник святости. Люди же могут стать святыми, приобщившись к Божией святости посредством благодатных подвигов. «Воистину только Тот свят, Кто свят по естеству (*φύσει ἅγιος*); и мы святы, но не по естеству, а общением (*μετοχή*), подвижничеством (*ἀσκήσει*) и молитвой»²³⁵. Так как Бог абсолютно благ, абсолютно свят, абсолютно неизменен, Он не может грешить; признать в Боге возможность греха — все равно что отвергнуть Бога как Существо вечное и абсолютное. По Своему премудрому человеколюбию Бог сотворил людей существами свободными и разумными, чтобы они добровольно возрастали в Божественных совершенствах, свободно избирая то, что Божие. Но Бог не виновен в том, что люди, употребляя свою свободу во зло, согрешают. Так как Бог есть любовь, Он не хочет насильно приводить людей к добру и не уничтожает их свободы, которую вверил им как Божественный дар.

Богу нельзя приписать грех ни в каком виде. Всякий грех — это нарушение Божией воли, совершаемое человеком путем злоупотребления данной ему от Бога свободой. Грех, собственно, и есть единственное зло. А всё прочее, называемое нами физическим злом, как-то: землетрясения, эпидемии, голод, различные скорби, которыми Бог наказывает нас за грехи, — не есть само по себе зло, поэтому нельзя сказать, что Бог — причина зла, как утверждали некоторые еретики. На самом деле, все эти беды суть прямые или косвенные следствия греха как единственного зла; Бог попускает или посылает их как средства исправления, чтобы люди, уклоняясь от зла и греха, стремились к добру, в котором жизнь, и бессмертие, и блаженство. Так рассуждают святые отцы, истолковывая те места Священного Писания, в которых на первый взгляд Бог кажется виновником зла. «Когда услышишь: *Будет зло во граде, еже Господь не сотвори?* (Ам. 3, 6), — знай, что здесь под именем зла разумеются несчастья, ниспосылаемые на грешников, дабы отвратились они от беззакония... *Бог творит мир и зиждет злая* (Ис. 45, 7): в частности, устроит мир в тебе, спасительным учением умиротворяя твой дух и укрощая страсти, воюющие на твою душу; *зиждет злая*, то есть преобразует зло, направляя его к лучшему, так что приобретает оно свойства добра... Впрочем, если миром мы назовем состояние свободы от войны, а злом — военные бедствия... то скажем, что Бог, по праведному Своему суду, посылает наказание войной тем, которые этого наказания заслуживают»²³⁶. «Необходимо знать, — пишет святой Иоанн Дамаскин, — что в Священном Писании имеется обычай Божие попускание называть Его действием... Так сказал: *Затвори Бог всех в противление* (Рим. 11, 32) и *даде им Бог духа нечувствия, очи не видети и уши не слышати* (Рим. 11, 8); необ-

ходимо это разумать не так, как будто бы Сам Бог сделал это, но Он лишь попустил это, поскольку добро само по себе независимо и свободно от принуждения... Но даже и тогда, когда Священное Писание говорит, что Бог *зиждет злая* (Ис. 45, 7) и что *нет зла во граде, еже Господь не сотвори* (Ам. 3, 6), оно этим не показывает, что Бог — виновник зол (*αἰτίων κακῶν*), ибо слово “зло” имеет два значения: иногда оно обозначает зло по природе (*τὸ τῇ φύσει κακὸν*), которое противно добродетели и воле Божией, а иногда обозначает зло и мучение для наших чувств, то есть скорби и напасти. А они, хотя и тяжелы, лишь по виду кажутся злыми, тогда как в самой действительности они добрые, ибо для разумных становятся причиной обращения и спасения. О них Священное Писание и говорит, что они бывают от Бога. Но и здесь необходимо заметить, что и таких зол причинами являемся мы сами, ибо невольное зло (*τὰ ἀκούσια*) является порождением зол добровольных (*τῶν ἐκούσιων κακῶν*)»²³⁷.

г) Праведность (*δικαιοσύνη*) — это Божие свойство, раскрывающее Бога как Всеправедного Законодателя и Всесправедливого Судию. Как един Благ, един Свят, един Праведен, един Всемогуш — Бог и сотворил только доброе (см.: Быт. 1, 31; Пс. 110, 3; Сир. 39, 21; Притч. 8, 31); сверх того, Своим разумным творениям Он даровал святой закон: *закон свят и заповедь свята, и праведна, и блага* (Рим. 7, 12; ср.: Пс. 18, 8; 11, 7; 1 Тим. 1, 8). Кроме естественного, нравственного закона, данного людям человеколюбивым Творцом при самом сотворении (см.: Рим. 2, 15; Евр. 8, 10; Деян. 17, 27), Бог в Своем сверхъестественном Откровении через Ветхий и Новый Завет преподал им Свой праведный и святой закон и Свои праведные и святые средства ко спасению, чтобы люди, исполняя праведный и святой закон, посредством праведных и святых спасительных средств и сами стали праведными и святыми (см.: Лев. 11, 44; 1 Фес. 4, 3; Еф. 2, 10). В Лице Богочеловека, Господа Иисуса Христа Бог преподал людям всё потребное человеческому естеству для бесконечного возрастания в Божественном совершенстве. Посему Господь наш Иисус Христос так выразил вечную и святую Божию правду, требуя от людей Божественного совершенства: *будьте совершенны (τέλειοι), как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48; ср.: Втор. 18, 13; 1 Пар. 28, 9; Евр. 6, 1; 1 Пет. 1, 15). Вечная правда праведного и святого Законодателя требует от людей добровольного исполнения святых и праведных Божиих законов и заповедей, чтобы, преуспевая в возрасте Божиим, они достигли *в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13; ср.: Кол. 2, 19).

Бог в Своей абсолютной праведности и святости есть не только Всеправедный Законодатель, но и единственный Всесправедливый Судия:

Един есть Законоположник и Судия (Иак. 4, 12), Который как Таковой исполнителей Своего закона справедливо награждает, а нарушителей справедливо наказывает (см.: Пс. 7, 12; 9, 9; 66, 5; 95, 13; 118, 75; Ис. 3, 14; Деян. 17, 31). Всё стремящееся к исполнению праведного и святого Божия закона Бог награждает либо в этом, либо в грядущем мире; равно как и всё нарушающее, попирающее и умаляющее Его святой закон Он либо в этом, либо в грядущем мире наказывает. Праведный Законодатель есть в то же время и Праведный Судия (см.: 2 Тим. 4, 8), судящий по вечной правде. При кончине мира и века сего Он будет судить каждого человека в отдельности и всех людей вместе (см.: Деян. 17, 31; Мф. 25, 31–46; Рим. 14, 10; Деян. 10, 42–43; Еф. 6, 8; 2 Кор. 5, 10; 2 Тим. 4, 7–8; 1 Пет. 3, 12; Рим. 12, 19; Втор. 32, 35). Приговоры пресвятой и совершенной Божией правды абсолютно праведны и верны, ибо зрит она не на лицо и происхождение, не на то, кто есть кто, но вершит праведный суд по вере и делам (см.: 1 Пет. 1, 17; 3, 12; Рим. 2, 6. 11; Пс. 5, 12–13; 23, 4–5; Притч. 3, 33; 2 Кор. 5, 10). Никто и ничто не может поколебать Божией правды, ибо *правда Его пребывает в век века* (Пс. 110, 3; 47, 11; 101, 28).

Богооткровенное учение о праведности как Божиим свойстве и о Боге как Всесправедливом Судии Церковь бдительно охраняла и присно исповедовала через отцов и учителей, особенно когда ему грозила опасность от еретиков (маркионитов, манихеев и др.). Не способные логически примирить наличие в одном Боге свойства любви и свойства правосудия, эти еретики выходили из затруднения, прибегая к двоебожию. По их учению, существуют два бога: новозаветный бог добра, любви и милости и ветхозаветный бог суровой и немилосердной правды, судящий и карающий. Отцы и учителя Церкви отвергли данное учение как богохульное, ибо, по учению Церкви, любовь и правда в Боге суть два абсолютных и вполне согласных свойства, никогда и ни в чем не противоречащих одно другому, но всегда в совершенной гармонии действующих одно с другим, одно в другом и одно через другое. Если бы этого не было, то Бог, превратившись в существо хаотичное, перестал бы быть Богом и истребил бы Себя. Любовь в Боге всегда праведная, подобно тому как и правда всегда любящая. Содержа в Себе абсолютное добро, абсолютную любовь, абсолютную праведность, Бог в то же время содержит и абсолютное блаженство. И когда в этом мире проявляются Божия праведность, любовь, добро — заключающие в себе и блаженство — то люди, приобретая их, вкупе с ними удостаиваются и блаженства. А всё, что вне их, то есть зло и грех, содержит в себе скорбь и мучение²³⁸.

Опровергая учение Маркиона о двух богах: ветхозаветном — суровом и злом, и новозаветном — благом и милостивом, святой Ириней пишет: «Если Бог судящий не есть в то же время и благ (bonus), чтобы оказывать милость тем, кому должно... то Он окажется несправедливым и немудрым судиею... Итак, Маркион, разделяя Бога на двух, называя одного благом, добрым (bonus), а другого — судящим (judicalem), в том и другом уничтожает Бога. Ибо судящий (Бог), если вместе не благ, не есть Бог, потому что не Бог тот, у кого нет благости (bonitas); и добрый (Бог), если не есть вместе и судящий (judicalis), не будет, как и первый, Богом, будучи лишен качества Бога»²³⁹. «Общение с Богом — это общение с вечной жизнью, святостью, блаженством и со всеми Божественными благами, а удаление и отчуждение от Бога чрез грехи — это отчуждение от всех Божественных благ, вследствие чего грешники будут находиться в вечном мучении не потому, что Сам Бог наперед подверг их наказанию, но наказание постигнет их за то, что они сами лишили себя всех Божественных благ»²⁴⁰.

В сочинении против Маркиона Тертуллиан показывает, что правда не только сама по себе есть нравственное добро, но и его хранитель; равно как и доброта не только не исключает правды, но без нее оказывается немощным добродушием, придающим злу безнаказанный размах, что совершенно противно Божественному естеству, любящему только доброе²⁴¹. За грехи Бог попускает наказания, которые сами в себе содержат благо, хотя [они] и мучительное зло для заслуживших их и претерпевающих, ибо они согласны с правдой, служат защитниками всего доброго и всегда приводят к торжеству добра²⁴².

В качестве аргумента против Божией праведности и правосудия нередко выдвигается довод: в этом мире праведники зачастую страдают, а грешники благоденствуют. Но этот факт получает свое единственно возможное правильное объяснение только в свете богооткровенного учения Священного Писания и Священного Предания, согласно которому жизнь на земле — это не время ни конечной награды, ни окончательного наказания со стороны Бога; скорби праведников и благополучие грешников в этом мире часто зависят от людей и обстоятельств, создаваемых самими людьми. Бог, попуская или посылая скорби праведникам, поступает по Своей премудрой правде, ибо нет на земле нет праведника, который в чем-либо не согрешил (см.: 1 Ин. 1, 8; 3 Цар. 8, 46; Притч. 20, 9; Иов. 14, 4–5; 15, 14; Пс. 50, 7; Ис. 64, 6; Еккл. 7, 20). Бог делает это с добрым намерением: чтобы скорбями еще более закалить их в добре, утвердить в вере и тем самым очистить от всякого греха (см.: 1 Пет. 1, 6–7; 2 Кор. 4, 17; Рим. 8, 18; 5, 3–5; Иов. 23, 10; Притч. 17, 3; 27, 21; Сир. 2, 5; Зах. 13, 9; Иак. 1, 2–4; Прем. 3, 6; 2 Кор.

12, 10). Осыпая же грешников в этом мире Своими благами, Бог делает это для того, чтобы добротой поощрить их к покаянию, являя им Свою милостивую праведность и свидетельствуя, что блаженство и радость — лишь в благе Божественном (см.: Рим. 2, 4; 2 Пет. 3, 9; Ис. 30, 18). Делая то или другое, Бог поступает по Своей вечной правде, ибо как всеведущий Он до мельчайших подробностей знает, что в человеке (см.: Ин. 2, 25). Но наряду с таким Божиим воздействием на праведников и грешников, в душах и первых, и вторых происходит чисто субъективный процесс: с умножением страданий праведников в них умножается и Божие утешение (см.: 2 Кор. 1, 5–7; 4, 8, 17; 6, 4–10; 1 Кор. 4, 11–13; Рим. 14, 17); грешники же, при всем внешнем благополучии, за свои грехи и беззакония часто бывают мучимы совестью (см.: Прем. 11, 17; 12, 27).

§ 20. [Духовное] Божие чувство

В духе Божиим, так же как и в духе человеческом, помимо ума и воли, существует еще и чувство как Его существенная сила. Эта чувствительная сторона Божия существа разнообразно проявляется в Святом Откровении, вследствие чего по-разному и описывается. Обычно ее природа и действие называются в Священном Писании Божиим сердцем, которое радуется, печалится, гневается, любит правду, ненавидит беззаконие (см.: Иер. 7, 30–31; 23, 20; 30, 23–24; 32, 41; Деян. 13, 22; Ос. 11, 8; Пс. 44, 8; Притч. 11, 20; Евр. 1, 9). Но все эти выражения нельзя усваивать в антропоморфическом смысле, их следует понимать как слова, приспособленные к человеческому восприятию. И этой стороной Своего существа Бог также безмерно более совершенен, чем люди; в ней Он изобилует каждым Божественным совершенством и полнотой: вечностью, безгрешностью, безграничностью, самобытностью, неизменностью, свободой, вездесущием.

Свойства Божия чувства

а) Блаженство (*μακαριότης*) — это постоянное, непрестанное, непреложное, вечное Божие самоощущение, происходящее от переживания всех Божественных совершенств как сущности Его бытия. Нося в Себе абсолютную полноту всех совершенств, Бог тем самым обладает и совершенным блаженством. Совершенная и неизменная гармония всех свойств Божия существа делает Бога неизменно и совершенно блаженным. Поэтому Бог — *блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих* (1 Тим. 6, 15; ср.: 1, 11; Пс. 15, 11). Так как Божие блажен-

ство есть постоянное, непрерывное состояние, не приходящее к Богу извне и не зависящее ни от чего внешнего, то оно не может ни изменяться, ни возрастать, ни умаляться. Имея присно все вечные блага в совершенной полноте, Бог всегда в равной мере блажен, независимо от того, почитают ли Его люди или нет. *Аще согрешил еси, что сотвориши* (Богу) *аще же и много беззаконовал еси, что можешь сотворити* (Ему)? *Понеже убо праведен еси, что даси* (Ему)? *или что из руки твоя возмет?* (Иов. 35, 6–7; ср.: Иер. 7, 19; Иов. 22, 3).

Абсолютно блаженный в Самом Себе, Бог в Своих проявлениях в сфере мира конечного являет Себя Источником блаженства для тварных существ (см.: Пс. 26, 8–13; 15, 11; Иак. 1, 17; Пс. 49, 15; 85, 11; Мф. 5, 8).

б) Любовь (ἀγάπη) — это существенное свойство Божия чувства, которым Бог живет в Себе и в отношении мира внешнего. По учению Святого Откровения, Бог не только имеет любовь, но и *есть* любовь. Бытие и любовь в Нем — одно и то же. Поэтому Святое Христово Евангелие благовествует, что *Бог есть любовь* (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, 1 Ин. 4, 8; ср.: 4, 16). «Если бы кто у нас спросил, — говорит святой Григорий Богослов, — что мы чествуем или чему поклоняемся? ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Святого Духа, Бог наш *любы есть* (1 Ин. 4, 8), и наименование сие благоугоднее Богу всякого другого имени»²⁴³. «Жизнь высочайшей Природы есть любовь»²⁴⁴. Любовь побудила Бога и к сотворению мира, к промыслению о мире и к спасению мира. По любви Бог сотворил мир, чтобы Своим созданиям дать удел в Своих Божественных совершенствах, насколько способны они их принять и усвоить (см.: Еф. 1, 5, 9; Ин. 14, 23; Мф. 25, 34). Поощряемый любовью, Бог непрестанно промышляет о мире, наставляя конечные существа по пути Своей вечной истины к вечному блаженству (см.: Ин. 14, 6; 18, 34; 1, 17; Мф. 7, 9–11; 5, 45; 10, 29; Лк. 1, 72, 78; 6, 36; 2 Кор. 1, 3; Рим. 2, 4; 11, 16, 22; Пс. 24, 10; 102, 13; 144, 9; Ис. 9, 6). Промышляя любовью о падшем человеческом роде, Бог посылает в мир Своего Единородного Сына, чтобы Он спас мир от греха и перевел его из смерти в жизнь вечную: *Тако бо возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть, да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный** (Ин. 3, 16; ср.: 6, 40; Ис. 9, 6). *О сем есть любы, не яко мы возлюбихом Бога, но яко Той возлюбил нас и посла Сына Своего очищение о гресех наших*** (1 Ин. 4, 10; ср.: 2, 2; Рим. 5, 8; Тит. 3, 4–5).

* В русском синод. переводе: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную.* — Примеч. ред.

** В русском синод. переводе: *В том любовь, что не мы возлюбил Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши.* — Примеч. ред.

Пронизывая все Божественные совершенства и блага, изливаемые на нас Богом в сотворении мира, в промыслении о мире и в спасении мира, любовь проявляется как совокупность (союз) всех совершенств (*σύνδεσμος τῆς τελειότητος*), сочетающая в прекрасное единство все евангельские совершенства (см.: Кол. 3, 12–14) и преображающая каждого Божия человека из смертного в бессмертного, из временного в вечного, из тленного в нетленного.

§ 21. Единственность Божия существа

Бесконечный, вечный, абсолютный, всесовершенный существом Бог есть в то же время один и единственный. Иначе и не может быть. Ведь если бы, помимо Бога, существовал и еще некто Ему равный, то Он оказался бы не бесконечным, а конечным, не абсолютным, а относительным, не всесовершенным, а лишь наполовину совершенным, не безграничным, а ограниченным. Одним словом, Он не был бы Богом. Ибо «если Бог не один, то Он и не существует»²⁴⁵. Олицетворяя все совершенства в их безграничной реальности, Бог должен быть единым. «Ибо Бог, если Он совершен, не может быть иначе, как только единым»²⁴⁶. Само понятие об абсолютном неминуемо предполагает и понятие об одном. Ведь абсолютное Существо абсолютно тем, что Оно одно, так как два или более абсолютов существовать не могут, в противном случае они перестанут быть абсолютами. Другими словами, не могут существовать два или много богов. «Бог совершен, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — и без недостатков, и в благодати, и в премудрости, и в силе, безначален, бесконечен, вечен, неограничен; попросту говоря, совершен во всем (*κατὰ πάντα*). Если же, таким образом, допустить существование многих богов, то необходимо признать и различие между ими многими. Ибо если между ними нет различия, тогда они не многие, но один; если же между ними есть различие, где тогда совершенство (*ἡ τελειότης*)? Ведь если недостаток совершенства будет или в благодати, или в силе, или в премудрости, или во времени, или в месте, тогда Бога не будет. Но тождественность (*ἡ ταυτότης*) во всем показывает прежде всего одного Бога, а не многих. Кроме того, если бы было много богов, как тогда сохранилась бы неограниченность? Ибо где был бы один, там не было бы другого... Следовательно, един есть Бог, совершенный, неограниченный Творец мира, Хранитель и Управитель, превышающий и опережающий любое совершенство (*ὑπερτελής καὶ προτέλειος*)»²⁴⁷.

Вера в единство Божества — это основной догмат Святого Откровения. Ибо первый признак истинного богопочитания — это веровать и исповедовать, что Бог один и единственный (*εἰς καὶ μόνος*)²⁴⁸. Эту догматическую истину Божественного Откровения Вселенская Церковь выразила начальными словами Символа веры: «Верую во Единого Бога (*Πιστεύω εἰς ἑνὰ Θεόν*)». До того она находилась во всех Символах Поместных Церквей²⁴⁹ и в вероисповеданиях святых отцов и учителей Церкви²⁵⁰.

Основная Божественная истина ветхозаветного Откровения — это вера в одного и единого истинного Бога и Господа. Это своего рода душа всех прочих ветхозаветных истин: ею и благодаря ей они истинны и божественны. Избранничество Израиля состоит в хранении и соблюдении богооткровенной веры в одного-единственного Бога и Господа. Иегова (Йахве) — не только Верховный Бог, Бог богов²⁵¹, но и один-единственный истинный Бог: *Увеси днесь и обратишия умом, яко Господь Бог твой сей Бог на небеси горе и на земли долу, и несть разве Его** (Втор. 4, 39; ср.: 4, 35; 32, 39; Нав. 2, 11; Ис. 44, 8; 3 Цар. 8, 60). Истину об одном и единственном истинном Боге и повеление веровать в Него как Такового содержит первая из Десяти заповедей, Самим Богом преподанных пророку Моисею: *Аз есмь Господь Бог твой... да не будут тебе бози инии разве Мене* (Исх. 20, 2, 3; ср.: Втор. 5, 6, 7; Пс. 80, 11). Посему впоследствии боговидец Моисей возвещает народу: *Слыши Израиллю: Господь Бог наш Господь един есть* (Втор. 6, 4). Возвеличивая одного и единого истинного Бога над богами ложными, языческими, вдохновенный псалмопевец восклицает Богу Живому и Истинному: *Несть подобен Тебе в бозех, Господи, и несть по делом Твоим... Яко велий еси Ты и творяй чудеса, Ты еси Бог един* (Пс. 85, 8, 10; ср.: Втор. 3, 24; 2 Цар. 7, 22; Ис. 45, 21). Устами богодухновенного Исаии Сам Бог Саваоф говорит: *Аз Господь Бог, и несть разве Мене еще Бога* (Ис. 45, 5; ср.: Пс. 17, 32; 2 Цар. 22, 32; Исх. 15, 11; Ис. 43, 11; Ос. 2, 23; Зах. 14, 9; Мал. 2, 10); *Аз первый и Аз по сих, кроме Мене несть Бога* (Ис. 44, 6; ср.: 41, 4; 48, 12; 44, 8); *прежде Мене не бысть ин Бог, и по Мне не будет* (Ис. 43, 10; ср.: 41, 4; 46, 9); *Аз Бог, и несть разве Мене спасаю* (Ис. 43, 11; ср.: Ос. 13, 4).

Ветхозаветное учение о единстве существа одного и единого истинного Бога обретает свою совершенную и законченную полноту в новозаветном Откровении. Сам Спаситель свидетельствует, что первая из Десяти Божиих заповедей есть первая и самая большая заповедь для всех людей всех времен: *Первейши всех заповедей: слыши, Израиллю, Господь Бог*

* В русском синод. переводе: *Итак знай ныне и положи на сердце твое, что Господь Бог твой есть Бог на небе вверху и на земле внизу, и нет еще кроме Его...* — Примеч. ред.

*ваш Господь Един есть** (Мк. 12, 29). Само спасение людей Спаситель ставит в зависимость от познания и исповедания веры в одного-единственного и истинного Бога: *Се же есть живот вечный, да знают Тебе, Единого истинного Бога* (ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν, Ин. 17, 3). Наученные Господом Иисусом Христом и утвержденные Святым Духом в этом познании и вере в единого истинного Бога, святые апостолы пламенно проповедуют и распространяют эту веру. Озаряя светом Божественной истины внутреннюю сущность язычества, они раскрывают и доказывают, что язычество — плод поврежденного грехом человеческого ума, а также безумных и порочных человеческих мыслей (см.: Рим. 1, 21–23. 28). *Много ложных богов и много ложных господ*, выдуманных людьми, но *мы знаем*, утверждают апостолы, *что они суть ничто в мире* (οὐδὲν ἐν κόσμῳ) и *что нет другого Бога, кроме Единого* (οὐδεὶς Θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς)... *но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им* (1 Кор. 8, 4. 5. 6). И кротких Христовых овец, святых апостолов, ничто так не тревожит и не гневит, кроме как то, если их проповедь об одном-единственном и истинном Боге понимают в языческом смысле (см.: Деян. 14, 7–15). Исполненные Божественной истиной о единстве и единственности Бога Живого и Истинного, они возмущаются от одного взора на идолов (см.: Деян. 17, 16) и бесстрашно провозглашают, что они суть не боги, а дела рук человеческих (см.: Деян. 19, 26). Насыщаясь вечными истинами Господа Иисуса Христа и рассматривая всех людей с Богочеловеческих высот Спасителя, они немолчно проповедуют, что есть один единый и истинный Бог, Бог не только евреев, но и всех других народов: *Един Бог и Отец всех, Иже над всеми и чрез всех и во всех* (Еф. 4, 6; ср.: 1 Тим. 2, 5; Гал. 3, 20). И как обрезанные, так и необрезанные оправдываются верой в единого истинного Бога (см.: Рим. 3, 29–30; 4, 11–12). А Господь Иисус Христос — и есть *Истинный Бог и Жизнь вечная* (ср.: 1 Ин. 5, 20).

Как и Священное Писание, Священное Предание изобилует живой и животворящей истиной о единстве и единственности истинного Бога и Господа. Очи Церкви, святые отцы, пристально наблюдают и непрестанно исповедуют эту Божественную истину Святого Откровения. Для них она и физически, и метафизически, и логически, и по сердечной вере — единственно возможная. Исключительно единый во всем, Бог исключительно един и единством Своего существа. Как абсолютная полнота всего,

* В русском синод. переводе: *...первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый...* — Примеч. ред.

Он единством Своего существа единствен и превышает всякого сравнения с единством конечных существ и вещей. Единство Его существа совершенно невозможно представлять по аналогии с единством существ в физической природе. Как единица Бог бесконечен и неограничен, тогда как в физическом мире единицы суть таковы в силу своей конечности и ограниченности. Как единый Бог един бесконечно. Или: Бог бесконечно бесконечная единица и одна-единственная бесконечность. Бог един, но не так, как один предмет среди сродных себе предметов, а единственно, исключительно и несравнимо един, абсолютно един, бесконечно един, безгранично един, так что за Ним, вне Его и кроме Него нет и не может быть другого Бога. В этом Своем над-умном единстве Божие существо просто, несложно, неделимо, абсолютно. «Как абсолютная единица, Бог один (*εἷς*) и единственен (*μόνος*), то есть Он есть абсолютное единство (*ἐνὰς*) и абсолютная единственность (*μονὰς*), которые не могут ни разделяться, ни ограничиваться, ни представляться сложными»²⁵².

Ведя борьбу с многобожием язычников и опровергая политеизм еретиков-гностиков, разделивших Божество на зоны (причем каждый зон обладает большими или меньшими частями Божества и Его свойствами²⁵³), святые отцы и учителя Церкви доказывают всю бессмысленность и нелогичность такого учения и верования, ибо многобожие и в идее, и на практике губительно для человеческой природы. Так, по святому Афанасию Великому, сам факт того, что существует один мир, а не многие, есть несомненное свидетельство бытия одного Творца. Симметрия, порядок, гармония, отражающиеся в мире, необходимо приводят нас к мысли о том, что Бог один, а не многие боги, и причем это — Бог, промышляющий о мире и управляющий миром. Если бы сотворение мира, промышление о мире и управление миром было делом многих богов, а не одного-единственного Бога, то воцарился бы хаос, беспорядок, анархия. Ибо как многобожие есть безбожие (*πολυθεότης* — *ἀθεότης*), точно так же и многоначалие (*πολυαρχία*) есть безначалие (*ἀνάγκη ἀναρχία*)²⁵⁴.

Святые отцы отвергали не только многобожие, но и двоебожие как логическую невозможность и очевидную бессмыслицу в таком мире и в таком человеке. Для логического оправдания наличия зла и добра в мире еретики-манихеи прибегали к дуализму, согласно которому существуют два бога, из которых один бог добра и источник всякого блага, а другой — бог зла и виновник зла. Богомудрые учителя Церкви подчеркивали, что подобное двоебожие включает в себе логическое противоречие, а тем самым и невозможность. Ведь если оба бога равносильны, то их борьба завершилась бы истреблением как добра, так и зла в мире сем; если же их

силы неравны, то более сильный уничтожил бы более слабого, и в мире существовал бы либо бог добра и добро, либо бог зла и зло²⁵⁵.

В VI веке среди монофизитов появилась секта троебожников. По их учению, все три Лица Троичного Божества имеют Свои особенные, отдельные сущности (*μερικὰς οὐσίας*), и, таким образом, каждое из Них представляет собой отдельного бога. Наиболее видным представителем этой ереси был Иоанн-грамматик из Александрии, прозванный Филопоном²⁵⁶.

В VII веке возникла дуалистическая ересь павликиан как схизматическое развитие манихейства или как манихейская секта. А впоследствии, уже в IX веке, появилась богомильская ересь, также отстаивавшая манихейское двоебожие.





Отдел второй УЧЕНИЕ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

§ 22. Догмат о Святой Троице

Все учение Святого Откровения, выраженное словами, символами, действиями, богоявлениями — в конце концов сводится к догмату о Святой Троице как самой великой и самой святой тайне. В сравнении с прочими священными тайнами она составляет тайну всех тайн. Богооткровенное учение о единстве Божия существа и Его свойствах представляет собой некий вид введения и приготовления к откровению учения о троичности Лиц в Едином Боге. Всецелое учение Святого Откровения о Боге самой своей природой тяготеет и стремится к учению о Святой Троице как к полноте истины, как к сердцу совершенства, как к душе Божества. Оно составляет одно неделимое целое, один священный организм; посему и не может ни разделяться, ни дробиться, чтобы не потерять своего богодухновенного характера и животворящей благодатности и силы. Так как неделимо учение Откровения о Боге, то — «нет различия в вере, нет разделения и в благочестии»²⁵⁷. Учение Откровения о Боге Отце неотлучно от учения о Боге Сыне и от учения о Боге Духе Святом²⁵⁸. По сей причине «отец Православия», святой Афанасий Великий, провозглашает: «Совершенное богословие — в Троице (ἐν Τριάδι ἡ θεολογία τελεία ἐστὶ)»²⁵⁹. Христианская вера — это вера в Святую Троицу, и она совершенна и неизменна²⁶⁰, ибо ею возведена полнота истины и Откровения о Троице Едином Боге. Великий тайновидец Божественных истин, святой Григорий Богослов, говорит: «Мы узрели и проповедуем краткое, ни в чем не излишествоующее богословие Троицы

(*σύντομον καὶ ἀπέρριπτον τῆς Τριάδος θεολογίαν*), от Света — Отца прияв Свет — Сына во Свете — Духе»²⁶¹.

Учение Святой Троицы о Святой Троице составляет совершенное учение о Боге, совершенное богословие; в этом заключается и полнота богопознания, и полнота спасения. Святая Троица есть всё во всём, в Ней вся истина, вся жизнь, весь путь, вся вечность. Сама по Себе и в Своем Откровении миру Святая Троица — это «пречистое богословия таинство»²⁶².

Вследствие столь исключительной и уникальной значимости догмат о Святой Троице — это печать (signum) христианства. Именно этим христианство выделяется и отличается от всех прочих религий²⁶³. В этом догмате заключено специфически новое качество и совершенная полнота христианского Откровения. Из него, подобно солнечным лучам, светят все другие догматы христианской веры. На нем как на непоколебимом и нерушимом, адамантовом основании воздвигнут весь удивительный, Богочеловеческий чертог нашего спасения. Без веры в Святую Троицу нельзя стать членом Христовой Церкви, невозможно быть христианином. «Отличие христианина — вера в Отца и Сына и Святого Духа»²⁶⁴. «Церковь основана на вере в Святую Троицу, — учит святой Афанасий Великий, — отпавший от этой веры не может быть и даже именоваться христианином»²⁶⁵. Действительно, в Церкви всё от Святой Троицы и в Святой Троице, ибо Господь основал и укоренил Церковь в Святой Троице (*ἐν Τριάδι γὰρ αὐτὴν ἐθεμελίωσε καὶ ἐρρίζωσεν ὁ Κύριος*), сказав ученикам: *Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа*²⁶⁶. От веры в Святую Троицу зависит и ею содержится вся Церковь²⁶⁷; в Церковь входят только верой и крещением во имя трех Лиц Святой Троицы²⁶⁸. В Церкви все совершается от Отца через Сына в Духе Святом: Отец через Сына в Духе Святом всё устрояет, творит, созидает и подает²⁶⁹.

Основанная на вере в Святую Троицу, Церковь всегда жила учением Святого Откровения о Триипостасном Божестве, верно его хранила, претерпела за него многие скорби и гонения и, сообразуясь с необходимостью, выражала его более кратко или пространно в своих древних Символах²⁷⁰, вероисповеданиях²⁷¹, священнодействиях²⁷², славословиях²⁷³, литургиях, молитвах, песнопениях²⁷⁴, возгласах, — пока, наконец, не сформулировала его четко и окончательно в Никео-Цареградском Символе веры. Первые восемь членов Символа содержат неизменный догмат Церкви о Святой Троице. Более подробно это учение Церковь выразила в «Исповедании веры», которое нареченный епископ торжественно произносит в храме во время хиротонии. Оно гласит:

Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν, ἐν
 τρισὶ Προσώποις μεριζόμενον, Πατέρα φημί, καὶ Υἱόν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα · μεριζόμενον λέγω, κατὰ τὸν τῆς ιδιότητος λόγον ἀμέριστον δὲ, κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ ὅλη Τριάς ἡ αὐτή, καὶ ὅλη Μονὰς ἡ αὐτή. Μονὰς, κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ φύσιν, καὶ μορφὴν Τριάς, κατὰ τὴν ιδιότητα, καὶ ὀνομασίαν · ὀνομάζεται γὰρ, ὁ μὲν, Πατήρ, ὁ δὲ, Υἱός, τὸ δὲ, Ἅγιον Πνεῦμα. Ὁ Πατήρ ἀγέννητος, καὶ ἀναρχος · οὐ γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ τι πρεσβύτερον ἢν γὰρ ἐκεῖνος, καὶ πάντως ἦν Θεός ἀναρχος δὲ, ὅτι μὴ ἐκ τινος ἔχει τὸ εἶναι ἢ ἐξ ἑαυτοῦ. Πιστεύω δὲ, ὅτι ὁ Πατήρ αἰτία ἐστὶν Υἱοῦ, καὶ Πνεύματος · τοῦ, μὲν Υἱοῦ, γεννητῶς, τοῦ δὲ Ἁγίου Πνεύματος, ἐκπορευτῶς · μηδεμίαις διαστάσεως, μηδὲ ἀλλοτριώσεως ἐν τούτοις θεωρουμένης, ἢ μόνον τῆς διαφορᾶς τῶν ὑποστατικῶν ιδιωμάτων · ὅτι ὁ μὲν Πατήρ γεννᾷ τὸν Υἱόν, καὶ προβάλλει τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον · ὁ δὲ Υἱὸς γεννᾶται ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρὸς. Καὶ οὕτω μίαν ἀρχὴν πρεσβεύω, καὶ ἐν αἰτίον ἐπιγινώσκω, τὸν Πατέρα, Υἱὸν καὶ Πνεῦματος

«Верую во единого Бога, во трех Лицах: Отца, и Сына, и Святаго Духа, разделяемого въ разсуждении свойствъ личных, нераздельнаго же по существу. Едина и таяжде есть всецелая Троица и всецелая Единица, Единица по существу и естеству: Троица же по личным свойствам и именованиямъ Отца, и Сына, и Духа Святаго. Отец нерожден и безначален, ...* понеже имать бытие не от кого либо, но токмо отъ Себе. Верую также, яко Отец есть вина Сына и Духа; Сына чрезъ рождение, Духа же Святаго чрезъ исхождение.** Отец раждает Сына и изводит Святаго Духа, Сын же раждается...*** отъ Отца, и Духъ Святый исходитъ отъ Отца. И тако чту единое Начало и признаю Отца единою виною Сына и Духа. Глаголю же и Сына быти начало преевысшее времени и безпредельное: не яко начало тварей первозданное, то есть, первое сотворенное

«Верујем у једнаго Бога у трима Лицима: Оца, и Сина, и Светога Духа, раздеивог у смислу личних својстава, а не-раздеивог по суштини. Једна и иста је васцела Тројица и васцела Јединица; Јединица по суштини и природи, а Тројица по личним својствима и називима Оца, и Сина, и Светога Духа. Отац је нероен и беспочетан: јер не постоји ништа старије од ега; јер Он беше, и потпуно беше Бог; беспочетан пак, јер има бие не од неког другог ве од Себе. Такоје верујем да је Отац узрок Сина и Духа: Сина кроз раае а Духа Светога кроз исхоое; меу има не постоји никакав размак нити отуеност, ве само разлика ипостасних својстава. Отац раа Сина и изводи Светога Духа, а Син се раа само од Оца, и Дух Свет исходи од Оца. И тако поштујем један почетак и признајем Оца јединим узроком Сина и Духа. Велим пак да је Син почетак изнад-времени и безгранични:

* В церковнославянском тексте опущено.

** Опущено слово *μόνον*.

*** В церковнославянском тексте опущено.

λέγω δὲ τὸν Τῖόν, ἀρχὴν ὑπέρχρονον καὶ ἀόριστον · οὐχ ὡς ἀρχὴν τῶν κτισμάτων, οἷονεὶ πρωτόκτιστον ὄντα, τὰ πρεσβεῖα τούτων ἐπιφερόμενον · ἅπασι τοῦτο τῆς ἀρειανῶν δυσσεβείας ἐστὶ παραλήρημα · ἐκεῖνος γὰρ ὁ δυσώνυμος ἐβλασφήμει κτίσμα τὸν Τῖόν, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον · ἐγὼ δὲ λέγω ἀρχὴν τὸν Τῖόν ἐκ τοῦ ἀναρχοῦ ὄντα, ἵνα μὴ παραδεχθῶσι δύο ἀρχαί· μετὰ τῆς ἀρχῆς δὲ ἐπὶ Τίῳ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἐπειδὴ καὶ ἅμα καὶ ὁμοῦ τὸ εἶναι ἔχουσιν ἐκ Πατρὸς, ὃ, τε Τίος καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον · ὁ μὲν γεννητῶς, τὸ δὲ ἐκπορευτῶς, ὡς εἴρηται. Καὶ οὐδ' ὁ Πατὴρ διήρηται τοῦ Τίῳ, οὐδ' ὁ Τίος τοῦ Πνεύματος, οὔτε τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, Πατὴρ καὶ Τίῳ · ἀλλ' ὅλος ἐστὶν ὁ Πατὴρ ἐν τῷ Τίῳ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ ὅλος ὁ Τίος ἐν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ ὅλον τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Τίῳ ἥνουνται γὰρ διηρημένους, καὶ διήρηται ἡνωμένως Πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων, καὶ ἀορατῶν ἀναρχον μὲν, καὶ ἀγέννητον, καὶ ἀαίτιον ἀρχὴν δὲ φυσικὴν, καὶ αἰτίαν

и древностию ихъ превос-
ходящее, — да не будет!
ибо сие есть суесловие
арианскаго нечестия:
Арий злоименитый хуль-
но учил, яко тварь есть
Сын и Дух Святой. Аз же
глаголю, яко Сынъ есть
начало отъ Безначальна-
го, ...* собезначаль-
ное такожде и Дух Свя-
тый.** Ни Отец
отъ Сына разлучися,
ниже Сын отъ Духа, ни
Дух Святой отъ Отца
.....***: но всецело
Отецъ есть въ Сыне и Свя-
темъ Дусе, и всецело Сын
во Отце и Святемъ Дусе,
и всецело Дух Святой во
Отце и Сыне. Ибо соеди-
нены раздельно и разде-
лены единично.
Верую во единого Бога
Отца, Вседержителя,
Творца небу и земли, ви-
димыхъ всехъ и невиди-
мыхъ: безначальнаго убо и
нерожденнаго и безвинов-
наго, начало же есте-
ственное и вину Сына и
Духа. Верую и во Едино-
роднаго Его Сына, неис-
течно и безвременно изъ
Него рожденнаго, едино-
сушна Ему, Имже вся
быша. Верую и въ Духа

не као првоздани почетак
твари, то јест прво ство-
рени и који их древношу
превазилази, — не било
тога! јер је то празносло-
ве аријанске безбожно-
сти: мрски Арије учио је
богохулно да су Син и
Дух Свети — твар. Ја пак
велим да је Син почетак
од беспочетнога, да се не
би добила два почетка; а
Сину је сабеспочетан Дух
Свети, пошто заједно и
подједнако имају бие од
Оца и Син и Дух Свети:
Син кроз роее а Дух Све-
ти кроз исхоее, као што
би речено. Нити се Отац
разлучи од Сина, нити
Син од Духа, нити Дух
Свети од Оца и Сина:
него је Отац васцео у
Сину и Светоме Духу, и
Син је васцео у Оцу и
Светоме Духу, и васцео
је Дух Свети у Оцу и
Сину, јер су сједиени раз-
деиво и раздеени сједи-
ено Верујем у јед-
нога Бога Оца, сведржи-
теа, творца неба и земе,
и свега видивога и неви-
дивога: беспочетног и
нероеног и безузрочног,
природни пак почетак и
узрок Сина и Духа. Ве-

* В церковнославянском тексте опущено.

** В церковнославянском тексте опущено.

*** В церковнославянском тексте опущены слова: καὶ Τίῳ.

Τῆς αὐτῆς καὶ Πνεύματος. Πιστεύω καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Τῶν, ἀρρέευστως, καὶ ἀχρόνως ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα, ὁμοούσιον αὐτῷ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Πιστεύω καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, ὡς συναϊδίον, καὶ σύνηρον, καὶ ὁμοούσιον, καὶ ὁμόδοxon, καὶ τῆς κτίσεως δημιουργόν».

Святого, изъ Тогожде руем и у јединороднога Отца исходящаго и сосла- Сина еговог, роеног од ега вимаго, яко соприсносущ- неистециво и ванвременно, наго, и сопрестольнаго, и једносушнога ему, кроз единосущнаго, и равно- Кога све постаде. Веру- славнаго, и твари Соде- јем и у Духа Светога, Који од самог Оца исхо- ди и са им се слави, као савечан, и сапрестолан, и једносуштан, и равносла- ван, и саздате твари».

В так называемом «Символе Афанасия» учение Церкви о Святой Троице выражено весьма точно. Он гласит:

«Вера кафолическая сия есть: да единаго Бога въ Троице, и Троицу во Единице почитаем, ниже сливающе Ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть Ипостась Отца, ина Сыновня, ина Святаго Духа. Но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа, едино есть Божество, равна слава, соприсносушно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Святыи Дух... Тако: Богъ Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святыи: обаче не три бози, но един Бог...

Отец ни от кого есть сотворен, ни создан ниже рожден. Сын отъ Отца самого есть не сотворен, ни создан, но рожден. Духъ Святыи отъ Отца есть не сотворен, не создан, ниже рожденъ, но исходящ...

И въ сей Троице ничтоже первое или последнее: ничтоже более или менее: но целы три Ипостаси, соприсносущны суть Себе и равны».

«Вера васеенска ова је: да једнога Бога у Тројици, и Тројицу у Јединици поштујемо, не сливајуи Ипостаси нити раздејуи суштину. Јер је једна ипостас Оца, а друга — Сина, а другачија — Светога Духа.

Али Очево, Синове и Светога Духа једно је Божанство, равна слава, савечно величанство. Какав је Отац, такав је и Син, такав и Дух Свети... И тако: Бог је Отац, Бог је Син, Бог је и Дух Свети, па опет нису три бога него један Бог...

Отац није од кога створен, ни саздан, нити роен. Син је од Оца самог не створен, ни саздан, него роен. Дух Свети је од Оца не створен, ни саздан, ни роен, него исходе...

И у овој Тројици ништа није прво ни последе, ништа вее или мае, него су целе три Ипостаси, савечне Себи и равне».

Троичность Лиц в единосущном Боге

§ 23. Учение Святого Откровения и Священного Предания

Христианство основано на святых тайнах и святых истинах, но то, что эти тайны и истины делает несравнимо святыми и несказанно таинственными, есть богооткровенная истина о Святой Троице. Не смог бы ее открыть или придумать ни отдельный человек, ни всё разумное человечество, ибо она безмерно превосходит все познавательные и творческие способности человека. Никогда ни одно из сотворенных существ не сможет уразуметь, как в едином Боге существуют три Лица, как Отец — Бог, и Сын — Бог, и Дух Святой — Бог, и все-таки не три бога, но один-единственный Бог и Господь. Нет такого ни разума, ни ума, которые были бы способны показать нам и объяснить, как и каким образом существует Святая Троица. Это — истина непостижимая, неисчерпаемая и невыразимая, посему этого «ни слова не могут передать, ни чувство объять, ни разум осознать. Всё это неизреченно, недомыслимо, непостижимо»²⁷⁵. Этого не может выразить не только человеческий язык, но и ангельский²⁷⁶.

Неизъяснимый для человеческой мысли, невыразимый для разума, непостижимый для ума, необъятный для чувства, неуразумеваемый для сердца — догмат о Святой Троице есть бесконечная истина, обретенная не человеком, но открытая всемилостивым Богом. Посему об этом святом догмате нужно рассуждать в пределах святой и смиренной веры, говоря столько, сколько Сам Бог возвестил о нем в Святом Откровении, и причем так, как богомудрые отцы Церкви, «таинники Троицы»²⁷⁷, своим благодатствованным умом и просвещенным сердцем осветили несказанные глубины богооткровенной истины о Троичном Божестве и показали, как со страхом Божиим, верой и любовью следует размышлять и беседовать о том, что Божие²⁷⁸.

Святое Откровение есть, по существу, раскрытие истины Троичного Божества о Троичном Божестве, которую Бог мог сразу и во всей полноте возвестить людям. Но Он поступил иначе, ибо Откровение свидетельствует о том, что эта истина была исподволь преподаваема людям, по мере их духовного и нравственного роста. В Ветхом Завете учение о Святой Троице слишком кратко и неполно. Раскрытие Божественных, сверхъестественных истин осуществлялось медленно, постепенно, сообразно с духовным и нравственным развитием слушателей. И только в Новом Завете это учение находит свое полное выражение. Ветхозаветное учение о Боге явилось предуготовлением к новозаветному. Оно было подобно зерну, из

которого в благоприятном климате трисолнечной, новозаветной благодати должно было взойти новозаветное учение о Триипостасном Боге. Причину постепенности преподавания истины о Святой Троице святые отцы и учителя Церкви видят, с одной стороны, в том, что евреи были духовно незрелыми к немедленному восприятию полноты учения и склонными к многобожию, посему и догмат о Триипостасном Божестве они могли истолковывать в политеистическом смысле; а с другой стороны, в том, что человеческая природа, вследствие своей ограниченности и поврежденности грехом, была неспособна сразу принять Божественное учение о Святой Троице, но должна была быть постепенно исцеляема, приуготовляема и вводима в пресвятую тайну всех тайн. «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, — говорит святой Григорий Богослов, — а не с такою ясностью Сына; Новый открыл Сына и указал на Божество Духа; ныне же Сам Дух пребывает с нами, даруя нам яснейшее о Себе познание. Ибо небезопасно было прежде нежели исповедано Божество Отца ясно проповедовать Сына и прежде нежели признан Сын (выражусь несколько смело) — обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как это часто бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру или слабые очи устремляют на солнечный свет; надлежало же, чтобы свет Святой Троицы озарял просветляемых постепенными прибавлениями... *восхождениями* (ср.: Пс. 83, 6), преуспеваниями от славы в славу»²⁷⁹. А блаженный Феодорит пишет: «По Своей бесконечной премудрости Бог не захотел преподавать евреям полное знание о Святой Троице, чтобы они, склонные к египетскому безбожию, не нашли в том повода к поклонению многим богам. Поэтому лишь после вавилонского плена, когда евреи зримо начали питать отвращение к многобожию, в их не только священных, но и несвященных книгах встречается гораздо больше, чем ранее, весьма ясных мест, где говорится о Божественных Лицах»²⁸⁰. Святой Епифаний богословствует: «Едино (*Θεότης μία*) Божество особо возведено у Моисея, двойство (*δύας*) же сильно проповедано у пророков, а Троица (*Τριάς*) являет Себя в Евангелиях»²⁸¹.

а) Ветхий Завет — несомненно завет Троичного Божества, причём места, относящиеся к догмату о Святой Троице, в части проявления и роли отдельных Лиц Трисолнечного Господа, можно подразделить на три группы.

Первую группу составляют те места, где Бог говорит о Себе во множественном числе, сохраняя в то же время и понятие о Себе как о едином. Вот они: *И рече Бог: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию... И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его* (Быт. 1, 26, 27). *И рече Бог: Се, Адам бысть яко един от Нас* (Быт. 3, 22). *И рече*

*Господь: Приидите, и сошедшие смесим тамо язык их... И тамо смеси Господь устна всей земли** (Быт. 11, 6, 7, 9). По толкованию святых отцов, эти места прикровенно указывают на множественность и равное Божественное достоинство Лиц в Боге, но их число точно не определяется²⁸².

Вторую группу составляют те места, которые точнее определяют число Божественных Лиц, а именно: три, но при этом Их особые личные имена не употребляются и никакого различия между Ними не проводится. К таким местам, по учению святых отцов, относится явление Бога Аврааму у дуба Мамрийского в виде трех путников: *И явился ему Господь (Jahve) у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер (свой), во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер (свой) и поклонился до земли, и сказал: Владыка (Adonai)! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего* (Быт. 18, 1–3). Ясно, что Авраам обращается к трем как к одному, и причем — как к единому Господу. Вся беседа между Авраамом и Господом ведется тремя от имени одного (см.: Быт. 18, 13–33), а в последнем стихе, которым завершается это богоявление, говорится: *И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом* (Быт. 18, 33). В явлении трех Ангелов Аврааму древнее церковное Предание видит явление Святой Троицы. «Авраам встречает трех, — говорит блаженный Августин, — но поклоняется Одному. Увидев трех, он познал тайну Троицы, а поклонившись как Единому, он исповедал единого Бога в трех Лицах»²⁸³. Молитвенный дух Церкви, мыслящий Священным Преданием, усматривает в этом богоявлении откровение Святой Троицы: «Священнотайник Авраам быв священнообразно древле, Творца всех и Бога и Господа, в триех убо Ипостасех... державу единственну позна»²⁸⁴. «Авраам добродетелию и страннолюбием Троицу прият, ангельски пришедшую»²⁸⁵. «Пресельник сый Авраам, сподобися образно восприяти Единственного убо Господа в триех Ипостасех пресущественна мужескими же зраки»²⁸⁶.

Указание на троичность Лиц в Боге святые отцы видят также в серафимской песни: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф*, которую пророк Исаия слышал во время своего лицезрения Бога (Ис. 6, 3). Троекратное повторение слова «свят», рассматриваемое в связи с остальным текстом этой главы, служит указанием на то, что эта песнь относится к Единому Богу в Троице. Пророк видел Господа, сидящего на высоком и превознесенном престоле, и слышал Его голос, говорящий: *кого Мне послать?* (Ис. 6, 8).

* В русском синод. переводе: *И сказал Господь: ...сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал другого.* — Примеч. ред.

Этот вопрос показывает, что одно Лицо Святой Троицы обращается к Себе равным. Контекстуальное соотнесение этого эпизода с местами из Нового Завета (см.: Ин. 12, 41; Деян. 28, 25–27) подтверждает, что пророк Исаия в своем видении лицезрел Господа Бога, то есть Отца и Сына и Святого Духа. «Когда Серафимы, — говорит святой Афанасий Великий, — славословят Бога, троекратно взывая: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф*, — тогда славословят они Отца и Сына и Святого Духа... Ибо Отец и Сын и Святой Дух есть Господь Саваоф, — Едино Божество и един Бог в трех Ипостасях»²⁸⁷. Самое ясное свидетельство Ветхого Завета о Святой Троице находится в книге Премудрости Соломона; оно гласит: *Волю же Твою кто познал бы, если бы Ты не даровал Премудрости и не ниспослал свыше Святаго Твоего Духа?* (ср.: Прем. 9, 17).

Третью группу составляют те места в Ветхом Завете, которые более ясно проводят различие между Лицами Божества, усвая Им Их собственные имена. Так о Лице Сына и Его Божестве говорится в мессианских пророчествах. *Господь рече ко Мне*, говорит Мессия, *Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2, 7; ср.: Деян. 13, 33; Евр. 1, 5; 5, 5). Давид говорит: *Рече Господь (Jahve) Господеву (Adonai) Моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих... Из чрева прежде денницы родих Тя* (Пс. 109, 1, 3; ср.: Мф. 22, 44; Мк. 12, 36; Лк. 20, 42; Деян. 2, 34; 1 Кор. 15, 25; Евр. 1, 13). Мессия именуется Богом: *Помаза Тя, Боже (Elohim), Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих* (Пс. 44, 8). У пророка Исаии Мессии даются следующие имена: *Еммануил, что значит: С нами Бог* (Ис. 7, 14; Мф. 1, 23), *велика совета Ангел, чуден, Советник, Бог крепкий, Властелин, Князь мира* (Начальник мира), *Отец будущего века* (Ис. 9, 6); все они свидетельствуют о Его Божестве и об отличии (букв. «о самостоятельности». — *Примеч. пер.*) Его Лица от Лица Иеговы.

На Лицо Святого Духа и на Его Божество указывают, хотя и не так ясно, следующие места: *Дух Божий ношашеся верху воды* (Быт. 1, 2). Пророк Захария говорит, что Господь Саваоф *Духом Своим через прежних пророков* посылал слова и закон (Зах. 7, 12), и их слова были Его словами (см.: 2 Цар. 23, 2). Самые ясные свидетельства о Лице и Божестве Святого Духа находятся в мессианских пророчествах: *Господь посла мя и Дух Его* (Ис. 48, 16); *Дух Господень на Мне, Егоже ради помаза Мя, благовести-ти нищим посла Мя* (Ис. 61, 1; ср.: Лк. 4, 18, 21; Ис. 11, 2–3). О Святом Духе как отдельном Божественном Лице говорится и в других местах Ветхого Завета (см.: Пс. 32, 6; 50, 13; 103, 29, 30; 142, 10; 147, 7; Неем. 9, 20; Иов. 33, 4; 27, 3; Дан. 4, 6; Иоил. 2, 28; Ис. 44, 3; Иез. 36, 27).

На истину о Триедином Боге указывают еще и все те места Ветхого Завета, которые говорят о *Слове* (ср.: Пс. 32, 6; Ин. 1, 3; Пс. 106, 20; 32, 4; 118, 89; Ис. 40, 8; 55, 11; Прем. 16, 12; 18, 15–16), об *Ангеле Божиим*, *Ангеле Господнем*²⁸⁸, о Божией Премудрости как о животворящем и жизненноподательном начале, от века существующем с Богом (см.: Притч. 8, 22–31; Иов. 28, 12–28; Вар. 3, 9–37; Сир. 1, 1–10; 24, 1–13; Прем. 6, 22–24; 7, 21–30; 8, 1–4; 9, 1–4, 9–19; 10, 1–2; 11, 1–4).

б) Новый Завет есть не что иное, как Откровение Святой Троицы о Святой Троице. В нем полностью открыт и возведен догмат о Святой Троице. Раскрытие этого догмата совершилось Отцом, Сыном и Святым Духом. Бог Отец посылает Сына и действует через Него; Бог Сын открывает Отца, возвещает и низводит Духа; Бог Дух Святой свидетельствует о Сыне и продолжает Его дело. Всё, от начала до конца, совершается от Отца через Сына в Духе Святом, ибо «Отец все творит через Сына в Духе Святом»²⁸⁹. Во всем новозаветном действует Святая Троица, ибо «всё даруемое подается в Троице (*ἐν Τριάδι*), и всё сие — от единого Бога»²⁹⁰. Спасение людей — совместное дело Триипостасного Божества. Вся жизнь, и труды, и учение воплощенного Сына Божия на земле суть непрестанная проповедь, словом и делом, о Триипостасном Боге. В Новом Завете всё — от Святой Троицы и всё — в Святой Троице, «ибо в Троице совершенство (*ἐν τῇ Τριάδι γὰρ ἡ τελειώσις ἐστίν*)»²⁹¹.

Новый Завет начинается благовестием Архангела Святой Деве о Святой Троице: *Дух Святой найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя: темже и рождаемое свято наречется Сын Божий** (Лк. 1, 35). Перед выходом Спасителя на проповедь, которая вся — и по содержанию, и по силе, и по действию — будет от Троицы в Троице, Троичное Божество свидетельствует о Себе при Крещении Господнем на Иордане: Отец с неба называет крещаемого Христа: *Сей есть Сын Мой возлюбленный*, а Дух Святой в то же время сходит с неба в виде голубя на Сына (см.: Мф. 3, 16–17; Мк. 1, 10–11; Лк. 3, 22; Ин. 1, 32–33). Все это красиво и вдохновенно выражено в тропаре Богоявления: «Во Иордане крещаящуся Тебе, Господи, Троическое явися поклонение: Родителей бо глас свидетельствоваше Тебе, возлюбленного Тя Сына именуя, и Дух, в виде голубине, извествоваше словесе утверждение. Явлейся, Христе Боже, и мир просвещей, слава Тебе». Вся проповедь Спасителя и словами, и делами свидетельствует о Божестве и Лице Отца, Божестве и Лице Сына, Божестве и Лице Святого Духа. Открывая ученикам на Тайной вечери конечную и

* В русском синод. переводе: *Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим.* — Примеч. ред.

заключительную тайну, Спаситель ее сводит к Троическому Божеству как началу и концу всякого совершенства, истины, жизни (см.: Ин. 14, 1–17, 26). Расставаясь перед Своим вознесением с учениками, Он заключает Свое Евангелие в нескольких словах, оставляя им как залог спасения веру и крещение во имя Святой Троицы: *Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа... Иже веру имет и крестится, спасен будет* (Мф. 28, 19; Мк. 16, 16). Приводя эти слова Спасителя, святой Иларий говорит: «Что от тайны человеческого спасения не содержится в этих словах? Что забыто, что оставлено во мраке? Все полно как от Божественной полноты; совершенно как от Божественного совершенства»²⁹².

Святые апостолы, непоколебимо верные Спасителю, всей своей жизнью и учением не делают ничего иного, как только применяют и разрабатывают краткую формулу спасения: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» — неоспоримо свидетельствуя, что спасение состоит в исповедании Троичного Божества. В этой Трисолнечной Истине — вся глубина, и высота, и широта, и долготы новозаветной Церкви. Вне ее Церковь невозможна и немыслима, как невозможно без крещения во имя Святой Троицы стать членом Церкви, причастником благодати и спастись²⁹³. Памятуя об этом, святой апостол возвещает коринфянам: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами* (2 Кор. 13, 13; ср.: 1 Кор. 12, 4–6; 1 Пет. 1, 1–2; Деян. 2, 32–33; 7, 55; Рим. 1, 1. 3–4; 15, 15–16. 30; 1 Кор. 6, 11; 2 Кор. 1, 19, 21–22; Гал. 4, 6; Еф. 2, 13–18; Тит. 3, 4–6). Объясняя эти слова апостола, святой Афанасий Великий пишет: «Подаваемая в Троице (*ἐν Τριάδι διδοται*) благодать и дар дается от Отца чрез Сына в Духе Святом; потому что как благодать, даруемая Сыном, есть от Отца, так не может быть общения даяния в нас, разве только в Духе Святом. Его причастившись, имеем любовь Отца, и благодать Сына, и общение Самого Духа»²⁹⁴.

Открывая нам пресвятую тайну Троичного Божества, Новый Завет ясно показывает, что Бог триипостасен и Сам по Себе, и в Своем отношении к миру. Это ипостасное различие между Божественными Лицами непрестанно проводится и подчеркивается в Святом Откровении. Об этом различии и личностной самостоятельности Божественных Лиц говорит Сам Спаситель: *Изыдох от Отца (παρὰ τοῦ Πατρὸς) и приидох в мир, и паки оставляю мир, и иду ко Отцу** (Ин. 16, 28). Богочеловеческая деятельность Спасителя есть, по существу, одновременная деятельность

* В русском синод. переводе: *Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу.* — *Примеч. ред.*

Отца и Сына как двух различных Лиц: *Отец мой доселе делает, и Аз делаю* (Ин. 5, 17; ср.: 9, 4); *Отец же во Мне пребываяй* (ὁ δὲ Πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων), *Той творит дела* (Ин. 14, 10). При всем различии Лиц сохранено единство Божественной сущности: *Аз и Отец едино есма* (ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν, Ин. 10, 30); *Никтоже знает Сына, токмо Отец: ни Отца кто знает, токмо Сын* (Мф. 11, 27; ср.: Ин. 10, 15). Хотя Сын Божий стал человеком, Он всегда пребывал едино с Богом Отцом: *Един несмы, но Аз и пославый Мя Отец* (Ин. 8, 16; ср.: 3, 13. 18); *Любяй Ми, возлюблен будет Отцем Моим* (Ин. 14, 21). Никакие страдания не могли ослабить или разрушить единосущие воплощенного Сына Божия с Богом Отцом. Живя в поруганном и страдальческом человеческом теле, Сын молится Отцу: *И ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе, прежде мир не бысть** (Ин. 17, 5). О различии между Лицом Отца и Лицом Сына свидетельствуют также все новозаветные места, которые говорят о Господе Иисусе Христе как об истинном, едином и Единородном Сыне Божиим (см.: Ин. 3, 16. 18; 1, 14. 18; 1 Ин. 4, 9; Мф. 3, 17; Рим. 8, 32; Кол. 1, 13; 1 Ин. 5, 20).

Проводя различие между Своим Лицом и Лицом Бога Отца, Спаситель ясно подчеркивал такое различие и в отношении к Лицу Бога Духа Святого. На Тайной вечери Он говорит Своим последователям: *Аз есмь путь и истина и живот: никтоже придет ко Отцу, токмо Мною... И Аз умолю Отца, и много Утешителя даст вам, да будет с вами в век, Дух истины*** (Ин. 14, 6, 16–17); *Утешитель же, Дух Святый, Егоже пошлет Отец во имя Мое, Той вы научит всему**** (Ин. 14, 26). Как самостоятельное Божественное Лицо Дух Святой наделяет, по Своей власти и воле, различными духовными дарами (см.: 1 Кор. 12, 11; Деян. 20, 28; 2 Пет. 1, 21; Деян. 1, 16; 2, 4; 1, 5; 11, 15; 19, 6; 1 Кор. 3, 16; 6, 19; Рим. 8, 9; Гал. 4, 6).

§ 24. Божество и единосущие Лиц Святой Троицы

Новозаветное Откровение показывает нам не только то, что в Боге три Лица, но и то, что эти три Лица суть единое Божество. Вечно различные

* В русском синод. переводе: *И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел прежде создания мира.* — Примеч. ред.

** В русском синод. переводе: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня... И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины.* — Примеч. ред.

*** В русском синод. переводе: *Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему.* — Примеч. ред.

между Собой по вечным личным свойствам, эти Лица Святой Троицы во всем остальном тождественны, одинаковы, равны и единосущны по Божеству, то есть и Отец — Бог, и Сын — Бог, и Дух Святой — Бог, но все-таки не три Бога, а один единый Бог. Ибо «в Троице, во Отце, в Сыне, и в Святом Духе, единое есть Божество»²⁹⁵. Ибо «вечное и единое Божество в Троице, и единая слава Святой Троицы»²⁹⁶. Тертуллиан выражает неизменную, богооткровенную веру Церкви в следующих словах: «И Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Дух Святой есть Бог, и каждый в отдельности есть Бог»²⁹⁷. «Все православные истолкователи тайн Ветхого и Нового Завета, — говорит блаженный Августин, — кого я только мог читать, прежде меня написавшие о Святой Троице, Которая есть Бог, старались, согласно Священному Писанию, учить, что Отец и Сын и Святой Дух, по нераздельному равенству суть одной и той же сущности (substantiae), составляют Божественное единство, и поэтому не три бога, а один Бог»²⁹⁸. Новозаветное учение о Божественности и единосущии трех Божественных Лиц богодухновенно выразил Первый Вселенский Собор устами святого Осии Кордубского: «Божество не есть одно Лицо, как мыслят евреи, но три Лица, не по имени только, но различаясь между Собой по Ипостаси... Сын есть Бог, не часть, но совершен, так же как и Отец, той же сущности, что и Отец, родивший Его неизреченным образом. Вместе с Отцом и Сыном существует и Дух Святой, имеющий ту же сущность и власть, что и Отец, и Сын. Мы, следовательно, должны исповедовать одну волю, одно царство, одну силу, одно господство... одно Божество и одну и ту же сущность Отца и Сына и Святого Духа. Не допуская смешения или разделения Лиц неизреченной и блаженной Троицы, мы веруем, что Отец есть всегда Отец истинного Сына — всегда Тот, Кто есть и Кто пребывает; и Сын — истинный Сын истинного Отца, всегда Тот, Кто есть и Кто пребывает, и Дух Святой — истинный Дух Святой, всегда Тот, Кто есть и Кто пребывает, — Троица нераздельная, несказанная... имеющая одно Божество и одну и ту же сущность»²⁹⁹. В соответствии с этим, каждое Божественное Лицо имеет все Божественные совершенства, и причем всецело и нераздельно — но все-таки не три бога, а один Бог. Различие между Божественными Лицами основывается лишь на различии Их личных свойств, а не на различии Божественных свойств вообще. Каждому Лицу Святой Троицы принадлежит Божество в одинаковой и равной мере, но при всем том все-таки не три бога, а одно Божественное существо, один Бог.

а) Божество Отца засвидетельствовано на каждой странице Нового Завета, и причем — Отца в абсолютном, вечном, Божественном смысле. Сам Господь Иисус Христос обращается к Своему Небесному Отцу со

словами: *исповедаются, Отче, Господи небесе и земли* (Мф. 11, 25; ср.: Лк. 10, 21). Указывая евреям, что вера в Бога Отца обусловлена верой в Сына Божия, Спаситель говорит: *Аз приидох во имя Отца Моего, и не приемлете Мене... Не мните, яко Аз на вы реку ко Отцу: есть, иже на вы глаголет, Моисей, наньже вы уповаете. Аще бо бысте веровали Моисеови, веровали бысте (убо и) Мне: о Мне бо той писа** (Ин. 5, 43, 45–46). Вечный Бог Отец через Своего вечного и Единородного Сына предоставляет людям возможность и средство спасения и стяжания вечной жизни верой в Святую Троицу: *Тако бо возлюби Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть, да всяк веруяй в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный*** (Ин. 3, 16; ср.: 6, 40). А вечная жизнь состоит в познании и исповедании Божества Отца и Сына, по слову Спасителя: *Се же есть живот вечный, да знают Тебе (ἵνα γινώσκωσί σε) Единого истинного Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа**** (Ин. 17, 3; ср.: 6, 29). Весь Свой спасительный подвиг на земле Господь Иисус Христос основывает на Божестве Отца и Своем единстве с Ним (см.: Ин. 1, 18, 14; 3, 35; 4, 23–24; 5, 19–27, 36–37; 6, 27, 37, 40–45, 65; 8, 19, 42; 10, 30; 13, 3; 14, 6, 10; 16, 27–28, 30; 17, 21; 20, 17; Мф. 26, 42; Мк. 14, 36, 39; Лк. 11, 2).

Наученные тайне Святой Троицы от Самой Святой Троицы, Христовы апостолы ясно, решительно и безбоязненно удостоверяют благую весть Евангелия о Божестве Отца. Святой апостол Павел призывает римских христиан *единодушно, едиными устами славить Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа* (ср.: Рим. 15, 6; см. также: Кол. 1, 12; 3, 17), а коринфян учит, что *идол в мире ничто и что у нас один Бог Отец, из Которого все* (1 Кор. 8, 4, 6), *Который есть Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец милосердия и Бог всякого утешения* (2 Кор. 1, 3; ср.: 1 Пет. 1, 3; 2 Кор. 1, 2; Гал. 1, 3; Флп. 1, 2; Кол. 1, 3; 1 Фес. 1, 1; 2 Фес. 1, 2; 1 Тим. 1, 2; 2 Тим. 1, 2; Тит. 1, 4; Флм. 3).

б) Божество Сына как вездесущая реальность засвидетельствовано во всем Новом Завете и являет Себя по-разному. Божественный характер Своих дел и Своего учения Сам Спаситель объясняет Своим Божественным

* В русском синод. переводе: *Я пришел во имя Отца Моего, и не принимает Меня... Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне.* — Примеч. ред.

** В русском синод. переводе: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную.* — Примеч. ред.

*** В русском синод. переводе: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа.* — Примеч. ред.

единосущим с Отцом: *Аз и Отец едино есма* (ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἓν ἐσμεν, Ин. 10, 30; ср.: 17, 21; 14, 9, 11; 8, 19; 14, 7). Даже тогда, когда евреи хотят Его убить за то, что Он Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу, Он не отступает от Своего учения о Себе как Боге и Единосущем с Отцом, но решительно им говорит: *Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также* (ἃ γὰρ ὁ ἰδὼν ὁ υἱὸς ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ Πατήρ ὁμοίως ποιεῖ, Ин. 5, 19). По своей природе Его дела являются делами, принадлежащими Божеству, которые творить может только Бог, как-то: воскрешение мертвых, отпущение грехов, Страшный Суд, победа над смертью, дарование вечной жизни (см.: Ин. 5, 20–30; Мф. 9, 6; Ин. 11, 43–44; Мк. 5, 41; Лк. 7, 14–15). Всё это — достаточное основание к почитанию Сына как Бога (см.: Ин. 5, 23).

И еще раз, причем в весьма тяжелых обстоятельствах, Спаситель бесстрашно объявляет и защищает Свое Божество и единосущие с Богом Отцом. Своими Божественными чудесами Он до основания потряс души евреев, и они возбужденно спрашивают Его в притворе Соломоновом: *долго ли Тебе держать нас в недоумении? если Ты Христос, скажи нам прямо*. Иисус ответил им: *Я сказал вам, и вы не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне... Я и Отец — одно* (Ин. 10, 24–25. 30). В ответ на это евреи схватили камни, чтобы убить Его за то, что Он, *будучи человек, делает Себя Богом*. Но Спаситель и тогда не отрекся от Своего Божества и равенства с Отцом, напомнив им о Своих делах как на свидетельстве Своего Божества и единства с Богом Отцом: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 10, 33. 37–38; ср.: 15, 24). Единосущие Сына с Отцом делает Сына во всем одинаковым и равным Отцу по естеству, достоинству и славе. *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16, 15). Но точно также: все, что имеет Сын, есть Отчее (см.: Ин. 17, 10). Поэтому Спаситель и мог сказать о Себе: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14, 9)³⁰⁰. Как истинный Бог, обладающий всеми Божественными совершенствами, Спаситель требует [равного] почтения к Себе, как и к Богу Отцу: *веруйте в Бога и в Меня веруйте* (πιστεύετε εἰς τὸν Θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε, Ин. 14, 1; ср.: 5, 23).

Самовидцы Слова и свидетели Его Богочеловеческой жизни на земле, святые апостолы единодушно исповедуют и учат, что Иисус Христос — Сын Божий и Бог. Апостол Нафанаил прежде других исповедует Иисуса Христа Сыном Божиим (см.: Ин. 1, 49). Затем то же самое от имени всех

апостолов исповедует апостол Петр: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго* (Мф. 16, 16; ср.: Ин. 6, 69). Сын громов, глашатай новозаветного Откровения, которому открыты величайшие тайны, святой Иоанн Богослов яснее, чем кто-либо другой, свидетельствует о Божестве Господа Иисуса Христа, о Его единосущии с Отцом и самобытности и вечности Его Божественной Ипостаси: *В начале было Слово (ὁ Λόγος), и Слово было у Бога (καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν), и Слово было Бог (καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, Ин. 1, 1).* И это Слово, Единородный Сын Божий, *сущий в недре Отчем*, становится плотию и обитает с нами (*вселяется в ны*), и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца (Ин. 1, 18, 14; ср.: 1 Ин. 1, 1–2; 4, 9–10; Откр. 19, 13; 1, 10, 17; 1, 8). Заклячая в нескольких словах всё благовестие о Господе Иисусе Христе, святой Воанергес говорит: *Вемы же, яко Сын Божий прииде и дал есть нам (свет и) разум (διάνοιαν), да познаем Бога истиннаго, и да будем во истиннем Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и живот вечный (οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς, καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος, 1 Ин. 5, 20).* Уверившись на личном опыте в действительности воскресшего Господа Иисуса Христа, апостол Фома восклицает: *Господь мой и Бог мой!* (Ин. 20, 28).

Обращенный в христианство не учением, но видением воскресшего Господа Иисуса, апостол Павел всю свою жизнь и всё свое благовестие о Христе основал на Божестве Иисуса. Основная истина — это: *Господь Иисус — воплощенный Бог; велия есть благочестия тайна: Бог явился во плоти (Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, 1 Тим. 3, 16; ср.: Гал. 4, 4; Деян. 20, 28).* Всем Своим Божественным Лицом вочеловечившийся Бог — Господь Иисус Христос есть образ *Бога невидимаго (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Кол. 1, 15; ср.: 2 Кор. 4, 4), сияние славы и образ ипостаси Его (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Евр. 1, 3)³⁰¹, в Нем обитает вся полнота Божества телесно (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς, Кол. 2, 9), поэтому Он сый над всеми Бог (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός) благословен во веки (Рим. 9, 5).* Имея такого Бога и Господа, христианин должен, живя благочестиво, ожидать блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа (Тит. 2, 13; ср.: 1 Кор. 2, 8; Флп. 2, 10–11). Обладая как Бог всеми Божественными совершенствами, Господь Иисус Христос имеет и все Божественные свойства: Он вечен (см.: Ин. 8, 58), Он — *Альфа и Омега... Первый и Последний* (Откр. 1, 8. 10. 17; 2, 8; 22, 13), Он самобытен (см.: Ин. 5, 26; 1, 4), Он вездесущ (см.: Ин. 3, 13; Еф. 4, 9–10; Мф. 18, 20), Он неизменен (см.: Евр. 1, 10–12; 13, 8), Он всеведущ (см.: Мф. 11, 27; Ин. 10, 15; 2, 24–25; 21, 17; 16, 30; Кол. 2, 3; Откр. 2, 23; 3, 14), Он всемогущ (см.: Ин. 10, 27–

29; 5, 21; Флп. 3, 21). Вся жизнь Спасителя на земле, от начала до конца, а в особенности: Его сверхъестественное рождение, Его крещение, Его преображение, Его воскресение и вознесение и все другие Его чудеса, — свидетельствуют о том, что Он есть истинный Бог. Как Превечный Бог Господь Иисус Христос — Творец мира видимого и невидимого (см.: Ин. 1, 3; Кол. 1, 16; Евр. 1, 2, 10), Промыслитель (см.: Кол. 1, 17), Жизнь и Жизнодавец (см.: Ин. 1, 4; 5, 26; 10, 10, 28), Свет и Светодавец (см.: Ин. 1, 5; 3, 19; 8, 12; 9, 5; Еф. 5, 8), Чудотворец (см.: Ин. 10, 38; 14, 10; 5, 15, 17, 19, 21; Мф. 12, 28; 9, 6, 35; Мк. 16, 17–18, 20), *Царь царствующих и Господь господствующих* (Откр. 17, 14; 19, 16; ср.: Мф. 28, 18; 1 Тим. 6, 15). Так как по всему Он есть истинный Бог и Господь, Его должно почитать как и Отца (см.: Ин. 5, 23; 1 Ин. 2, 23), веровать в Него (см.: Ин. 14, 1; 6, 40, 47; 3, 36, 16; 1 Ин. 3, 23), надеяться на Него (см.: 1 Тим. 1, 1; 1 Ин. 3, 3; Деян. 28, 20; Рим. 5, 2, 5; 8, 24; 12, 12; 15, 13; 1 Пет. 1, 3; 3, 15), любить Его (см.: 1 Кор. 16, 22; Ин. 14, 23), молиться Ему (см.: Ин. 14, 13–14; 15, 16, 7; 16, 23; Рим. 10, 13; Деян. 2, 21; 22, 16), поклоняться Ему (см.: Евр. 1, 6; Флп. 2, 10–11; Откр. 5, 11–14; 7, 11; 4, 10), исповедовать Его (см.: 1 Ин. 4, 15; Мф. 10, 32; Лк. 12, 8; 1 Ин. 2, 23; 4, 2; 2 Ин. 7).

Хотя Божество Господа Иисуса Христа — стержень Нового Завета, тем не менее, в Новом Завете есть известные места, которые, как кажется, вступают в противоречие со свидетельствами о Его Божестве и единости с Богом Отцом. Но все они относятся либо к человеческому естеству Господа Иисуса, либо указывают на то, что Он как Сын Божий имеет бытие от Бога Отца. Вследствие единства Богочеловеческого Лица Спасителя, свойства Его человеческого естества приписываются Ему как Богочеловеку. Так, когда апостол Павел говорит, что Бог Отец воскресил Христа из мертвых (см.: Гал. 1, 1), он свидетельствует о воскресении Его плоти, «потому что относящееся к телу Его говорится о Лице Его (*τὰ γὰρ τοῦ σώματος αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτοῦ πρόσωπον λέγεται*)»³⁰². Так и в словах Спасителя: Отец даде живот Сыну (Ин. 5, 26), — «разуметь должно жизнь, даруемую плоти (*τῇ σαρκί*)», то есть Его человеческому естеству³⁰³. А когда Господь Иисус говорит: Егоже Отец святил (*ἡγίασε*) и посла в мир (Ин. 10, 36); За них Аз свящу Себе (*ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτὸν*), да и тии будут священи во истину (Ин. 17, 19); Боже Мой, Боже Мой, вскую оставил Мя еси? (Мф. 27, 46), — Он это говорит от нашего лица (*ἐκ προσώπου ἡμετέρου λέγει*), ибо, приняв образ раба и, став человеком, смирил Себя до самой смерти, и смерти крестной. Поэтому и Бог Его, то есть тело Его (*τὸ σῶμα αὐτοῦ*), вознес и дал Ему имя выше всякого имени (Флп. 2, 7–9)³⁰⁴. Когда Священное Писание говорит: Сын принял, Сын взял, Сын просла-

вился, говорит это о Его человечестве (*διὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ*), а не о Божестве. Когда Спаситель, свидетельствуя: *Отец Мой болий Мене есть* (Ин. 14, 28) — выражается так потому, что стал человеком. А так как Он — Слово Отца, то по естеству равен и единосущен Отцу (*ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ*), ибо из Отчей сущности родился; посему Он и возвещает: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30), *Видевый Мене, виде Отца* (Ин. 14, 9)³⁰⁵. Слова Спасителя: *Восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20, 17) — означают, что Отец не в том же самом смысле Отец Сыну и людям и Бог Сыну и людям. Ибо Бог — Отец Сыну по естеству, а людям — по благодати; Отец Сыну — Бог как причина и начало Божества; а людям — как Творец. И еще: Отец стал Ему Богом по домостроительству (*κατ' οἰκονομίαν*), так как Сын соделался человеком, а людям Он — Бог и Господь по естеству³⁰⁶. Спаситель, говоря богатому юноше: *Что́ Мя глаголеши блага (ἀγαθόν)*; *никтоже благ, токмо Един Бог* (Мк. 10, 18) — поступает так потому, что юноша считал Его лишь человеком, но не Богом, и как к таковому к Нему приступил³⁰⁷. Возвещая о последнем дне: *Никтоже вестъ... ни Сын, токмо Отец* (Мк. 13, 32), — Спаситель говорит по Своей человеческой природе (*ἀνθρωπίνως*)³⁰⁸. Слова апостола Петра: *Твердо убо да разумеет весь дом Израилев, яко и Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Иисуса, Его же вы распяте* (Деян. 2, 36) и апостола Павла: *Глава же Христу, Бог* (1 Кор. 11, 3), *Бог... Господа нашего Иисуса Христа* (Еф. 1, 3) — относятся не к Божеству Господа Иисуса Христа, а к Его человечеству, которое Он принял по домостроительству спасения. Бог человека (то есть человеческое естество, пребывающее нераздельно, неразлучно, неслиянно и неизменно с Божественным естеством в одном Лице Господа нашего Иисуса Христа. — *Примеч. пер.*) Иисуса соделал Господом и Христом (см.: Деян. 2, 36), а не Сына Божия, Который по естеству Бог и Господь. Евангелист Иоанн не говорит: «Слово стало Богом», а говорит: *Бог бе Слово* (Ин. 1, 1), то есть Слово было Богом всегда, и этот Бог Слово соделался плотью (*σὰρξ*), чтобы плоть Его соделалась Богом Словом (*ὥνα ἡ σὰρξ αὐτοῦ γένηται Θεὸς Λόγος*)»³⁰⁹. Слова премудрого Соломона — *Господь созда мя (ἐκτίσέ με) начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8, 22) — относятся к плоти Спасителя, к Его воплощению, ибо Он стал человеком, а Богом был всегда³¹⁰. Слова *созда мя* относятся к моменту, когда Бог Слово облекся в созданную плоть (*ὅτε τὴν ἐνεδύσαστο σάρκα*)³¹¹.

Вышеприведенные отрывки, как и все подобные им места в Священном Писании на первый взгляд отрицающие Божество Сына Божия, изъясняются, по учению святых отцов, таким же образом³¹².

Возвещенная Богом истина Святого Откровения о Божестве Сына Божия соделалась — через Его воплощение — сердцем Богочеловеческого Тела Христова, Церкви, и навсегда осталась ее животворной и чудотворящей силой. Поэтому Церковь всегда жила этой истиной, молитвенно и свято ее хранила, дерзновенно исповедуя и через Символы, и через мучеников, и через богоносных отцов, и через всех верных во все века. Все древние Символы выделяли догмат о Божестве Сына Божия как главную истину, без которой и вне которой нет спасения³¹³. Все мученики и исповедники страдали и страдают за Иисуса как за незаменимого Бога и Господа³¹⁴. С самого начала все богослужения Церкви, все священнодействия обращаются вокруг Божества Господа Иисуса Христа как своей оси³¹⁵.

Содержа в себе все эти истины как свое вселенское самосознание и чувство, Церковь устами духоносных Отцов Первого Вселенского Собора навсегда и непреложно выразила веру в Божество Сына Божия во втором члене Символа веры: «И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век; Света от Света, Бога Истинна от Бога Истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша».

в) Божество Святого Духа. Новый Завет — это завет в Духе Святом, поэтому полнота новозаветного Откровения состоит в раскрытии и свидетельстве истины о Божестве Святого Духа как третьего Лица Святой Троицы. В Новом Завете Святой Дух, действительно, называется Богом. Так, апостол Петр, укоряя Ананию, за то, что тот солгал Духу Святому, прямо называет Святого Духа Богом: *Почто исполни сатана сердце твое, солгати Духу Святому, и утаити от цены села?... Не человеком солгал еси, но Богу* (τῷ Θεῷ, Деян. 5, 3. 4). Как третье Лицо Божественной Троицы Святой Дух исходит от Отца (*παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται*, см.: Ин. 15, 26), единосущен с Отцом и Сыном и во всем подобен и равен Им по Божеству, на что Спаситель указывает Своей заповедью о крещении всех народов *во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28, 19). Об этом также учат и святые апостолы, когда говорят о Святой Троице (см.: 1 Пет. 1, 2; 2 Кор. 13, 13; Рим. 9, 1; 1 Кор. 12, 5–7 и т. д.). Все эти свидетельства указывают на то, что Святой Дух в каждом Своем действии нераздельно соединен с Отцом и Сыном, ибо где Дух Божий, там — Бог (см.: 1 Ин. 4, 13)³¹⁶. Но самым веским доказательством, по святому Василию Великому, единства Духа Святого с Отцом и Сыном является то, что, как сказано, Он имеет то же самое отношение к Богу, какое имеет к каждому человеку дух человеческий, пребывающий в человеке. Ибо написано: *Кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем; такжеже и Божия*

(τὰ τοῦ Θεοῦ) никтоже вестъ, точию Дух Божий (εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, 1 Кор. 2, 11)³¹⁷. Будучи по естеству Богом, Дух Святой всеведущ (см.: 1 Кор. 2, 10; Ин. 14, 26; 16, 13), всемогущ (см.: 1 Кор. 12, 7–11; Мф. 12, 28), вездесущ (см.: Рим. 8, 9–16; 1 Кор. 3, 16; 6, 19; 12, 7–13). Обладая всеми Божественными свойствами, Он имеет и все Божественные действия: возрождает крещением (см.: Ин. 3, 5; Тит. 3, 5; 1 Кор. 12, 13), управляет Христовой Церковью (см.: Деян. 20, 28; 13, 2; 16, 6–7; Еф. 2, 22), отпускает грехи (см.: Ин. 20, 22–23), усыновляет людей Богу (см.: Рим. 8, 14–16; Гал. 4, 6–7), делает людей Христовыми (см.: Рим. 8, 9; Гал. 4, 6; Еф. 2, 22; 1, 13; 3, 16–17; 4, 30; 1 Кор. 12, 3; 1 Пет. 2, 5), освящает, оправдывает и производит все благодатные действия (см.: 1 Кор. 6, 11; Рим. 8, 26; 1 Пет. 1, 2), ибо Он — Источник истины и света (см.: Ин. 14, 17, 26; 16, 13), раздает духовные дарования (см.: 1 Кор. 12, 4. 8–11; Еф. 3, 4–5; Рим. 5, 5), содействует во всех добрых делах (см.: Рим. 8, 26; Гал. 5, 22–23), творит чудеса (см.: Мф. 12, 28; Лк. 11, 20), соделывает людей храмом Божиим, храмом Своим, ибо Сам Он — Бог (см.: 1 Кор. 3, 16; 6, 19; 2 Кор. 6, 16), делает Священное Писание богодухновенным, вещая через пророков и апостолов³¹⁸. Царство Божие — это Царство благодати Духа; оно — *правда и мир и радость о Дусе Святе* (Рим. 14, 17). Именно Духом Святым оно становится реальностью (см.: Ин. 3, 5; Мф. 12, 28; Лк. 4, 18; 11, 20). Приписывая Святому Духу эти Божественные свойства и действия, Новый Завет ясно и бесспорно показывает, что Дух Святой во всем равен Богу Отцу и Богу Сыну. «Божество Духа Святого весьма ясно показано в Священном Писании, — говорит святой Григорий Богослов. — Обрати внимание на эти события: Христос рождается — Дух предшествует (см.: Лк. 1, 35), Христос крещается — Дух свидетельствует (см.: Ин. 1, 32–34), Христос искушается — Дух Его изводит (см.: Мф. 4, 1), Христос творит чудеса — Дух содействует (см.: Мф. 12, 28), Христос возносится — Дух Его наследует (см.: Деян. 2, 4)»³¹⁹. Так как Дух Святой во всем и по всему — Бог, то Ему принадлежит Божественная слава, честь и поклонение, как Отцу и Сыну (см.: Мф. 28, 19; 1 Пет. 1, 2; 2 Кор. 13, 13). Это Божественное величие и неприкосновенность Святого Духа подчеркивает Сам Спаситель, возвещая хулящим Духа фарисеям, что всякий грех и хула простятся человекам, включая и хулу на Сына Человеческого, но хула на Духа Святого не простится ни в сем веке, ни в будущем (см.: Мф. 12, 31–32; Мк. 3, 28–29).

В Священном Писании встречаются известные места, которые якобы противоречат вышеуказанным новозаветным свидетельствам о Божестве Святого Духа. Так, слова Спасителя о Святом Духе: *Не от Себе бо глаголати имать* (Ин. 16, 13), — значат, что Дух Святой как единосущный с

Отцом и Сыном говорит из этого единства существа Своим ипостасным образом. «И Сын не глаголет *от Себя*, ибо говорит: *Пославый Мя Отец, Той Мне заповедь даде, что реку и что возглаголю* (Ин. 12, 49), — не потому, что учится у Отца... но потому, что всё, что ни глаголет Отец, глаголет чрез Сына в Духе Святом»³²⁰.

Богооткровенную истину Нового Завета о Божестве Святого Духа Церковь всегда исповедовала, хранила и защищала, как зеницу ока. Делала она это и делает через Символы и вероисповедания³²¹, через святую жизнь святых отцов и исповедников и всех верных и кающихся, живших в вере и умиравших за веру в Триипостасного Бога и Господа. Всё свое богооткровенное учение и благодатный опыт о Божестве Святого Духа Церковь богомудро и неизменно на все времена выразила устами духоносных Отцов Второго Вселенского Собора в восьмом члене Символа веры: «И в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже от Отца исходящаго (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*), Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима (*συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*), глаголавшаго пророки».

«Безбожно утверждать, что Дух Божий сотворен или создан, — говорит святой Афанасий Великий, — ибо всё Священное Писание Ветхого и Нового Завета с Отцом и Сыном всегда счисляет и прославляет и Духа Святого, ибо Он — Того же Божества (*τῆς αὐτῆς Θεότητος*) и той же сущности»³²². Где в Священном Писании упоминаются Отец и Сын, там упоминается и Дух Святой³²³: Дух Святой всегда Тот же, ибо единосущен с Отцом и Сыном³²⁴. «Дух неотлучен от Сына, как Сын неотлучен от Отца»³²⁵. «Хулящие Духа Святого, — пишет святой Афанасий, — и утверждающие, что Он — тварь (*κτίσμα*)... пусть постыдятся следующего. Ежели есть Троица и вера в Троицу, то пусть скажут: всегда ли Она — Троица или было, когда не была Троицею? Если же Троица вечна, то вечно соприсущий Слову (*αἰδίως συνὸν τῷ Λόγῳ*) и в Нем пребывающий Дух Святой не есть тварь (*κτίσμα*), потому что тварей (*τὰ κτίσματα*) некогда не было. Если же Дух есть тварь, а твари — из ничего (*ἐκ οὐκ ὄντων*), то явно, что было, когда была не Троичность (*ὅτε οὐκ ἦν Τριάς*), а двоичность (двойство, *διὰς*). И кто бы мог сказать что-либо злочестьнее сего?.. Как сущий всегда Сын не есть тварь; так, поелику всегда есть Троица, то нет в Ней ничего тварного (*οὐδὲν ἔστιν ἐν αὐτῇ κτίσμα*); потому и Дух — не тварь. Как всегда была Троица, так есть Она и ныне; и как есть Она ныне, так всегда была и есть Троица; а в Троице — Отец и Сын и Святой Дух»³²⁶.

Священные и трепетные чувства Вселенской Церкви о Божестве Святого Духа изливаются из слов святого Григория Богослова: «Дух Святой всегда был, и есть, и будет; Он не начал и не прекратит бытие, но всегда

со Отцом и Сыном вчиняется и счисляется. Ибо не подобало ни Отцу когда-либо быть без Сына, ни Сыну без Духа. Нечто такое было бы для Божества крайне бесславным, ибо казалось бы, что Оно пришло в полноту совершенства посредством какого-то внутреннего изменения. Следовательно, Дух всегда был приемлемым, а не приемлющим; совершающим, а не совершаемым; наполняющим, а не наполняемым; освящающим, а не освящаемым; приводящим к обожению, а не вводимым в обожение (*θεοῦν, οὐ θεοῖς μὲνον*). Он всегда один и Тот же Сам для Себя и для Тех, с Которыми счиняется; невидим, вечен, невместим, неизменяем, не имеет ни качества (*ἄποιον*), ни количества (*ἄποσον*), ни вида (*ἀνείδεον*), неосязаем, самодвижен, приснодвижим, свободен, самовластен (букв. «самосилен», *αὐτοδύναμον*. — *Примеч. пер.*), всесилен... Он — жизнь и животворящ; Он — Свет и света Податель; Он — источная благодать и источник благодати; Он — *Дух Правый Владычный* (ср.: Пс. 50, 12, 14), *Господь* (2 Кор. 3, 17), посылающий (см.: Деян. 13, 4), отделяющий (см.: Деян. 13, 2), созидающий Себе храм (см.: Еф. 2, 22); наставляющий (см.: Ин. 16, 13), действующий *якоже хочет* (1 Кор. 12, 11); разделяющий дарования, *Дух сыноположения* (Рим. 8, 15), *истины* (Ин. 14, 17), *премудрости, разума, ведения, благочестия, совета, крепости, страха*, по исчисленному (см.: Ис. 11, 2, 3). Чрез Него познаётся Отец и прославляется Сын (см.: Ин. 16, 14), и Сам Он Ими одними знаем: единое счинение, единое служение, единое поклонение, единая сила, единое совершенство и освящение»³²⁷.

§ 25. Личные свойства Божественных Лиц Пресвятой Троицы

Учение Святого Откровения ясно: Отец — Бог, Сын — Бог, Дух Святой — Бог; это три Лица единого Божества, поэтому Православная Церковь неотступно верует, исповедует и учит: Бог един по существу, но троичен в Лицах; в одном неделимом Божественном существе суть три совершенных и совечных Лица; Бог в то же время един и троичен: вечно существует как совершенная Единица в совершенной Троице и совершенная Троица в совершенной Единице. «Мы иначе не можем представить единого Бога, — говорит святой Ипполит, — как только веруя при этом в Отца, Сына и Святого Духа... Кто опустил бы хоть Кого-либо из Них, тот не прославил бы Бога достойно, ибо Отец прославляется чрез Троицу»³²⁸. Бог — «Единица тричисленна»³²⁹. В одном нераздельном Существо, Которое называем Богом, существуют три отдельных Лица: Отец, Сын и Святой Дух; у Них общая сущность и все ее свойства, и посему Они имеют

одно общее имя (*ὁνομα κοινόν*): Бог, Божество³³⁰, но особые личные свойства. Благодаря Их единосушию каждый из Них — Носитель всего Божественного естества и каждый из Них — «всцелый Бог (*ὅλος Θεός*)»³³¹. Исключительная и неизреченная над-умность богооткровенной истины о Святой Троице заключается в том, что три Лица Божества в то же время и единосушны по существу, и различны по личным свойствам. «Безначальное естество и неопредельное, в триех познавается единстве, Богоначальных Ипостасей едино Божество, во Отце, и Сыне, и Дусе»³³². Личное свойство Отца — нерожденность (*ἀγεννησία*), ибо Он ни от кого не рождается и не исходит; личное свойство Сына — рождение (рожденность, *γέννησις*), ибо Он предвечно рождается от Отца; личное свойство Духа Святого — исхождение (*ἐκπόρευσις*), ибо Он предвечно исходит от Отца. Поэтому «собственное имя Безначального есть Отец, безначально-Рожденного — Сын и нерожденно-Исшедшего или Исходящего — Дух Святой»³³³.

Общее и единое в Троичном Божестве есть то, что все три совечных Лица имеют одну и ту же сущность (*τὸ ταυτόν τῆς οὐσίας*), одно и то же действование, одну и ту же волю, одну и ту же власть, одну и ту же силу, одну и ту же благодать. Каждая из трех Ипостасей — едино с остальными, не менее чем с Самой Собой, то есть Отец, Сын и Дух Святой во всем суть едино (*κατὰ πάντα ἐν εἶσιν*), кроме нерожденности, рожденности и исхождения. Отечество — личное свойство Отца, сыновство — Сына, исхождение — Духа Святого³³⁴. Общее (*τὸ κοινόν*) в Троичном Божестве — существо (сущность, *οὐσία*), а ипостась обозначает особенность каждого Лица (*τὸ ἰδιάζον*)³³⁵. «И Отцу, и Сыну, и Святому Духу суть общи неначинаемость бытия и Божественность... Отличительное же свойство Отца есть нерожденность, а Сына — рожденность, и Духа Святого — исходность»³³⁶. Все три Лица имеют одно существо, поэтому Они суть един Бог; но между Собой Они различаются по личным свойствам, поэтому Они суть Троица. «Всё, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, кроме нерожденности; всё, что имеет Сын, принадлежит Святому Духу, кроме рождения. А нерожденность и рождение не сущности различают... но различаются в одной и той же сущности»³³⁷. «Мы поклоняемся, — пишет святой Григорий Богослов, — Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя личные свойства (*τὰς ιδιότητας*) и соединяя Божество (*ἐνοῦντες δὲ τὴν Θεότητα*). Не смешиваем Трех (ипостасей) в одно, чтобы не впасть в недуг Савеллиев, и Единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые друг другу, чтобы не дойти до Ариева безумия»³³⁸. «Отец не умалил Себя, — говорит блаженный Августин, — чтобы родить из Себя Сына, но так родил из Себя другого Себя, что Сам остался в Себе и пребывает в Сыне Таким, Каков есть и Сам; точно также

и Дух Святой, Всецелый от Всецелого (*integer de integro*), не предшествует Тому, от Кого исходит, но Таков с Ним, Каков из Него, не умаляя Его исхождением и не увеличивая Своим в Нем пребыванием»³³⁹.

«Быть нерожденным, родиться и исходить — дают наименования первое — Отцу, второе — Сыну, третье — Святому Духу... так что неслитность трех Ипостасей (*τὸ ἀσύγχυτον τῶν τριῶν ὑποστάσεων*) соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын не Отец; потому что Отец один; но — то же, что Отец; Дух не Сын, хотя и от Бога; потому что Единородный один; но — то же, что Сын. И Три — едино по Божеству (*ἐν τὰ τρία τῇ Θεότητι*); и Единое — три по личным свойствам (*καὶ τὸ ἐν τρία ταῖς ιδιότησιν*), так что нет ни единого — в смысле Савеллиевом, ни трех — в смысле арианского злого разделения»³⁴⁰. «Во всяком случае, Сама Троица — это един Бог (*unus Deus*); итак, един Бог как един и Творец»³⁴¹.

Основа евангельской веры — это «исповедовать и почитать Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого, три Личности, единое Божество, нераздельное в славе, чести, сущности и царстве»³⁴². «Представь, — говорит святой Григорий Богослов, — что Троица есть одна жемчужина, отовсюду имеющая одинаковый вид и равный блеск: если одна какая-нибудь часть сей жемчужины будет повреждена, то утратится вся приятность камня. Когда бесславишь Сына, чтобы почитать Отца, Отец не приемлет твоего чествования. Не прославится Отец бесславием Сына... Честь Сына не будет ли честью и для Отца?.. Если бесчестишь Святого Духа, то и Сын не принимает твоего чествования; ибо хотя Дух и не как Сын от Отца, однако от Того же Отца (*ἐκ τοῦ αὐτοῦ Πατρὸς*). Или почитай всецелую Троицу, или не оказывай Ей всецелой чествования, чтобы быть последовательным в своем суждении»³⁴³. «Когда произношу слово Бог, — говорит сей святой Богослов, — вы озаряйтесь единым и тройственным светом — тройственным в отношении к особным свойствам, или к Ипостасям... или к Лицам (*κατὰ τὰς ιδιότητας εἶπου ὑποστάσεις εἴτε πρόσωπα*)... единым же в отношении к понятию сущности и, следственно, Божества (*κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἶπου Θεότητος*). Бог разделяется... нераздельно (*διαρρεῖται ἀδιαρρέτως*) и сочетается разделенно (*συνάπτεται διηρημένως*); потому что Божество есть Единое в трех (*ἐν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ Θεότης*), и едино суть Три (*καὶ τὰ τρία ἐν*), в Которых Божество, или, точнее сказать, Которые суть Божество»³⁴⁴.

Совершенная Единица всесовершенного Троичного Божества Своей необоримой евангельской истинностью и неустранимой реальностью есть Святое святых, в которое ум человеческий никогда не будет способен проникнуть, ни в этом веке, ни в будущем. «Три суть едино (*τὰ τρία ἐν*), — едино же не Ипостась, но Божеством — Единица в Троице поклоняемая

(*Μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνομένη*) и Троица в Единице возглавляемая (*καὶ Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη*), вся достойнопоклоняемая, вся царственная, единопрестольная, равнославная, премирная и превышшая времени, несозданная, невидимая, неприкосновенная, непостижимая, Сама только ведущая о Себе, какой порядок имеет Сама в Себе; а для нас равно досточтимая, достойная равного служения, Единая входящая во Святая святых, всякую же тварь оставляющая вне»³⁴⁵. «Троица воистину есть Троица... Но слово *троица*, означает не счет вещей неравных... но совокупность равных и равночестных; причем наименование соединяет то, что соединено по естеству, и не позволяет, чтобы с распадением числа разрушилось неразрушимое»³⁴⁶. «Необходимо нужно как соблюсти единство Божие, так и исповедовать три Ипостаси, притом — каждую с личным Ее свойством»³⁴⁷.

Ипостасные различия в Троичном Божестве, характеризующие каждую Ипостась как абсолютную в самом совершенном смысле не нарушают, не разделяют, не раздробляют и не разъединяют единство Божественного существа, так как существо неделимо. Святую Троицу следует представлять не как три части одного целого, а как неразлучное со-бытиё трех бестелесных Совершенных³⁴⁸. «Три Ипостаси полностью совершенны, но Троица одна и неразделима; соединяется неслиянно (*ἀσυνχύτως*), а как Единица делится неделимо»³⁴⁹. Одно и то же существо, едино Божество в трех Ипостасях, и святые Ипостаси не могут ни в коем случае представлять собой трех богов. «Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой суть едино Естество в трех Личностях (*μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησι*): разумных, совершенных, самостоятельных, и отдельных по числу, но не по Божеству»³⁵⁰. «Вечное и единое Божество в Троице (*αἰδιος καὶ μία Θεότης ἐστὶν ἐν Τριάδι*)... Не должно чудную и Божественную Единицу разделять на три божества... Таким образом соблюдутся и Божественная Троица, и святая проповедь о единоначалии (*μοναρχία*)»³⁵¹. «Едино Божество и един Бог в трех Ипостасях»³⁵². «Когда только я размышляю об одной из Ипостасей, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — я Ее понимаю как совершенного Бога (*τέλειον Θεόν*) и совершенное Существо, а когда соединяю и сочисляю три Ипостаси, то понимаю Их как Единого совершенного Бога, ибо Божество несоставленно, но в трех совершенных Лицах Едино, совершенно и несложно»³⁵³.

Ипостасные различия в Божестве «не составляют самого естества, но лишь то, что относится к естеству (*περὶ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις*)», ибо в трех Ипостасях едино естество, едино Божество³⁵⁴. «У нас один Бог, потому что Божество одно, — рассуждает святой Григорий Богослов, — хотя мы веруем в три Ипостаси. Ибо не является одна Ипостась более, а другая менее Богом, и не есть одна прежде, а другая после; Они и хотением не отделяют-

ся, и по силе не делятся; и всё то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того... Божество в Разделенных неделимо (*ἀμείριστος ἐν μεμερισμένοις*), и здесь один свет, подобный тому, какой бы содержался в трех солнцах, которые заключены одно в другом»³⁵⁵. «Посему когда имеем в мысли Божество, первую причину и единоначалие, тогда представляемое нами — одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее довременно и равночестно, тогда Поклоняемых — три...»³⁵⁶ Каждое из Лиц Божества — «по тождеству сущности и силы имеет такое же единство с Соединенным, как и с Самим Собою. Таково понятие сего единства, сколько мы постигаем оное»³⁵⁷.

Три Божественных Ипостаси суть единый Бог единством существа; Божественным существом Они обладают всецело и совершенно. Ипостаси суть особые образы трехличного существования (*τρόποι ὑπάρξεως*) одного и того же Божественного существа³⁵⁸. Ипостасные свойства в Божестве вечны, неизменны, непереносимы с одной Ипостаси на другую: «Отец не лишен нерожденности, потому что родил Сына; Сын не лишен рождения, потому что Он — от Нерожденного... ни Дух Святой не изменяется или в Отца, или в Сына, потому что исходит и потому что — Бог; ибо личное свойство непреложно, иначе как бы оно могло остаться личным, если бы предлагалось и переносилось?»³⁵⁹

Очевидно, что образ бытия единого Бога в трех Лицах в сущности своей непостижим и непредставим для человеческой мысли. «Всё, что говорится об Отце и Сыне и Святом Духе, необходимо мыслить выше всех веков и выше всей вечности: ибо Троица, и только Она одна, превосходит всякое понятие не только о времени, но и о вечности»³⁶⁰. Никакое сравнение, никакой символ, никакое начертание, никакое слово, взятые из человеческой жизни в пространстве и времени, не могут достаточно и ясно выразить эту пресвятую тайну. «Я весьма тщательно размышлял об этом, — говорит святой Григорий Богослов, — рассматривал с каждой стороны, изыскивая какое-либо подобие для этого, но не нашел ничего на земле, что могло бы сравниться с Божеством. Ибо если и найдется некое малейшее сходство, гораздо большее ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения... Наконец я пришел к заключению, что лучше оставить в стороне все образы и тени как нечто обманчивое и далекое от истины, а держаться более благочестивого образа мыслей, остановившись на немногих речениях; иметь Духа Святого путеводителем, и какое озарение получено от Него, то сохранять до конца, с ним, как с искренним сообщником и собеседником, проходить настоящий век, а по мере сил и других убеждать поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу — единому Божеству и единой Силе»³⁶¹.

Каждое Лицо Святой Троицы, сохраняя Свою самостоятельность и личное бытие, находится и в двух других и не может быть представлено без Них; все три Лица взаимно проникают друг друга, живя вечно одно в другом, с другим, для другого³⁶². «Благочестивое понимание — следующее: ни Отец без Сына когда-либо не представляется, ни Сын без Святого Духа не понимается. Как невозможно взойти к Отцу, если мы мыслью не вознесемся через Сына, так невозможно Иисуса назвать Господом, как только Духом Святым (см.: 1 Кор. 12, 3). Поэтому Отец и Сын и Святой Дух познаются всегда в совершенной Троице, в самой тесной последовательности и взаимном единстве, прежде всех веков, прежде любой нашей мысли о чем бы то ни было. Отец — всегда Отец, и во Отце — Сын, и с Сыном — Дух Святой»³⁶³. Когда говорится об Отце, с Ним вместе представляется в то же время и Сын, и в Сыне — Святой Дух; и когда упоминается Сын, с Ним и в Нем предполагается и Отец, и Дух Святой. Поэтому оскорбляющий одно Лицо Святой Троицы оскорбляет всю Святую Троицу; отвергающий одно Лицо отвергает с Ним и другие два; неправда угадывающий об одном Лице неправда учит обо всей Святой Троице³⁶⁴. Каждое из трех Святых Лиц имеет совершенную Ипостась, чтобы не считали, что совершенное естество составлено из трех несовершенных, но что в трех совершенных Ипостасях — одно простое существо (*ἐν τρισὶ τελείας ὑποστάσεις μίαν ἀπλὴν οὐσίαν*), которое превышает и прежде всякого совершенства. В неограниченном Божестве нельзя допустить ни временного, ни пространственного расстояния, ибо Ипостаси существуют одна в другой (*ἐν ἀλλήλαις γὰρ ὑποστάσεις εἰσὶν*), не слиты, но соединены, по слову Господню: *Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 11); и нельзя допустить какого-либо различия в воле, совете, действовании, силе или в чем-либо ином, что могло бы создать действительное различие. Поэтому мы исповедуем, что Отец, Сын и Дух Святой не три бога, а один Бог в Троице. Они имеют Свое бытие Один в Другом (*τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι*) без какого-либо смешения или слияния³⁶⁵. Указывая на непостижимость тайны о Святой Троице, святой тайновидец советует: необходимо знать только «Единицу в Троице, и Троицу в Единице поклоняемую, в Которой и раздельность, и единство непостижимы»³⁶⁶. Вся надумность, логическая непостижимость и недомыслимость тайны Пресвятой Троицы и состоит в том, что три самостоятельных, совечных, всесовершенных Божественных Лица одновременно суть едины по существу и раздельны неделимо. «Существом Единица есть несекома, Пребожественная Троице, соединяемая естеством, делится Лицы свойственно: несекома бо сечется, едино сущи троится: сия Отец есть, Сын и Дух живой, соблюдающая все»³⁶⁷.

а) **Личное свойство Отца**, которым Он вечно и неизменно отличается от Сына и Святого Духа, — это нерожденность. «Под нерожденным мы научены понимать то, что не имеет происхождения (*τὸ ἄνευ αἰτίας*)»³⁶⁸. По этому личному свойству Бог Отец безначален (*ἄναρχος*), беспричинен (*ἀναίτιος*), не сотворен, не рожден, не создан, а в отношении к другим Божественным Лицам Он — Начало (*ἀρχή*), безначальное Начало, Причина (*αἰτία*); в особом же отношении к Сыну Он — Отец (см.: Пс. 2, 7; Евр. 1, 5), а в отношении к Святому Духу — Изводитель (Испуститель, *προβολεὺς*, см.: Ин. 15, 26). Божество каждого Лица Святой Троицы — это Божество всех трех Лиц, но тогда как Отец как Первый в Троице — это Бог Сам от Себя, Сын и Святой Дух суть от Отца безначально и вечно. Таким образом отражается и единство, и троичность Божества. «Хотя мы говорим о трех Ипостасях, — рассуждает святой Иоанн Дамаскин, — все-таки мы выделяем одно начало (*ἀρχήν*), ибо Отец — начало Сына и Духа, не по времени, а по причинности (*κατ' αἰτίαν*), потому что Слово и Святой Дух от Отца, хотя и не после Отца. Подобно тому как свет от огня и огонь по времени не предшествует свету (ибо невозможно, чтобы существовал огонь без света, но огонь — это начало и причина света, происходящего от него), так и Отец — Начало и Причина (*ἀρχή καὶ αἰτία*) Слова и Духа, потому что Слово и Дух — от (*ἐκ*) Отца и Отец не предшествует Им по времени. Я, таким образом, исповедую одно Начало как естественную причину (*μίαν ἀρχὴν ὡς αἰτίον φυσικόν*) Слова и Духа, а именно — Отца»³⁶⁹. «Все, следовательно, что имеют Сын и Дух — имеют от Отца, включая и самое бытие (*καὶ αὐτὸ εἶναι*); и если бы не было Отца, не было бы ни Сына, ни Духа; и если бы чего не имел Отец, того не имели бы ни Сын, ни Дух. И по причине Отца, то есть по причине бытия Отца, существуют и Сын, и Дух; и от Отца имеют и Сын, и Дух всё, что имеют, то есть потому что это имеет Отец, кроме нерожденности, рождения и исхождения. Ибо только этими личными свойствами различаются между Собой три Святые Ипостаси, нераздельно различающиеся не по сущности, а по отличительному свойству Своего Божественного Лица... Поэтому мы не говорим, что Отец, Сын и Святой Дух — три бога, а утверждаем, что Святая Троица — один Бог, так как Сын и Святой Дух сводятся к одной Причине (*εἰς ἓν αἷτιον*)»³⁷⁰.

В Троичном Божестве не существуют три или два начала, три или две причины, но только одно Начало, один источник, одна причина — Отец. Если бы существовали три начала или три причины, то было бы три бога, а не один Бог, ибо в Божестве управляла бы триархия, а не монархия (*μοναρχία*, единоначалие). Если бы существовали два начала или две причины, то было бы два бога, ибо диархия делает невозможным существова-

ние одного Бога. Только единоначалие устрояет и содержит единство в Троичном Божестве, Которое — Един Бог и Господь³⁷¹. «Отец — Источник и Причина (πηγή καὶ αἰτία) Сына и Святого Духа; и причем Он — Отец Единного Сына и Изводитель (προβολεύς) Святого Духа. Сын есть Сын, Слово, Премудрость, Сила, Образ, Сияние, Изображение Отца и Он — от Отца. Но Дух Святой не Сын Отца, а Дух Отца как исходящий от Отца... Но Он — Дух также и Сына, но не потому, что от Него, а потому что через Него от Отца исходит. Ибо есть одна причина — Отец»³⁷².

Признавая Отца единственной причиной и началом Троичного Божества, мы нисколько не умаляем, не изменяем, не ущемляем, не нарушаем, не расстраиваем совершенного единства и равенства Сына и Святого Духа во всем, что Святую Троицу делает Троицей. «Вводя надвременное (ἄχρονον), неотлучное (ἀχώριστον) и беспредельное (ἀόριστον) начало Божества (ἀρχὴν Θεότητος), — говорит святой Григорий Богослов, — чту и Начало, а равно и Происходящих из Начала, — первое, потому что Оно — Начало таковых Происходящих, и последних, потому что Они так, такими и из такого происходят Начала, не отдельные от Него ни временем, ни естеством, ни достоинством Им поклонением; суть с Ним едино — но (хотя и необыкновенен такой образ выражения) раздельно (διηρημένως), раздельны с Ним — но соединенно (συνημιμένως), не менее досточтимы — представляемые и познаваемые как во взаимном между Собою соотношении, так и Каждый Сам по Себе, — совершенная Троица из Трех Совершенных (Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν). Ибо Божество выступило из еднiницы (μονάδος) по причине богатства, преступило двойство (δυάδος), потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось Тройством (Τριάδος δὲ ὀρισθείσης) (первым, что превышает состав двойства), по причине совершенства, чтобы и не быть скудным и не разделиться до бесконечности»³⁷³.

Объясняя православное учение о Святой Троице, святой Григорий Богослов говорит: «Мы чтим единоначалие (μοναρχίαν); впрочем не то единоначалие (μοναρχίαν), которое определяется единством лица... но то, которое составляет равночестность единства, единомушие воли, тождество движения и направления к Единому Тех, Которые из Единного (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по сущности. Посему Едiница, от начала подвигшаяся в двойство, остановилась в троичности (διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινήθεῖσα, μέχρι Τριάδος ἔστη.)»³⁷⁴. Совершенная Едiница в Троице и Совершенная Троица в Едiнице — это весь Бог и вся истина о Боге. «Безначальное, Начало, и Сущее с Началом — един Бог. Но безначальность или нерожденность не есть естество Безначального. Ибо всякое

естество определяется не чрез то, что оно не есть, но чрез то, что оно есть... И Начало тем, что оно — Начало, не отделяется от Безначального, ибо для Него быть началом не составляет естества, как для первого быть безначальным; потому что сие относится только к естеству, а не есть самое естество (*περὶ γὰρ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις*). И Сущее с Безначальным и с Началом есть не иное что, как то же, что и Они. Имя Безначальному Отец, Началу — Сын, Сущему вместе с Началом — Дух Святой: а естество в Трех одно — Бог (*φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός*); Единение же — Отец, из Которого Другие и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним, и не разделяемые между Собою ни временем, ни хотением, ни могуществом»³⁷⁵.

Безначальность, беспричинность исключительно приписывается Богу Отцу только в отношении к Богу Сыну, Который рождается от Отца, и к Богу Духу Святому, исходящему от Отца; а по Божеству суть вместе с Отцом безначальные, беспричинные и Сын, и Святой Дух, или, лучше сказать: собеспричинна и собезначальна вся Святая Троица. Эту святую истину Церковь молитвенно выражает в своих богослужебных книгах, говоря о Троичном Божестве: «Единое Богоначалие в триех Лицах»³⁷⁶, «Триипостасное единоначалие», «Богоначалие Трисолнечное»³⁷⁷. «Солнца солнцы, сугубо озариша, Сын и Дух от Отца, несоздани, Собезначальни: Обоим Отец един виновен веруется»³⁷⁸. «Учи нас не делать Отца подначальным, — говорит святой Григорий Богослов, — чтобы не ввести чего-то такого, что первоначальнее Первоначального, и чем извратится бытие Первоначального; а Сына или Духа Святого не считать безначальным (*ἀναρχον*), дабы у Отца не отнять Ему свойственного. Ибо Они не безначальны, и вместе в некотором отношении (что и составляет трудность) безначальны (*ἀναρχα*). Они не безначальны в отношении к Виновнику; потому что как свет из солнца, так Они из Бога, хотя и не после Него (*εἰ καὶ μὴ μετ' αὐτόν*). Но Они и безначальны в отношении ко времени, потому что не состоят под временем... И Отцу, и Сыну, и Святому Духу суть общи неначинаемость бытия и Божественность (*τὸ μὴ γεγενῆσθαι καὶ ἡ Θεότης*); но Сыну и Духу принадлежит иметь бытие от Отца. И отличительное свойство Отца есть нерожденность, а Сына — рожденность, и Духа Святого — исходность»³⁷⁹. «Не должно быть таким любителем Отца, чтобы отнимать у Него свойство быть Отцом, как это делают ариане. Ибо чей Он будет тогда Отец, когда отчуждим от Него вместе с тварию и естество Сына? Не должно быть и таким христоролюбом, чтобы не сохранить Христу свойство быть Сыном. Ибо чей Он будет Сын, если не будет относиться к Отцу как к Виновнику? Не должно умалять достоинство Отца быть началом принадлежащего Ему как Отцу и Родителю; ибо Он будет началом чего-то низкого и недостойного, если Он

не Виновник Божества, созерцаемого в Сыне и Духе. Необходимо, таким образом, соблюсти веру в единого Бога, и исповедовать три Ипостаси, или три Лица, притом — каждое с Его личным свойством. А вера в единого Бога соблюдется, если мы и Сына, и Духа будем относить к единому Виновнику (*εἰς ἓν αἴτιον*) (но не слагать и не смешивать с Ним), — относить как по одному и тому же... движению и хотению Божества, так и по тождеству сущности (*τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι*). Соблюдется вера в три Ипостаси, если мы не будем вымышлять никакого смешения или слияния, чтобы, почитая одну Ипостась более других, не уничтожить нам всё. Соблюдутся и Их личные свойства, если мы будем представлять и нарицать Отца Безначальным и Началом (Началом как Виновника, как Источник, как Присносущный Свет); а Сына — нимало не безначальным, однако же и Началом всего. Но в слово “Начало” нельзя вносить ничего относящегося ко времени»³⁸⁰. «Отец — Начало (*ἀρχή*) Сына и Духа не по времени, а по причине (*κατ' αἰτίαν*), ибо из Отца — Сын и Дух Святой, хотя и не после Отца»³⁸¹. «Якоже единого корене отрасли богосадны, Сын и Дух возсиявша: ибо Отец единовиновен есть, Безлетный, Безлетным Лицам Единочестен»³⁸².

Новозаветный порядок трех Святых Лиц Трисолнечного Божества — Отец, Сын и Святой Дух — ни в коем случае и никоим образом не означает ни существенного, ни логического, ни хронологического, ни модального подчинения какого-либо Лица остальным двум³⁸³. Все три Лица совечны и во всем равны, кроме Своих личных свойств. Отец, будучи Отцом, вечно сознает Себя Отцом; Сын, будучи Сыном, вечно сознает Себя Сыном; Святой Дух, будучи Святым Духом, вечно сознает Себя Святым Духом. «Услышав об Отце, — пишет святой Григорий Нисский, — мы подразумеваем Причину всего; узнав о Сыне, сознаём Силу, воссиявшую из Первопричины для устройства Вселенной; узнав о Духе, разумеем исполнительную Силу того, что введено в бытие сотворением от Отца чрез Сына. Следовательно, Ипостаси неслиянно отделены одна от другой: разумею Ипостаси Отца и Сына и Святого Духа, — а существо их, каким бы оно ни было (ибо оно не вырази́мо словом и не постижимо мыслью) не разделяется ни в какую иную природу. Поэтому непостижимость для мысли одинаково приличествует каждому из Лиц, почитаемых в Троице. Следовательно, мудрый человек, когда его спросят, что́ есть в сущности Отец, ответит истинно, если скажет, что этот вопрос выше понимания. Точно так же ответит он и относительно Единородного Сына, что Его сущность никаким словом охватить нельзя, ибо сказано: *Род же Его кто исповесть?* (Ис. 53, 8). Таким же образом слово Господне и в отношении Святого Духа указывает на точно такую же невозможность постижения, говоря: *Глас*

Его слышиши, но не веши, откуда приходит и камо идет (ср.: Ин. 3, 8). Поскольку, следовательно, мы не признаём никакого различия в непостижимости трех Лиц (ибо не есть одно Лицо более, а другое менее непостижимое, но одна и та же непостижимость в Троице), то, руководствуясь самой непостижимостью и недоступностью для понимания, говорим, что не находим в Святой Троице никакого различия сущности, кроме порядка Лиц и исповедания Ипостасей. Порядок Лиц, по которому вера, начинаясь в Отце через посредство Сына, завершается в Духе Святом, передан нам в Евангелии. А разница между Лицами, обнаруживаемая в самом порядке Их отделенности в переданном учении, не побуждает мысли тех, которые могут следить за значением слова, к Их слиянию, так как именование "Отец" показывает особенность понятия об Отце и именовании "Сын" и "Святой Дух" также показывают особенные понятия, так что Лица, обозначенные этими именованиями, никоим образом не сливаются Одно с Другим³⁸⁴.

Несказанным и непостижимым образом Отец вечно рождает Сына и вечно изводит Духа. Никакое рассуждение, обращающееся в границах категории времени, не может даже приблизительно выразить этого несказанного рождения и невыразимого исхождения. На вопрос «когда наступило это рождение и это исхождение?» святой Григорий Богослов отвечает: «Прежде всякого *когда*. И если нужно выразиться немного дерзновеннее — тогда же, когда и Отец. Но когда Отец? — Никогда не было, чтоб не был Отец (*οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν*). А также никогда не было, чтоб не был Сын и не был Дух Святой. Еще спросишь меня снова, и опять отвечу тебе. Когда родился Сын? — Когда не родился Отец. Когда исшел Дух? — Когда был Сын, не исшел (*οὐκ ἐκπεπορεύεται*), но родился (*γενένηται*) вне времени и неизглаголанно, хотя мы не можем представить себе того, что выше времени, даже желая избежать выражений, означающих время. Ибо слова "когда", "прежде", "после", "исперва" — не исключают времени, как ни усиливаемся в этом»³⁸⁵. На вопрос «какой это отец, который не начинал быть отцом?» святой Григорий Богослов отвечает: «Тот, у Которого бытие не начиналось... Бог Отец не впоследствии стал Отцом, потому что не начинал быть Отцем. Он в собственном смысле Отец; потому что не есть вместе и Сын; равно как и Бог Сын в собственном смысле — Сын, потому что не есть вместе и Отец»³⁸⁶.

Образ вечного рождения Сына и вечного исхождения Духа знает только рождающий Отец, рождаемый Сын и Дух Святой, исходящий от Отца³⁸⁷. «Ты слышишь о рождении Сына, — говорит святой Григорий Богослов, — не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца: не любопытствуй знать, как исходит... Достаточно для тебя слы-

шать, что есть Сын, что Он от Отца, что исходит Дух — и причем от Отца; не будь слишком любознательным, чтобы с тобой не случилось того... что происходит со зрением, которое пристально всматривается в солнечный свет»³⁸⁸.

Природа человеческого мышления такова, что оно никоим образом не может постигнуть, как Отец рождает Сына. Сие ведомо одному Богу, а сотворенная природа, не только человеческая, но и ангельская, этого знать не может. «Не стыдись признать свое незнание, — советует по этому поводу святой Кирилл Иерусалимский, — ибо ты не знаешь того, чего не знают и Ангелы. Только Родивший знает Рожденного и Рожденный от Него знает Родившего, а Святой Дух Божий свидетельствует в Священном Писании, что Рожденный есть Бог Безначальный... Ни Родивший ничего не лишился, ни Рожденный не имеет никакого недостатка... Ни Родивший не имеет Отца, ни Рожденный — брата; ни Родивший не превратился в Сына, ни Рожденный не стал Отцом. От Единого только Отца родился Единородный Сын, поэтому не существует ни двух нерожденных (*δύο ἀγέννητοι*), ни двух единородных (*δύο μονογενεῖς*). Один есть Отец нерожденный (ибо не рожден Отец, не имеющий отца) и один есть Сын, вечно рожденный от Отца... Рождение, совершенное Божией силой, пребывает вне времени (*ἄχρονος*). Бог не привел Своего Сына из небытия в бытие и не принял в усыновление некое лицо, которое не было Сыном; но, будучи вечным Отцом, родил вечно (*αἰδίως*) и неизреченно Единого только Сына, Который не имеет брата»³⁸⁹.

Умы сотворенных существ не могут постигнуть не только образа вечного рождения Сына и образа вечного исхождения Духа, но и различия между таким рождением Сына и таким исхождением Духа. Однако это различие, несомненно, существует, так как вечное рождение Сына от Отца и вечное исхождение Духа от Отца означают два особых образа ипостасного бытия, которые недопустимо смешивать. «Различие между рождением и исхождением существует, — говорит святой Дамаскин, — но природу этого различия мы не можем никоим образом постигнуть»³⁹⁰.

б) Личное свойство Сына, которым Он вечно и неизменно отличается от Отца и Духа, — это рождение (*γέννησις*). Он вечно рождается из естества Отца по Своей воле и в согласии с жизнью абсолютной гармонии, царствующей во всесовершенной полноте Божия существа. По самой Своей природе «Отец хочет и любит Сына, и Сын хочет и любит Отца»³⁹¹. Вечное бытие Одного обусловлено вечным бытием Другого. Вечен Отец, вечен и Сын, поэтому и рождение Сына вечное (см.: Пс. 2, 7; 109, 3; Мих. 5, 2), одно и единственное (см.: Ин. 1, 18; 10, 30), всесовершенное и всеимеющее (см.:

Ин. 17, 10), внутреннее, в неприступном свете Божества (см.: Ин. 1, 18; 10, 38), непостижимое (см.: Ис. 53, 8). Оно, по словам святого Афанасия Великого, является «совершенным рождением от Совершенного»³⁹², поэтому его никак нельзя сравнить с рождением творений во времени и пространстве. По своей природе и по своим свойствам оно абсолютно непостижимо для сотворенных существ: как для Ангелов и Архангелов, так и для пророков и апостолов, для всех людей — для всей твари вообще³⁹³. При объяснении этой святой тайны никогда нельзя ни учитывать временные критерии, ни их применять. «Образ, каким Отец рождает Сына, — неизречен (ἄρρητον) и свойствен Божией природе, поэтому известен только Отцу и Сыну»³⁹⁴. «Рождение Сына есть нечто исключительное и достойное Бога; для него нет сравнения не только в вещах, но и в мысли, в разуме, потому что человеческая мысль не может постигнуть, как нерожденный Бог бывает Отцом Единородного Сына, ибо это рождение вечно и непрестанно»³⁹⁵.

Вечный, неизменный, бесстрастный Бог, Который по природе и бытию выше времени и пространства, не может рождать во времени, временно и пространственно, но рождает Сына вечно, неизменно, бесстрастно. «Божество бесстрастно (ἀπαθές), хотя и рождает. Оно рождает Божественным образом (θεϊκῶς), а не человеческим, ибо и бытие Его — не человеческое (οὐκ ἀνθρωπικῶς)»³⁹⁶. Сын рождается из существа Отца³⁹⁷, но при этом существо Божества не разделяется, не умаляется, не ущемляется³⁹⁸. «Бог не из частей слагается, но, будучи бесстрастен и прост, бесстрастно и неделимо (ἀμερίστως) Он — Отец Сыну»³⁹⁹. «Отец, родив Сына, остался Отцом и не изменился. Он родил Премудрость, но Сам не остался без премудрости (ἄσοφος); родил Силу, но не изнемог; родил Бога, но Сам не лишился Божества и ничего не потерял, не умалился, не изменился; точно также и Рожденный не имеет никакого недостатка. Совершен Родивший, совершен и Рожденный. Бог — Родивший, Бог — и Рожденный»⁴⁰⁰.

Сын безначально и вечно рождается от Отца, «из недр Отчих»; рождается как совершенный от совершенного, как единый от единого, как всецелый от всецелого (ὅλος ἐξ ὅλου), как Бог Истинный от Бога Истинного⁴⁰¹. В вечности не было момента, когда Отец был без Сына; Они всегда существовали вместе, Отец как Отец, а Сын как Сын⁴⁰². Отец всегда (semper) рождает Сына, и Сын всегда (semper) рождается⁴⁰³. Поэтому Он, «будучи Сыном, неотлучен от Отца, и не было, когда бы Он не был, напротив того, Он всегда, и будучи образом и сиянием Отца, не просто вечен (οὐκ ἀπλῶς αἰδιος), но вечен вечностью Отчей (τῇ τοῦ αἰδιότητι)»⁴⁰⁴. «Отец всегда есть Отец, и Сын — всегда Сын... Отец, будучи Отцом в собственном смысле и Отцом единственным (μόνος), и есть, и был, и всегда будет Отец; и Сын

есть в собственном смысле Сын и Сын единственный (*μόνος*). О Них несомненно, что Отец и есть и именуется всегда Отец, и Сын — всегда Сын... И как Отец никогда не был Сыном, так и Сын никогда не будет Отцом. Как Отец, будучи один, никогда не перестанет быть Отцом, так и Сын, один, никогда не перестанет быть Сыном... И Дух Святой не наименован в Священном Писании сыном, чтобы не почли Его братом; не наименован ни сыном Сына, чтобы Отца не признали дедом; напротив того, Сын именуется Сыном Отчим, и Дух — Духом Отчим»⁴⁰⁵.

Личное свойство Сына — вечное и Божественное рождение от Отца — имеет все качества вечности Божества, и, таким образом, сохраняется вечная неизменность Ипостаси второго Лица Пресвятой Троицы. «Сын, — по словам святого Дамаскина, — всегда был с Отцом и в Отце, из Которого родился вечно и безначально (*αἰδίως καὶ ἀνάρχως*). Ибо никогда не было, что существовал Отец, а Сын не существовал, но всегда совместно существовали и Отец, и Сын, от Него рожденный. Ибо Отец не мог бы без Сына назваться Отцом. Если бы Он когда-либо существовал, не имея Сына, то не был и Отцом; и если впоследствии начал иметь Сына, то точно также впоследствии стал Отцом, не будучи Отцом ранее, и изменился, став Отцом из не-отца. Но такая мысль ужаснее любого богохульства, ибо невозможно сказать о Боге, что Он не имел естественной силы рождения. А сила рождения заключается в способности родить из себя, то есть из собственной сущности, существо, подобное себе по естеству. Безбожно, следовательно, говорить о рождении Сына, что оно произошло во времени и что существование Сына началось после Отца. Ибо мы исповедуем рождение Сына от Отца, то есть из Его естества. И если мы не допустим, что Сын от начала (*ἐξ ἀρχῆς*) существовал вместе с Отцом, от Которого рожден⁴⁰⁶, то введем изменение Отчей Ипостаси (*τροπήν τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως*), ибо Он, не будучи Отцом, как бы впоследствии стал Отцом... Рождение в Боге безначально и вечно (*ἀνάρχος καὶ αἰδιός*), так как оно — дело Его естества и происходит из Его сущности (*ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ*), иначе бы Рождающий претерпел изменение, и был бы Бог первый и Бог последующий, и таким образом бы случилось приращение в Боге... Будучи выше времени, и безначальным, и бесстрастным, и бестелесным, и Единым, и бесконечным, Бог и рождает вневременно, безначально и бесстрастно, и Его рождение не имеет ни начала, ни конца, Он рождает безначально, ибо Он неизменен; рождает бесконечно и непрестанно, ибо Он безначален, вечен, бесконечен и всегда Один и Тот же»⁴⁰⁷.

«Сам совершенный Сын совершенного Отца и Единородная Отрасль нерожденного Бога; Сам Бог от Бога, дух от духа, свет от света, Господь

Иисус не обинуясь говорит: *Отец — во Мне, и Я — в Отце* (Ин. 10, 38). Ибо как Отец — дух, так и Сын — дух; как Отец — Бог, так и Сын — Бог, как Отец — свет, так и Сын — свет. Свойства в Отце суть источник свойств в Сыне, то есть Он всецело Сын Того, Кто всецело Отец; Он не привнесен извне, ибо прежде Сына не было ничего; Он также не создан из ничего, ибо Сын — от Бога; не есть Он лишь отчасти Сын, ибо в Сыне — полнота Божества; и не есть Он Сын лишь в каком-то смысле, но во всяком отношении. Что в Отце, то и в Сыне также; что в Нерожденном, то точно также и в Единородном. Один — от Другого, и Их Двое суть одно; не Два устроены как одно, но все-таки Один в Другом, ибо как всё совершенно в нерожденном Отце, так всё совершенно в Единородном Сыне. Это — единство, что существует в Сыне и Отце, это — сила, это — любовь; наша надежда, и вера, и истина, и путь, и жизнь — не в исследовании Отчих сил и недооценивании Сына, а в почитании тайны и величия Его рождения, в поставлении нерожденного Отца выше всякого соперничества и в почитании Единородного Сына Ему равным в вечности и силе, исповедуя о Боге Сыне, что Он — от Бога»⁴⁰⁸.

Вечное рождение Сына от Отца делает Отца вечным Отцом, а Сына — вечным Сыном. Если бы это было не так, то ни Отец не был бы Отцом, ни Сын — Сыном; другими словами, Святая Троица не была бы Святой Троицей и не существовала бы вообще. Само понятие о вечном Отце предполагает и содержит в себе понятие о вечном Сыне, и наоборот: понятие о Сыне предполагает и содержит в себе понятие об Отце. Когда говорится «Отец» — этим обозначается и Сын, до того как произнесется само слово «Сын». Когда говорится «Сын» — несомненно и Отец подразумевается в Сыне, хотя и не ставилось перед Ним слово «Отец»⁴⁰⁹. «Отец — не Сын, и Сын — не Отец, ибо Отец есть Отец Сыну, и Сын есть Отчий Сын»⁴¹⁰. «Если было, когда не было Отца, — богословствует святой Григорий Богослов, — то было, когда не было и Сына. Если когда-то было, когда не было Сына, то было, когда не было и Духа Святого. Если Один был от начала, то были Три (то была и Троица). Если отвергнешь Одного от Троицы, то не утверждай, что превозносишь Двоих»⁴¹¹.

Дабы отчасти проникнуть в загадочную тайну вечного рождения Сына от Отца, богومудрые учителя Церкви употребляют известные сравнения. Но при знакомстве с этими сравнениями, необходимо иметь в виду мудрый совет святого Илария, по которому, хотя при размышлении о Божией природе и рождении мы и пользуемся некоторыми сравнениями, пусть, однако, никто не помыслит, что эти сравнения совершенны и полны. Между Богом и земными вещами не может быть никакого сопоставления. На

сравнения мы должны смотреть как на вспомогательные средства, а не как на средства, описывающие Бога в исчерпывающем смысле, ибо они скорее дают понятие, чем всецело передают искомый нами смысл⁴¹². В этом отношении учителя Церкви прибегают к следующим аналогиям: Сын рождается от Отца, как свет от света, как жизнь от жизни, как истина от истины, как премудрость от премудрости, как свет от огня. Рождаясь от Отца, Сын не отделяется от Отца, но всегда нераздельно с Ним пребывает, как свет с огнем. «Как одновременно существуют огонь и свет, от него происходящий, ибо не бывает сначала огня, а затем света, но они существуют совместно, и подобно тому как свет всегда происходит от огня, и всегда пребывает в нем, и никак от него не отлучается, так и Сын рождается от Отца, никак не отделяясь от Него, но всегда пребывая в Нем. Но в то же время, тогда как свет, неразделимо рождающийся и всегда пребывающий в нем, не имеет собственной самостоятельности (*idiau upóstasiv*) без огня, ибо она — естественное свойство огня, Единородный Сын Божий, рожденный от Отца нераздельно и неразлучно и всегда пребывающий в Нем, имеет Свою собственную Ипостась (*idiau upóstasiv*), отличную от Отчей»⁴¹³. Однако человеческие сравнения всегда лишь только сравнения, а не объективная Божественная реальность в ее бесконечном совершенстве и полноте. Посему и тайна рождения Сына от Отца даже после всех сравнений остается тайной над-умной, которую ведает только Бог⁴¹⁴. «Если кто нас спросит, — говорит святой Иринеи, — как же Сын рожден от Отца, мы ему ответим, что этого произведения, или рождения, или наречения, или откровения, или каким бы наименованием мы ни назвали Его несказанное рождение, — не знает никто: ни Валентин, ни Маркион, ни Сатурнин, ни Василид, ни Ангелы, ни Архангелы, ни Начала, ни Власти, — никто, как только Отец родивший и Сын рожденный (*nisi solus qui generavit Pater, et qui natus est Filius*). Если, таким образом, Его рождение так неизреченно, то все усиливающиеся изъяснить Его рождение, находятся вне себя, обещая изъяснить неизъяснимое»⁴¹⁵. Обосновывая невозможность понять и объяснить рождение Сына от Отца, святой Григорий Богослов говорит: «Божие рождение да почтено будет молчанием! Для тебя важно узнать и то, что Сын родился. А как? Не согласимся, чтоб сие разумели и Ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? — Как это ведают родивший Отец и рожденный Сын. А что кроме сего, закрыто облаком и недоступно твоей близорукости»⁴¹⁶.

Святое Откровение называет Сына Божия Словом (см.: Ин. 1, 1, 14; 1 Ин. 1, 1), указывая этим на духовность Его Божественного рождения и на Его Божество. Как слово человеческое рождается от разума действием

внутреннего движения духа, но не умаляет разум, а служит его выражением, так и Сын духовно рождается от Отца, не умаляя этим Отца, но являясь вечным Словом Отца, вечным Разумом Отца, вечной Премудростью Отца, вечным сиянием славы Отчей, вечным Образом Отца (см.: Евр. 1, 3; 1 Кор. 1, 24; Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4). И здесь, разумеется, необходимо отметить, что между духом человеческим и его словом, с одной стороны, и Богом и Его Словом, с другой стороны, разница несопоставимая. Бог всегда имеет Свое Слово, Которое рождается от Него и Которое не является подобием нашего слова непостасного и разливаемого в воздухе, но есть Слово Ипостасное (*ὑπὸστατος*), Живое, Совершенное, не вне Бога сущее, но всегда в Нем пребывающее⁴¹⁷. Совершенная духовность, вечность, неизменность и над-умность рождения Сына от Отца особенно проявляются в Божестве Слова рожаемого и Отца рожающего: *В начале было Слово (ὁ Λόγος), и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога*, то есть в безначальном начале (Ин. 1, 1–2; ср.: 1 Ин. 1, 1). Но чтобы приблизить вечное рождение Сына к нашим понятиям, лучше, как думает блаженный Августин, говорить, что Сын всегда рожден от Отца (*semper natus*), нежели, что Он всегда рождается (*semper nascitur*), ибо рожаемое еще не рождено, а Сын рожден; и всегда есть Сын, так как всегда рожден⁴¹⁸.

Такое рождение Сына от Отца как вечное свойство Сыновней Ипостаси со всеми Ее Божественными особенностями и делает Сына Божия Единственным, Единородным (*μονογενής*) Сыном Божиим⁴¹⁹, собственным (*ἰδιος*) Сыном Божиим (см.: Рим. 8, 32), перворожденным (*πρωτότοκος*) Сыном Божиим⁴²⁰, в отличие от людей, которые делаются сынами Божиими по благодати. Всё сотворенное во времени и пространстве рождается по воле Божией, но не из Божией природы⁴²¹. Только Господь Иисус Христос — Сын Божий по природе, а люди не являются сынами Божиими по природе, но могут стать сынами Божиими по вере и благодати через Иисуса Христа⁴²². Единородный Сын Божий не есть тварь и ни в каком смысле не может быть с ней сопоставляем. Он выше и безначально прежде всего сотворенного и всего, о чем только можно помыслить.

Все отличия Сына ясно указывают на то, что Сын Божий как вечная Ипостась Святой Троицы — это Бог, единосущный с Отцом и Святым Духом. Такова богооткровенная вера Церкви, которую Церковь всегда исповедовала, защищала и охраняла как свою душу через святых апостолов и исповедников, мучеников и святых отцов⁴²³, через молитвы и подвиги, через всех верных и христолюбивых чад, через Святые Соборы и святых подвижников, и неизменно на все времена выразила во втором члене Никео-Цареградского Символа веры: «И во Единого Господа Иисуса

Христа, Сына Божия, Единородного (*τὸν μονογεῖν*), Иже от Отца рожденного прежде всех век (*τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*); Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу (*ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ*), Имже вся быша».

в) Личное свойство Святого Духа, которым Он как вечная Ипостась Троичного Божества отличается от Отца и Сына, — это Его исхождение (*ἐκπόρευσις*) от Отца. Эту Божественную истину открыл нам Сам Спаситель на Тайной вечери как одну из величайших тайн Троицкого Бога, говоря Своим ученикам: *Егда же придет Утешитель, Егоже Аз пошлю вам от Отца (ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρὸς), Дух истины, Иже от Отца исходит (ὃν παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται), Той свидетельствует о Мне* (Ин. 15, 26; ср.: Мф. 10, 20; Лк. 11, 13; Деян. 1, 16–26; 2 Пет. 1, 21; Евр. 3, 7; 10, 15). Эти слова Спасителя ясно показывают: а) что Святой Дух — это самостоятельная Ипостась; б) что Он исходит от Отца и в) что Он посылается в мир Сыном. Налицо два действия: первое — это исхождение Святого Духа от Отца как от Источника и Начала Божества, а второе — это ниспослание Святого Духа в мир Сыном⁴²⁴; первое — внутреннее и вечное, совершающееся в Троичном Божестве независимо от сотворенного мира, второе — временное и происходящее в отношении к миру сотворенных существ, ибо Дух Святой посылается в мир от Отца Сыном, чтобы быть Утешителем, наставником людям и свидетелем искупительного подвига воплощенного Сына Божия⁴²⁵. Третье Лицо Пресвятой Троицы — Дух Святой — продолжает как Бог дело спасения, которое второе Лицо совершило как Богочеловек. В спасении людей участвуют все три Лица Святой Троицы, поэтому Спаситель и говорит Своим последователям: *И Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век* (Ин. 14, 16–17). Дух Святой, вечная Ипостась Троичного Божества, почивает на Сыне, участвует в Его искупительном деле как Бог (см.: Ис. 11, 2; 61, 1; Лк. 4, 18), посылается в мир Сыном (см.: Ин. 16, 7), подаётся ученикам как Церкви (см.: Ин. 20, 21–22; Деян. 1, 8; 2, 1–4). Вследствие такого отношения с Сыном Дух Святой и называется Духом Сына (см.: Гал. 4, 6).

Божественное Откровение ясно свидетельствует и учит, что Святой Дух вечно исходит от Отца, что составляет Его личное, вечное, неизменное свойство и что во времени посылается в мир от Отца через Сына, что опять-таки составляет Его деяние во времени, подобное делу сотворения мира. Вечность и неизменность Лица Святого Духа обусловлены вечностью Его исхождения от Бога Отца, которое бывает по воле Самого Духа как воле всесовершенного Троичного Божества, что Церковь выражает

словами: «Якоже благоволи самовластно (*καθώς περ εὐδόκησεν αὐτεξουσίως*), необладанный исходит Дух от Отца»⁴²⁶.

«Бытие же Духа Божия в Божественной природе, которая — проста и несложна, — говорит святой Дамаскин, — должно благочестиво исповедовать... Но неблагочестиво Духом считать нечто чуждое (*ἐξωθεν*), извне приходящее в Бога, подобно тому как бывает в нас, которые — сложной природы... Ибо, если бы и находящийся в Боге Дух был понимаем по подобию с нашим духом, то в таком случае величие Божественной природы ниспровергалось бы до ничтожества. Но понимаем Его как Силу самостоятельную (*δύναμιν αὐσιώδη*), Которая Сама по Себе созерцается в особенной Ипостаси (*ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει*), и исходящую от Отца, и почивающую в Слове (*τοῦ Πατρὸς προερχομένην, καὶ ἐν τῷ Λόγῳ ἀναπαυομένην*), и являющуюся выразительницей Его, и как Таковую, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она есть, и от Слова, Которому Она сопутствует, и как Таковую, Которая не изливается так, чтобы перестала существовать, но как Силу, по подобию со Словом существующую ипостасно (*καθ' ὑπόστασιν*), живую, обладающую свободною волею, самодвижущуюся, деятельную, всегда желающую блага и при всяком намерении обладающую могуществом, которое сопутствует желанию, не имеющую ни начала, ни конца. Ибо никогда у Отца не недоставало Слова, ни у Слова — Духа»⁴²⁷.

Богооткровенное учение об Ипостаси Святого Духа, со страхом Божиим, верой и любовью хранимое в Церкви и исповеданное во всех древних Символах⁴²⁸, обрело свое законченное и неизменное догматическое выражение в восьмом члене Никео-Цареградского Символа веры, который гласит: «И в Духа Святого, Господа, Животворящего, Иже от Отца исходящего (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*), Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима (*συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*), глаголавшаго пророки». Это исповедание подтвердили все последующие Вселенские Соборы как Богооткровенное, совершенное и неизменное, ибо Отцы всех Вселенских Соборов были убеждены, что Никео-Цареградский Символ «совершенно учит об Отце, Сыне и Святом Духе»⁴²⁹. Показателен в этом смысле Римский Собор, состоявшийся под председательством папы Дамаса. На нем осуждено ложное учение духовборцев о Святом Духе и приняты решения, посланные затем Павлину, епископу Антиохийскому. В них говорится: «Кто не говорит и не исповедует, что Дух Святой из Отца истинно и собственно (*τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι ἀληθῶς καὶ κυρίως*), как и Сын из Божественной сущности, и есть Бог, как и Слово Божие, — анафема да будет... Если бы кто сказал, что Дух Святой — творение или что Он рожден (начал быть) через Сына (*εἴτις εἶπῃ εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ποίημα*,

ἢ διὰ τοῦ Υἱοῦ γεγενῆσθαι) — анафема да будет... Кто не исповедует единого Божества, единой власти и силы, единой славы и господства, единого царства, единого хотения и истины Отца и Сына и Святого Духа — анафема да будет... Кто об Отце и Сыне хорошо мыслит, а о Святом Духе держится учения неправого, тот — еретик»⁴³⁰.

Как Сын рождается от Отца таинственным и непостижимым образом, так и Дух Святой исходит от Отца не менее таинственным и не менее непостижимым образом. Вечное исхождение Духа от Отца составляет, с одной стороны, вечное различие между Духом Святым как Лицом, и Отцом как Лицом, и Сыном как Лицом; с другой стороны, оно делает Его во всем прочем одинаковым и равным с Отцом и Сыном. «Размышляя об этом просто и обыкновенно, — говорит святой Григорий Нисский, — мы веруем и исповедуем, что во всем существующем и мыслимом, что находится в мире и над миром, во времени и прежде веков, с Отцом и Сыном должен быть подразумеваем и Дух Святой, Который не лишен ни воли, ни действия, ни чего-либо другого, что благочестиво представляется как благо. И поэтому, исключая различия в порядке и по Ипостаси, мы не принимаем различия ни в чем ином, но говорим, что Дух числится третьим в ряду после Отца и Сына; третий Он и по порядку Предания (см.: Мф. 28, 19). Во всем же остальном исповедуем нераздельное единство по природе и чести, по благочестию, и славе, и велелепию, и по власти над всеми, и по благочестивому исповеданию»⁴³¹.

Исхождение — это образ бытия (τρόπος ὑπάρξεως) Святого Духа как Божественной Ипостаси. «Дух Святой исходит от Отца, но исходит не по образу рождения, но по образу исхождения (οὐ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς). Это — иной образ существования, и непостижимый, и неведомый (ἄληπτός τε καὶ ἄγνωστος), подобно тому как и рождение Сына»⁴³². «Дух есть истинно Дух Святой, происходящий от Отца, но не как Сын (οὐχ υἱῶς); потому что происходит не рожденно, но исходно (οὐδε γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς)»⁴³³. «Дух Святой всегда был, и есть, и будет; Он не начал и не прекратит бытия, но всегда со Отцом и Сыном вчиняется и числится... Всё, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, кроме нерожденности; все, что имеет Сын, принадлежит и Духу, кроме рождения»⁴³⁴. «Не называю Духа Святого ни нерожденным, — говорит святой Василий Великий, — (ибо знаю одного Нерожденного), ни рожденным (ибо из Предания веры знаем Единородного); о Духе же истины, будучи научены, что Он исходит от Отца, исповедуем, что Он — от Бога несозданно»⁴³⁵. «Должно ведать единого Бога Отца, безначального и нерожденного, и единого Сына, рожденного от Отца, и единого Духа, имеюще-

го бытие от Отца (ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον), уступающего нерожденность Отцу и рожденность Сыну, во всем же прочем соестественного (συμφυῆς) и сопрестольного, единославного и равночестного»⁴³⁶. «Уверю, — писал святой Василий Великий, — всякого человека, исповедующего Христа, но отрицающего Бога, что ему Христос не принесет никакой пользы; уверю также всякого призывающего Бога, но отвергающего Сына, что и его вера напрасна; уверю точно также и всякого отметающего Духа Святого, что вера его в Отца и Сына будет бесполезной, ибо он не может иметь этой веры без соприсутствия Духа. Ибо кто не верует в Духа, тот не верует в Сына; а кто не верует в Сына, тот не верует в Отца. Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор. 12, 3). Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1, 18). Неверующий в Духа не имеет удела и в истинном поклонении, ибо невозможно иначе поклоняться Сыну, как только Духом Святым, и невозможно иначе призывать Отца, как только Духом усыновления»⁴³⁷.

Обобщая своим благодатствованным умом богооткровенное учение Церкви о Святом Духе, святой Дамаскин говорит: «Веруем и во единого Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца исходящего и в Сыне почивающего, со Отцом и Сыном поклоняема и славима как единосущного, и совечного; Духа — от Бога, Духа правого, владычествующего, Источник мудрости и жизни, и освящения; Бога, со Отцом и Сыном сущего и называемого; несотворенного, Полноту, Творца, Вседержителя, все совершающего, всесильного, бесконечно могущественного, неограниченно господствующего над всею тварью (δεσπόζον πάσης κτίσεως), не подчиненного [ничей] власти; в Духа — боготворящего и не боготворимого (θεοῦν, οὐ θεούμενον); наполняющего, но не наполняемого; освящающего и не освящаемого; Утешителя как приемлющего неотступные мольбы всех; во всем подобного Отцу и Сыну; от Отца исходящего и чрез Сына подаваемого, и воспринимаемого всею тварью (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ δι' Υἱοῦ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβάνόμενον ὑπο πάσης κτίσεως), и чрез Себя Самого творящего, и осуществляющего (οὐσιοῦν) все без изъятия, и освящающего, и содержащего; ипостасного, существующего в Своей собственной Ипостаси (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον), Который не отделяется и не расстаётся с Отцом и Сыном и имеет все, что имеет Отец и Сын, кроме нерожденности и рожденности. Ибо Отец — безвиновен и нерожден, потому что не есть от кого-либо, так как бытие имеет от Самого Себя, и из того, что только имеет, ничего не имеет от другого; напротив того, Он Сам есть для всего начало и причина того образа, как оно от природы существует. Сын же от

Отца — по образу рождения; а Святой Дух хоть также от Отца, но не по образу рождения, а по образу исхождения»⁴³⁸.

Богооткровенную истину о личном свойстве Святого Духа Церковь всегда ревностно соблюдает (букв. «держит, как птица под крылом». — *Примеч. пер.*) и сохраняет в своем благодатном, святом апостольском вселенском самосознании и молитвенно выражает в своем богослужении, особенно в день Святой Пятидесятницы. Вокруг досточудной Личности кроткого Утешителя она молитвенно сплетает превосходные венцы своей смиренной веры и благодатной речистости: «Дух Святый бе убо присно, и есть, и будет: ниже начинаем, ниже престаяй, но присно Отцу и Сыну счинен и счисляем: Живот и Животворяй: Свет и света Податель, Самоблагий и Источник благостыни: Имже Отец познавается, и Сын прославляется, и от всех познавается; едина сила, едино счетание, едино поклонение Святыя Троицы». На греческом языке эта хвалитная стихира гласит: *Τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἥν μεν ἀεί, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, οὔτε ἀρξάμενον, οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' ἀεί Πατρί καὶ Τίῳ συντεταγμένον, καὶ συναριθμοῦμενον · ζωῇ, καὶ ζωοποιοῦν · φῶς, καὶ φωτὸς χορηγόν, αὐτάγαθον, καὶ πηγὴ ἀγαθότητος · δι' οὗ Πατὴρ γνωρίζεται, καὶ Τίος δοξάζεται, καὶ παρὰ πάντων γινώσκεται, μία δύναμις, μία σύνταξις, μία προσκύνησις τῆς Ἁγίας Τριάδος.* «Дух Святый, Свет и Живот, и Живый Источник умный: Дух премудрости, Дух разума, благий, правый, умный, обладаяй, очищаяй прегрешения: Бог и боготворяй, Огонь от Огня исходяй: глаголяй, деяй, разделяяй дарования, Имже пророцы вси, и божественные апостолы с мученики венчашася; странное видение, Огонь разделяяйся в подавание дарований». На греческом языке эта хвалитная стихира гласит: *Τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, φῶς, καὶ ζωῇ, καὶ ζῶσα πηγὴ νοερά. Πνεῦμα σοφίας, Πνεῦμα συνέσεως · ἀγαθόν, εὐδές, νοερόν, ἡγεμονεύον, καὶ δαίρον τὰ πταίσματα. Θεός, καὶ θεοποιοῦν · πῦρ, ἐκ πυρὸς προϊόν, λαλοῦν, ἐνεργοῦν, διαιροῦν τὰ χαρίσματα · δι' οὗ Προφήται ἅπαντες, καὶ Θεοῦ Ἀπόστολοι, μετὰ Μαρτύρων ἐστέφθησαν · ξένον ἄκουσμα, ξένον θέαμα, πῦρ διαιρούμενον εἰς νομὰς χαρισμάτων.* Молитвенная растроганность Церкви словно увенчивается стихирой, полной евангельского вдохновения и восторга: «Приидите людие Троицкостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отце, со Святым Духом: Отец бо безлетно роди Сына соприсносущна, и сопрестольна, и Дух Святый бе во Отце с Сыном прославляем, едина сила, едино существо, едино Божество. Емуже поклоняющеся вси глаголем: Святый Боже, вся содеявый Сыном, содейством Святаго Духа: Святый Крепкий, Имже Отца познахом, и Дух Святый прииде в мир: Святый Безсмертный, Утешительный Душе, от Отца исходяй и в Сыне почиваяй: Троице Святая, слава Тебе»⁴³⁹.

§ 26. Антитринитарные ереси

С древнейших времен церковное учение о Святой Троице стало камнем преткновения и соблазна для всех тех, кто хотел мерой человеческого разума постичь безмерную тайну богооткровенной истины. Учение Священного Писания о Святой Троице Церковь благодатно хранила в религиозном сознании своих членов и, учитывая заблуждения еретиков, постепенно сформулировала его в догмат — с целью соблюсти неповрежденность и единство правой веры. Со всех сторон ополчались против евангельского учения о Святой Троице разные еретики, а Церковь отвечала на это более ясным, более полным и более решительным утверждением тех сторон богооткровенного учения, которые подвергались нападкам. Краткую евангельскую формулу крещения (см.: Мф. 28, 19) святые отцы богумудро развили, засвидетельствовали и утвердили. Из своих душ, освященных Божественной благодатью, выносили они непобедимые евангельские истины против всякого заблуждения, своими подвигами делая возможной победу истины над заблуждением. История антитринитарных ересей подразделяется в основном на три периода: 1) от Керинфа до Ария; 2) от Ария до Социна и 3) от Социна до настоящего времени.

1. Первый период охватывает время, в которое христианское учение формировало себя в противовес иудаизму, гностицизму и греческой философии. Одни еретики, следуя грубым еврейским понятиям о Мессии как о человеке и земном царе, хотели любой ценой остаться при вере в одного Бога и не различали в Божестве никаких лиц. Таковыми были в I веке Керинф и евиониты, а во II веке — Феодот и Артемон. Другие, находящиеся под влиянием восточной философии, считали Господа Иисуса Христа и Святого Духа эманациями Божества, более низкими, чем Сам Бог. Таковыми явились гностики различных направлений. Третья группа еретиков считала, что три Божественных Лица суть лишь три различных проявления одного и того же Бога. Таковыми были во II веке Праксей, в III веке — Ноэт, Савеллий, Павел Самосатский.

Керинф, современник святого Иоанна Богослова, был из евреев. Святой Ириней так излагает его систему: выше всего существует верховный Бог. Мир сотворен демиургом. Это — некая обособленная сила, удаленная от верховного Бога и не знающая Его. Иисус рожден не от Девы, а является сыном Иосифа и Марии, рожденным, как и прочие люди, только превосходящим их праведностью, мудростью и разумом. После крещения на человека Иисуса от верховного Бога сошел Христос в виде голубя. Тогда он сделался способным возвещать о верховном, неведомом Отце и

творить чудеса. Но в конце концов Христос как существо духовное и неподверженное (*impassibilis*) страданию оставил Иисуса, а Иисус в одиночку пострадал и воскрес⁴⁴⁰. Керинф также учил, что ветхозаветный закон был дан Ангелом и что Бог евреев был не Господом, а Ангелом.

Евиониты принимали христианство как реформированное иудейство. По их учению, существует единый Бог, Творец и Владыка мира. Христос для них обычный человек (*ψιλὸς ἄνθρωπος*), рожденный от Иосифа и Марии. Точно исполняя закон Моисея, Иисус стал Христом. Христом может стать каждый. Практика обрезания и верность ветхозаветным заповедям и обычаям необходимы для спасения. Евиониты принимали только Евангелие от Матфея как евангелие евреев, но отвергали апостола Павла и его Послания, поскольку считали его отступником от закона.

Феодот-кожевник — ученый человек, во времена гонений отрекшийся от Господа Иисуса Христа. Дабы скрыть позор он ушел из Византии в Рим. В Риме, будучи опознан и желая оправдаться, он заявил, что, отрекаясь от Иисуса Христа, он отрекался не от Бога, а лишь от человека. По его мнению, Иисус был только человеком, родившимся от Девы и жившим благочестивее прочих людей. При крещении на него сошел Христос в виде голубя и даровал ему силу, необходимую для совершения своей миссии. Но и это не сделало Иисуса Богом.

Артемон учил подобно Феодоту, отрицал Божество Господа Иисуса Христа, а тем самым — и ипостасность Сына в Святой Троице.

Гностицизм через своих многочисленных представителей в основном стремился превратить христианство в религиозную философию. При этом он впал в великое заблуждение относительно христианского догмата о Святой Троице. Все разнообразные направления гностицизма, главным образом, могут быть сведены к следующим положениям.

От вечности существует один верховный Бог, Он — Плирома, полнота совершенства и блаженства, источник всего. От Него в известные моменты постепенно эманировали существа, именуемые зонами (*αἰών*), в которых Он ограничил Свою бесконечность и в каждом из них проявил по одному Своему Божественному свойству. Зоны, низшие божественные сущности, знаменуя собой переход от Бесконечного к конечному, сотворили все прочие существа, еще менее совершенные, чем они сами. В течение долгого процесса эманации эти существа всё более удалялись от Бесконечного и приближались к конечному. Материальный мир существует в противовес миру эманации. Он начал существовать так: ближайший к Божеству эон, София, пал и отторгся от верховного Бога, желая достигнуть наивысшего света, — и погрузился во мрак. Тогда мятежный сын Софии, эон-демиург,

сотворил материальный мир. Этот демиург — Бог Ветхого Завета, а Бог Иисуса отличен от Него и более возвышен. С сотворением материального мира положено начало дуализму: на одной стороне находится царство духа, света и добра, а на другой — царство материи, мрака и зла. Человек — это смешение духа и материи, добра и зла. Вытеснить материю из человеческого существа, свести человека к духу — вот в чем великое дело нравственной дисциплины человека, достигающее своей вершины через погружение в высший мир духа и света. Однако этому мешает демиург, который как владыка мира материального препятствует процессу одухотворения человека и удерживает его в своем царстве материи. Чтобы сковать злое действие демиурга, помочь человеку в его нравственном совершенствовании и окончательном освобождении от уз материи и демиурга, один из главных эонов пришел в мир как спаситель человека. Этот Божественный эон соединился с материальным и земным телом человека Иисуса, крещаемого Иоанном в Иордане, и таким образом соделал его Христом. Миссия Иисуса-спасителя была двоякой: освободить падшую Софию и собрать семя света, которое с падением Софии ниспало во мрак и смешалось с ним. Действительной же целью спасителя, употребившего Иисуса в качестве своего орудия, было сообщить тайное знание (*γνῶσις*). С помощью этого знания, сохраненного в гностическом предании, более высокие люди освобождаются от земных оков и возвращаются в царство света. Смерть Христова явилась делом злого демиурга. Перед распятием небесный эон оставил Иисуса, и распятое тело не имело удела в спасении человека. Оставляя Иисуса, небесный эон возвратился в высший духовный мир с освобожденной Софией и тем самым восстановил гармонию в Плироме.

Из сказанного видно, что Христос в гностическом учении — не Бог и не человек, а некое среднее между ними существо. Как эманация верховного Бога Он природой своего существа ниже своего источника. Как эманация божественная Он не мог обитать в вещественном и, следовательно, злом теле. Поэтому Иисус либо был обычным человеком, на которого эон Христос сошел во время крещения и оставил его перед распятием, либо то тело, в которое Христос был видимо облечен, было мнимым, а все его дела — призрачными. В гностицизме искупитель-спаситель всегда обособлен и отличен от исторического Иисуса, который не более чем весьма духовный человек, лишь на известное время соединенный с небесным искупителем. Он — божественный учитель, передавший Своим апостолам тайный гнозис, с помощью Которого расчищается человеческое естество.

Очевидно, что в такой системе, как гностическая, нет места для христианского, богооткровенного догмата о Троичном Божестве, Единосушном и Триипостасном.

Маркион развил свое учение на принципе дуализма. По его мнению, существуют два начала, два бога: (1) Бог Ветхого Завета, Творец мира, который сам по себе справедлив, но строг, суров, непостоянен, знает только правду и силу, от него происходят все страдания человечества; и (2) Бог, открытый Иисусом, высший Бога ветхозаветного, ибо он благ, добр, милостив, полон соучастия. Хотя мир и не считался с ним, ибо не был его творением, он все-таки хотел помочь ему из сострадания.

В Иисусе Христе и через Иисуса Христа открывается верховный бог. Иисус Христос — спасительный дух. Он не имеет ничего общего с ветхозаветным Мессией. Как имеются два бога, так существуют и два Христа. Мессианские пророчества Ветхого Завета относятся не к Иисусу Христу, а к другому Мессии, который как посланник праведного, ветхозаветного Бога должен явиться впоследствии. Иисус Христос не родился, а внезапно «в пятнадцатый год правления Тиверия сошел в галилейский город Капернаум»; сошел, разумеется, с неба. Он имел призрачное тело, ничего не позаимствовав из творения демиурга. Его проповедь представляет собой непрестанное противление ветхозаветному закону, пророкам и всему домостроительству демиурга. Но демиург и его приверженцы ему этого не простили. Иисуса арестовывают и распинают. Однако Иисусово распятие и его жизнь до распятия становятся для людей средством спасения. Добрый Бог искупает нас от демиурга. Затем спаситель сходит в ад, чтобы проповедать там Евангелие и возвестить спасение.

За такое свое учение, в самой основе несовместимое с христианским догматом о Триипостасном Божестве, Маркион был отлучен от Церкви.

Монархианство — это ересь, появившаяся в конце II века. Монархиане, будучи не в состоянии примирить троичность Лиц с Божиим единством, единоначалием (*μοναρχία*), ради якобы Божия единства либо полностью отвергали существование других Лиц в Боге, кроме одного, либо понимали под ними лишь разные формы и проявления одного и того же Божественного Лица. Отсюда существуют два вида монархианства — динамическое и модалистическое. Адепты первого представляют Христа обычным человеком, более чем пророки одаренного Божественной благодатью, мудростью и силой (*δυναμει*; отсюда — *δυναμικὴ μοναρχία*), а последователи второго считают Отца, и Сына, и Святого Духа тремя образами, формами (*modi, τρόποι*; отсюда — *modalismus, τροπικὴ μοναρχία*).

Предтечами динамического монархианства могут считаться еретики *алологи* (*ἄλογοι*), отрицавшие вечное бытие Христа как Слова и считавшие Его человеком, носящим в себе Божество Отца. Их духовным отцом и вождем может считаться Феодот, кожевник из Византии. Его ученики —

Феодот-меняла, Артемон, Асклипиад и Аполлонид — несколько видоизменили учение своего учителя, утверждая, что Христос был человеком, в котором обитало Божество.

Впервые модалистический монархианизм заявил о себе в ереси *патрипассиан*. Ее приверженцами были Праксей, Ноэт, Верон и Берилл. Они учили, что Бог один не только по природе или существу, но и по лицу. «В действительности, Отец — это Тот, Кто сошел в утробу Девы и родился, и, рождаясь, стал Сыном, своим собственным Сыном, происходя от себя»⁴⁴¹. Себя самого Отец сделал себе Сыном. Отец — Тот, Кто родился, страдал и умер (*Pater natus, Pater passus est*; отсюда — «патрипассионизм»). Святой Ипполит говорит о Ноэте: «Он утверждает, что Христос — это Сам Отец и что сам Отец родился, страдал и умер»⁴⁴². «Ноэт ссылается на то, что Христос сказал: *Аз и Отец едино есма**. Но пусть он увидит и уразумеет, что Христос не сказал: «Аз и Отец есма едино Аз», но — *едино есма*, а выражение *есма* указывает на два Лица, но на одну силу»⁴⁴³. Праксей считал, что Отец называется Сыном в зависимости от обстоятельств. Тот же Бог как невидимый, нерожденный, нестрадальный именуется Отцом, а как видимый, рожденный и подверженный страданиям нарицается Сыном. То, что в Евангелии от Иоанна говорится о Слове, Праксей считал аллегорией.

Савеллий разработал и дополнил модалистическое монархианство и развил его в своего рода философскую систему. Сущность его учения такова: Бог в самом себе — чистая и неделимая монада (*μονάς*); как таковой он — одно-единственное лицо, называемое Сыно-Отцом (*υἱοπάτωρ*). Однако, выходя из своего покоя и молчания с целью сотворения мира и промышленности о мире, он является в трех различных образах (*σχηματισμοίς*) — в Отце, Сыне и Духе. В Ветхом Завете Он является как Отец-законодатель, в Новом Завете как Сын-спаситель, а как Дух Святой Он освящает души. Отец, Сын и Святой Дух суть не три отдельных Лица в Божественной монаде, а три постепенных явления, три модуса, три образа, в которых Божественная монада открывает себя миру. Эти три последовательных состояния не составляют никаких ипостасных различий в самой Божественной монаде; они суть лишь три аспекта, три способа существования, три имени одного и того же существа (*ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίαι*), то есть три формы откровения одного Бога, действующего в лице Отца как творец и законодатель, в лице Сына — как искупитель от воплощения до вознесения, а в лице Святого Духа как освяtitель, от вознесения до сего дня. После каждого откровения соответствующее Лицо возвращается в монаду; Сын уже вернулся, а Дух возвратится после полного освящения

* Ин. 10, 30. — Примеч. ред.

верных, в конце веков. Когда миру открывался Отец, тогда не существовали ни Сын, ни Дух Святой, а когда начал открываться Сын, перестал существовать Отец, подобно тому как с откровением Святого Духа перестал существовать Сын. Придет время, когда и Святой Дух, завершив Свое откровение, вернется в Божественную монаду, куда уже возвратились Отец и Сын, чтобы Бог был всё во всем.

Видным представителем модалистического монархианизма был *Павел из Самосаты*, епископ Антиохийский (избран около 260 года). В Антиохии в период с 263 по 268 год против него состоялись три Собора. Третий Собор (267–268) отлучил его от Церкви как еретика. Его учение заключалось в следующем: в Боге существует лишь одна личность (лицо, *πρόσωπον ἐν*), но, тем не менее, в Нем можно различать разум (*Λόγος*) и мудрость (*σοφία*). Эти логос и софия не имеют ни своей собственной природы, ни существа (*ὑπόστατος*); они — лишь простые свойства. Бог от вечности произносит Свое Слово — Логос, но Логос безличен. Это Слово действовало в Моисее, пророках, а особенно в Иисусе, Сыне Давидовом, рожденном от Девы действием Святого Духа. Иисус — только человек, он — от нижних (*κάτωθεν*), но его свыше (*ἄνωθεν*) вдохновило Слово и, вдохновив, соединилось с ним. Единство Иисуса с Богом заключалось только в том, что он имел единую с Богом волю. Это безличное Слово (Логос) пребывало в Иисусе как в храме и не соделало Иисуса как личность Богом. Но благодаря этому соединению Иисус стал существом уникальным и исключительным. Помазанный Святым Духом при крещении, он достиг нравственного совершенства. Его любовь к Богу сильна и не имеет изъянов, его воля непогрешима, его достоинство сверхъестественно. В награду за это Бог наделил его силой творить чудеса. И он с триумфом побеждает грех, не только в себе самом, но и в нас, искупая нас и спасая. Чистота его жизни, а также его страдания, делают его имя драгоценнее всякого имени. Он поставлен судьей живых и мертвых, облечен в Божественное достоинство, так что мы можем называть его «Богом, рожденным от Девы; Богом, явленным в Назарете». В аналогичном смысле можно говорить и о его предсуществовании, ибо, хотя Иисус и не предсуществовал сущностно и лично (*οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει*) прежде своего рождения, но он предусмотрен и предопределен Богом и возведен и предсказан пророками.

2. Второй период антитринитарных ересей открывается *арианством*. Своим учением *Арий* (ум. в 336 году) настолько возмутил Церковь, что в 325 году был созван в Никее Первый Вселенский Собор, осудивший Ария и сформулировавший церковное догматическое учение о Сыне Божиим в Никейском Символе веры.

Учение Ария состояло в следующем.

Бог — один. Только Он нерожден, безначален, вечен, несказанен, непостижим и не имеет Себе равного. Он не может Свое существо, Свою сущность передавать другим и разделять ее, так как это означало бы Его сложность, делимость, изменчивость — что невозможно. Свое несотворенное существо не может Он передавать никому и ничему тварному. Поэтому необходимо осудить выражения, предполагающие общность и рождение. Всё сущее вне Бога сотворено из ничего по Божией воле. Бог не всегда был Отцом: было, когда Бог был один и не был Отцом.

Этот Бог хотел сотворить мир, поэтому предварительно создал орудие творения, высшее существо, называемое в Священном Писании Словом-Логосом, Премудростью, Сыном, Образом. Слово — посредник между Богом и миром. Оно прежде всех творений, прежде времени (*ἄχρονος*) и прежде веков (*πρὸ αἰώνων*), ибо и время, и века начинаются вместе с миром, а всё это сотворило Слово. Но и Слово неечно и несовечно (*ἀίδιος ἢ συναίδιος*) Богу, ибо и оно сотворено из ничего. Оно происходит от Бога, так как сотворено Богом, но ни в каком смысле не из Божией сущности. Оно начало существовать из ничего (*ἐξ οὐκ ὄντων*), и было, когда его не было: не было его до того, как начало оно существовать, а оно начало существовать тогда, когда было сотворено. Слово — не из Божией сущности (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ*), но оно начало существовать и существует по Божией воле. Не одной оно сущности с Отцом и не обладает теми же свойствами. А иначе существовали бы два бога.

Чтобы обозначить, каким образом произошло Слово, Арий употребляет выражения «рожденное», «родилось», «родившись» (*γενήσαντα, ἐγέννησεν, γεννηθεὶς*). Но Слово — это Сын Божий не по природе, а по благодати (*κατὰ χάριν*). Бог сделал его Своим сыном, предвидя его заслуги. Слово — не истинный Бог (*Θεὸς ἀληθινός*), оно бог только в том смысле, в каком Священное Писание называет богами праведников, ибо оно во всем чуждо и неподобно сущности и личности Отца (*ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητος*). Оно называется Словом и Премудростью, но и эти имена принадлежат ему настолько, насколько оно приемлет их от несотворенной Премудрости и Слова, сущих в Боге. В действительности, оно [Слово] — одна из многих сотворенных сил, используемых Богом по Своей воле. Оно не равно Богу и не единосущно с Ним (*οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ*). Бог чужд ему по сущности, ибо Он существует безначально.

Так как Сын не есть Бог по естеству, ибо он не вечен, то и его знание несовершенно. По естеству он изменчив (*τρεπτός*), как и все прочие люди. Отец для Сына невидим, так что он не может полно и ясно ни видеть, ни

знать своего Отца; то, что Сын видит и знает, — видит он и знает своими собственными силами, как и остальные люди. Не имеет он совершенного знания ни о Боге, ни о себе самом. Хотя Слово и тварь, оно все-таки не таково, как прочие твари. Оно — совершенное Божие творение (*κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον*); Бог может создать творение, которое бы было равно Слову, но не может создать нечто высшее, чем оно. Благодаря Своей постоянной склонности к добру, при содействии Божией благодати, Слово в своем развитии удостоилось славы, почитания и самого имени «бог», усвоенном Ему Отцом и Церковью. Нравственно совершенствуясь под действием Божией благодати, Христос стал тем, чем был, так что может называться «богом крепким» (*ἰσχυρὸς θεός*). Благодатью он обоготворился (букв. «обоготворился», *ἐθεοποίηθη*. — *Примеч. пер.*), посему и нарицается по имени «богом», как и все прочие люди, достигающие обожения через благодать. Касательно воплощения и человечества Слова справедливо всё сказанное в Священном Писании и Предании. Оно взяло на себя истинную плоть; человеческие чувства, проявляемые историческим Христом, показывают, что Он не есть всецело Бог, но существо, подверженное страданиям.

Учение Ария о Святом Духе смутно. По его мнению, Дух — существо самостоятельное; с Отцом и Сыном он составляет троиство. Однако Святой Дух бесконечно удален, обособлен от двух других Лиц и чужд им по сущности. Не имеет он ни той же сущности, ни той же славы. Вероятно, Арий считал, что Дух сотворен Сыном и ему подчинен.

Полуариане смягчили арианство и хотели держаться некоей середины между православными и арианами. Они избегали главного термина Никейского Символа веры — «омоусиос» (*ὁμοούσιος*, «единосущный»), точно характеризующего отношение Сына к Отцу, употребляя слово «омиусиос» (*ὁμοιούσιος*, «подобосущный»). По их мнению, отношение Сына к Отцу точнее определяется словом «омиусиос», чем «омоусиос». Сущность Сына подобна сущности Отца, отличаясь от нее только тем, что с ней она не тождественна. Он — истинный Сын, рожденный вне времени и прежде всех веков. Он подобен Отцу по сущности (*ὁμοιος κατ' οὐσίαν*) и по Божеству (*κατὰ τὴν θεότητα*).

На Никейском Соборе епископ Анкирский *Маркелл* был один из самых пламенных поборников «омоусиос». Но затем в сочинениях против ариан и сам впал в ересь. Она заключается в следующем.

Необходимо прежде всего, мыслил *Маркелл*, утвердить единство Бога. Существует монада, из которой исходит триада, так как невозможно, исходя из трех лиц, свести их к единству. Бог — неделимая монада, одно лицо (*πρόσωπον*), а не три. Но в Боге все-таки существует Слово. *Маркелл*

не говорит «Сын», так как считает, что имена: Сын, Христос, Иисус, Жизнь, Путь и т. д. — относятся только к воплощенному Слову. Невоплощенное (*ἄσαρκος*) Слово не есть Сын, Оно — просто Слово. И об этом Слове Священное Писание сообщает нам три следующие истины. Первое, Оно было в начале (*ἐν ἀρχῇ*), что значит, что Оно было в Отце потенциально (*δυνάμει*); второе, что Оно было у Бога (*πρὸς τὸν Θεόν*), что значит, что Оно было у Бога действительно, как энергия (*ἐνεργεία*), и что Оно Само всё сотворило; третье, что Слово было Богом, дабы нам показать, что Божество неделимо, так как Слово было в Боге и Бог в Слове. Слово также вечно, единосущно с Богом (*ὁμοούσιος, αὐτοούσιος*). Слово как потенция (*δύναμις*) в Боге проявляется в сотворении мира как творческое действие (*ἐνεργεῖα δραστηκῇ; ἡ ἐνεργεῖα τῆς πράξεως*). Эта потенция (*δύναμις*) начинает свою деятельность с сотворения мира, но только после воплощения Слово, Которое есть образ Бога невидимого, становится видимым. Во Христе Слово стало личностью и Сыном Божиим, перворожденным и царем. Во Христе вся тварь обрела свою главу (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*), и человек-грешник, естество которого тоже было соединено со Словом, соделался благодаря этому родству усыновленным Богом, нетленным и бессмертным. Для этого Слово и воплотилось. Но плоть Богу не приличествует. Стяжав через воскресение бессмертие, плоть не стала достойнее Бога, Который превыше бессмертия. Можно, таким образом, считать, что Слово после Второго пришествия лишится Своего человечества и вернется к Богу, как это было до сотворения мира. Триада сожмется в монаду. Тогда Бог будет всё во всём.

Дух Святой до сошествия на апостолов, учит Маркелл, содержался в Слове и Отце. Но в момент сошествия монада расширилась в триаду (*ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα*)⁴⁴⁴.

Ученик Маркелла, *Фотин*, епископ Сирмийский, учил, что Бог — лишь одна ипостась, но имеет в Себе Свое Слово. Он — Словоотец (*λογοπάτωρ*). Прежде Своего воплощения Слово было только Словом, а с момента воплощения стало Сыном. Насколько это Слово внутреннее, Оно умственно, понятийно (*ἐνδιάθετος*); насколько Оно деятельное, Оно становится выраженным, выявившимся (*προφορικός*); и это проявление, это продолжение (*prolatio*) образует в Боге первое расширение (*πλατυσμός*). Дух Святой составляет второе расширение⁴⁴⁵.

Аэтий (ум. в 367 году) и *Евномий* (ум. в 393 году), представители левого арианства, негативной стороной своего учения превзошли всех прочих ариан и полуариан. Они учили: Бог — в сущности Существо простое и единое. По сущности Он нерожден. Так как Он бесконечно прост, то всеце-

ло доступен пониманию и постижим. «Я знаю Бога, — говорил Евномий, — так, как Он Сам знает Себя». Но поскольку Бог существенно нерожден и непроемлем, то всё рожденное и произведенное не могло быть Богом; оно не может быть ни единосущным (*ὁμοούσιον*), ни подобосущным (*ὁμοιούσιον*), ни даже подобным (*ὅμοιον*) Богу; оно должно быть из другой сущности (*ἐκ ἑτέρας οὐσίας*), то есть иносущным (*ἐτεροούσιον*) и неподобным (*ἀνόμοιον*). Сын, так как он сотворен, подобен Отцу в нравственном отношении, но не подобен Ему по сущности. Он и по всему, и по сущности не подобен Отцу (*ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν*). Всё его преимущество заключается в том, что он — существо, первое после Бога, тогда как все другие творения, включая и Святого Духа, суть дело Сына. Сын в этом смысле — творение несотворенного (*κτίσμα τοῦ ἀκτίστου*), а не как одно из творений.

Приверженцы этих двух еретиков именовались: аэтианами, евномиянами, аномианами, ексуконтианами, гетероусиастами.

Видный представитель ариан, епископ Цареградский *Македоний*, развил свое лжеучение на основе арианства. Он объявил, что Дух Святой — творение, и причем творение Сына, поэтому он ниже и Отца, и Сына. Ибо если бы он не был творением, то был бы либо вторым Сыном Божиим, либо внуком. Дух Святой — не только творение, но и то же самое, что Ангелы; от них Он отличается лишь достоинством. Как таковой он не может именоваться Богом.

По имени своего основателя эта ересь называется македонианством, а по своему предмету — духоборчеством. Она осуждена на Втором Вселенском Соборе в Цареграде, который в своем Символе веры (член восьмой) вынес догматическое определение о Духе Святом как Господе Животворящем, единосущном Отцу и Сыну и равном в славе с Отцом и Сыном.

Второй Вселенский Собор принял в своем Символе заключительное догматическое определение о третьем Лице Святой Троицы. Таким образом, Церковь в Никео-Цареградском Символе веры навсегда сформулировала свое догматическое учение о Святой Троице. Впрочем и после Второго Вселенского Собора появилась ересь *тритеистов* (троебожников). Они учили, что Отец, Сын и Дух Святой суть три отдельных и обособленных Божественных Лица, имеющих три отдельных и обособленных сущности. Главным представителем тритеизма был Иоанн Филопон (VI век), грамматик из Александрии.

Из тритеизма развился *тетратеизм* (четверобожие). Последователи этого заблуждения учили, что в Троице существуют три обособленных Божественных лица, а за ними и отдельно от них существует Божественная сущность, из которой Они черпают Свое Божество. Во главе этих

еретиков стоял монофизитский патриарх Дамиан, поэтому и они назывались дамианистами.

3. В третьем периоде, который начинается с эпохи Реформации, на Западе возродились многие древние антитринитарные ереси. Среди реформаторов, по преимуществу рационалистов, в XVI веке появляются решительные антитринитаристы. Таковы Лелий и Фауст Социны. Антитринитарные представления этого периода нашли своего систематизатора в лице Фауста Социна, по имени которого его приверженцы называются *социнианами*. Они полностью отвергают догмат о Святой Троице как нечто не согласуемое ни со Священным Писанием, ни со здравым человеческим рассудком. По их мнению, этот догмат противоречит Священному Писанию, так как в нем нигде не говорится, что Бог троичен, напротив, в нем находятся ясные указания (см.: Ин. 17, 3; 1 Кор. 8, 6; 1 Тим. 2, 5; Еф. 4, 6; Мф. 24, 36), противоречащие Троичности Божественных Лиц. Противоречит-де это и здравому смыслу, ибо нельзя ни диалектически, ни логически понять, как в одной сущности существуют три отдельных Лица. Бог по природе столь простое, несложное существо, что не может делиться на Лица. Священное Писание учит, что только Отец в прямом смысле — Бог. Сущность Божества не может соединяться с человечеством, Бесконечный с конечным; между первым и вторым нет никаких соразмерностей. Даже если предположить, что Сын Божий существует как отдельное Лицо, то все равно было бы невозможно составить единство из двух целых. Единство двух естеств в одном Лице Христа невозможно. Иисус Христос — обычный человек, однако он чудесным образом, по действию Божью, зачат в Деве. Следствием такого зачатия явилось то, что Иисус пребыл свободным от греховных наклонностей; более того, Он был наделен волей, естественно стремившейся к святости и не способной ни заблуждаться, ни быть искушаемой. Так рожденный и столь богато одаренный, Иисус при крещении был помазан Духом Святым. (Дух же Святой — это не Божественное Лицо, а сила, энергия Божества.) Иисусу было сообщено особое, высшее знание: дабы лицезреть Бога, Он до выступления на общественную проповедь был на известное время вознесен на небо и приобрел знание, которое должен был возвестить миру. За Свое совершенное послушание и безгрешную жизнь Он вновь взят на небо, и Ему вверено Божественное управление миром. Поэтому Ему подобают Божественные почести. Его воскресение было исключительным делом Божиим, новым рождением, после которого Он действительно стал новым творением, лично свободным от смерти и несовершенства. Как таковому Ему вверено управление Церковью, посему Он справедливо может именоваться Богом и

почитаться как Бог, но все-таки нельзя упускать из вида, что Он — лишь Божий «полномочный посланник».

Арминiane со своим вождем Арминием во второй половине XVI века реанимировали арианство. Не отвергнув полностью догмат о Святой Троице, они учили, что Отец и по порядку (*ordo*), и по власти (*potestas*), и по достоинству (*dignitas*) выше прочих Лиц как источник Божества. Только Отец имеет Божественную природу и Божественные совершенства, а Сын и Дух получают их от Него. Отец рождающий больше Сына рожаемого и больше Духа исходящего.

Сведенборг (1689–1772) и его последователи, *сведенборгиане*, учат, что Иисус Христос — единый Бог неба и земли и что в Нем Божественная Троица Отца, Сына и Святого Духа. Божественная Троица не имеет трех Лиц, а соединена в одно лицо. Сам Бог Иехова сошел с неба как Божественная истина, Которая есть Слово, и взял на Себя человеческое естество, дабы, освободив человека от сил ада, восстановить порядок в духовном мире и Церкви. Своей борьбой с адскими силами и Своей крестной смертью Он совершил великое дело искупления: соединил в Своем человечестве Божественную истину с Божественным благом, или Божественную премудрость с Божественной любовью — и, таким образом, возвратился в Свое Божество, в Котором пребывал от вечности, вместе с прославленным человечеством и в Своем прославленном человечестве, вследствие чего Он всегда держит адские силы в покорности, и все верующие в Него будут спасены.

Религиозный реформистский рационализм нашел свое философское выражение у Канта, Шеллинга, Гегеля и других рационалистов. *Кант* признавал одного Бога, но отрицал троичность в Боге и считал Господа Иисуса Христа человеком. *Шеллинг* в своей философской системе отстаивал мнение, что «Абсолютный» в то же время и идеален, и реален, вечно переходит из состояния нереального в состояние реальное, оставаясь всегда равным себе. Сын Божий — это бесконечность, проявляющаяся в границах конечного, а Дух Святой — это начало, возводящее конечное к бесконечному. *Гегель* рассматривает Божество как чистую Идею, как чистое мысленное действие и знание. Но так как познание предполагает и предмет познания, то Бог от вечности Самого Себя различает и познаёт или рождает Себя как Сына и в то же время сознаёт Себя единым, или равным, Себе, то есть Духом. В системе Гегеля ни Сын, ни Дух не считаются вечными отдельными Лицами Божества. Бог у него — вечная Идея. В абстрактном смысле, неосуществленная, эта идея есть Отец; обособляющееся в явление, во внешность природы, она есть Сын; а возвращающаяся из явления в конечный дух и самосознание, она есть Святой Дух.

§ 27. Filioque (краткая история)

В середине VI века на Западе, среди христиан Испании, распространилось учение об исхождении Святого Духа и от Сына (et Filio, Filioque). Особый вклад внес в это популярный в то время севильский епископ Исидор. На III Толедском соборе в 589 году это учение приобрело общеизвестный характер, так как участники собора внесли в Никео-Цареградский Символ веры после слов «credimus et in Spiritum Sanctum dominum et vivificantem ex Patre» еще и слова «et Filio (procedentem)»⁴⁴⁶. Помещенное тем самым в ряд догматов, это учение с тех пор всё более распространялось между верующими в Испании, чему особенно способствовали IV (634 год), VI (638 год), XI (675 год) и XV (693 год) Толедские соборы.

«Filioque» вызвало большие споры и на Востоке, и на Западе. Местный догмат Испанской Церкви постепенно распространялся на Западе, хотя и часто наталкивался на сопротивление самих епископов. Так, в правление папы Мартина западные епископы, участвовавшие в Латеранском соборе (649 год), исповедали свою веру во Святую Троицу дословно по Никео-Цареградскому Символу и вместе с тем буквально повторили решение Четвертого Вселенского Собора о неприкосновенности и неизменности этого Символа⁴⁴⁷. Папа Агафон в одном послании к Четвертому Вселенскому Собору писал, что совершенное ведение состоит в прилежном и бдительном хранении всех членов апостольской веры, чтобы веровали «и в Духа Святаго, Господа, Животворящего, Иже от Отца исходящего»; в другом послании к тому же Собору он решительно утверждал, что Римская Церковь твердо держится веры, переданной пятью Вселенскими Соборами, особенно заботясь о том, чтобы ничего не изменилось, ничего не прибавилось и ничего не отнялось от того, что определено правилами Святых Вселенских Соборов⁴⁴⁸.

В конце VIII века галлы под предводительством Карла Великого завоевали часть Испании и застали там употребление на литургиях Символа веры со вставкой Filioque. При примере этого, и в Галлии начало постепенно входить в обыкновение употребление Символа веры с указанным прибавлением. Но это вызвало сопротивление и осуждение у людей с более ярко выраженным вселенским и церковным сознанием. По этому поводу знаменитый богослов Галльской Церкви Алкуин в 798 году писал лионским христианам в своем девятом Послании: «Возлюбленные братья, самым серьезным образом блюдите себя от заблуждений новых испанских сект. Последуйте в вере святым отцам и прилепляйтесь ко Вселенской Церкви (universali Ecclesiae) пресвятым единомышленником, ибо написано: *Не переступай границы своих Отцов* (ср.: Притч. 22, 28). И ничего нового

не вносите в Символ кафолической веры... Идите открытым путем апостольского учения и не сворачивайте с царского пути на беспутья обновления ни направо, ни налево»⁴⁴⁹. Однако такие протесты не имели широкого и продолжительного успеха, так как пламенным сторонником Filioque был Карл Великий, в дворцовой церкви которого употреблялся Символ веры с этой вставкой. Это оказывало значительное влияние на распространение и принятие Символа с Filioque.

На Востоке Символ со вставкой Filioque появляется в начале IX века, когда в 809 году галликанские монахи «Конгрегации Масличной горы» приехали в Иерусалим поклониться Святым местам и начали на литургии употреблять этот Символ веры. По этой причине они вступили в ожесточенный спор с иерусалимским греческим священством, решительный представитель которого, монах Иоанн из монастыря святого Саввы Освященного, называл их учение о Filioque ересью, а галликанских монахов еретиками. Обиженные галликанские монахи направили по этому поводу письмо папе Льву III, жалуясь и прося его защиты и наставления. «Преимилостиве отче, — писали они, — сообщаем тебе о скорби, которую мы здесь переносим. Иоанн из монастыря святого Саввы писал против нас, говоря, что галликаны, живущие на Масличной горе, — еретики. Нам он заявил, что еретики и все мы, галликаны; отвергает он нашу веру, утверждая, что нет хуже ереси... После этого мы объявили священникам Святого Града... и сказали им, что мы веруем так, как и святая Римская Церковь... что в Символе веры мы говорим больше, чем они: «Иже от Отца и Сына исходящего», — на что Иоанн, этот враг души своей, ответил, что именно этими словами мы и показываем, что мы — еретики... Итак, у нас из-за этого Иоанна произошло в Святом граде великое смущение, ибо он говорит, что Дух Святой не исходит от Отца и Сына... На греческом говорят не как мы, а «Иже от Отца исходящего», — и слово, которое мы употребляем на латинском, они считают недопустимым»⁴⁵⁰.

Эту жалобу галликанских монахов папа Лев III переслал императору Карлу Великому с собственным сопроводительным письмом. В ноябре 809 года Карл Великий созвал по этому поводу собор в Аахене. Подробности работы этого собора не сохранились. Известно лишь, что на соборе председательствовал сам Карл, что большинство высказалось за Filioque и что по окончании собора соборное решение вместе с епископом Вормским Бернардом и Корвейским аббатом Адельхардом было послано в Рим на одобрение папы. Папа принял посланников и, прочитав решение собора о Filioque, заявил: «Так я мыслю, так считаю... Если бы кто хотел об этом мыслить иначе, запрещаю; и того, кто противно мыслит, если он не об-

ратится и не захочет держаться сего мнения, совсем отвергаю»⁴⁵¹. Впрочем, хотя папа и согласился с учением об исхождении Святого Духа и от Сына, он тем не менее решительно отверг прошение послов внести *Filioque* в Никео-Цареградский Символ веры. После Римского собора 810 года папа приказал вырезать текст Никео-Цареградского Символа веры без *Filioque* на двух серебряных скрижалях, выставить их в храме святого Петра и написать под ними: «Я, Лев, поставил это из любви и ради сохранения православной веры (Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae religionis)»⁴⁵².

Однако преемники Льва III, особенно непреклонный папа Николай I, сделали все, вопреки протестам, приходящим с Востока — от имени Вселенской Церкви и веры, — чтобы вставка *Filioque* в Символе веры была принята на Западе в качестве догмата. С того времени и до сего дня римокатолики упорно исповедуют и защищают это учение. *Filioque* сохранили в своих символах и все религиозные общины, отделившиеся от Рима после Реформации.

§ 28. Критика римско-католического учения о *Filioque*

Происхождение римско-католического учения о исхождении Святого Духа «и от Сына» отчасти можно обнаружить в учении святого Амвросия, а главным образом — в учении блаженного Августина.

Святой Амвросий пишет: «Ибо как Сын рождается от Отца, так и Дух Святой исходит от Отца и Сына (*ex Patre Filioque procedit*)»⁴⁵³. «Дух Святой, исходя от Отца и Сына, не отделяется от Отца, не отделяется от Сына»⁴⁵⁴.

Блаженный Августин во многих местах своих произведений, особенно в «*De Trinitate*», излагает учение об исхождении Духа Святого и от Сына. Так, он утверждает: «Мы не можем сказать, что Святой Дух не исходит от Сына, так как этот Дух не напрасно называется Духом Отца и Сына»⁴⁵⁵. «Сын рожден от Отца, и Дух Святой (исходит) от Отца преимущественно (*principaliter*), а так как Отец без какого-либо промежутка времени дает то же самое Сыну, то Дух совместно исходит от Обоих (*communiter de utroque procedit*)... Не напрасно именуется в Троице Богом Отцом Тот, от Кого рождено Слово и от Кого преимущественно исходит (*principaliter procedit*) Дух Святой. Я нарочно добавил “преимущественно” (*principaliter*), ибо обнаруживается, что Дух Святой исходит и от Сына (*et de Filio*). Но и это дал Ему Отец... как и всё то, что дал Он Единородному Слову, рождая Его. Следовательно, Отец так родил Его, чтобы и от Него исходил общий дар и чтобы Святой Дух был Духом Обоих (*amborum*)»⁴⁵⁶. «Как Отец в

Самом Себе имеет то, что от Него исходит Святой Дух, так Он и Сыну дал то, что от Него исходит Святой Дух, ибо если всё, что имеет Сын, имеет от Отца, то имеет Он и то, что Святой Дух исходит от Него»⁴⁵⁷. Впрочем, излагая подобное учение об исхождении Святого Духа и от Сына, блаженный Августин отвергает мысль от том, что в Божестве существуют два начала: «Начало всей Божественности, или, лучше сказать, Божества, есть Отец (*totius divinitatis vel si melius dicitur Deitatis principium Pater est*). Следовательно, Исходящий от Отца и Сына относится к Тому, от Кого рожден Сын»⁴⁵⁸. «Необходимо обнародовать, что Отец и Сын суть начало (*principium*) Духа Святого, а не два начала»⁴⁵⁹. Но подобное учение об исхождении Святого Духа и от Сына сам блаженный Августин считал не верой, переданной отцами, а лишь своим личным, частным мнением. Об этом он пишет так: «Истинно ли это мнение или какое другое, должно непоколебимо держать веру и называть Отца Богом, Сына Богом и Духа Святого Богом, но не тремя богами»⁴⁶⁰.

Опираясь на авторитет блаженного Августина, римско-католические богословы утверждают, что их учение о *Filioque* основывается на Священном Писании и Священном Предании.

1. В защиту своего учения о *Filioque* римокатолики ссылаются, прежде всего, на Самого Спасителя, а именно — на слова, произнесенные Им на Тайной вечери: *Егда же придет Утешитель, Егоже Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, Иже от Отца исходит, Той свидетельствует о Мне* (Ин. 15, 26). В этих словах Спасителя римокатолики усматривают только одно действие — вечное исхождение Святого Духа от Отца и Сына, ибо, по их мнению, понятие об исхождении Духа от Отца уже содержит в себе понятие об исхождении Духа и от Сына. Слова *Иже от Отца исходит* еще не доказывают, что Дух Святой не исходит от Сына. Отцы Второго Вселенского Собора не внесли в Символ веры учение об исхождении Духа Святого и от Сына по причине того, что противники и не отрицали веру Вселенской Церкви, что Дух исходит также и от Сына; а если слова *Иже от Отца исходит* связать со словами *Егоже Аз пошлю вам от Отца*, то они равны словам «Иже от Отца и Меня исходит».

Подобное римско-католическое понимание ясных и определенных слов Спасителя об исхождении Святого Духа от Отца, рассматриваемое в свете вышеизложенного богооткровенного учения Священного Писания и Священного Предания о личном свойстве Святого Духа, полностью искажено, произвольно, натянуто, неточно. Упомянем еще и о том, что самые формы, употребленные Спасителем для глаголов «исходить» (настоящее время: *ἐκπορεύεται*) и «послать» (будущее время: *ἐγὼ πέμψω*) свидетельствуют, что речь идет о

двух Божественных действиях: о вечном исхождении Святого Духа от Отца и о временном ниспослании Святого Духа в мир от Отца и Сына.

Вышеуказанные слова Спасителя (см.: Ин. 15, 26) римокатолики истолковывают в связи со словами *Вся, елика имать Отец, Моя суть* (Ин. 16, 15) — и делают вывод, что Дух Святой исходит и от Сына, так как, если Отец имеет свойство производить из Себя Духа, то это свойство имеет и Сын. Но на самом деле эти слова Спасителя означают следующее: Сын по существу и Божеству имеет всё, что и Отец, как и Отец имеет всё, что и Сын, исключая личные свойства. То же самое относится и к Святому Духу, ибо и Он имеет по существу и Божеству всё, что имеет Отец и что имеет Сын, кроме личных свойств, по которым Они только и отличаются Один от Другого. Ведь если бы личные свойства переносились и смешивались, то Троица перестала бы быть Троицей и вообще не была бы Богом. Богооткровенная истина гласит: Сын предвечно рождается от Отца без посредничества Святого Духа, равно как и Дух Святой исходит от Отца без посредничества Сына. Если под словами Спасителя *Вся, елика имать Отец, Моя суть* понимать и исхождение Святого Духа, почему бы тогда не принадлежала Сыну Отчая способность рождения Сына или Отчая нерожденность, поскольку и это свойственно Отцу? Если же на основании слов Спасителя *Вся, елика имать Отец, Моя суть* возможно заключить, что Дух Святой исходит и от Сына, так как исходит от Отца, то, следуя римско-католической логике, необходимо сделать вывод, что Сын рождается и от Духа Святого, потому что рождается от Отца. В соответствии опять-таки с той же самой логикой, на основании слов Спасителя Отцу *Моя вся Твоя суть* (Ин. 17, 10) можно было бы заключить, что и Отец рождается, так как рождается Сын, что и Отец воплотился, так как воплотился Сын, что и Отец пострадал и был распят, так как пострадал и был распят Сын. Но всё это уводит в ересь, отрицающую существование Трех вечных и неизменных Лиц в Божестве.

Подтверждение своего учения об исхождении Святого Духа от Сына римокатолики находят и в следующих словах Спасителя: *Утешитель же, Дух Святой, Егоже послет Отец во имя Мое, Той вы научит всему* (Ин. 14, 26); *Егда же придет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину: не от Себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать* (Ин. 16, 13); *Он Мя прославит, яко от Моего (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) примет, и возвестит вам* (Ин. 16, 14). Но эти слова Спасителя говорят не о вечном исхождении Святого Духа, а о Его посланничестве и о деятельности Духа в связи с Богочеловеческим подвигом Спасителя на земле и Его Богочеловеческим учением. Дух истины *не от Себе бо глаголати имать*, как ни одно

Лицо Святой Троицы, в строгом смысле слова, никогда не говорит исключительно от Себя, но из общей сущности Божества. И для Отца, и для Сына, и для Святого Духа истина одна, и когда Кто-то из Них говорит, то говорит одну и ту же истину. Поэтому Дух Святой *не от Себя бо глаголати имать*, а от всецелой Троицы; Он будет возвещать то же самое учение, что и Спаситель; и ученики Спасителя, по благодатному и огненному действию Святого Духа, смогут вместить в себя то, чего не могли уразуметь во время жизни Спасителя на земле (см.: Ин. 16, 12). По святоотеческому толкованию, эти слова Спасителя не означают какой-то подчиненности Святого Духа Сыну, будь то по сущности, или по учению. Когда Спаситель говорит: *От Моего приимет, и возвестит вам*, — то не подразумевает, что Дух, дескать, позаимствует от Меня то, что раньше не имел и не знал, — а утверждает: Он после Меня продолжит Мое учение, — именно Он, а не кто-то иной, ибо Он как Бог присно всё знает и всё имеет⁴⁶¹. Даже глаголы, употребляемые Спасителем, стоят в будущем времени: *научит* (Ин. 14, 26), *наставит, глаголати имать, возвестит* (Ин. 16, 13), *прославит, приимет, возвестит* (Ин. 16, 14); это показывает, что речь здесь идет не о вечном исхождении как вечном личном свойстве Святого Духа, а о Его внешней деятельности в отношении мира как объекта спасения, в котором действовало второе Лицо Святой Троицы как Спаситель и основатель Церкви, дома спасения.

В подтверждение своего учения о Filioque римокатолики ссылаются еще и на то, что апостолы именуют Святого Духа Духом Сына, Духом Христовым. Но апостолы называют Его так не потому, что Он будто бы исходит от Сына, а потому, что Он единосущен с Сыном и дары Духа сообщены и преподаны людям через Сына. Таково святоотеческое, православное понимание. Святой Василий Великий говорит, что Дух Святой именуется Духом Христовым, потому что Он соединен с Ним по естеству⁴⁶². По принципу единосущия Дух принадлежит Сыну («собствен сущности Слова»), как принадлежит Ему и Отец, и наоборот, Сын принадлежит одинаково Духу, как и Отцу⁴⁶³. «То, что Дух от Бога, об этом ясно учит апостол, говоря: *Прияхом... Духа, Иже от Бога* (1 Кор. 2, 12), а то, что Дух явился через Сына, это апостол сделал ясным, назвав Его Духом Сына»⁴⁶⁴. «Мы почитаем Духа Святого, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — как Духа Бога и Отца, то есть от Него происходящего, Который в то же время и Дух Сына, ибо через Него возведен и сообщен твари, а не потому, что от Него имеет Ипостась или бытие»⁴⁶⁵. Объясняя, почему Дух Святой называется Духом Христовым, блаженный Феодорит говорит, что это «ясно не оттого, что будто бы Он был сотворен Богом через Сына (*ἐκ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ δεδημιουργηται*), как считали еретики (духоборцы), а оттого, что Он

единосушен с Отцом и Сыном, из Отца исходит, а благодать Его... подается через Сына (*ἐκ Πατρὸς ἐκπορεύεται, ἡ δὲ τοῦτου χάρις... διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγεῖται*)»⁴⁶⁶.

2. Чтобы оправдать свое учение об исхождении Святого Духа и от Сына, римско-католические богословы ссылаются на учение некоторых восточных отцов и утверждают, что между Восточной и Западной Церквями до патриарха Фотия существовало лишь формальное различие в учении о исхождении Святого Духа, так как Восточная Церковь якобы выражала это учение формулой: *от Отца через Сына* (*δι' Υἱοῦ, per Filium*), а Западная — формулой: *от Отца и Сына* (*Filioque*); в этих-де формулах не было действительного противоречия, а патриарх Фотий был тем, кто будто бы создал новую ересь — фотианскую, — разрушающую единство в Троице.

Необоснованность этого утверждения легко установить, если беспристрастно рассмотреть учение о Святом Духе тех восточных отцов, на чьи тексты римокатолики ссылаются. Так, в оправдание своего утверждения они цитируют святого Афанасия Великого, приводя его слова: «Дух, *Иже от Отца исходит*, и собствен Сыну (*τοῦ Υἱοῦ ἰδίου*), от Него (*παρ' αὐτοῦ*) подается ученикам и всем верующим в Него»⁴⁶⁷. Но это место из его творений, как и все похожие места⁴⁶⁸, ясно говорит не об исхождении Духа Святого и от Сына, а о преподании Духа через Сына, о ниспослании в мир Духа Сыном, о просиянии Духа через Сына. Указанное мнение ни в коем смысле не представляет Сына причиной или началом Святого Духа, ибо святой Афанасий ясно учит об исхождении Духа Святого от Отца как личном свойстве Святого Духа и об Отце как единственной Причине и Начале Божества. «Святой Дух — говорит святой Афанасий, — исходя от Отца (*ἐκπορεύμα ὅν τοῦ Πατρὸς*), всегда пребывает в руках посылающего Отца и носящего Сына (*καὶ τοῦ φέροντος Υἱοῦ*), и Им (через Него) Он наполняет всяческая»⁴⁶⁹. «Отец творит всё Словом в Духе Святом... Отец как Начало и Источник (*Πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγὴ*)»⁴⁷⁰. Если эти цитаты из трудов святого Афанасия связать с теми, что мы привели при рассмотрении личных свойств Троичного Божества, станет ясно, что святой Афанасий ни в коем смысле не считает Сына ни причиной Святого Духа, ни посредником Его вечного исхождения от Отца.

Святой Василий Великий, на которого римокатолики тоже ссылаются, ясно учит, что Дух Святой исходит от Отца, а является и познаётся Сыном. Только Отец — Источник и Начало Святого Духа, а Сын никак и ни в коем случае. «Не (проповедуем мы) двух богов, — пишет святой Василий, — ибо не (существует) двух Отцов. Вводящий два начала проповедует двух богов...»⁴⁷¹ «Корень и Источник Сына и Святого Духа есть Отец»⁴⁷². «Сын всегда нераздельно мыслится со Святым Духом. Дух Святой (хотя) соединен с Сыном, все-таки имеет бытие (*τὸ εἶναι*), зависящее от

причины, то есть от Отца, из Которого исходит (*ἐκπορεύεται*). Он имеет характерный признак (*τὸ γνωριστικὸν σημεῖον*), свойственный Ему по Ипостаси: познаваться после Сына и Сыном (*τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ αὐτῷ γνωρίζεσθαι*) и иметь бытие от Отца (*καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφ' ἑαυτοῦ*). Сын же — Тот, Который через Себя и с Собой (*δι' ἑαυτοῦ καὶ μετ' ἑαυτοῦ*) дает познавать Духа, Который от Отца исходит (*ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον Πνεῦμα*). Только Он как Единородный сияет от нерожденного Света, не имея с Отцом или с Духом ничего общего в том, что служит Его отличием»⁴⁷³. Посредничество Сына в отношениях Духа к Отцу нельзя ни в коем случае понимать причинно, то есть будто бы Дух от Сына и через Сына получает Свое бытие от Отца, но в том смысле, что Дух через Сына проявляет твари Свое уже совершенное бытие, которое Он имеет только от Отца. «Если Дух не от Бога, — говорит святой Василий, — а через Христа, то Он вообще не существует (*εἰ δὲ μὴ ἐστὶν ἐκ Θεοῦ, διὰ Χριστοῦ δὲ ἐστὶν, οὐδὲ ἐστὶν τὸ παράπαν*)»⁴⁷⁴.

Римско-католические богословы опираются в своих рассуждениях и на святого Григория Богослова. В его словах о Сыне как отблеске Отца и о Духе как отблеске Сына они якобы находят подтверждение своему учению, хотя очевидно, что святой Григорий говорит о единосущии и нераздельности Божественных Лиц, и причем в Их отношении к людям. Помимо того, он ясно и определенно пишет: «Един Святой Дух, исходящий от Отца (*προελθὼν ἐκ τοῦ Πατρὸς*)»⁴⁷⁵. «Отцу и Сыну и Святому Духу общи неначинаемость бытия и Божественность; Сыну же и Святому Духу — то, что Они от Отца (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς*)»⁴⁷⁶. Если кто из святых отцов по-апостольски ревностно и точно исповедал и проповедал богооткровенную истину об исхождении Святого Духа только от Отца, то это, несомненно — святой Григорий Богослов, о чем ясно свидетельствует его учение о Святой Троице, на которое мы столько раз ссылались при изложении православного учения о Святой Троице и о свойствах Божественных Лиц.

Учение святого Григория Нисского о просиявании (*ἐκλαμψις*) и проявлении (*ἐκφανσις*) Святого Духа через Сына римокатолики истолковывают как исхождение (*ἐκπόρευσις*) Святого Духа через Сына и от Сына. Но употребление выражения «через Сына (*δι' Υἱοῦ*)» не имеет у святого Григория никакого причинного значения касательно исхождения Святого Духа. Ибо святой Григорий говорит совершенно определенно: «В этой несотворенной сущности Отец мыслится безначальным, нерожденным и всегда Отцом. Из Него непосредственно (имеет бытие) Единородный Сын, Который мыслится неразрывно с Отцом. А чрез Него и с Ним (*δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ*) немедленно, прежде того как появится представление о чем-то пустом и несущем, понимается совместно и Дух Святой, Который по

Своему бытию не позднее Сына, чтобы Единородный не мог быть представляем без Духа; но причину Своего бытия (*τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι*) и Дух имеет от Бога всяческих, от Которого имеет бытие и Единородный Свет, а просиявает (*ἐκλάμψαν*) чрез истинный Свет, так что Он не отделяется от Отца или от Единородного ни расстоянием, ни различием природы»⁴⁷⁷. И еще: «Дух Святой имеет с Сыном и Отцом общее то, что Он — несотворен по естеству, но отличается от Них по Своим личным признакам (*τοῖς ἰδίοις ἡωρώμασιν*), ибо с Отцом Он соединен как несотворенный, от Него же опять-таки отличается тем, что Отец не как Он; с Сыном Он соединен как несотворенный и имеющий причину бытия (*τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως*) от Бога всяческих, а отличается опять-таки лично (*ἐν τῷ ἰδιόζοντι*) тем, что Он произошел от Отца не так, как Единородный (*μονογενῶς*), и что возвестил Себя через Его Сына (*δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ*)»⁴⁷⁸. «В Святой Троице одно и То же Лицо Отца, из Которого рождается Сын и исходит Дух Святой (*ἐν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς ἐξ οὗ Υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἁγίον ἐκπορεύεται*). Поэтому мы как раз и называем единым Богом Того, Который — единственная Причина Им Вызванных, с Которыми Он и совечен (*διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἰτίον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα Θεὸν φάμεν ἐπεὶ καὶ συμπάσχει αὐτούς*)»⁴⁷⁹.

Поборники Filioque чаще всего ссылаются на учение святого Кирилла Александрийского. В борьбе против Нестория, учившего, что Дух — сила, чуждая Сыну, святой Кирилл особо подчеркивал то, что Дух свойствен, собствен Сыну, что Он существенно соединен с Ним, что естественно пребывает в Нем и с Ним, что не подается Ему извне, как подавался Он пророкам и апостолам. В словах святого Кирилла «Дух не чужд Сыну, но от Него имеет все Ему принадлежащее» римско-католические богословы видят доказательство Filioque. Это было бы справедливо в том случае, если бы святой Кирилл никак более не учил и ничего более не говорил о Святом Духе. Но если рассмотреть в целости учение святого Кирилла о Святом Духе, то станет ясным, что он держался апостольской, вселенской веры, а в соответствии с ней Дух Святой вечно исходит от Отца, во времени же ниспосылается в мир от Отца Сыном. Говоря о Святом Духе, что Он «как един из Отца чрез Сына по тождеству сущности (*ὡς ἓν, ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας*)», святой Кирилл продолжает: «Одного естества, следовательно, один — и Дух, и изливается от Отца как из Источника (*οἷάπερ ἀπὸ πηγῆς*), но не чужд Сыну, ибо Сын родился, имея в Себе всё свойственное Отцу; и поелику Он плод Всевышнего Божества, то как Он может представляться лишенным благ Божества? А Божеству свойственно освящение, которое и Дух способен явить»⁴⁸⁰. Дух Святой «происходит от Отца по естеству, а чрез Сына (*δι' Υἱοῦ*) подается твари»⁴⁸¹. «Дух Святой

нисходит к нам от Отца (*παρὰ Πατρὸς*) не иначе, как чрез Сына (*εἰ μὴ δι' Υἱοῦ*)»⁴⁸². «Веруем, — утверждает святой Кирилл, — и в Духа Святого, не считая Его чуждым Божескому естеству, ибо и Он от Отца по природе (*ἐκ Πατρὸς φυσικῶς*), а изливается на тварь чрез Сына (*προχέμενον δι' Υἱοῦ τῇ κτίσει*)»⁴⁸³. В другом месте он говорит: «Мы исповедуем... что Дух происходит от Того, в Котором всё получает жизнь. Животворящий Дух Святой происходит от Отца (*πρῶσις ἐκ τοῦ Πατρὸς*) неизреченным образом (*ἀρρήτως*), а подается твари чрез Сына (*δι' Υἱοῦ*)»⁴⁸⁴. То, что при рассуждении о Святом Духе необходимо держаться богооткровенной истины, сохраненной в свято-отеческом Предании, святой Кирилл удостоверяет словами: «Мы веруем и в Духа Святого... Который от Отца исходит... Мы научены, что Он исходит от Отца (*ἐκ τοῦ Πατρὸς*), но чрезмерно не исследуем, как Он исходит (*πῶς ἐκπορεύεται*), а удовлетворяемся границами, определенными нам богословами и блаженными людьми»⁴⁸⁵. Еще одно подтверждение тому, что святой Кирилл держался учения Вселенской Церкви об исхождении Святого Духа от Отца, находим в его богословском диспуте по этому поводу с блаженным Феодоритом Кирским. Касательно девятого анафематизма, где святой Кирилл называет Духа «собственным Сыну (*ἰδίον τοῦ Υἱοῦ*)», блаженный Феодорит, епископ Кирский, пишет от себя и от лица епископов Малой Азии следующее: «Если (Кирилл) называет Духа собственным Сыну в том смысле, что Он соестествен Сыну и исходит от Отца (*ὁμοφυὲς καὶ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*), то мы согласны с ним и признаём, что его высказывание православно. Если же он тем хотел сказать, что Дух из Сына или через Сына имеет Свое бытие (*ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον*), то мы это отвергаем как богохульное и безбожное (*ὡς βλασφημὸν τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβεὲς ἀπορρήψωμεν*). Ибо мы веруем Господу, сказавшему: *Дух истины, Иже от Отца исходит*»⁴⁸⁶. Подвигнутый этой аргументацией малоазийских епископов, святой Кирилл отвечает: «Хотя, по слову Спасителя, Дух Святой исходит от Бога Отца, Он все-таки не чужд Сыну, ибо Сын имеет всё, что и Отец»⁴⁸⁷.

То, каким образом западные богословы в VII веке понимали учение об исхождении Святого Духа и от Сына, показывает святой Максим Исповедник в своем письме пресвитеру Марину. Прославленный исповедник Православия пишет: «Они не считают Сына причиной Святого Духа, ибо знают, что одна Причина Сына и Духа — Отец: Одного по рождению, Другого по исхождению. Но они это (то есть “и от Сына”) говорят, чтобы показать, что Дух через Него посылается (*δι' αὐτοῦ προϊέναι*), и этим означают единство и неизменность сущности»⁴⁸⁸.

То, что Сына нельзя считать ни прямой, ни косвенной причиной Духа, очевидно и в учении о Святом Духе богомудрого выразителя церковного Предания, святого Иоанна Дамаскина. Он пишет: «Святой Дух — это Дух

Отца, так как Он исходит от Отца. Он — и Дух Сына, но не в том смысле, что имеет бытие от Сына, а потому, что исходит от Отца через Сына (*δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*); ибо есть одна-единственная Причина — Отец (*μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ*)»⁴⁸⁹. Из приведенных слов святого Дамаскина ясно, что предлог *di*: не имеет и не может иметь причинного значения для исхождения Святого Духа от Сына. Святой Иоанн Дамаскин говорит далее: «Сына не называем ни причиной, ни Отцом, но говорим, что Он — от Отца (*ἐκ τοῦ Πατρὸς*), и называем Его Сыном Отца. Не говорим, что Дух — от Сына (*ἐκ τοῦ Υἱοῦ*)... но исповедуем, что Он нам является и преподается через Сына (*δι' Υἱοῦ*)»⁴⁹⁰. «Отец — Начало Сына и Духа, не по времени, а по причине. Ибо от Отца — Слово и Дух, хотя не после Отца... Отец — Начало (*ἀρχή*) и Причина (*αἰτία*) Слова и Духа... Исповедую одно Начало — Отца как естественную Причину Слова и Духа»⁴⁹¹. «Дух Святой исходит, но не есть ни причина, ни нерожденный (*οὔτε αἴτιον, οὔτε ἀγέννητον*), ибо имеет одну Причину и Источник — Отца, из Которого происходит, не рождением, а исхождением, — да будет один Отец, один Сын, один Дух Святой»⁴⁹². Если все эти доводы святого Иоанна Дамаскина связать с его учением о Святой Троице, то становится ясным, что он никоим образом не считает Сына ни причиной, ни со-причиной, ни началом, ни посредником исхождения Святого Духа от Отца.

Процитированное нами учение святых отцов о Святом Духе свидетельствует о том, что Вселенская, Апостольская Церковь верует, учит и исповедует: Сын — не причина, не со-причина и не посредник бытия Святого Духа; выражение «через Сына (*δι' Υἱοῦ*)» не может ни отождествляться с римско-католическим учением о *Filioque*, ни пониматься в этом смысле.

Впрочем, не только со стороны содержания, но и с формальной стороны *Filioque* — это нецерковное и антиканоническое нововведение, ибо не-апостольским, не-каноническим, не-соборным образом введено оно в заверченный Символ веры Вселенской Церкви. Еще Третий Вселенский Собор (431 год) за целых полтора столетия до появления *Filioque* в своем 7-м правиле запретил кому бы то ни было высказывать и составлять иную веру, кроме веры, уже утвержденной в Символе веры, ибо, по исповеданию святых Отцов Четвертого Вселенского Собора, «достаточно и этого премудрого и спасительного Символа Божественной благодати для полного разумения и утверждения благочестия, ибо он совершенно учит об Отце, Сыне и Святом Духе»⁴⁹³. Кто дерзнул бы обнародовать иную веру, тому Третий Вселенский Собор грозит анафемой, если это мирянин, и извержением, если это клирик.

То, что 7-м правилом Третьего Вселенского Собора запрещено отдельным лицам и Поместным Церквам изменять, расширять или сокращать Никео-Цареградский Символ веры, видно из письма председателя Третьего Вселенского Собора, святого Кирилла Александрийского, Иоанну Ан-

тиохийскому. Святой Кирилл пишет: «Мы не допускаем ни себе, ни кому бы то ни было другому изменить хотя бы одно слово (*λέγειν*) в Символе веры или выпустить хотя бы один слог (*συλλαβήν*), помня сказавшего: *Не прелагай предел вечных, яже положиша Отцы твои* (Притч. 22, 28). Ибо говорили не они, а Сам Дух Бога и Отца, Который от Него исходит, но не чужд и Сыну в смысле сущности»⁴⁹⁴.

Решения Третьего и Четвертого Вселенских Соборов о неизменности Никео-Цареградского Символа веры подтверждают все последующие Вселенские Соборы. Так, Пятый Вселенский Собор повторяет решения Третьего и Четвертого Вселенских Соборов о неизменности Символа веры⁴⁹⁵; Шестой Вселенский Собор, говоря об этой неизменности, указывает, что «для совершенного познания и утверждения православной веры достаточно этого святого и православного Символа Божественной благодати»⁴⁹⁶; а когда на Седьмом Вселенском Соборе был прочитан Никео-Цареградский Символ веры, Отцы Собора единодушно возгласили: «Все мы так веруем, все точно так же мыслим и все согласно подписываемся... Это — вера апостольская, вера отеческая, вера православная, вера, утвердившая вселенную... Мы следуем древнему решению Церкви сохранять определения отцов и предаем анафеме тех, которые хоть что-нибудь прибавляют или отнимают у Церкви»⁴⁹⁷. Имея в виду такое твердое и неизменное отношение Святых Вселенских Соборов к Символу веры, святой Фотий, патриарх Цареградский, пишет: «Из семи Вселенских и Святых Соборов догмат о том, что Дух Святой исходит от Отца, решил Второй, принял его Третий, считал его святым Четвертый, единогласно был за него Пятый, открыто его признал Шестой, блестяще его борьбой запечатлел Седьмой Собор. Очевидно, что каждый из них свободно выразил и сохранил благочестие и богословское учение о том, что Дух исходит от Отца, но не от Сына (*τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' οὐ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι*)»⁴⁹⁸.

Папа Иоанн VIII (872–882), осуждая и учение об исхождении Святого Духа и от Сына, и способ, каким Filioque внесено в Символ веры, писал патриарху Фотию: «Владычеству твоему снова заявляем, чтобы оправдаться перед тобой за это добавление в Символе (то есть за Filioque): мы не только не говорим этого (то есть Filioque), но более того — тех, которые по своему безумию первыми осмелились это сказать, осуждаем как преступников (*transgressores*) Божественного слова, как искажителей богословия Владыки Христа, и святых первосвященников, и прочих святых отцов, которые нам соборно (*synodice*) передали святой Символ, — и ставим их в один ряд с Иудой»⁴⁹⁹.

Выражая богооткровенную веру, сознание и учение Вселенской Церкви о Святом Духе, Цареградский Собор 879 года, на котором присутствовали папские легаты, кардинал Петр и Евгений, предал анафеме всех, кто

бы ни вносил в Никео-Цареградский Символ веры свои вымыслы и ни повреждал бы его своими прибавлениями.

В защиту учения единой Святой Соборной и Апостольской Церкви об исхождении Святого Духа от Отца, но не от Сына, много писал святой Фотий, патриарх Цареградский, из произведений которого особенно важны: «Книга о тайне Святого Духа»⁵⁰⁰, Окружные послания 2 и 15 и письмо архиепископу Аквилейскому. Его аргументы против римско-католического учения о Filioque можно в основном свести к следующему.

Сын не может быть посредником между Отцом и Духом, так как Дух не есть собственность Сына. Если бы в Божестве существовали два начала, две причины, то разорялось бы единство Божества. Если Дух исходит и от Отца, и от Сына, Его исхождение только от Отца должно быть или полным, или неполным. Если оно неполно, то исхождение от двух Лиц было бы еще более механическим и неполным, чем исхождение только от одного Лица; если же оно не неполно, почему бы для Него было необходимым исходить и от Сына? Если Сын участвует в личном свойстве Отца, то Сын и Дух теряют Свои личные особенности, что уводит в полусавеллианство. Предположение, что в Божестве существуют два начала, из которых одно самостоятельно, а другое принимает свое происхождение от него, в корне уничтожает христианское понятие о Боге. Было бы намного более последовательным эти два начала увеличить до трех, так как это больше отвечало бы человеческому пониманию Святой Троицы. Так как Отец — Начало и Причина не вследствие естества (природы) Божества, а вследствие Своего ипостасного свойства, и так как Отчая Ипостась не включает Сына, то Сын не может быть началом и причиной. Filioque в действительности либо разделяет Отчую Ипостась на две части, либо Ипостась Сына делает частью Отчей Ипостаси. Учением о Filioque Святой Дух дважды отдален от Отца и потому имеет более низкий ранг (достоинство), чем Сын. Если Дух Святой исходит и от Сына, то из трех Божественных Лиц только Дух Святой имеет более одного начала (*ἀρχή*). В учении об исхождении Духа и от Сына Отец и Сын оказываются более близкими Один к Другому, чем Отец и Дух, так как Сыну принадлежит не только Отчее естество, но и Отчее личное свойство. Исхождение Духа от Сына — либо такое же, как от Отца, а в этом случае различие между Лицами утрачивается смешением свойств, либо оно отлично, а в этом случае в Святую Троицу вводится противоположность. Двойное исхождение нельзя примирить с принципом, что оно не обще всем трем Лицам, а исключительно принадлежит только одному из трех Лиц. Если Дух исходит и от Сына, отчего бы тогда чему-то не исходить и от Духа, чтобы, таким образом, между Божественными Лицами сохранялось равновесие? В учении об исхождении Духа и от Сына Отец являет Себя пристра-

ственным к Сыну. Отец — или большая причина Духа, чем Сын, или меньшая; если большая, то это оскорбление достоинства Сына, если меньшая, то это оскорбление достоинства Отца. Латины делают Сына большим, чем Дух, считая Его причиной, и неблагочестиво ставят Его ближе к Отцу. Вводя второстепенную причину в Святую Троицу, латины оскорбляют Сына, считая Его причиной уже Имеющего причину, так что как причина Он не нужен. Они разделяют Духа Святого на две части: на ту, которая от Отца, и ту, которая от Сына. В Святой Троице, соединенной нераздельным единством, все три Ипостаси неприкосновенны, но если Сыновство добавится к исхождению Духа, то Сыновство будет нарушено и ипостасные свойства повреждены. Если с рождением Сына Рожденному была дана сила к исхождению от Него Святого Духа, как тогда не было разрушено самое Его Сыновство, если Он, и Сам имевший причину, стал причиной Другого, равного Ему и одного с Ним естества? Непонятно, почему в учении о Filioque Святой Дух не мог бы быть назван внуком. Если Отец — Причина Сына, Который второстепенная причина Духа, то Отец одновременно и более близкая, и более далекая Причина Духа! Двойная причина (первая и второстепенная) в Божестве неизбежно содержит в себе и двойной результат; поэтому и Лицо Духа должно быть двойным. Так как в Святой Троице не существует временных отношений, то Дух Святой, если Он исходит и от Сына, должен быть рождается наряду с Сыном.

Погруженный в несказанную тайну богооткровенного учения Церкви о Святом Духе, святой Фотий провидел всю пагубность не-апостольского учения о Filioque и еще в 867 году в своем Окружном послании писал, что этого богохульства на Святого Духа было бы достаточно для того, чтобы его творцов заклеить тысячами анафем (*μυρίοις ἀναθέμασι*)⁵⁰¹.

Римско-католическое Filioque вводит в Божество два начала, диархию, нарушая тем самым единство Божества, монархию. Двуначалие (диархия) делает невозможным единоначалие (*μοναρχία*). Учение о Filioque повреждает ипостасные свойства Божественных Лиц и вводит опасную, еретическую субординацию между Пресвятыми Лицами. И самый метод введения Filioque в неприкосновенный и неизменный Символ веры Вселенской Церкви носит на себе печать гордой и самолюбивой анархичности, что равно отпадению от единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, по слову Господа Церкви: *Аще же и Церковь преслушает, буди тебе якоже язычник и мытарь* (Мф. 18, 17).



Часть вторая

ОТНОШЕНИЕ БОГА К ТВАРИ

В отношении к твари Бог является
Творцом, Промыслителем,
Спасителем и Судней





ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ БОГ КАК ТВОРЕЦ МІРА

§ 29. Происхождение міра в целом

Несказанно таинственный и совершенный в Своем Божественном бытии, Трисолнечный Господь таков и в свойстве Творца міра, вследствие чего догмат о Боге как Творце источает неизреченную Божественную таинственность и относится к священным тайнам христианской веры. Из этой тайны Бог открыл нам столько, сколько нам необходимо [знать] для духовного совершенствования и спасения, а прочее сокрыто в неисследимых глубинах Божией премудрости⁵⁰², в непреступном свете Трисолнечного Божества, где своей удивительной сущностью обитают чудеса Божественных совершенств.

Свои незримые и всегда неизреченно таинственные совершенства Троичный Господь отчасти открыл нам в сотворении видимого и невидимого міра, что богочеловеческая мудрость Церкви кратко выразила первым членом Символа веры: «Верую во Единаго Бога... Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым»⁵⁰³. Такой верой в Троичного Бога как Творца всего видимого и невидимого Церковь, собственно, исповедала богооткровенную истину о том, что мір есть дело Божией воли, премудрости и силы. Кроме того, это значит, что мір не произошел сам от себя, не возник случайно и не существует от вечности. В таком учении Церкви ясно разделяются и различаются Творец и тварь, Бог и мір. Да и самое понятие

о сотворении логически предполагает, с одной стороны, творящее Существо, а с другой — создаваемую тварь. Единый по естеству, Триипостасный Бог — один-единственный Творец одного-единственного мира, составляющего единое целое и состоящего из духовных, телесных и духовно-вещественных существ. По учению Святого Откровения, всё сотворенное Богом из ничего, призванное из небытия в бытие и составляет то, что называется миром (греч. «космос», *κόσμος*). Под миром принято также понимать землю, а в более узком смысле — человеческий род.

1. Святое Откровение Троичного Божества начинается истиной о Боге как едином Творце мира: *В начале сотвори Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). На этой первой и начальной истине основывается всё Откровение Ветхого и Нового Завета. В начале всего и прежде начала всего стоит Бог, без Которого, вне Которого и вопреки Которому ничто не могло войти в существование, в бытие, в жизнь: *Вся (πάντα) Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть* (Ин. 1, 3)⁵⁰⁴. *Сотворивый всяческая (τὰ πάντα) есть Бог* (Евр. 3, 4; ср.: Иов. 12, 9; Деян. 4, 24; 14, 15; 17, 24; Неем. 9, 6; Откр. 10, 6; 14, 7), *яко из Того, и Тем, и в Нем всяческая* (Рим. 11, 36: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*).

Говоря о Боге как Творце неба и земли, Святое Откровение понимает под небом и землей всё, что начало существовать Божией творческой волей, всё Божие творение; и оно ни в коем смысле не приравнивает Бога к миру и не делает Бога зависимым от мира (см.: Деян. 14, 15–17). Хотя мир не только в начальных, но и во всех периодах своего существования зависит от Бога, однако Бог как Творец трансцендентен миру. Это учение Святого Откровения, хранимое и исповедуемое Церковью, не имеет ничего общего ни с пантеистическими, ни с дуалистическими, ни с материалистическими теориями о происхождении мира — теориями, которые стали основой космогонии и антропогонии некоторых ересей. Ибо, по пантеистическому учению, мир — это естественная эманация Божией сущности, он совечен Богу и есть некий вид вечного Божиего тела; по дуалистическому учению, мир и Бог суть два вечных существа, два вечных начала, причем Бог — начало не творческое, а лишь регулятивное; по материалистическому учению, все существа и все вещи возникают из предсуществующей хаотичной материи, творчески действующей посредством некой имманентной созидательной силы.

2. Так как мир — творение Триипостасного Бога, в его сотворении одинаково и нераздельно участвовали все три Божественных Лица, но каждое — Своим ипостасным образом. Силой Своего единосущного и нераздельного естества, премудрости и воли Божественные Лица единосущны и

нераздельны в Своей творческой деятельности, причем творчество каждого Лица несет на себе свое ипостасное отличие. О творческой деятельности Бога Отца Святое Откровение говорит: *Нам един Бог Отец, из Него же вся* (ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Кор. 8, 6; ср.: Евр. 2, 10; Деян. 4, 24–27). О творческой деятельности Бога Сына говорится: *Нам... един Господь Иисус Христос, Имже вся* (δι' οὗ τὰ πάντα, 1 Кор. 8, 6); *Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть* (Ин. 1, 3); *Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит* (Кол. 1, 16–17: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ ἀόρατα... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται· καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε). О творческой деятельности Бога Духа Святого говорится: *Дух Божий создал меня* (Иов. 33, 4; ср.: Пс. 103, 30); *Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их* (ср.: Пс. 32, 6). Описывая сотворение мира, боговидец Моисей повествует: *Дух Божий носился над водою* (Быт. 1, 2). Под Духом Божиим в этом стихе, по толкованию святого Василия Великого, разумеется Дух Святой; а слово *носился* (*ношашеся*) означает, что Дух Святой согревал и оживотворял естество воды, приготавливая ее к рождению живых существ, подобно тому как птица, насиживая яйца и сидя на них, дает им некую животворящую силу⁵⁰⁵.

Богооткровенную истину Священного Писания об участии всех Лиц Пресвятой Троицы в сотворении мира Церковь выразила в своем вселенском Символе веры, в котором Бога Отца называет Творцом, о Боге Сыне говорит: «Имже вся быша (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο)», а Бога Духа Святого называет Животворящим (τὸ ζωοποιόν). Богоглаголивые уста Церкви, святые отцы, вдохновенно исповедуют святую истину Откровения о Святой Троице как Творце мира. «Отец через Сына в Духе сотворяет все (κτίζει τὰ πάντα)», — благовествует отец Православия, святой Афанасий Великий⁵⁰⁶. «Ничто не приходит в бытие и не совершается иначе, как только чрез Сына в Духе Святом»⁵⁰⁷, «есть Святая и совершенная Троица, познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе, не имеющая ничего чуждого или приданного отвне... но всецело Творящая и Зиждительная (ὅλη τοῦ κτίzeiv καὶ δημιουργεῖν οὐσα). Она подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ее действо (μία ταύτης ἡ ἐνέργεια)»⁵⁰⁸. Изъясняя слова апостола Павла (см.: Рим. 11, 36), святой Василий Великий пишет: «Один Бог, из Которого все, и один Господь Иисус Христос, Которым все; один также Дух Святой, в Котором все»⁵⁰⁹. Говоря о нераздельном действии нераздельной Святой Троицы, святой Кирилл Александрийский говорит: «Бог Отец все делает чрез Сына в Духе»⁵¹⁰.

В различении творческой деятельности Отца, Сына и Святого Духа нельзя идти до конца логическим путем, потому что вся эта деятельность пронизана непроницаемой тайной Троичного Божества, всегда действующего нераздельно и триипостасно. Священное Писание и святые отцы, указывая на известное различие в творческой деятельности трех Божественных Лиц, не допускают мысли о том, что одно Лицо Пресвятой Троицы служит другим Лицам в качестве орудия или подчиненного сотрудника. Напротив, и в этом различии ипостасных действий они видят одно существо, одну волю, одну силу, одну деятельность. Рассуждая об этом различии в творческой деятельности Божественных Лиц, святой Василий Великий определяет его следующим образом: «Отец — первоначальная причина (*προκαταρτικῇ αἰτία*) сотворенного, Сын — причина зидительная (*δημιουργική*), Дух — причина совершительная (*τελειωτική*); так что по воле Отца всё имеет бытие, действием же Сына всё приводится в бытие, совершается же всё в бытии присутствием Духа... Ибо одно Начало существ, созидающее чрез Сына и совершающее в Духе. И у Отца, действующего вся во всех, не несовершенно действо, и у Сына не недостаточно созидание, если не совершено Духом. Ибо так ни Отец, созидающий 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»⁵¹¹. Святой Григорий Нисский говорит об этом так: «Поскольку Бог, сущий над всем, сотворил все чрез Сына (не потому, что Он не может этого без какого-либо содействия, и Единородный Сын совершает все Святым Духом, не потому, что имеет меньше силы для самостоятельного совершения, но Источник силы — Отец, а сила Отчая — Сын, а дух силы — Святой Дух), то и все творение, видимое и невидимое, — дело Божественной силы. И поскольку нет места усилию в том, что составляет Божественное естество, — ибо с хотением следует совершение, намерение в тот же момент становится осуществлением, — то обо всем естестве, происшедшем чрез сотворение, взирая на движение воли, стремление намерения и преподание силы, оправданно можно сказать, что оно начинается от Отца, продолжается через Сына и совершается в Духе Святом»⁵¹². Эта мысль громогласно отзывается в православном богослужении: «Святой Боже, вся содеявый Сыном, содейством Святого Духа»⁵¹³.

3. Бог — Творец как содержания, так и формы мира; Он и сотворил материю, и придал ей форму⁵¹⁴. Это значит, что Он сотворил мир из ничего, а не из какого-то первобытного вещества, якобы существовавшего прежде бытия мира, и не из Своей Божественной сущности. Это видно из

Святого Откровения. В нем нигде не говорится о некоей первичной материи, которая бы наличествовала до сотворения мира; напротив, утверждается, что Бог в начале сотворил всё: *В начале сотвори Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). До начала бытия мира существовал только Бог, силой Своего могущества сотворивший мир из ничего. Это выражено в словах святой матери святых Маккавеев: *Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже в них, видяще, уразумеши, яко от несущих сотвори сие Бог (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός, 2 Мак. 7, 28; ср.: Пс. 32, 6).* Христоносный апостол свидетельствует, что Бог *нарицает несущая яко суцая (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, Рим. 4, 17);* это означает, что Божие всемогущество безгранично, ибо всё, что Он пожелает, — творит, приводит в бытие: *Вся, елика восхоте Господь, сотвори* (Пс. 134, 6). «Ибо как нам легко назвать по имени существующее, так Богу еще легче, намного легче, сотворить несуществующее (τὰ μὴ ὄντα)»⁵¹⁵. Силой Своего всемогущего слова Бог из ничего сотворил весь мир: и материю, и ее форму: *Верою разумеваем совершитися веком глаголом Божиим, во еже от неявляемых видимым быти (εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλέπομενα γεγόνεναι, Евр. 11, 3).* А это значит: «Бог сотворил из небытия бытие, из невидимого видимое, из несущего сущее»⁵¹⁶.

Это Богооткровенное учение испокон веков живет в священном сознании Церкви, и она исповедует его через святых отцов. Безбожна, по учению святых отцов, бессмысленна и богохульна мысль о том, что Бог произвел мир из Своей сущности или из уже существующей материи. «Прежде всего веруй, — советует святой Ерм, — что существует один Бог, Творец и Устроитель мира, Который всё из ничего (ex nihilo) привел в бытие»⁵¹⁷. Если бы Бог произвел мир из уже наличествующей материи, это не было бы чем-то особенным и великим, но Божие могущество проявляется как раз в том, что из ничего творит Он всё, что хочет. Священное Писание показывает, что материя, из которой Бог сотворил и устроил мир, создана Богом⁵¹⁸. «Говорить, что всё произошло из уже готового вещества, и не признавать того, что Творец вселенной произвел всё из ничего, было бы признаком крайнего безумия»⁵¹⁹. Бог сотворил мир не из Себя, не из Своей сущности, а из ничего. «Вселенная сотворена; Бог не родил ее из Себя, чтобы быть ей тем, что и Он. Напротив, Он создал ее из ничего, чтобы не была она равна ни Создавшему, ни Сыну Его, чрез Которого она создана»⁵²⁰. «Из ничего вовсе не существовавшую прежде вселенную привел в бытие Бог Словом»⁵²¹. «Тварь произошла... не из существа Бога, а приведена в бытие из небытия (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι) волей и силой Его»⁵²². Начало своего бытия мир получил по воле Божией, поэтому он в отношении Творца есть что-то внешнее (ἑξωθεν)⁵²³.

Что касается древнего философского изречения *ex nihilo nihil fit**, то его здесь применить нельзя, ибо в своем Богооткровенном учении Церковь учит не тому, что «ничто» само собой сотворило мир из себя, а тому, что Бог Своей всемогущей и премудрой силой сотворил мир из ничего. Как идея, как замысел мир всегда существовал в Боге, но приведен в бытие сотворением⁵²⁴. Бог «созерцал *вся (τὰ πάντα) прежде бытия их (πρὶν γενέσεως αὐτῶν)*», от века замыслив (*ἄχρονως ἐννοήσας*), и каждое в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вечной, соединенной с волей мыслью (*κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἐννοίαν*), которая есть предопределение, и образ, и план (*προορισμός, καὶ εἰκὼν, καὶ παράδειγμα*)»⁵²⁵. Этим предвечным замыслом Бог творит, и этот замысел является основанием дела, которое исполняет Слово и совершает Дух⁵²⁶. Говоря о том, как Бог сотворил мир из ничего, блаженный Августин замечает, что Бог все сотворил Своей волей, а воля Божия не есть «ничто»⁵²⁷. По учению святого Максима Исповедника, «Бог Своему ведению твари, извечно существовавшему в Нем, дал осуществление (*οὐσίωσιν*) и произвел его на свет (в мир), когда Сам хотел»⁵²⁸. Воля Божия — основа всего сущего, поэтому начало и происхождение всего сущего необходимо видеть в Божией воле и власти⁵²⁹.

4. Триипостасный Господь есть «Творец не только вещей, но и самого времени и века, в который вещи получили бытие»⁵³⁰, ибо пространство и время — это два соотносящихся и неразрывных между собой понятия. Творец мира, по словам святого Григория Нисского, поставил время и пространство как своего рода рамки тому, что должно было прийти в бытие; на этом основании Творец построил вселенную. Невозможно чему-либо, через сотворение пришедшему в бытие, быть независимым от пространства и времени.⁵³¹ Это означает, что всё, что Бог сотворил, Он сотворил во времени, или, точнее, со временем. На это указывает и библейское описание создания мира, когда всё, сотворенное в пространстве, сопровождается словами: *И был вечер, и было утро* (Быт. 1, 5. 8. 13 и др.). Самый первый стих Библии: *В начале сотвори Бог небо и землю*, — содержит в себе понятие об одновременном начале пространства и времени, пространственного и временного, ибо означает: «В начале времени сотворил Бог небо и землю». Само сотворение мира как пространственного целого — одновременно с сотворением времени как категории мира⁵³². Святое Откровение ясно подчеркивает, что Бог есть Творец времени (см.: Евр. 1, 2; Притч. 8, 23). И подобно тому как Один и Тот же [есть] Творец времени и пространства, так одно и то же их начало. До начала, о котором говорится в первом

* Из ничего ничего не бывает (лат.). — Примеч. ред.

** Дан. 13, 42. — Примеч. ред.

стихе Библии, не существовали ни небо, ни земля; они приведены в бытие с началом времени и во времени. Только Бог существует вовек, прежде всякого временного и пространственного начала, прежде сотворения земли и вселенной (см.: Пс. 89, 3; 101, 26–28; Кол. 1, 17). Об этом говорят слова Первосвященнической молитвы Спасителя к Небесному Отцу: *И ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе, прежде мир не бысть* (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, Ин. 17, 5; ср.: Еф. 1, 4).

Этой священной истиной дышит Священное Предание Апостольской и Вселенской Церкви. Начало мира совпадает с началом времени, так что начал не два, а одно. «Мир сотворен не во времени (in tempore), но вместе с временем (sed cum tempore)»⁵³³. «В начале времени Бог сотворил небо и землю. Ибо время начинается с этим миром, оно не существовало до мира»⁵³⁴. «Одно же только Божество по Своей природе — и безначально, и бесконечно», и Оно — единственный Творец всех веков и всех тварей, а Само Оно выше времени, прежде времени и выше и прежде всего сотворенного⁵³⁵.

5. Так как сотворенный мир — дело всесовершенного Бога и Господа, то основание и цель его создания находится в Боге, а не где-то вне Его. Бог сотворил мир не по необходимости, и не по принуждению⁵³⁶, и не потому, что Сам имел бы какую-то от него пользу. Бог Сам по Себе — совершенная полнота блаженства (см.: 1 Тим. 1, 11; Ин. 5, 26), славы, премудрости и силы, а потому никто и ничто не может принудить Его ни к чему и никто и ничто не может увеличить Его силу или приумножить славу. Весь живя в нерушимом единстве всех Своих абсолютных совершенств, Бог поводом и основанием к сотворению мира мог иметь только Свою безграничную любовь. Движимый этой любовью, восхотел Он сотворить мир и тем самым и вне Себя явить Свои совершенства, предоставляя сотворенным существам возможность участвовать в Его несказанной благодати и блаженстве. «Как только Благий и Преплагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати Своей восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из несущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое»⁵³⁷. Значит, побуждение к сотворению мира — Божия благодать, безмерная в любви, а цель сотворения — участие твари в этой безграничной Божией благодати.

Безграничная Божия благодать, проявляющаяся в отношении к твари как безграничная любовь, свидетельствует, что *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 16, 8), что только Он благ (см.: Мк. 10, 18; Пс. 105, 1; 106, 1; 135, 1–26; Иак. 1, 17; Ис. 49, 15). Благодать как таковая отразилась на Божиих тво-

рениях: *Благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс. 144, 9; ср.: Сир. 18, 12; Прем. 11, 25–27). Цель сотворения мира содержится в самом Божием побуждении к сотворению мира, ибо участие во всесовершенной Божией благодати и есть цель созданных существ: *Мы созданы на дела благая* (Еф. 2, 10; ср.: Евр. 13, 21; Мф. 5, 16). А участие в Божией благодати — это и участие в Божием блаженстве. Это естественно проявляется в прославлении Бога со стороны созданных существ. Святые Ангелы непрестанно славят Бога, ибо своей жизнью они непрестанно и добровольно участвуют в благодати, а тем самым и в блаженстве Трисолнечного Господа (см.: Ис. 6, 3; Откр. 4, 8; Пс. 102, 20). Таинственным образом вся тварь прославляет Бога, Своего Творца (см.: Пс. 18, 2; Ис. 6, 3; Пс. 148, 1–13). Человек создан для того, чтобы, совершенствуя себя в Божией благодати, участвовать в Божием блаженстве и за это прославлять Бога, своего Творца и Спасителя. Так как Божия благодать и любовь к людям достигают вершины в искупительном подвиге Спасителя, то Спаситель совершение дела искупления называет прославлением Отца Своего Небесного (см.: Ин. 17, 4). Внести всю свою личность в искупительный подвиг Спасителя, усвоить Его всем своим существом и тем самым прославить Бога душой и телом, мыслями и делами, чувствами и желаниями — вот в чем цель существования человека на земле⁵³⁸. Преуспевая в Божией благодати и насыщаясь ею, человек уподобляется Богу, участвуя таким образом в Божием блаженстве и входя в вечную радость Господа своего⁵³⁹. Святое Откровение так раскрывает нам всеобщую цель и смысл всего сотворенного: *Всё сделал Господь ради Себя* (Притч. 16, 4), *всё Им и для Него создано* (Кол. 1, 16; ср.: Еф. 3, 9; Евр. 1, 2), *Его же ради вся* (Евр. 2, 10), Он — *Омега всего* (см.: Откр. 1, 8); всё грядет к тому, *да будет Бог все во всем* (1 Кор. 15, 28); ибо Он — «крайнее всех желание»⁵⁴⁰.

Наставляемые и вводимые Духом Святым в тайны мироздания, святые отцы находят, что Божия благодать — единственная причина и основание к сотворению мира. «Бог благ, — говорит святой Афанасий Великий, — или, лучше же сказать, Он — Источник благодати. В благом же ни к кому не может быть зависти. Посему, никому не позавидовав в бытии, из ничего всё сотворил собственным Словом Своим, Господом нашим Иисусом Христом»⁵⁴¹. «Поелику для Благодати не довольно было упражняться только в созерцании Себя Самой (τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ), а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число облагодетельствованных было как можно большее (ибо сие свойство высочайшей Благодати), то Бог сначала замышляет ангельские и небесные Силы... а когда это устрояет, то замышляет другой мир — вещественный и видимый»⁵⁴².

6. Образ сотворения столь сложного и таинственного мира в своей основе непостижим для человеческого ума. Это — тайна, познаваемая только верой: *Верую познаём (Πίστιν νοοῦμεν), что мир* (в синод. пер. веки. — Примеч. пер.) *устроен словом Божиим* (Евр. 11, 3). Из этой надумной тайны нам открыто то, что мир сотворен Божиим словом, Божией премудростью, свободным действием Божией воли (см.: Притч. 3, 19; Пс. 32, 6; Ин. 1, 3; Пс. 135, 5; Быт. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26; Пс. 134, 6; 113, 11; Дан. 4, 32; Откр. 4, 11).

Так как Бог премудро сотворил мир свободным действием Своей всемогущей воли, то мир для Бога есть что-то внешнее — нечто, что начало быть не из Божия существа. Из Божия существа рождается только Сын и исходит Святой Дух. «Тварь... произошла не из существа Бога, — говорит святой Дамаскин, — а приведена в бытие из несущего волею и силою Его, и изменение не касается Божия естества. Ибо рождение состоит в том, что из существа рождающего выводится рождаемое, подобное по существу. Творение же и произведение состоит в том, чтобы извне и не из существа того, кто творит и производит, произошло творимое и производимое, совершенно неподобное по существу»⁵⁴³.

Бог сотворил всё, что хотел и как хотел: *Вся елика восхоте Господь, сотвори на небеси и на земли, в морях и во всех безднах* (Пс. 134, 6). Рассматриваемый в конце своей мучительной истории, в заключительный момент, при апокалиптической оценке всего, мир есть дело всемудрой и всемогущей Божией воли: *Господи, Ты еси создал всяческая, и волею Твоею суть, и сотворена* (Откр. 4, 11). В самом деле, Божия воля — это и происхождение (origo), и начало (principium), и мера (mensura) всего сотворенного⁵⁴⁴. В Его воле совершенная премудрость соединена с совершенной праведностью, совершенная истина с совершенным всемогуществом: *Рече Бог: да будет... и бысть* (Быт. 1, 3. 6. 9. 11. 14–15. 20. 24. 26–30); *Той рече, и быша; Той повеле, и создашася* (Пс. 148, 5).

7. В сотворении мира Богом наблюдается исключительный порядок и план. Святое Откровение различает два момента в сотворении: первый момент — это сотворение мира духовного, а также бесформенного космического вещества (см.: Быт. 1, 1–2); второй — сотворение существ и вещей из уже сотворенной бесформенной материи, и причем постепенно, по видам, в течение шести дней: в первый день — свет, во второй — видимое небо; в третий — суша, море и растения, в четвертый — солнце, луна и звезды, в пятый — рыбы и птицы, в шестой — все виды животных и человек⁵⁴⁵.

Отцы Церкви учат, что под первобытным небом и землею, о которых говорится в начале Библии (см.: Быт. 1, 1), не следует понимать ни небо, которое мы сейчас видим, ни землю, на которой мы ныне живем, так как это небо создано позднее, во второй день творения видимой природы, а эта земля — в третий день творения. Первозданное небо означает мир духовный, ангельский; первозданная земля — космическую массу, содержащую в себе вещество всего того, что в течение шести дней получило свое бытие и форму⁵⁴⁶. О том, что невидимый, духовный мир сотворен прежде мира видимого, свидетельствует Святое Откровение: *Егда сотворены быша звезды*, говорит Господь, *восхвалиша Мя гласом велиим вси Ангели Мои* (Иов. 38, 7). О начале сотворения мира святой Григорий Богослов рассуждает так: «Бог прежде всего замышляет ангельские и небесные Силы. И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом... А после того, как дивно устроил первые создания, Он замышляет второй мир, вещественный и видимый, составленный и устроенный из неба и земли и всего, что в них... Но этим еще не было раскрыто все богатство Благости. Восхотев и сие показать, Творец-Слово созидает живое существо — человека, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимая и видимая природа»⁵⁴⁷.

8. Всё сотворенное Богом — благо по самой своей природе, так как происходит от Того, Кто един Благ и как Таковой не может творить зла. О качестве сотворенного мира Сам Бог вынес Свое непогрешимое суждение, которое боговидец выражает словами: *И виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело* (Быт. 1, 31; ср.: Притч. 8, 31; Пс. 110, 3). Богомудрый Соломон свидетельствует: *Всяческая, яже сотвори Бог, добра* (Еккл. 3, 11); а премудрый сын Сирахов говорит: *Дела Господня вся яко добра зело* (Сир. 39, 21). Христоносный апостол благовествует: *Всякое творение Божие хорошо (τὰ κτίσμα Θεοῦ καλόν), и ничто не предосудительно* (1 Тим. 4, 4; ср.: Деян. 10, 28; Рим. 14, 14; Плач. 3, 38). Хотя природа осквернена и обезображена грехом, она все-таки отражает в себе Божию благодать и величие, а также Божии свойства (см.: Рим. 1, 20; Пс. 18, 2; 103, 24; 144, 9), свидетельствуя о том, что Божия благодать и милость присно пребывают над всеми тварями (см.: Пс. 144, 9; Мих. 7, 18; Сир. 18, 12).

Живя богооткровенной истиной о благе всего сотворенного Богом, мысль святых отцов указывает на удивительное благолепие всей твари и на полное отсутствие зла в мире, сотворенном благим Богом. Зло чуждо богозданной природе; оно вошло в мир от диавола через человека. «О твари же так рассуждай, — говорится в «Православном исповедании», — что поелику она сотворена Благим, то и сама добра, с тем различием, что тварь разум-

ная и свободная, когда уклоняется от Бога, становится злою, не потому что такую создана, но сему причиною действия ее, противные разуму. Тварь же неразумная, поколику не имеет свободы, совершенно добра по природе своей»⁵⁴⁸. В «Послании восточных Патриархов» говорится: «Поколику Творец по существу Своему благ, посему все, что только Он сотворил, сотворил прекрасным, и никогда не желает быть Творцом зла. Если же есть в человеке или в демоне имеется (ибо просто в природе мы не знаем зла) какое-нибудь зло, то есть грех, противный воле Божией, то это зло происходит или от человека, или от диавола. Ибо то совершенно истинно и не подлежит никакому сомнению, что Бог не может быть виновником зла»⁵⁴⁹.

§ 30. Еретические учения о происхождении мира

Подводя богооткровенную истину о происхождении мира под принципы древнегреческой философии, гностики реанимировали древнегреческие заблуждения о происхождении мира. Некоторые из них учили, что мир совечен Богу. Самым видным представителем такого направления мысли был еретик Гермоген, мнение которого опровергал Тертуллиан, доказывая, что в качестве начал мира тот вводит два божества. «Если Бог не есть единый Вечный и если всё прочее произошло не от Него, то Он — не Бог; а если мир совечен Богу и тем самым равен Ему по бытию, то он равен Богу по неизменности, по бесконечности и по всему прочему. А это означает, что он — второй Бог. Но здравый рассудок не может допустить двух вечных и параллельных начал»⁵⁵⁰. Некоторые гностики учили, что мир сотворили Ангелы или демиург. Против них святой Ириней пишет, что если Ангелы или кто-либо иной сотворили мир вопреки Божией воле, значит, они сильнее Бога; если же они сотворили его по Его воле, значит, Бог не мог этого сделать без их содействия. Но Бог ни в ком и ни в чем не имеет нужды. Сам в Себе неизреченным и непостижимым для нас образом замыслил Он все твари и сотворил их, как восхотел⁵⁵¹. «Те же, которые говорят, что Ангелы — творцы какой бы то ни было сущности, — благовествует святой Дамаскин, — эти суть уста диавола. Ибо, будучи творениями, Ангелы не суть творцы»⁵⁵². «Ни один Ангел не в состоянии сотворить самого себя, а тем более мир»⁵⁵³.

Богооткровенное учение Церкви о происхождении мира во времени и со временем не уразумел как подобает Ориген. Он полагал, что Бог не был бы всемогущим, если бы мир не существовал всегда и от века. Если

считать, что когда-то мира не было, это значило бы, что в то время Бог не был всемогущим, но стал таким впоследствии, когда сотворил мир. Тем самым казалось бы, что Бог увеличился, перешел из низшего состояния в высшее, из силы меньшей в большую. Но это было бы бессмысленным. Если же никогда не было времени, когда Бог не был всемогущим, то необходимо признать, что этот мир существовал всегда⁵⁵⁴.

Церковь отвергла это учение Оригена. Ибо, по мысли святых отцов, в Боге необходимо различать идею о мире и осуществление этой идеи в сотворении мира как объективной реальности. Идею о мире Бог имел от вечности, но осуществил ее во времени и со временем, сообразуясь с собственной волей.

§ 31. Происхождение духовного мира

Триипостасный Бог проявил Свою творческую силу прежде всего в сотворении мира духовного. Из ничего сотворил Он все духовные существа, одарив их по Своему премудрому благоволению жизнью и духовно-нравственными свойствами. Созданные быть исполнителями и вестниками Божией воли, эти духовные существа названы Ангелами. Само наименование «Ангел» (*ἄγγελος*) относится не к естеству, а к служению и означает: «глашатай», «вестник»⁵⁵⁵. В некоторых местах Священного Писания слово «ангел» употребляется в переносном смысле, обозначая людей, избираемых Богом для возвещения Его воли в мире (см.: Мал. 2, 7; 3, 1; Мф. 11, 10; Мк. 1, 2; Лк. 7, 27; 9, 52; 2 Пар. 36, 15; Агг. 1, 13; Откр. 1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14). Это отождествление Ангелов и людей по имени происходило из одинаковости служения, совершаемого Ангелами и Божии избранниками среди людей. Но было бы ошибочным на этом основании отождествлять Ангелов и людей по природе и бытию, ибо в большинстве случаев Священное Писание под именем Ангелов понимает существа особого рода. Подобно Богу и людям, каждый из них имеет самостоятельную личность, но отличается как от Бога, так и от людей по естеству и по свойствам.

О том, что Ангелы и в самом деле суть отдельные существа и самостоятельные личности, Святое Откровение предлагает нам многие письменные свидетельства. В самом начале Библии повествуется, что Бог поставляет Херувима с пламенным мечом перед вратами Едема, чтобы тот охранял путь к древу жизни (см.: Быт. 3, 24). Это ясно показывает, что Херувим — существо самостоятельное, отдельная личность, сознательно и доброволь-

но исполняющая Божию волю. Ангелы выводят Лота из Содома (см.: Быт. 19, 1. 15). Патриарх Иаков видит Ангелов, нисходящих и восходящих по лестнице, утвержденной на земле и верхом касающейся неба, где стоял Господь Бог (см.: Быт. 28, 12–13). Этим Ангелы отличаются и от Бога, и от людей как своего рода промежуточные существа, низшие Бога, но высшие человека. В книге Иова Ангелы нарицаются сынами Божиими, восклицающими от радости, когда Бог творит звезды (см.: Иов. 38, 7), и всегда предстающими Господу, когда только Он того пожелает (см.: Иов. 1, 6; 2, 1). И тем не менее Бог, несмотря на то, что Ангелы к Нему столь близки, находит в них определенные недостатки (см.: Иов. 4, 18). Всё это показывает, что Ангелы — существа самостоятельные, имеющие свой особый образ бытия и жизни.

В Святом Откровении находится целый ряд свидетельств о явлениях Ангелов как реальных, личных существ как посредников между Богом и людьми. Так, пророк Давид видит Ангела Господня, по слову Божию навещающего язву на народ (см.: 2 Цар. 24, 16–17); Ангел Господень является пророку Илии и дает ему наставления в связи с болезнью царя Охозии (см.: 4 Цар. 1, 3. 15); пророк Исаия видит шестокрылатых Серафимов, окружающих престол Господа Саваофа и славящих Его, из которых один слетает к нему и горящим углем касается его уст со словами: *Вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен* (Ис. 6, 2–7); пророк Иезекииль зрит многоочитых Херувимов, бдительно следящих за всеми событиями во вселенной (см.: Иез. 10, 1–22); пророку Даниилу несколько раз является Архангел Гавриил и открывает будущую судьбу его народа (см.: Дан. 8, 16; 9, 21); пророку Захарии неоднократно является Ангел Господень, возвещая ему волю Божию (см.: Зах. 1, 9–19; 2, 3; 3, 3–6; 4, 1–5). На достоверности этих явлений Ангелов людям в Откровении и основана вера людей в Ангелов как Божиих вестников, которые по своей природе существа личные.

Новозаветное Откровение изобилует явлениями Ангелов и свидетельствами о них. В новозаветной истории человечества Ангелы участвуют с самого начала и вплоть до ее апокалиптического завершения. Здесь Ангелы сообщаются с людьми как братья по вере, любви и надежде. Новый Завет открывается явлением Архангела Гавриила, посланного к Захарии с вестью, что [его] жена, неплодная Елисавета, родит сына — Иоанна Предтечу (см.: Лк. 1, 11–20), и явлением того же Архангела Святой Деве Марии с благовестием, что Она родит Спасителя мира (см.: Лк. 1, 26–38). Во время рождения Спасителя в Вифлееме является множество Ангелов, славословящих новорожденного Богомладенца (см.: Лк. 2, 9–13). Ангел

несколько раз является во сне праведному Иосифу, преподавая ему необходимые наставления (см.: Мф. 1, 20; 2, 13, 19). Ангелы являются и служат Господу Иисусу в пустыне после Его победы над искушителем (см.: Мф. 4, 11). Ангел является Спасителю в Гефсиманском саду и укрепляет Его (см.: Лк. 22, 43). Ангел отваливает камень от гроба Спасителя (см.: Мф. 28, 2). Ангел первым возвещает мироносицам благую весть о том, что Господь воскрес (см.: Мф. 28, 5–7; Мк. 16, 5–8; Лк. 24, 4–8; Ин. 20, 12). При вознесении Спасителя Ангелы предстают апостолам, изъясняя им тайну вознесения и второго Пришествия Спасителя (см.: Деян. 1, 10–11). Ангелы участвуют в жизни только что основанной Церкви: Ангел освобождает апостолов из темницы (см.: Деян. 5, 19–20); Ангел наставляет Корнилия на путь спасения (см.: Деян. 10, 3); Ангел является апостолу Петру в темнице и выводит его из нее (см.: Деян. 12, 7–11); Ангел поражает первого гонителя Церкви — Ирода, который умирает, изъеденный червями (см.: Деян. 12, 23); Ангел является апостолу Павлу и объявляет, что ему *должно предстать пред кесаря* в Риме (Деян. 27, 23). Весь Апокалипсис преисполнен явлениями и действиями Ангелов (см.: Откр. 7, 1, 2, 11; 8, 2–3. 6–8. 10. 12; 9, 1; 10, 1. 7–8; 15, 1. 6; 16, 2–5. 10. 12. 17; 17, 1. 7; 18, 1–2; 20, 1 и т. д.). Все это ясно показывает, что Ангелы — это самостоятельные существа и удивительные Божии создания, участвующие в новозаветном домостроительстве спасения, творящие волю Божию как Божии посланники.

Новозаветное Откровение преисполнено не только явлениями святых Ангелов, но и учением о них. Одно другим подтверждается, разъясняется, дополняется. Сам Спаситель, объясняя притчу о плевелах, говорит об Ангелах как о существах реальных, не менее реальных и очевидных, чем реален и очевиден Сын Человеческий, мир, сыны Царствия и сыны лукавого (см.: Мф. 13, 37–41). В Своем учении Господь заповедует не презирать ни одного из *малых сих*, верою в Него взыскующих Царство Небесное, ибо их Ангелы на небесах всегда видят лицо Отца Небесного. Это значит, что Ангелы — не только самостоятельные, личные существа, но и что они весьма близки к Богу и весьма дороги в глазах Его. Об этом свидетельствуют и слова Спасителя: *Всяк, иже аще исповестъ Мя пред человеки, и Сын Человеческий исповестъ его пред Ангелы Божиими; а отвергийся Мене пред человеки отвержен будет пред Ангелы Божиими** (Лк. 12, 8–9). Неотступно [служащие] и всегда верные Владыке Христу,

* В русском синод. переводе: ...всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими; а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет Ангелами Божиими. — Примеч. ред.

во время Его Второго пришествия во славе придут с Ним *и все святые Ангелы* (Мф. 25, 31; Лк. 9, 26). Опровергая саддукеев, отрицавших бытие Ангелов (см.: Деян. 23, 8), Господь Иисус Христос не только подтверждает, что Ангелы существуют, но и раскрывает образ их бытия: *В воскресении бо ни женятся, ни посягают, но яко Ангели Божии на небеси суть** (Мф. 22, 30). Когда пламенный ученик прибегает к мечу для защиты своего Божественного Учителя, Спаситель порицает его поступок словами: *Или мнится ти, яко не могу ныне умолити Отца Моего, и представит Ми вящше неже дванадцать легиона Ангел*** (Мф. 26, 53). Спаситель не произнес бы всех этих слов о святых Ангелах, если бы Ангелы не существовали как самостоятельные, личные, святые и близкие Богу существа.

Христоносные апостолы учат о бытии святых Ангелов так же, как и Господь. Апостол Павел увещевает своего ученика Тимофея нелицемерно держаться святого учения, заклиная его пред Богом и Господом Иисусом Христом и избранными Его Ангелами (см.: 1 Тим. 5, 21). Ангелы с неба наблюдают за всем, что происходит с христианами в мире (см.: 1 Кор. 4, 9). В Христовой Церкви Ангелы поучаются той же Божественной премудрости, что и люди (см.: Еф. 3, 10). Они присно пребывают на служении Богу (см.: Евр. 1, 14; 1 Пет. 3, 22). Церковь ими переполнена (см.: Евр. 12, 22–23). Апостол Петр ясно отличает пророков и апостолов от Ангелов (см.: 1 Пет. 3, 22).

Церковь всегда тщательно охраняла это богооткровенное учение, испокон веков в своих Символах исповедуя веру в Бога как Творца духовного, невидимого мира. Так, в древнем Символе Иерусалимской Церкви (а равно и в Символах Антиохийской, Кесарийской и Кипрской Церквей) говорится: «Верую во Единого Бога... Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым». Эта всеобщая вера нашла свое выражение в первом члене Никео-Цареградского Символа веры. Тем самым она навсегда утверждена единой Святой Соборной и Апостольской Церковью. Решением Седьмого Вселенского Собора о том, чтобы, наряду со святыми иконами Спасителя и святых, благочестиво почитались и иконы святых Ангелов, Церковь еще раз соборно исповедала и подтвердила свою вселенскую веру в бытие бесплотных Ангелов как существ реальных, личных, самостоятельных и святых.

2. Ангелы ни в коем случае не суть существа самородные и самобытные; их, как и все творения, создал Бог. Святое Откровение ясно свиде-

* В русском синод. переводе: *Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах.* — Примеч. ред.

** В русском синод. переводе: *Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели дванадцать легионов Ангелов?* — Примеч. ред.

тельствует о том, что всё, что начало быть, — Богом начало быть (Ин. 1, 3; ср.: Рим. 11, 36; Евр. 3, 4; Еф. 3, 9; Откр. 4, 11), следовательно — и Ангелы. Кроме того, в Ветхом Завете ясно говорится о том, что Бог сотворил Ангелов. Ездра обращается к Богу со словами: *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). То, что здесь под воинством небесным подразумеваются Ангелы, видно из контекста (Лк. 2, 13), где Ангелы называются именно так. Апостол Павел свидетельствует, что Ангелов сотворил вечный Сын Божий: *Ибо Им создано всё, 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).

Святое Откровение ясно учит, что Бог сотворил Ангелов, однако в нем точно не указано, когда именно они сотворены. Судя по вышеприведенному месту из книги Иова, где говорится, что Ангелы восклицали от радости, когда Господь сотворил звезды (см.: Иов. 38, 7), и на основе всего известного о первозданном небе и библейского повествования об искушении первых людей в раю змием, то есть падшим духом (см.: Быт. 3, 1–19), а это предполагает, что мир духов существовал до того и что в нем уже произошел какой-то нравственный переворот, завершившийся отпадением от Бога ряда духов, — следует заключить, что Бог сотворил Ангелов прежде материального мира. Богодухновенные толкователи Божественного Откровения — святой Златоуст, святой Григорий Богослов и святой Дамаскин — учат, что Бог сотворил Ангелов раньше материального, видимого мира⁵⁵⁶. А молитвенная мысль Церкви свидетельствует, что Ангелы — «тварем начаток»⁵⁵⁷.

3. Естество Ангелов бестелесно, духовно, ибо они — духи (*τὰ πνεύματα*, Евр. 1, 14; ср.: Мф. 22, 30). «Хочешь ли знать, — спрашивает блаженный Августин, — имя природы Ангелов? Вот оно — дух. Хочешь ли знать его служение? Вот оно — ангел. По существу своему он — дух, а по служению — ангел»⁵⁵⁸. Будучи духами, Ангелы невидимы, разумны, свободны, бессмертны, бесстрастны. Вследствие всех этих качеств естество Ангелов не может быть выражено категориями человеческой мысли и слова, и в действительности только Создатель знает «вид и определение (*τὸ εἶδος καὶ τὸν ὄρον*) ангельской сущности»⁵⁵⁹. Поскольку Ангелы имеют естество более совершенное, чем человеческое, то мы не можем с точностью (*μετὰ ἀκριβείας*) знать, что они суть по естеству⁵⁶⁰.

На духовность естества Ангелов Святое Откровение указывает косвенно, называя их невидимыми (*τὰ ἀόρατα*, см.: Кол. 1, 16), то есть недо-

слагаемыми для наших органов чувств. По учению отцов, Ангелы, являясь по Божией воле достойным людям, предстают им не в своей незримой сущности, а в некоем преображенном облике (*ἐν μετασχηματισμῷ*), в каком люди могут их видеть⁵⁶¹. Хотя Ангелы и духовные творения, но все-таки их духовность необходимо отличать от духовности существа Божия, ибо духовность Божия абсолютна, бесконечна, безгранична; ангельская же конечна, относительна и ограничена. На это в известном смысле указывает Святое Откровение, указывая, что Бог и в Ангелах Своих находит недостатки (см.: Иов. 4, 18). Святые отцы и учителя Церкви согласны во мнении, что Ангелы — существа относительно духовные, бесплотные. Когда некоторые из них говорят о телесности Ангелов, то под ней они понимают либо тончайшие тела, световидные и эфирные, не имеющие ничего общего с материальной телесностью, либо особую форму бытия, или пространственную ограниченность. С другой стороны, те отцы, которые говорят о полной бестелесности Ангелов, при сравнении ее с бестелесностью Божией, считают необходимым приписать ей известную вещественность. Такое понимание святой Дамаскин формулирует следующим образом: «Ангел — существо разумное, свободное, бестелесное (*ἀσώματος*)... Бестелесным и не вещественным (*ἄυλος*) он называется в сравнении с нами, ибо в сопоставлении с Богом, единым несопоставимым, всё выглядит грубым и вещественным (*παχύτε καὶ ὕλικον*); и лишь Божество истинно не вещественно и бестелесно»⁵⁶².

Хотя Ангелы бестелесны, духовны, они все-таки ограничены в пространственном отношении, ибо вездесущие принадлежит только Богу. На такую ограниченность и на отсутствие вездесущия у Ангелов указывает Святое Откровение, изображая их сходящими с неба на землю и восходящими от земли на небо (см.: Дан. 9, 21. 23; 8, 15; Быт. 28, 12; Ин. 1, 51; Лк. 1, 26. 38; Мф. 28, 2; Лк. 2, 15; 22, 43). Из этого очевидно, что они не могут быть одновременно и на небе, и на земле. Они пребывают там, где действуют, ибо и они известным образом ограничены местом (*circumscripti loco*)⁵⁶³. «Ангелы описуемы (*περιγραπτοί*), — говорит святой Дамаскин, — ибо когда они находятся на небе, их нет на земле; и посылаемые Богом на землю — они не остаются на небе; но они не ограничиваются стенами, и дверями, и дверными запорами, и печатями... А так как они — умы (*νόες*), то находятся и в местах, постигаемых только умом (*ἐν νοητοῖς τόποις*), не телесным образом будучи описуемы (*οὐ σωματικῶς περιγραφόμενοι*), ибо что касается их природы, то они не принимают вида, как тела (*σωματικῶς*), и не имеют троякого измерения, но тем, что духовно (*νοητῶς*) присутствуют и действуют, где бы ни было им приказано, и не могут в одно и то же время находиться здесь и там и действовать»⁵⁶⁴.

В отношении к будущему Ангелы бессмертны, то есть умереть не могут (см.: Лк. 20, 36), но это бессмертие принадлежит им не по естеству, а по дару и Божией благодати, ибо всё имеющее начало по естеству должно иметь и конец⁵⁶⁵.

Ангелы совершеннее людей (см.: Пс. 8, 5–7; Евр. 2, 7) и по естеству, и по уму, и по воле, и по крепости, и по силе (см.: 2 Пет. 2, 11; Пс. 102, 20). Но так как они — существа сотворенные и ограниченные, то и их духовное развитие и преуспеяние имеет свои пределы. «Все Ангелы сотворены чрез Слово и достигли полноты при содействии Святого Духа чрез освящение, соответственно своему достоинству и чину имея участие в свете и благодати»⁵⁶⁶. Ангелы существуют волей Отца, вошли в бытие действием Сына и совершились присутствием Духа⁵⁶⁷. Освящение и преуспеяние Ангелов — это подвиг, в котором они участвуют всем своим существом — и волей, и умом, и чувством. «Совершенство Ангелов — это освящение и постоянство в нем»⁵⁶⁸. «Они имеют освящение не от самого существа своего, а от Духа Святого, и послушанием остаются в нем»⁵⁶⁹. При содействии благодати Святого Духа они настолько совершились и утвердились в добре и святости, что стали неподвижными на зло. «От Святого Духа освящаемы Ангельстии Собори, на зло пребывают недвижимы, еже к первому благу восхождению обожаемы»⁵⁷⁰. Ангелы — «трудно склоняемы к злу, хотя не непоколебимы, но теперь даже и непоколебимы не по природе (*οὐ φύσει*), а по благодати (*ἀλλὰ χάριτι*) и привязанности к одному только благу»⁵⁷¹.

Неподвижные на зло действием Божией благодати и своей любовью к Божественному благу, благие Ангелы на веки святы и светлы (см.: Кор. 11, 14). Но святы они и светлы по дару Божию, а не самостоятельно и независимо. Ангелы — самые верные обладатели и носители Божией святости и света. «Ангелы, — говорит святой Дамаскин, — вторые, постигаемые только умом, светы (*φῶτα δεύτερα*), имеющие свет от первого и безначального Света»⁵⁷². Ангелы как «светы вторые» (*φῶτα δεύτερα*) «от первой Причины озаряются чистейшим озарением... по мере естества и чина; они так вообразили и напечатлели в себе Благо, что соделались вторичными светами и посредством излияния и передачи первого Света могут просвещать (*φωτίζειν*) других»⁵⁷³. «Вовсе не грешить свойственно Богу — первому и несложному естеству (ибо простота мирна и безмятежна), и также, осмелюсь сказать, естеству ангельскому, или естеству ближайшему к Богу, по причине самой близости»⁵⁷⁴; которой они воспользовались, чтобы добровольно и навсегда утвердиться в добре. «Бог есть Свет высочайший, непрístupный, неизглаголаный... Второй свет (*δευτερον φῶς*) есть Ангел — некое истечение первого Света (*τοῦ πρώτου φῶς ἀπορροή τις*) и

общение; он находит свое просвещение в стремлении к первому Свету и в служении Ему»⁵⁷⁵. Ангелы суть первые от Бога и окрест Бога существа; «они первыми напояются от первого Света и, просвещаемые словом истины, и сами суть свет и отблески Совершенного Света (*τελείου φωτός ἀπαυγασματα*)»⁵⁷⁶. Они видят Бога лицом к лицу, созерцают вечную истину, постигают в Слове законы и принципы твари и имеют удел в Божественной вечности⁵⁷⁷. Всё это указывает на их несказанную радость, блаженство и совершенство.

Несмотря на присущие им столь высокие качества, Ангелы все-таки бесконечно далеки от того, чтобы их совершенство можно было сравнить с совершенством Божиим. Их совершенство — это совершенство твари; оно заключено в границы созданных тварей. Так, на ограниченность их совершенства указывает Святое Откровение, утверждающее, что никто (а значит, и Ангелы) кроме Духа Божия не ведаёт Божиих глубин (см.: 1 Кор. 2, 11), что Ангелы не знают будущего, известного одному Богу (см.: Мк. 13, 32), что им не во всей полноте открыта тайна искупления, в которую желают проникнуть (см.: Еф. 3, 10; 1 Пет. 1, 12)⁵⁷⁸, и что не проникают они в помышления человеческих сердец (см.: 3 Цар. 8, 39; Иер. 17, 9; 1 Кор. 2, 11). Своей собственной силой они не могут творить чудес, ибо Бог *творяй чудеса един* (Пс. 71, 18). Бог и в них находит известные недостатки (см.: Иов. 4, 18; 15, 15). Проникнутые этой Богооткровенной истиной святые отцы учат, что Ангелы при всей своей разумности, намного превышающей человеческую, не ведают и не могут ведать Божеского естества⁵⁷⁹. Сознывая непостижимость Божеского естества, Ангелы «крылами» закрывают свои лица, прославляя Господа Саваофа, ибо высочайшая степень мудрости производит высочайшую степень благоговения и благочестия⁵⁸⁰. «Они видят Бога, насколько для них возможно (*κατὰ τὸ ἐφικτὸν αὐτοῖς*), и имеют это пищу»⁵⁸¹. В сравнении с человеком Ангелы гораздо превосходят его совершенством; в сравнении с Богом Ангелы ограничены и несовершенны, ибо они суть тварь и совершенством своим, сколь бы значительным оно ни было, они пребывают в границах своей богозданной природы⁵⁸².

4. Ангельский мир неисчислим. Об этом свидетельствует Святое Откровение. Пророк Даниил говорит о тысячах тысяч Ангелов (см.: Дан. 7, 9–10); святой тайновидец Иоанн в Откровении видит Ангелов, число которых несказанно велико (см.: Откр. 5, 11); Сам Спаситель упоминает о легионах Ангелов (см.: Мф. 26, 53); евангелист Лука говорит о множестве небесных Ангелов, славословящих новорожденного Богомладенца (см.: Лк. 2, 13); апостол Павел пишет, что в Церкви верные приступают к тьмам Ангелов (*μυριάσιν ἀγγέλων*, см.: Евр. 12, 22); второе Пришествие

Господа Иисуса Христа на землю будет сопровождено необозримым множеством святых Ангелов (см.: Иуд. 14).

Святые отцы считают, что блаженные воинства святых Ангелов бесчисленны и множество бесплотных Сил несметно, а потому употребляемые нами числа малы для обозначения их бесконечного числа. «Ряды небесных Сил исчислить нельзя. Многи суть блаженные воинства надмирных духов; они превышают немошную и узкую меру наших материальных чисел»⁵⁸³. «Ангелов так много, что они превосходят всякое число»⁵⁸⁴.

5. Ангелы различаются и подразделяются между собой по совершенству и чину. Святое Откровение ясно говорит об этом среди них различении и подразделении. Так, апостол Павел, желая точнее определить, что Единородный Сын Божий сотворил на небе, говорит: *Тем создана быша всяческая, яже на небеси... аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти* (Кол. 1, 16; ср.: Еф. 1, 21; 3, 10; Кол. 2, 10). Помимо этих четырех чинов, Святое Откровение различает еще пять чинов небесной иерархии: Серафимов (см.: Ис. 6, 2), Херувимов (см.: Быт. 3, 24; Исх. 25, 18–22; Иез. 9, 3; 10, 1–22; 41, 18. 20. 25; Пс. 79, 2; 17, 11; 98, 1; Ис. 37, 16), Силы (см.: Еф. 1, 21; Рим. 8, 38; 1 Пет. 3, 22), Архангелов (см.: Иуд. 9; 1 Фес. 4, 16) и Ангелов (см.: Рим. 8, 38; 1 Пет. 3, 22).

Исповедуя эту богооткровенную истину о «подразделении» и различении между святыми Ангелами, Церковь в лице святых отцов делит их на три степени (или триады), а каждую степень на три чина. Такое подразделение выражено в древнем церковном сочинении «О небесной иерархии», приписываемом святому Дионисию Ареопажиту. В этом сочинении небесные Силы, в зависимости от совершенства естества и близости к Трисолнечному Божеству, подразделяются на три иерархии (*ἱεράρχαι*), а каждая иерархия — на три лика (или сонма, *χόροι*). Высшую иерархию (*ἐπάρχαι*) составляют: Серафимы, Херувимы, Престолы; среднюю иерархию (*μεσάρχαι*) — Господства, Силы, Власти; низшую иерархию (*ὑπάρχαι*) — Начала, Архангелы, Ангелы. Высшая иерархия получает свет от Трисолнечного Господа, средняя — от высшей, низшая — от средней⁵⁸⁵. Это совершается «по мере их естества и чина (*κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς φύσεως καὶ τῆς τάξεως*)»⁵⁸⁶. Ангелы «различаются друг от друга светом и чином (*τῷ φωτισμῷ καὶ τῇ στάσει*); или соответственно свету имеют чин, или соответственно чину участвуют в свете; и освещают друг друга (*ἀλλήλους φωτίζοντες*) по причине превосходства чина или природы. Но ясно, что те Ангелы, которые стоят выше, сообщают нижестоящим и свет, и ведение»⁵⁸⁷.

Присно сохраняя такое учение о святых Ангелах, Церковь на Пятом Вселенском Соборе осудила мнение Оригена⁵⁸⁸, согласно которому все

бесплотные духи сотворены совершенно одинаковыми по естеству и первоначально не были разделены на степени, но это случилось лишь тогда, когда известное их число согрешило и отпало от Бога⁵⁸⁹.

6. Ангелы «пребывают на небе и имеют одно действие: воспевать хвалы Богу и служить Его Божественной воле»⁵⁹⁰. Об этом свидетельствует Святое Откровение. Святой боговидец Исаия созерцал Серафимов, окружающих престол Божий и восклицающих: *Свят, свят, свят Господь Саваоф; исполнь вся земля славы Его* (Ис. 6, 3; ср.: Иез. 3, 12; Пс. 148, 2); возлюбленный Христом Иоанн, погруженный в апокалиптические видения, свидетельствует, как небесные Силы *покою не имут день и ночь, глаголюще: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Иже бе, и сый и грядый* (Откр. 4, 8; ср.: 7, 11–12). Пророк Даниил видит, что там, где Ветхий денми воссел на престоле небесном, *тысяща тысяч (Ангелов) служату Ему, и тмы тем предстояху Ему* (Дан. 7, 9–10). Сам Спаситель благовествует, что Ангелы *выну видят лице Отца Небесного* (ср.: Мф. 18, 10), непрестанно исполняя волю Божию на небе и на земле — и служа тем самым свершению Божия совета о мире и человеке (см.: Евр. 1, 14; Деян. 5, 19; 7, 30. 35. 53; Мф. 4, 11; 25, 31; 28, 2. 5–7; 13, 39–42. 49; Лк. 22, 43; 2, 14; Гал. 3, 19; Еф. 1, 21; 1 Пет. 3, 22; Ин. 5, 4; 1, 51; Пс. 33, 8; Откр. 7, 1–2; 16, 5; 14, 18). «Ангелы сильны, — говорит святой Дамаскин, — готовы к исполнению Божией воли и по свойственной им быстроте тотчас повсюду оказываются, где бы ни повелело Божественное мановение»⁵⁹¹.

§ 32. О бесах

Святое Откровение свидетельствует и подтверждает, что существуют не только добрые, но и злые духи, и причем как существа личные и самостоятельные, добровольно и бесповоротно утвердившиеся и укоренившиеся во зле. Реальное существование бесов Священное Писание удостоверяет своим учением о них, указывая к тому же на их явления в мире сем. Характеру и действию бесов Священное Писание усваивает точные наименования. Главный, верховный дух зла называется в Священном Писании сатаной (евр. «satan» — «противник, обманщик») ⁵⁹², диаволом (греч. *διάβολος* — «клеветник», см.: Мф. 4, 1; 13, 39; 25, 41; Лк. 4, 2–3; 8, 12; Ин. 8, 44; 13, 2; Деян. 10, 38; Еф. 4, 27; 6, 11; 1 Тим. 3, 7; Евр. 2, 14; Иак. 4, 7; 1 Пет. 5, 8; 1 Ин. 3, 8. 10; Откр. 2, 10; 12, 9. 12; 20, 2. 10; 1 Пар. 21, 1; Пс. 108, 6; Иов. 1, 6; 2, 2), веельзевулом (см.: Мф. 12, 24. 27; Мк. 3, 22; Лк. 11, 15, 18–19), велиаром (см.: 2 Кор. 6, 15), князем власти воздушной (см.: Еф. 2, 2), князем мира сего (см.: Ин. 12, 31; 14, 30), князем бесовским

(см.: Мф. 9, 34; 12, 24; Мк. 3, 22; Лк. 11, 15), искусителем (см.: Мф. 4, 3), денницей (*ὁ ἑσπέρου* = lucifer, см.: Ис. 14, 12), Аввадоном (см.: Откр. 9, 11), а прочие злые духи именуются: духами нечистыми (см.: Мф. 10, 1; Мк. 1, 27; 3, 11; 5, 13; 6, 7; Лк. 4, 36; 6, 18; Деян. 5, 16; 8, 7; Откр. 16, 13), духами зла, злыми духами (см.: Еф. 6, 12; Лк. 7, 21; 8, 2; 11, 26; Деян. 19, 12–13), бесами, демонами (см.: Мф. 7, 22; 9, 34; 10, 8; 12, 27–28; Мк. 1, 34. 39; 3, 15, 22; 6, 13; 16, 9. 17; Лк. 4, 41; 8, 30. 35; 9, 49; 10, 17; 11, 19–20; 1 Кор. 10, 20–21; Иак. 2, 19), ангелами сатаны (см.: Откр. 12, 7. 9; Мф. 25, 41).

То, что диавол и его ангелы — существа личные и реальные, Священное Писание показывает, описывая их явления людям и присутствие в этом мире. В книге Иова излагается, что Ангелы часто являются пред лице Божие, а вкупе с ними и диавол, и подробно изображаются все скорби, которыми, по Божию попущению, диавол искушает праведного Иова (см.: Иов. 1, 6. 12; 2, 2. 6). Злой дух возмущает Саула (см.: 1 Цар. 16, 14–15); коварно приступает к Давиду, совращая его на дело, не угодное Богу (см.: 1 Пар. 21, 1); в облике змия сеет первое в этом мире зло, распространившееся через души всех потомков Адама (см.: Быт. 3, 1. 6. 14; Откр. 12, 9). В пророческом видении Захарии описывается первосвященник Иисус, стоящий перед Ангелом Господним, а с правой стороны от Иисуса стоит сатана, дабы Ему противодействовать (см.: Зах. 3, 1). В книге Товита говорится о демоне, убегающем от кадильного дыма (см.: Тов. 8, 3). Премудрый Соломон возвещает, что *завистью диавола вошла в мир смерть* (Прем. 2, 24).

Новый Завет представляет многочисленные доказательства о нечистых духах как существах самостоятельных, личных, реальных. Так, диавол описывается в нем прежде всего как искуситель, весьма изощренно и лукаво пытающийся соблазнить Спасителя. Спаситель ведет с ним диалог как с реальной, самостоятельной, разумной и свободной личностью (см.: Мф. 4, 1–11; Лк. 4, 1–13). Много раз Спаситель изгоняет бесов из одержимых ими людей, обращаясь к нечистым духам как к существам самостоятельным, наделенным разумом (см.: Мк. 5, 2–13; 1, 23–26; 3, 11; 9, 25; Лк. 4, 34–35, 41). Когда фарисеи обвиняют Спасителя в том, что Он властью веельзевула, князя бесовского, изгоняет бесов (см.: Мф. 12, 24), Он не только не отрицает их существования, но Своим ответом подтверждает, что действительно существует и сатана, и его царство: *Аще сатана сатану изгонит, на ся разделится есть: како убо станет царство его? И аще Аз о веельзевуле изгоню бесы, сынове ваши о ком изгоняют?** (Мф. 12, 26–27; Мк. 3, 22–26; Лк. 11, 15–20). Царство Божие осуществляется в мире влас-

* В русском синод. переводе: *И если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его? И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют?* — *Примеч. ред.*

тью над нечистыми духами и изгнанием их из душ и тел человеческих силой Духа Святого — в чем признак Христовой веры (см.: Мф. 10, 1; Мк. 16, 17). Нечистые духи — это существа, олицетворяющие зло и грех. Спаситель наглядно показывает и учит, что *только молитвою и постом* изгоняются они из человека и из мира (Мк. 9, 29). В приговоре, который Всеправедный Судия в день Страшного Суда изрежет над грешниками: *Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его* (Мф. 25, 41) — диавол и его ангелы ясно вычленяются и отличаются от грешных людей как существа реальные, личные и ответственные за свои поступки, которым определено вечное наказание. Ведь *бесы веруют, и трепещут* в силу того, что они — личные, самостоятельные и разумные существа (Иак. 2, 19). Всю природу своего существа они по собственной воле отдали на служение греху; они — единственные творцы греха в человеческом мире, тогда как люди — творцы греха лишь настолько, насколько они добровольно с ними соединились и духовно от них рождаются; по сей причине в вечной Книге сказано: *Кто делает грех, тот от диавола* (*ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν*), *потому что сначала диавол согрешил* (1 Ин. 3, 8). Ведь диавол — заклятый отец лжи и всего лживого, отец греха и всего греховного, поэтому он *человекоубийца искони* (Ин. 8, 44). Все мысли диавола, искусно собранные в целую философию греха и лукаво составленные в соблазнительную апологию зла, нацелены на то, чтобы отвлечь людей от Бога, поэтому богоносный апостол и предупреждает: *Да не сделает нам ущерба сатана, ибо нам не безызвестны его умыслы* (2 Кор. 2, 11). Всяким родом зла нечистые духи улавливают людей в свои богоборческие сети, отравляя их грехами и пороками (см.: 2 Тим. 2, 26). Причем диавол, его ангелы и все их пагубные дела столь осязаемы, страшны и сильны в этом мире, что только Бог способен победить их и ниспровергнуть. Это и явилось причиной Боговоплощения и искупительного подвига Спасителя в мире сем, зараженном грехом и наполненном диавольскими кознями (букв. «о-диаволенном». — *Примеч. пер.*): *Сего ради явился Сын Божий, да разрушит дела диавола* (1 Ин. 3, 8).

Церковь всегда верно хранила и через Священное Предание раскрывала и разъясняла богооткровенное учение о нечистых духах. Древние обряды крещения показывают, что от крещаемых требовалось отречение от диавола и от всех его дел. Да и Жития святых подвижников свидетельствуют нам о том, что всю свою жизнь проводили они в борьбе с бесами, которые нередко представляли им в видимом образе.

2. Происхождение диавола и его ангелов необходимо искать в них самих, в их свободном и добровольном отпадении от Бога как вечной

Истины, Света и Блага. Всесовершенный и Всеблагий Господь и их сотворил светлыми, добрыми, и святыми, но они не захотели, любя Бога, устоять в добре, пребыть в истине и потому отпали от Бога, сделавшись ложью, злом и грехом. Об этом ясно говорят слова Спасителя грехолюбивым иудеям: *Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине (ἐν τῇ ἀλήθειᾳ οὐκ ἔστηκεν), ибо нет в нем истины (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ). Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи* (Ин. 8, 44)⁵⁹³. Это значит, диавол стоял в истине, был огражден истиной, и от него самого зависело, пребудет ли он в ней или нет; но он предпочел оставить ее и добровольно отпал от истины, ниспал из истины, в которой стоял, жил и обращался. Отпал он от Бога всем своим существом, так что в нем не осталось ни капли истины; поэтому он весь без остатка стал ложью и отцом лжи, всякой лжи на Бога и Божию истину на этом и на том свете (см.: Откр. 12, 9–10; 2 Фес. 2, 9). Безгрешный Господь сотворил диавола и бесов безгрешными Ангелами, но они, согрешив по собственной воле, выступили из Божией истины и Божия блага и пошли по пути горделивых скорбей и страданий, вводящих через Божий Страшный Суд в вечные муки и во вторую смерть. На это указывают слова святого апостола: *Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания* (2 Пет. 2, 4). Об этом пишет и святой апостол Иуда: *Господь... ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных муках, под мраком, на суд великого дня* (церковнослав.: *Господь... ангелы, не соблюдавши своего начальства (τὴν ἐαυτῶν ἀρχὴν), но оставлявши свое жилище (ἀπολίποντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον), на суд великаго дне узами вечными под мраком соблюде*, Иуд. 5, 6). Это значит: ангелы стали бесами, так как не сохранили своего первоначального состояния безгрешности, святости, истины, добра; они своевольно оставили свое жилище, свой Божественный дом истины, святости, правды, добра — и сковали себя тьмой зла, греха и лжи.

Сообразуясь с богооткровенной истиной, Церковь учит своим святым, соборным, апостольским умом, что бесы, сотворенные благим Богом, были в начале добрыми Ангелами, но впоследствии по своей свободной воле отпали от Бога и Божией вечной истины, сами себя превратив в злых бесов и став ложью и творцами зла и греха. «Первый виновник греха и отец зла (Ин. 8, 44) есть диавол, — говорит святой Кирилл Иерусалимский. — Это сказал Господь, а не я. Яко диавол исперва согрешает (1 Ин. 3, 8). Прежде его никто не согрешил. Согрешил же он не потому, чтобы от

природы получил необходимую склонность ко греху (*τὸ ἀμαρτητικὸν*) — (иначе бы причина греха падала на Того, Кто его таким сотворил), но будучи сотворен добрым, он по своей собственной воле сделался диаволом (*διάβολος γέγονεν ἐξ οἰκείας προαιρέσεως*)⁵⁹⁴. «Ведь диавол сначала был добрым, — говорит святой Иоанн Златоуст, — но, став нерадивым, впал в такую злобу, что после того уже не встал. А о том, что он был добрым, свидетельствует Христос: *Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию* (Лк. 10, 18). Сравнение с молнией показывает и свет предыдущего состояния, и стремительность падения»⁵⁹⁵. В другом месте святой Златоуст отмечает, что диавол «весьма зол, только не по природе, а по самоопределению и свободе»⁵⁹⁶. Бог ни Ангелов, ни людей не сотворил злыми по естеству, пишет святой Ириней. «Поелику Бог сотворил все и диавол сам стал причиной отступления своего и других, то Священное Писание по праву называет пребывающих в отступлении сынами диавола и ангелами лукавого (*maligni*)»⁵⁹⁷. Блаженный Августин пишет, что «диавол — это нечистый дух; как дух он благо, но как нечистый — зло; он дух по естеству, но нечист по греху; из этих двух свойств первое от Бога, а второе — от самого диавола»⁵⁹⁸. «Необходимо знать, — говорит святой Афанасий Великий, — что бесы называются бесами не потому, что такими сотворены, ибо Бог не сотворил ничего злого; и они созданы были добрыми, но ниспали с высоты небесного разума (*ἀπὸ τῆς οὐρανίου φρονήσεως*)»⁵⁹⁹.

3. По учению Святого Откровения, *начало греха — гордость* (Сир. 10, 15; ср.: 1 Тим. 3, 6; Ис. 14, 13–14); это значит, что гордость — начало всякого греха вообще, принцип греха, душа греха и в этом мире, и в мире ангельском⁶⁰⁰. Переоценивая свои богоданные совершенства, сатана хотел уравниаться с Богом, но гордостью отпал от истины, от света и погрузился во мрак, сорвался в ад (см.: Ис. 14, 13–15; Ин. 8, 44). «Первый светоносец, — говорит святой Григорий Богослов, — превознесшись высоко, когда, отличный преимущественною славою, возмечтал о царственной чести великого Бога, — погубил свою светозарность, с бесчестьем ниспал сюда и, захотев быть богом, весь стал тьмою... Но ниспал не один... а увлек в падение многих»⁶⁰¹. Первый светоносец (*ὁ ἐωςφώρος* = *lucifer*), «денница... за превозношение стал и назван тьмою, с подчиненными ему боготступническими силами, которые чрез свое удаление от добра стали виновниками (творцами, демиургами) зла (*δημιουργοὶ τῆς κακίας*)»⁶⁰². Гордость берет свое начало от диавола, который прельстился, переоценив силу и достоинство, данное ему Творцом, и задумал сравняться в славе с Богом, почему и свержен с небесной высоты с теми ангелами, которых вовлек в свое зло⁶⁰³. Святой Златоуст указывает, что «диавол и духи, которые вместе

с ним пожелали восхитить Божию честь, лишили себя богозданного достоинства и ниспали с неба»⁶⁰⁴. Иными словами, диавол пал с неба «по злобе и безмерной гордости»⁶⁰⁵. Святой Лев пишет, что «диавол прежде всего стал гордым, чтобы пасть, а затем и завистливым, чтобы и нам напакостить»⁶⁰⁶. «Всех бесплотных духов сотворил благий Бог, — говорит блаженный Феодорит, — но диавол и бесы, объятые гордостью и надмением, решились на зло и отпали от своего первоначального состояния»⁶⁰⁷. «Грех ангелов — это грех гордыни; они отказались покоряться Богу и быть Ему верными»⁶⁰⁸. «Ведь демоны пали гордостью; они обращены к самим себе, а не к Богу (*ad seipsos*, *non ad Deum conversi*)»⁶⁰⁹. Главное качество диавола и его ангелов — противиться Богу, выдавая себя за Бога (см.: 2 Фес. 2, 4). «Тот ангел, который стоял во главе земного чина и которому со стороны Бога была вверена охрана земли, — говорит святой Дамаскин, — не родившись злым по природе, но быв добрым и произойдя для благой цели, и совершенно не получив в себя самого со стороны Творца и следа порочности, — не перенесши как света, так и чести, которую ему даровал Творец, по самовластному произволению (*αὐτεξουσίῳ προαίρεσει*) изменился из того, что согласно с природою, в то, что — против природы (*ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν*), и возгордился против сотворившего его Бога, восхотев воспротивиться Ему; и первый, отпав от блага, очутился во зле»⁶¹⁰.

Выпав из неизреченного света, бесы низверглись в самую кромешную тьму, ибо пали по своему свободному выбору: в этом участвовал весь их разум, вся их воля, всё их существо. Сотворенные Всеблагим Богом чистыми духами, они были наполнены всяким Божественным светом и красотой и свободны от всякого греха и зла. Пали ли они лишь по всецело самостоятельному и никем не вынужденному решению своего ума и воли, дерзко восстав на Самого Бога. «Будучи одной и той же природы с Ангелами, — говорит святой Дамаскин, — они сделались злыми, добровольно отклонив расположение сердца от блага ко злу»⁶¹¹. Так как они сознательно и добровольно, всем своим существом избрали вечное богоборчество, то гордостью настолько погрязли во зле, что нет им больше ни покаяния, ни исправления. По словам святого Иустина Философа, они «неизменно злы (*ἀμεταβλήτως ποιητοί*)»⁶¹². «Уравнив себя сознательно, разумно и упорно со злом, диавол имеет волю, которая не может раскаяться (*ἀμετανοήτων ἔχει τὴν προαίρεσιν*)»⁶¹³. На необратимое падение бесов указывает Святое Откровение, возвещая, что для них определены вечные муки (см.: Мф. 25, 41; 2 Пет. 2, 4; Откр. 20, 10). «Падение для Ангелов все равно что смерть для людей, — говорит святой Дамаскин, — ибо после падения для них невозможно покаяние, как невозможно оно и для людей после смерти»⁶¹⁴. Вселенская, Христова Церковь

всегда была верна богооткровенному учению о необратимом падении бесов и на Пятом Вселенском Соборе осудила мнение Оригена и оригенистов о покаянии демонов и об их возвращении к Богу.

4. После своего отпадения от Бога демоны остались существами духовными и бесплотными, но только со всецело измененным нравственным состоянием и устройством и с совершенно извращенными свойствами своей духовной природы. Говоря о них, Священное Писание называет их *духами* (ср.: Мф. 8, 16; 12, 45; Лк. 10, 20), *нечистыми духами* (Мф. 10, 1; ср.: Мк. 1, 27; 3, 11; 5, 13; 6, 7; Лк. 4, 36; 6, 18; Деян. 5, 16; 8, 7; Откр. 16, 13), *злыми духами* (ср.: Лк. 7, 21; 8, 2; 11, 26; Деян. 19, 12–13; Еф. 6, 12). Будучи по естеству духами, демоны имеют разум, волю, чувство, которые проявляют в своей деятельности и жизни (см.: 2 Кор. 2, 11; 2 Тим. 2, 26; Ин. 8, 44; Иак. 2, 19; 3, 15 и др.). Своими злыми силами они превосходят человека (см.: Еф. 6, 11–12; 1 Пет. 5, 8), но все-таки их силы ограничены. Это очевидно из того, что сатана может искушать людей только по Божью попущению (см.: Иов. 1, 12; 2, 6), что он побежден Господом Иисусом Христом (см.: Мф. 4, 1–11; Евр. 2, 14; 1 Кор. 15, 54–56; 2 Тим. 1, 10), что христиане, вооруженные всеоружием Божиим, могут его побеждать (см.: Еф. 6, 10–13; 1 Пет. 5, 8–9; Мк. 16, 17) и что антихриста, пришествие которого будет по действию сатаны, Господь Иисус *убьет духом уст Своих и искоренит светом пришествия Своего* (2 Фес. 2, 7–9). Но демонская сила, обращенная к творению зла, хотя и ограничена, все-таки велика (см.: Мк. 5, 2. 4; 9, 18; 2 Фес. 2, 9; 2 Кор. 11, 3; Откр. 12, 12). Именно демоны являются возбудителями всех человеческих пороков и страстей, хулы на Бога и развращения человеческой души, ибо за каждым пороком и грехом скрывается бес как их первоначальный творец (см.: Мф. 13, 28. 38–39; Лк. 11, 24–26; 1 Пет. 5, 8; Еф. 2, 2; Откр. 20, 7; 12, 9; Деян. 5, 3; 2 Кор. 4, 4). Однако хотя бесы и могут совращать людей на зло, но не способны принуждать их творить зло без их согласия. «Именно диавол является подстрекателем ко греху, — говорит святой Кирилл Иерусалимский, — он подстрекает всех, однако же не может одолеть тех, которые ему не покоряются»⁶¹⁵. «Всякий порок придуман ими, также и нечистые страсти, — говорит святой Дамаскин, — и хотя им позволено нападать на человека, но поступать насильственно с кем-либо они не имеют власти, ибо от нас зависит выдержать нападение и не выдержать»⁶¹⁶. Каждый человек имеет свободную волю, и диавол способен поощрять его ко греху и злу, но он не имеет власти (*οὐκ ἔχει τὴν ἐξουσίαν*) принуждать нас против воли⁶¹⁷. Если бы демоны имели на то власть, они не оставили бы в живых ни одного христианина⁶¹⁸. Но они не могут иску-

шать людей более, чем люди способны понести (см.: 1 Кор. 10, 13). Как Хранитель и Промыслитель созданных существ Бог не допускает демонам совсем вытеснить добро и окончательно утвердить в мире зло, хотя и попускается им насаждать зло в мире (см.: Лк. 22, 31; Иов. 1, 12; 2, 6). «Каждого человека сопровождает один демон, — говорит святой Кассиан, — стараясь всеми средствами развратить его душу»⁶¹⁹. «Учение Церкви свидетельствует, — пишет Ориген, — что каждая разумная душа имеет свободную волю и что ей предстоит борьба с диаволом и ангелами его, так как они стараются обременить ее грехом»⁶²⁰. В этой борьбе с людьми, «при попущении же со стороны Бога, они и имеют силу, и изменяются, и преобразуются в тот вид, в какой хотят, сообразно со своим воображением»⁶²¹. Они не знают будущего, но могут, используя свой многовековой опыт, делать известные догадки, которые часто сбываются⁶²². «Предсказывают же и демоны, — говорит святой Дамаскин, — иногда потому что видят то, что происходит вдали, иногда же потому что догадываются; почему они часто и лгут, и им не должно верить, даже если они много раз и говорят истину»⁶²³.

5. Святое Откровение не сообщает нам точного числа падших духов, но свидетельствует, что оно весьма велико (см.: Лк. 8, 30; 10, 17. 20; 11, 18–20; Еф. 6, 12; Мф. 12, 26), и что и между ними есть различия в силе и способности творить зло. Сам Спаситель говорит о нечистом духе, который, выйдя из человека, приводит затем *седьмь других духов, горших себе* (*πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ*, Лк. 11, 26; Мф. 12, 45). Апостол Павел различает среди злых духов начала, власти и мироправителей тьмы века сего (см.: Кол. 2, 15; Еф. 6, 12). Этим апостол указывает на наличие чинов и степеней среди нечистых духов, потому что они остались в тех же чинах, в которых пали. Как имеются степени среди добрых Ангелов, так и среди злых духов есть степени своего рода⁶²⁴. Сам Спаситель говорит о вельзевуле, князе бесовском (см.: Мф. 12, 24), о диаволе и ангелах его (см.: Мф. 25, 41). «Велико множество демонов, — говорит святой Афанасий Великий, — в воздухе вокруг нас, и недалеко они от нас, и велико различие между ними»⁶²⁵. А по святому Дамаскину, демоны «неисчислимы (*ἀπείρων*)»⁶²⁶.

§ 33. Ложные учения об Ангелах и бесах

Вопреки церковной, богооткровенной истине, многие гностики учили, что Бог не сотворил Ангелов, а они эманировали из Самого Божества, из Самой Божественной сущности. Еретики же, которые в своем понимании мира были дуалистами, учили, что падшие духи злы не по своей воле, а по своей природе от начала.

Учение Оригена о взаимном равенстве Ангелов по совершенству Пятый Вселенский Собор осудил как заблуждение. Тот же Собор осудил и другое заблуждение Оригена, согласно которому должно якобы наступить время, когда сам сатана со своими ангелами обратится к Богу и добру и окончательно примирится с Богом.

§ 34. Происхождение человеческого мира

Трисолнечный Господь сотворил первого человека по образу Своему как родоначальника человеческого естества. Сотворил Он его немного умаленным, чем Ангелы*, но гораздо превосходнейшим других тварей. Его тело Бог создал из земли, — этим в человеке представлен материальный мир; и вдохнул в него дух жизни, — этим в нем представлен мир духовный. Так как душой человек принадлежит к миру духовному, а телом — к материальному, то он представляет собой либо малый мир (микрокосмос) в большом, либо большой мир (макрокосмос) в малом. «Восхотев показать богатство Своей благодати, — говорит святой Григорий Богослов, — Бог решает произвести живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает... человека, и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в малом великий (*ἐν μικρῷ μέγαν*)»⁶²⁷. И святой Дамаскин пишет: «Бог сотворил человека как некий иной мир, малый в великом (*ἐν μεγάλῳ μικρόν*)»⁶²⁸. Сотворенный таковым, человек знаменует собой таинственное единство материи и духа, видимого и невидимого, земного и небесного, временного и бессмертного, пространственного и бесконечного; он есть некая середина между великим и малым⁶²⁹.

Образ сотворения человека отличается от образа сотворения материального мира. Святое Откровение свидетельствует, что материальный мир сотворен по Божью слову, а человек — по Божью образу и подобию. Сотворению человека предшествует совет в Троичном Божестве, после чего все три Божественных Лица непосредственно и лично творят человека. *И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию (хат' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν)...* И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его: мужа и жену сотвори их (Быт. 1, 26–27; ср.: Быт. 5, 1; 9, 6; Кол. 3, 10; Еф. 4, 24). Таким образом, «первого человека

* См.: *Не много Ты умалил его [человека] пред Ангелами: славою и честью увенчал его* (Пс. 8, 6). — Примеч. ред.

сотворил не только Отец, но и Сын, и Святой Дух»⁶³⁰. Отсюда «Святым Духом всяка душа живится, и чистотою возвышается, светлеется Тройческим единством священнотайне»⁶³¹.

Говоря во второй раз в книге Бытия о сотворении человека, боговидец Моисей раскрывает некоторые подробности, во многом объясняющие таинственное двойство человеческого существа. Этим он показывает, что тело человеческое — из праха земного, а душа — из дыхания Божия. *И созда Бог человека, персть взял от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу* (Быт. 2, 7). А о сотворении женщины говорится следующее: *И наложи Бог изступление на Адама, и успе: и взя едино от ребр его, и исполни плотию вместо его. И созда Господь Бог ребро, еже взя от Адама, в жену, и приведе ю ко Адаму** (Быт. 2, 21–22).

Преимущество сотворения человека — в том, что Триипостасный Бог лично и непосредственно, так сказать, Своими собственными руками, создал тело человеческое и дал ему Свое дыхание жизни, а не земля, по Божью повелению, его произвела, как это было с прочими живыми существами в мире сем (см.: Быт. 1, 24). «И из видимой, и из невидимой природы, — говорит святой Дамаскин, — Бог Своими руками творит человека как по Своему образу, так и по подобию: тело образовав из земли, душу же, одаренную разумом и умом, дав ему посредством Своего вдуновения»⁶³². В человеке весьма таинственным образом сочеталась богopodobная доброта и красота с прахом земным, и «человек сотворен Творцом, чтобы быть воплощенным образом трансцендентной Божественной силы»⁶³³. Человек не есть ни только тело, ни только дух; он — единство тела и духа; и причем — единство богозданное, в котором всё неизреченно таинственно и загадочно. Ни душа без тела, ни тело без души не составляют человека, но одно с другим и одно в другом. Так, по словам святого Иринейя, «душа... может быть частью человека (*pars hominis*), но никак не человеком в целости; совершенный человек — в соединении, в союзе души... с плотью... Точно также и телесный состав (*plasmatio carnis*) сам по себе не является совершенным человеком, но является телом человека и частью человека (*pars hominis*); и душа сама по себе не есть человек, но — душа человека и часть человека»⁶³⁴. «Что есть человек, — спрашивает святой Иустин Философ, — если не разумное существо, составленное из тела и души? Является ли душа сама по себе человеком? Нет, она — душа человека. Назовем ли тело человеком? Нет, но телом

* В русском синод. переводе: *И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. — Примеч. ред.*

человека. Ни душа, ни тело, взятые в отдельности, не являются человеком, но человеком называется их единство»⁶³⁵.

Хотя тело является необходимой составляющей человеческого существа, его вещественной основой, оно все-таки — орудие, орган; а душа — жизнь и животворящее начало в человеке. Душа может жить без тела, но тело не может жить без души: *Дух есть, иже оживляет* (τὸ ζωοποιεῖν), *плоть не пользуется ничтоже* (οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, Ин. 6, 63), *ибо тело без духа мертво есть* (τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστίν, Иак. 2, 26). Богоподобная душа — существо простое, бестелесное, разумное, свободное, животворящее. Как существо простое она неделима, как бестелесное — невидима, как животворящее — бессмертна. Тело же — прах земной, глиняный сосуд души, земной дом души (см.: 2 Кор. 5, 1. 10; 1 Кор. 6, 20; 7, 34; 5, 3–5), в котором душа временно обитает. На это указывают слова премудрого Соломона: *И возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, Иже даде его* (Еккл. 12, 7; ср.: Пс. 145, 4). Всё свое достоинство тело получает от пребывающей в нем богоподобной души; без нее оно разлагается, умирает и губит свою значимость. Об этом красноречиво говорит Спаситель, задавая вопрос: *Кая бо польза человеку, аще приобрящет мир весь и отщедит душу свою* (τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῆ)? *Или что даст человек измену на души своей?* (Мк. 8, 36–37; ср.: Мф. 6, 25–26; 10, 28).

Этой животворящей истиной Священного Писания о душе и теле живет Священное Предание, возвещая нам ее благодатно и свяшенно. Святой Дамаскин пишет: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы (ἀσχημάτιστος), пользующаяся органическим телом и сообщаящая ему жизнь, и возрастание, и чувство, и силу рождения. Ум (νοῦς) принадлежит душе не как что-либо другое, отличное от нее, но как чистейшая часть ее самой. Что глаз в теле, то и ум в душе; независимая и одаренная способностью желаний, также и способностью действия (θελητικὴ τε καὶ ἐνεργητικὴ), изменчивая, то есть обладающая изменчивою волею, как это свойственно тварному существу. Все это душа получила естественно (κατὰ φύσιν) по благодати Сотворившего ее, по которой она получила и бытие (τὸ εἶναι), и природу»⁶³⁶. Бог есть Творец души и тела; по благодати Божией душа — прекрасное создание Божие, богоподобное, свободное, бессмертное, нетленное, «тело есть орудие (ἐργαλεῖον), как бы одежда и покров души»⁶³⁷. «Тело не сильнее души, — говорит святой Ириней, — так как душа вдохновляет, и оживляет, и возвращает, и устрояет тело; душа обладает телом и властвует над ним...

Тело подобно орудию, а душа занимает место художника... Сообщая жизнь телу, сама душа не престаёт жить»⁶³⁸. Тело подобно арфе, говорит святой Афанасий Великий, на которой душа, разумная и бестелесная, играет, подобно музыканту. Душа движет тело и саму себя, ибо движение души — это не что иное, как жизнь души. О теле мы говорим, что оно живет, когда движется, и умирает, когда перестает двигаться, то есть когда душа его оставит⁶³⁹. «Душа есть жизнь тела... жизнь души есть Божий Дух»⁶⁴⁰. В своей онтологической глубине жизнь души проистекает от Святого Духа: «Святым Духом всяка душа живится»⁶⁴¹. Погруженный в богоподобную красоту души, святой Макарий Великий говорит: «Подлинно душа — дело великое, Божие и чудное. При создании ее такою сотворил ее Бог, что в естество ее не было вложено порока, напротив того, сотворил ее по образу добродетелей Духа (*κατὰ τὴν εἰκόνα τῶν ἀρετῶν τοῦ Πνεύματος*), вложил в нее законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь и прочие добродетели по образу Духа (*καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ Πνεύματος*)»⁶⁴². Вознесенный над тайной удивительного существа, именуемого человеком, святой Григорий Богослов заключает, что человек — это самое сложное и самое многочастное существо (*τὸ πολυτροπώτατον ζῶον καὶ ποικιλώτατον*): душа у него от Бога, божественная и имеет небесное благодство, а тело — из праха земного; что Бог для души, то душа для тела, ибо она соединяет его и управляет им⁶⁴³.

2. Вся непреходящая значимость, незаменимость и драгоценность души происходит от ее богообразия, то есть оттого, что человек создан по образу Триипостасного Бога. Душа драгоценнее всего сотворенного, говорит святой Макарий Великий, ибо только человек сотворен по образу и подобию Божию⁶⁴⁴. Богоподобие души состоит в отражении Первообраза Божия в богообразной человеческой душе: Бог — всесовершенная духовность, первообраз духовности, душа — отражение этой духовности; Бог — всесовершенный Разум, разум человеческий — отражение этого Разума; Бог — всесовершенная Свобода, свобода человеческая — отражение божественной Свободы; Бог — абсолютная Вечность, первообраз Вечности, бессмертная душа — отражение этой Вечности; Бог — всесовершенная Святость и Благодсть, способность души человеческой к святости и доброте (благости) — и есть отражение Святости и Благости, Бог — верховный Властитель и Управитель всего, способность человека властвовать над природой — отражение этого свойства. Вообще все характерные свойства Божества, по учению святого Григория Нисского, содержатся известным образом в богообразной человеческой душе⁶⁴⁵. Сотворенный по образу Троичного Божества, человек в глубинах своего существа есть отражение

этого Божества⁶⁴⁶. Божественная *праведность и святость истины* (δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης τῆς ἀληθείας) составляют сущность богообразия души (Еф. 4, 24). Поэтому в своей основе человек — существо богообразное (θεοειδές) и богоподобное (θεοείκελον)⁶⁴⁷. «Сотворенное по образу Божию, — говорит святой Григорий Нисский, — во всем подобно Первообразу: разум подобен Разуму, бестелесность Бестелесности, но по природе оно — нечто другое и отличается от Первообраза, ибо оно не было бы *по образу* (κατ' εἰκόνα), если бы во всем было одно и то же с Первообразом. Качества, которыми в нетварном естестве отличается Первообраз, зрятя нами в образе сотворенной природы, ибо как в малом осколке стекла, когда на него падет солнечный луч, виден весь солнечный шар, являясь нам не в своей натуральной величине, а в объеме данного осколка, так и в малости нашего естества сияют образы неизреченных Божиих свойств»⁶⁴⁸. «Как живописцы с помощью красок переносят человеческие образы на свои полотна... так и наш Зиждитель написал Свой образ в существе человеческом, украсив его чистотою, бесстрашием, блаженством, добротою»⁶⁴⁹. Слова Библии *по образу Божию** сотворил Бог человека — означают, что Бог «соделал естество человеческое причастным всякого блага; потому что если Божество — полнота благ, а человек — Его образ, то значит, образ в том и имеет подобие Первообразу, что исполнен всякого блага»⁶⁵⁰. «Посему образ Божий свойствен лучшим из наших свойств, а всё низкое и жалкое в нашей жизни далеко от того, чтобы быть подобным Боже-ству»⁶⁵¹. Но при всем сходстве, существующем между Богом и сотворенным *по образу Божию*, одновременно имеется между ними и большое различие: тогда как Бог несотворен, неизменен и всегда Тот же, сотворенное естество не может существовать без изменения⁶⁵².

Разумно поставить вопрос: где и в какой части человеческого существа находится образ Божий? Отвечая на него, святой Епифаний говорит, что Церковь верует и исповедует, что человек в целом сотворен по образу Божию, но не определяет, в какой части человеческого существа пребывает это богообразие⁶⁵³. Другие отцы и учителя Церкви дают разные ответы на этот вопрос, но их несогласие не доходит до противоречия друг другу или истине Богооткровенного учения. Так, некоторые из них утверждают, что образ Божий находится не в теле, а в человеческой душе, ибо Бог бестелесен; вещественное тело не может быть образом бестелесного Бога⁶⁵⁴. Другие, полагая, что Бог как дух имеет и существенные свойства духа: разум, свободу и бессмертие, — мыслят, что образ Божий наличествует или в человеческом разуме⁶⁵⁵, или в свободной воле⁶⁵⁶, или в бессмертии

* Быт. 1, 27. — Примеч. ред.

человеческой души. А тот факт, что душа человеческая едина по существу, а троична по свойствам, которые можно назвать либо волей, разумом и чувством, либо волей, разумом и памятью, — побуждает некоторых отцов видеть в этом ее богообразие. Святой Амвросий пишет: «Бог — Отец, Бог — Сын, Бог — Дух Святой, но не три Бога, а один Бог, имеющий три Лица; подобно этому и душа — ум, душа — воля, душа — память, но не три души в одном теле, а одна душа, имеющая три силы, и в этих трех силах наш внутренний человек по естеству своему удивительно отражает образ Божий»⁶⁵⁷. Впрочем, несмотря на всё сходство, есть существенная и огромная разница между троичностью в Боге и троичностью в человеческой душе, ибо троичность в Боге означает три отдельных, самостоятельных, совершенных и вечных Лица, а троичность в человеке — три несамостоятельных, безличных силы и свойства.

Так как тело — близнец богообразной души, а душа лишь вместе с телом составляет человека, то она, обитая в теле, которое тоже сотворил Бог, отчасти и в теле отражает свое богообразие, вследствие чего — и в опровержение еретиков-гностиков, считавших тело злом по природе, — некоторые отцы учат, что образ Божий пребывает даже и в человеческом теле⁶⁵⁸. В этом смысле надо понимать и слова при отпевании: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида (τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ, πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραϊότητα, ἄμορφον, ἄδοξον, μὴ ἔχουσαν εἶδος)»*.

Имея все это в виду, можно сказать, что образ Божий содержится во всем человеке, а не в исключительно одной части его существа, или свойстве, или силе. По мнению святого Григория Нисского, вся человеческая природа, сотворенная в Адаме и продолжающаяся через весь человеческий род, составляет образ Божий, который находится не в какой-либо ее части, а в ней как в целом⁶⁵⁹. А потому никак не может человек оторваться от изумительных слов, изреченных святым Григорием Нисским по этому предмету: «Каким образом человек, это смертное, тленное, скоропреходящее существо, является образом Естества бессмертного, чистого и вечного? — Правильный ответ на этот вопрос знает только сама Истина»⁶⁶⁰.

3. В библейском описании сотворения человека проведено известное различие между *по образу* (τὸ κατ' εἰκόνα) и *по подобию* (τὸ κατ' ὁμοίωσιν). Говоря о совете Троичного Божества перед сотворением человека, святой Моисей повествует, что Бог решил сотворить человека по Своему образу

* Последование погребения мирян. Песнь 9, глас 8.

и по подобию; описывая же само сотворение, говорит: *И сотвори Бог человека, — по образу Божию сотвори его* (Быт. 1, 26–27), а опускает слова *по подобию*. «Почему не осуществлено предполагаемое? — спрашивает святой Григорий Нисский. — Почему не сказано: “И сотвори Бог человека по образу Божию и по подобию”? Неужели Творец изнемог? — Безбожно говорить что-либо такое. Неужели Творец изменил Свое намерение? — Безбожно нечто такое и помыслить. Сказал и изменил намерение? — Нет. Священное Писание не говорит ни того, что Творец изнемог, ни того, что намерение осталось неисполненным. По какой причине тогда умолчено — *по подобию*? Причина — та, что *по образу* (κατ' εἰκόνα) мы имеем по сотворению, а *по подобию* (καθ' ὁμοίωσιν) приобретаем по своей воле. Быть по образу Божию свойственно нам по первому нашему сотворению, а стать по подобию Божию — зависит от нашей воли. И то, что зависит от нашей воли, находится в нас только как возможность; а приобретаем его действительно с помощью нашего самостоятельного усилия. Если бы Господь, намереваясь сотворить нас, не сказал предварительно: *Сотворим человека... и по подобию* — и не даровал нам возможности быть по подобию, мы не могли бы своими собственными силами стать подобными Богу. Мы при сотворении получили возможность быть подобными Богу. Но, предоставив нам эту возможность, Бог оставил нам самим устроить свое подобие с Богом, чтобы удостоить нас за наш подвиг приятной награды и чтобы мы не были подобны безжизненным картинам, которые делают живописцы»⁶⁶¹. «При самом сотворении моем, — рассуждает в том же сочинении святой отец, — я получил *по образу* (τὸ κατ' εἰκόνα), а по свободной воле становлюсь *по подобию* (τὸ καθ' ὁμοίωσιν)... Одно дано, а другое осталось незаконченным, чтобы я, усовершенствовав самого себя, стал достойным Божией награды. А как мы становимся *по подобию*? — Чрез Евангелие. Что есть христианство? — Уподобление Богу, насколько это возможно для человеческого естества. Если ты решил быть христианином, то постарайся стать подобным Богу, облекись во Христа*».

Своим умом, просвещенным Божией благодатью, углубленные в библейское повествование о сотворении человека, святые отцы учат, что *по образу* (τὸ κατ' εἰκόνα) содержится в самой природе души человеческой, в ее разуме, в ее свободе, в ее чувствах, а *по подобию* (τὸ καθ' ὁμοίωσιν) — в правильном развитии и бого-центричном совершенствовании всех психофизических свойств человеческого существа, в уподоблении Богу через все мысли и дела, слова и чувства, намерения и желания. Ведь Святое Откровение — это не что иное, как Божие наставление, Божие научение,

* См.: Гал. 3, 27. — Примеч. ред.

Божие искусство о том, как человек, на основе богообразия своей души, может стать богоподобным во всей своей жизни. Вместе с происхождением человек получил от Бога и богообразие, а богоподобие достигается через упражнение в благодатных, евангельских добродетелях, через стяжание даров Святого Духа. «Выражение *по образу* (τὸ κατ' εἰκόνα) обозначает разумное и одаренное свободною волею, — говорит святой Дамаскин, — выражение же *по подобию* (τὸ κατ' ὁμοίωσιν) обозначает подобие чрез добродетель, насколько это возможно (для человека)»⁶⁶². Под Божиим подобием святой Златоуст понимает уподобление человека Богу, насколько это возможно, при содействии кротости, смирения и прочих добродетелей⁶⁶³. Образ Божий человек принял при сотворении, а подобие может стяжать упражнением себя в подражании Богу, ибо возможность достижения совершенства дана человеку в начале, через богообразие, а богоподобия он достигает евангельскими делами⁶⁶⁴. Тогда как образ дан нам как реальность, подобие дано как возможность; первое дано, второе — задано. «В действительности *по подобию* (τὸ κατ' ὁμοίωσιν) как возможность, потенциально (δυνάμει), является тем же самым, что и *по образу* (τὸ κατ' εἰκόνα), — говорит святой Василий Великий, — а упражнением в добродетелях, творением добра, евангельской жизнью достигается действительное подобие Божие»⁶⁶⁵. Сотворив так человека, Бог поставил нам задачу, которую мы можем правильно решить, если только благодатными, евангельскими подвигами уподобим всю свою личность образу Божию, который — в нашей душе. «Душа создана по образу Божию, дабы стремлением к Божественному и сильным уподоблением Богу в наибольшей мере сохранить ей свое благородство»⁶⁶⁶. «Подобие Божие в человеке заключается действительно в том, что человек своей жизнью как можно больше уподобляется Богу, пока душа не станет совсем богоподобной»⁶⁶⁷.

4. Бог, сотворив человека по Своему образу и наделив его возможностью уподобляться Себе, определил тем самым и цель человеческого бытия. В таинственной сущности своего существа человек носит богоданную цель своей жизни и средства к ее осуществлению. Образ Божий в человеке — это реальное сходство образа с Первообразом, а подобие — это цель человеческой жизни, реализуя которую, человек во всем должен уподобиться Богу как своему Первообразу. Новый Завет весь сосредоточивается на этой мысли: цель человеческого существования — всё содержание, все свойства собственного существа уподобить Богу, стать совершенным как совершен Бог (см.: Мф. 5, 48; 1 Пет. 1, 16), достигнуть обожения (Θεώσις) всего своего естества общением в *Божеском естестве* (ср.: 2 Пет. 1, 4). Постепенно уподобляясь Богу через веру, любовь, надежду, молит-

ву, пост, кротость, смирение, боголюбие, братолюбие и прочие добродетели, человек действительно переживает всё большее и большее блаженство, участвует в нем всем своим существом, поэтому и прославляет Бога, своего Творца и Спасителя. Отсюда Божие подобие как цель людского бытия означает: денное и ночное совершенствование себя Богом и по Богу, служение Богу, прославление Бога, блаженствование в Боге. Своим благодатно-подвижническим возрастанием в Боге и в божественном совершенстве человек выразительнее всего прославляет Бога и реальнее всего воспринимает и переживает божественное блаженство как содержание своего бытия. Человек, несомненно, шествует к поставленной Богом цели, если каждое действие своей души, своего существа совершает во имя Божие и во славу Божию (см.: 1 Кор. 6, 20; 10, 31; Мф. 5, 16), если *поступает достойно Бога* (ср.: 1 Фес. 2, 12; Кол. 1, 10).

Бог по Своей благодати сотворил человека богообразным; и душа, будучи образом Божественной благодати и красоты, имеет целью как можно больше уподобиться своему Первообразу⁶⁶⁸. Душа сотворена богообразной, чтобы человек всем своим существом стремился к соединению с Богом⁶⁶⁹. По учению святого Василия Великого, об этом свидетельствует и самое устройство человеческого тела: «Устройство тела твоего для тебя — школа цели, ради которой ты сотворен. Ты создан стройным для того, чтобы не влачил свою жизнь по земле, а взираал бы на небо, к Богу, там пребывающему, и чтобы не бегал за скотскими наслаждениями, но, согласно с данным тебе разумом, жил небесной жизнью»⁶⁷⁰. Люди сотворены для того, чтобы благими подвигами неумоимо простираться к цели своего существования — к обожению (*Θεωσις*) — и достигать его⁶⁷¹. Творя людей по Своему образу, Бог через Свое Слово дал им силы жить святой жизнью, участвуя тем самым в блаженстве⁶⁷². Бог сотворил человека богообразным, чтобы он, опираясь на врожденную ему тягу к Богу, постепенно возрастая в духовном и нравственном совершенстве, достигал конечной цели своего таинственного бытия — обожения⁶⁷³.

Предназначение человека и его отношение к видимой природе Господь Бог определил Своими изначальными словами, сказанными первой человеческой паре: *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* (ср.: Быт. 1, 28). Это значит: люди должны богоподобно обладать всем, что в мире; своей богообразной душой светить всей твари, освещать ей путь к Трисолнечному Творцу; приводить ее к Нему, быть своего рода ее предстателями, хранителями и посредниками между тварью и Творцом

совершая всё это через личное преуспеяние и возрастание возрастом Божиим в меру полного возраста Христова (см.: Кол. 2, 19; Еф. 4, 13). «После того как сотворил видимую и невидимую тварь, — говорит блаженный Феодорит, — Бог наконец создал человека и поставил его как некий Свой образ посреди тварей живых и бездушных, видимых и невидимых, чтобы твари, живые и бездушные, приносили ему пользу как некую дань, а невидимые существа, имея попечение о человеке, засвидетельствовали тем самым свою любовь ко Христу»⁶⁷⁴.

§ 35. О первоначальном состоянии человека

1. Сотворенный по образу Божию, человек вышел из Божиих рук непорочным, бесстрастным, незлобивым, святым, безгрешным, бессмертным. Всё это делало его душу необычайно устремленной к Богу, жаждущей Бога. Такую оценку человеку дал Сам Бог, когда обо всем, что Он сотворил, включая и человека, сказал, что всё *хорошо весьма* (Быт. 1, 31; ср.: Еккл. 7, 29). «Бог сотворил человека непричастным злу (*ἄκακον*), прямым, нравственно добрым, беспечальным (*ἄλυπον*), свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, изобилующим всякими благами»⁶⁷⁵. Поэтому человек был способен, при содействии Божией благодати, достигнуть поставленной ему Богом цели. Всё его существо — по всему составу и по всем свойствам — было чистым и святым и тем самым способным к бесконечному преуспеянию в добродетели и премудрости. «Наше естество, — говорит святой Григорий Нисский, — было первоначально создано Богом как некий сосуд, способный к принятию совершенства»⁶⁷⁶. Сотворенный и устроенный Богом человек, по словам святого Иринейя, «созидал себя по образу и подобию несотворенного Бога: благоволением и повелением Отца, действием и творчеством Сына, насыщением и возвращением Духа он постепенно преуспевал и восходил к совершенству (*πρὸς τέλειον*), то есть к Богу. Человеку надлежало сначала быть сотворенным, а после сотворения — возрастать, и, возрастая, укрепляться, и, укрепляясь, преизобиловать, и, преизобилуя, приращать совершенство, и, совершаясь, прославиться, и, прославившись, удостоиться видеть своего Бога и Господа»⁶⁷⁷. Без сомнения, ум первого человека был чистым, светлым, безгрешным, способным к глубоким познаниям, но в то же время как ум существа сотворенного он был и ограниченным; он должен был развиваться и совершенствоваться, как развиваются и совершенствуются умы самих Ангелов.

Бог сотворил человека безгрешным, «кроме греха (*χωρὶς ἁμαρτίας*)»⁶⁷⁸. Но эта безгрешность была относительной, неабсолютной; она содержа-

лась в свободной воле человека, но не была необходимостью его естества. Другими словами — «человек мог не грешить», а не то, что «человек не мог грешить». Об этом святой Дамаскин пишет: «Сотворил же Бог человека по природе — безгрешным (*φύσει ἀναμάρτητον*) и по воле — свободным (*αὐτεξούσιον*). Но безгрешным называю не потому, что он не был восприимчив ко греху — *οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν* (ибо одно только Божество не допускает греха), а потому, что совершение греха обуславливалось не природою его, но, скорее, свободною волею. То есть он имел возможность пребывать и преуспевать в добре, получая содействие со стороны Божественной благодати, равно как и отвращаться от прекрасного и очутиться во зле по причине обладания свободною волею, при попусшении со стороны Бога»⁶⁷⁹. Итак, первые люди были безгрешными не в том смысле, что они по естеству не могли грешить, а в том, что по свободной воле они могли не грешить. Грех не был составной частью их богозданного естества, но мог стать достоянием их свободной воли. Хотя они и были сотворены безгрешными, однако им как существам свободным было оставлено следующее: добровольно, при помощи Божией благодати, утверждаться в добре, преуспевая в Божественных добродетелях.

Это относится не только к душе, но и к телу первых людей. Сотворенное Богом, оно было безгрешным, бесстрастным — и в силу этого свободным от болезней, страданий и смерти⁶⁸⁰. С такой душой и с таким телом человек мог беспрепятственно и радостно достичь жизненной цели, поставленной ему Богом.

2. Несмотря на все исключительно драгоценные духовные и телесные свойства, которыми Бог одарил человека, последнему как существу немощному и ограниченному для богоугодной жизни необходима была непрестанная помощь Бога, единственного Источника жизни для всех творений, духовных и телесных. И эту помощь Бог оказал человеку: Он *насади рай во Едеме, на востоцех, и введе тамо человека, егоже созда* (Быт. 2, 8). Рай, по словам святого Дамаскина, был неким царством, в котором человек проводил жизнь свободную и радостную; он был хранилищем всякого богатства и веселья, ибо Едем означает «наслаждение». Всё в нем было исполнено благоухания, изобиловало светом и превосходило всякое представление о чувственной красоте и великолепии. Это был действительно божественный край, обитель, достойная человека, сотворенного по образу Божию⁶⁸¹.

Рай, в котором жили первые люди, был и вещественным, и духовным: для тела вещественным как видимое блаженное обиталище, а для души — духовным как состояние благодатного общения с Богом и духовного созер-

чания твари. Святые отцы понимают рай как нечто вещественное и в то же время духовное. Это понимание емко выражает святой Дамаскин: «Некоторые... представляли себе рай чувственным (*αἰσθητὸν*), другие же — духовным (*νοητὸν*). Однако мне, по крайней мере, кажется, что подобно тому как человек сотворен был состоящим из чувственной вместе и из духовной природ, так священнейший его храм был чувственным вместе и духовным и имевшим двоякий вид; ибо телом пребывая... в месте божественнейшем и прекрасном, душою же он жил в высшем и более прекрасном месте, жившего в нем Бога имея своим жилищем и Его также имея своим славным покровом и будучи облечен Его благодатью и наслаждаясь одним только сладчайшим плодом — созерцанием Его, подобно тому как какой-либо иной Ангел... Таким образом, Божественный рай, я думаю, был двояким, и истинно передали богоносные отцы, как те, которые учили одним образом, так и те, которые учили иным»⁶⁸².

Обитая в раю, человек получал непосредственные откровения от Бога, Который общался с ним, научая его богоподобной жизни и наставляя на всякое благо⁶⁸³. В раю у наших прародителей не было ничего недостающего, и они могли непрестанно и неотступно восходить из благодати в благодать, из откровения в откровение, из совершенства в совершенство, из боговидения в боговидение. Бесстрастный, ибо он был подобием бесстрастного Бога, человек, по словам святого Григория Нисского, «наслаждался самим богоявлением лицом к лицу»⁶⁸⁴. Будучи безгрешным, Адам мог непосредственно общаться с Богом, взирая на Его неизреченные совершенства, ибо сотворен он был, чтобы лицезреть Бога, озаряясь Им и просвещаясь⁶⁸⁵. Пребывая в раю, Адам получал познания непосредственно от Бога, преуспевая в созерцании духовных предметов (*τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ*) и проводя поистине святую жизнь⁶⁸⁶. «Человек был сотворен по образу Божию, дабы подобным видеть подобное, ибо жизнь души состоит в созерцании Бога»⁶⁸⁷. «Бог поместил человека в раю, — говорит святой Дамаскин, — который был как духовным, так и чувственным. Ибо, живя телесно в чувственном раю — на земле, духовно он обращался с Ангелами, возделывая божественные мысли (*θείας γεωργίαν ἐννοίας*) и питаясь этими, будучи нагим вследствие своей внутренней простоты и жизни безыскусственной, чрез посредство твари возвышаясь к одному только Творцу и как услаждаясь созерцанием Его (*τῇ αὐτοῦ θεωρίᾳ*), так и веселясь»⁶⁸⁸. Бог определил человеку блюсти в себе образ Божий, постоянно — через богообразие души — помня о Боге Творце, и в своей чистой душе, свободной от греха и страстей, созерцать Слово и в Слове — Отца; и созерцанием духовных, Божественных достоинств возрастать в совершенстве беско-

нечно⁶⁸⁹. «Бог сотворил человека богообразным и, одарив его Своей Божественной благодатью, чрез нее допустил его к общению с Собой»⁶⁹⁰. Без Божией помощи человек и в раю не смог бы жить благочестиво⁶⁹¹. И в дивном раю человек мог жить, лишь насыщая душу Божией благодатью, а тело — райскими плодами. Как тело, замыкаясь в своем естестве и не принимая пищи из внешнего мира, умирает, точно также умирает и душа, если, пребывая в своем естестве, не питается Божественной, животворящей благодатью.

Дабы богообразный человек мог жить совершенной, благодатной и бессмертной жизнью, человеколюбивый Господь произрастил *дерево жизни посреди рая* (Быт. 2, 9). «Питаясь плодами этого дерева, человек мог и телом оставаться безболезненным и бессмертным, так как древо жизни имело силу давать жизнь и от него могли питаться только достойные жизни и не подверженные смерти»⁶⁹². О том, что это так, свидетельствует Святое Откровение: *Бог смерти не сотвори* (Прем. 1, 13); *Бог созда человека в неистление и во образ подобия Своего сотвори его: завистию же диаволею смерть вниде в мир** (Прем. 2, 23–24; ср.: 2 Кор. 5, 5). Богомудрый апостол ясно учит, что смерть вошла в человека через грех (см.: Рим. 5, 12; 1 Кор. 15, 21, 56). Сообразуясь с Откровением, святые отцы единодушно учат, что человек был создан бессмертным и для бессмертия⁶⁹³. А Церковь соборно выразила вселенскую веру в богооткровенную истину об этом бессмертии в постановлении Карфагенского Собора: «Аще же кто речет, яко Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, не в наказание за грех, но по необходимости естества: да будет анафема» (Правило 123).

Отцы и учителя Церкви понимали бессмертие Адама по телу не так, что он будто бы не мог умереть по самому свойству своего телесного естества, но что он мог не умереть по нарочитой Божией благодати. Как существо сотворенное человек по естеству (*κατὰ φύσιν*) был тленным, ограниченным, конечным; если бы он пребыл в Божественном добре, то Божией благодатью остался бы бессмертным, нетленным⁶⁹⁴. Это значит, что человек был предопределен для бессмертия, которого мог бы достичь, если бы только остался послушным Богу⁶⁹⁵. «Бог не сотворил человека, — говорит святой Феофил, — ни смертным, ни бессмертным, но... способным и к тому, и к другому, то есть если бы он стремился к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, то получил бы от Бога бессмер-

* В русском синод. переводе: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть.* — Примеч. ред.

тие как награду за это и стал бы богоподобным; а если бы он обратился к делам смерти, не покоряясь Богу, то сам стал бы виновником своей смерти»⁶⁹⁶. «До грехопадения, — пишет блаженный Августин, — человеческое тело можно было называть и смертным в одном отношении, и бессмертным в другом: смертным, ибо оно могло умереть (*quia poterat mori*), бессмертным, ибо оно могло не умереть (*quia poterat non mori*). Одно дело: не мочь умереть (*non posse mori*), — какими Бог сотворил некоторые бессмертные существа; а другое дело: мочь не умереть (*posse non mori*), — в каком смысле создан бессмертным первый человек. Это подавалось ему от древа жизни, а не от устройства его естества, вследствие чего, как только он согрешил, тотчас был отстранен от древа жизни, чтобы мог умереть (*ut posset mori*); тогда как если бы не согрешил, то мог бы не умереть (*posset non mori*). Итак, он был смертен по свойству своего земного тела, а бессмертен по благодати (*beneficio*) Творца»⁶⁹⁷.

Чтобы Адам мог приумножать свои телесные силы, устремляясь к бессмертию и блаженству, Бог ввел его в *рай сладости* — возделывать и хранить рай (см.: Быт. 2, 15); а дабы мог он укреплять свои духовные силы, богоподобно преуспевая в добре, Бог дал первому человеку, по его богообразному естеству, заповедь не вкушать от дерева познания добра и зла: *И заповеда Господь Бог Адаму, глаголя: от всякого древа, еже в раи, снедию снеси; от древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесите от него: в оньже аще день снесете от него, смертию умрете** (Быт. 2, 16–17; ср.: Рим. 5, 12; 6, 23). «Сего человека почтив свободой, — говорит святой Григорий Богослов, — чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в раю... делателем бессмертных растений — может быть, божественных мыслей... Дает и закон (*νόμος*) для упражнения свободы. Законом же была заповедь: какими плодами он может питаться, а к каким не касаться»⁶⁹⁸. «Под деревом жизни (см.: Быт. 2, 9), — говорит святой Дамаскин, — можно разуметь ту божественную мысль, которую мы почерпнем из рассматривания вещественного мира, и тот путь, которым мы возводим ум к Родоначальнику, Творцу и Причине всего сущего. Это Бог и назвал *всяким деревом* (Быт. 2, 16), то есть полным, и нераздельным, и приносящим только приверженность к добру. И когда Бог говорит: *От всякого древа, еже в раи, снедию снеси*, — Он как будто говорит: «Через все Мои творения восходи ко Мне — Творцу, и со всех их собери один плод: Меня —

* В русском синод. переводе: *И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь.* — Примеч. ред.

истинную Жизнь; пусть тебе всякая тварь приносит как плод — жизнь и общение со Мной и пусть тебе общение со Мной будет основой твоего бытия; ибо так ты будешь бессмертным»⁶⁹⁹.

Преподав в раю такую заповедь человеку, Бог тем самым предоставил ему возможность упражнять свою свободную волю в добровольном выборе и делании того, что богоугодно, и в уклонении от того, что Богом запрещено. Добровольно исполняя эту Божественную заповедь, человек должен был доказать, что он достоин тех благ, которыми Господь одарил его и окружил. И он мог легко и радостно исполнять эту заповедь, ибо всё в нем и в окружающей его природе было светлым, безгрешным и чистым и влекло к Богу. Премудрый Иисус, сын Сирахов, справедливо замечает о первых людях: *Бог по образу Своему сотвори я... помышление и язык, и очи, и уши, и сердце даде им размышляти; художеством разума исполни я и добрая и злая показа им. Положил есть око Свое на сердцах их, показати им величество дел Своих, да имя святыни Его восхвалят и да поведаят величества дел Его. Приложил им художество и закон живота даде в наследие им. Завет вечный постави с ними и судьбы Своя показа им. Величество славы видеша очеса их, и славу гласа Его слыша ухо их** (Сир. 17, 3, 5–11). Используя эти богоданные преимущества, человек своими богоугодными делами мог доказать, что он заслуживает бессмертия, так как всем своим существом способен жить в богоустремленных мыслях, чувствах, желаниях, делах. «В самом деле, для человека не было бы полезным, — рассуждает святой Дамаскин, — получить бессмертие прежде того, как он был искушен и испытан, ибо он мог возгордиться и подпасть одинаковому с диаволом осуждению (см.: 1 Тим. 3, 6), который по произвольном падении, по причине своего бессмертия, бесповоротно и неотступно утвердился во зле; тогда как Ангелы, поскольку они добровольно избрали добродетель, непоколебимо, при содействии благодати, утвердились в добре. Поэтому было необходимым, чтобы человек был вначале искушен, чтобы, когда при искушении через сохранение заповеди явится совершенным, принял бессмертие как награду за добродетель. В действительности, будучи по существу своему чем-то средним между Богом и веществом, человек, если бы

* В русском синод. переводе: *По природе их [то есть первозданных людей], облек их силою и сотворил их по образу Своему... Он дал им смысл, язык и глаза, и уши и сердце для рассуждения, исполнил их проникательностью разума и показал им добро и зло. Он 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 дал им в наследство закон жизни; вечный завет поставил с ними и показал суды Свои. Величие славы видели глаза их, и славу голоса Его слышало ухо их.* — Примеч. ред.

избежал он пристрастия к сотворенным предметам и соединился любовью с Богом, через сохранение заповеди утвердился бы в добре непоколебимо (*ἀμετακίνητος*)»⁷⁰⁰. «Заповедь служила своего рода воспитателем (педагогом, *τις παιδαγωγία*) для души и обузданием в наслаждении (*τρυφῆς σωφρόνισμα*)»⁷⁰¹. Человека, сотворенного по образу Божию, Бог ввел в рай и дал ему закон, которым он должен был руководствоваться. Если бы он сохранял его, пребывая в добре, то проводил бы в раю жизнь здоровую, радостную и сладостную и стяжал бы небесное бессмертие⁷⁰². «Жизнь души, созданной по образу Божию, состоит в созерцании Бога; ее подлинная жизнь заключается в общении с Божественным Благом; как только перестает душа общаться с Богом, прекращается ее подлинная жизнь»⁷⁰³. «Покорность Богу есть бессмертие (*ὑποταγή Θεοῦ, ἀφθαρσία*), — говорит святой Ириней, — постоянство в бессмертии есть слава Несотворенного... Созерцание Бога созидает бессмертие (*ὁρασις Θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας*), а бессмертие делает близким Богу (*ἀφθαρσία δὲ ἔγγυς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ*)»⁷⁰⁴. «Если бы мы были тем, чем были, — благовествует святой Григорий Богослов, — и сохранили заповедь, то сделались бы тем, чем не были, и приступили бы к древу жизни от древа познания. Чем же бы мы сделались? Бессмертными и весьма близкими к Богу»⁷⁰⁵.

Бог дал Адаму эту заповедь в раю, чтобы с самого начала показать ему, что для человека самое главное в жизни — добровольная и полная покорность Творцу, ибо богоподобное преуспеяние возможно только тогда, когда человек сообразует свою волю с волей Божией. О том, что это действительно самое важное для человека, Бог свидетельствует еще и угрозой смерти за нарушение заповеди, так как отступление от воли Божией — смерть для души и тела человека и конец его богочеловеческому совершенствованию. В одной заповеди содержался весь закон, все последующие Божии заповеди, данные в Святом Откровении. «В законе, данном Адаму, — пишет Тертуллиан, — находим сокровенными все заповеди, впоследствии возведенные чрез Моисея, как-то: *Возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего и от всея души твоея* (Втор. 6, 5); *Возлюбиши ближняго своего, яко сам себе* (Лев. 19, 18); *Не убий... не укради, не послушествуй на друга твоего свидетельства ложна* (Исх. 20, 13. 15–16); *Чти отца твоего и мать* (Исх. 20, 12); *не возжелай чужого* (см.: Втор. 5, 21). Таким образом, первый закон, преподанный в раю Адаму и Еве, является как бы некоей матерью всех прочих Божиих заповедей. На самом деле, если бы Адам и Ева любили Господа Бога своего, они не поступили бы против Его заповеди; если бы любили ближнего, то есть друг друга, они не поверили бы навету змия и не убили бы

непосредственно после этого самих себя, потеряв бессмертие чрез нарушение заповеди; не совершили бы хищения, тайно вкусив от плода дерева и покушаясь скрыться от лица Божия, не сделались бы соучастниками лжецу — диаволу, поверив ему, что они станут, как боги; наконец, если бы не пожелали чужого, то не вкусили бы от запрещенного плода. Так, следовательно, в том общем и первоначальном Божием законе содержались все заповеди закона последующего, возведенные в свое время»⁷⁰⁶.

Что касается самой природы дерева познания добра и зла, большинство учителей Церкви считает, что оно было вполне реальным, как и прочие деревья в раю, ибо в Священном Писании сказано: *И прозябе Бог еще от земли всякое древо красное в видение и доброе в снедь: и древо жизни посреде рая, и древо еже ведети разуметелное добраго и лукаваго** (Быт. 2, 9)⁷⁰⁷. По поводу этих библейских святых слов святой Феофил пишет: «Удивительно было само по себе дерево познания, чудесен был и плод его. Ибо не оно было смертоносным, как некоторые мыслят, а нарушение заповеди»⁷⁰⁸. Названо оно деревом познания добра и зла, потому что именно через него человек познал на опыте, какое благо в покорности, а какое зло в противлении воле Божией. «Божественное Писание назвало это дерево деревом познания добра и зла, — говорит святой Златоуст, — не потому, что оно сообщало такое познание, а потому, что через него должно было совершиться нарушение или соблюдение заповеди Божией. Человеколюбивый Господь, желая с самого начала вразумить человека и представить перед его очами то, что он имеет своего Творца и Создателя, благоволил показать ему Свою власть в этой малой заповеди... Господь вверил человеку весь видимый мир, дал ему жить в раю и пользоваться всем, что в нем; а для того чтобы человек мало-помалу не вознесся мыслью о самобытности всего видимого и не возмечтал много о своем достоинстве, Бог повелевает ему воздерживаться от одного дерева, а за нарушение этой заповеди определяет тяжелое наказание, дабы знал он, что находится под Владыкою и что и всем прочим пользуется по благодати Владыки. Но так как Адам по крайнему небрежению преступил с Евою данную заповедь и ел от дерева, то дерево названо деревом познания добра и зла. Это не значит, что человек до того не знал, что добро, а что зло; он знал это, ибо жена, разговаривая со змеем, сказала: *Рече Бог: да не ясте от него, да не умрете***; это значит, она знала, что смерть будет наказанием за преступление заповеди. Но поскольку они, после того как

* В русском синод. переводе: *И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево познания добра и зла.* — Примеч. ред.

** Быт. 3, 3. — Примеч. ред.

ели от этого дерева, были лишены и вышней славы и почувствовали телесную наготу, то Священное Писание назвало его деревом познания добра и зла: у него, так сказать, было упражнение в послушании или непослушании... Смерть и прочие бедствия пришли, впрочем, не от дерева, а от нарушения заповеди, от непослушания»⁷⁰⁹. Бог в раю дал человеку «закон для упражнения свободы, — говорит святой Григорий Богослов. — Законом же была заповедь: какими плодами питаться, а к какому не прикасаться. Заповедано им не прикасаться к древу познания добра и зла, которое было посажено не злонамеренно и запрещено не по зависти... напротив того, оно было хорошо (*καλόν*) для употребляющих благовременно — *εὐκαιρως* (потому что древо сие, по моему усмотрению, было созерцание (*θεωρία*), к которому безопасно приступать могут только опытно усовершенствовавшиеся), но которое не хорошо для простых еще и неумеренных в своем желании»⁷¹⁰. «Дерево познания в раю служило в качестве некоего испытания, и искушения, и упражнения человеческого послушания и непослушания; поэтому оно названо деревом познания *добра и зла*. А может быть ему такое наименование дано потому, что оно вкушающим его плод давало силы познать свое собственное естество. Это познание — прекрасно для совершенных и утвержденных в Божественном созерцании (*ἐν τῇ θεῖα θεωρίᾳ*) и для тех, которые не боятся падения, ибо они терпеливым упражнением в таком созерцании приобрели известный навык; но оно худо для неискусных и подверженных сладострастным похотям, ибо они не утверждены в добре и еще недостаточно утвердились в приверженности к одному только добру»⁷¹¹.

По своей природе дерево познания добра и зла не было смертоносным; напротив, оно было «добро», как и все другое сотворенное Богом; только Бог избрал его средством для испытания послушания человека Богу. «Человек получил познание о добре и зле, — говорит святой Ириней. — Добро есть повиноваться Богу, веровать в Него, соблюдать Его заповедь, а зло и смерть — не повиноваться Богу. Поскольку Бог одарил человека прекрасной душой, то он знал и благо послушания (*bonum obedientiae*), и зло непослушания (*malum inobedientiae*), чтобы око ума, опытно познавая то и другое, могло с рассуждением избирать лучшее и чтобы человек никогда не сделался нерадивым или небрежным к заповеди Божией; и познавая опытом, что зло — это то, что лишает его жизни, то есть непослушание Богу, он ни за что и никогда не должен был бы на него покушаться; зная точно также, что добро — это то, что поддерживает жизнь, то есть послушание Богу, он должен был бы со всяким тщанием и постоянством хранить и возгревать его»⁷¹². «Дерево познания — добро, — как бы объясняя Божию мысль, говорит блаженный Августин, — но ты не прикасайся к нему. Поче-

му? Потому что Я — Господь, а ты — раб: в этом вся причина. Если же сия причина для тебя кажется ничтожной, значит, ты не хочешь быть рабом. Но что полезнее для тебя, нежели быть под властью Господа? Как же ты будешь под властью Господа, если не будешь под Его заповедью?»⁷¹³ В малой заповеди была выражена вся воля Божия о жизни человека в раю, «а воля Божия и есть самый совершенный устав и закон»⁷¹⁴.

Обитая в раю, в неизреченной гармонии с волей Божией, первые люди возрастали и преуспевали в добре, в созерцании Бога, в совершенстве, в радости, в блаженстве, непрестанно направляясь и восходя своим богоустремленным существом к вершине всех вершин, к Трисолнечному Богу и Господу.

§ 36. Первородный грех, его причины и последствия

Наши прародители не пребыли в состоянии первозданной праведности, безгрешности, святости и блаженства, но, преступив Божию заповедь, отпали от Бога, света, жизни и ниспали в грех, тьму, смерть. Безгрешная Ева позволила прельстить себя хитроумному змию. Искусный обман был осуществлен виртуозно, а к тому же и «подслащен» мнимой наивностью. Сперва поставив вопрос, в котором выражается сомнение в наличии Божией заповеди, змий открыто клеветает на Бога, приписывая Ему зависть и, вопреки Его заповеди, утверждая что вкушение от запрещенного плода сделает людей безгрешными и всеведущими, так что будут они, как боги. Соблазнительное предложение змия вызывает в душе Евы кипение гордости, быстро переходящее в богоборческое настроение, которому Ева с любопытством поддается и намеренно преступает Божию заповедь. Жена, со своей стороны, поощряет мужа последовать ей, и он тоже добровольно ест от запрещенного плода. Святое Откровение так описывает это событие: *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 (ὡς θεοί), 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 (Быт. 3, 1–6).*

Это библейское повествование ясно показывает, что змей был первой, главной, творческой причиной грехопадения наших прародителей и, таким образом, изобретателем, инициатором, творцом греха и зла в видимом мире. Впрочем не сам по себе змей, ибо и он как творение благого Творца должен был быть благим (см.: Быт. 1, 31), а змей как орудие диавола, скрывающегося в нем и говорящего из него, — именно он клеветет на Бога, склоняя Еву к злу. А то, что в змее скрывался диавол, — ясно и понятно из других мест Священного Писания, как-то: *И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную* (Откр. 12, 9; ср.: 20, 2); *он был человекоубийца от начала* (Ин. 8, 44); *завистью диавола вошла в мир смерть* (Прем. 2, 24); *змий хитростью своею прельстил Еву* (2 Кор. 11, 3); *от жены начало греха, и чрез нее все мы умираем* (Сир. 25, 27; ср.: 1 Тим. 2, 14). Происхождение зла и греха сокрыто в диаволе; поэтому не только первый, но и, в сущности, всякий человеческий грех ведет начало от диавола как творца всех зол; между грешниками и диаволом существует некое таинственное «генетическое» родство, поэтому богодухновенный апостол и говорит: *Кто делает грех, тот от диавола (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν), потому что сначала диавол согрешил* (в сербск. и греч. букв.: *потому что сначала диавол грешит*. — Примеч. пер., ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει, 1 Ин. 3, 8).

Истиной Священного Писания о происхождении и причине греха и зла в мире проникнут дух Священного Предания. Подобно тому как зависть диавола к Богу явилась причиной его грехопадения на небе, так его зависть к человеку как богообразному Божию созданию явилась мотивом к пагубному падению первых людей. «Надобно рассуждать так, — говорит святой Златоуст, — что слова змия принадлежали диаволу, которого к этому обману побудила зависть, а этим животным он воспользовался как удобным орудием, чтобы, прикрыв приманкой свой обман, прельстить сначала жену... а потом с помощью ее и первозданного»⁷¹⁵. «Завистью диавол отпал от Бога, — пишет святой Ириней, и поскольку он — падший ангел, то он и может делать только то, что делал в начале: прельщать и совращать человеческий ум к преступлению Божиих заповедей и постепенно помрачать сердце его»⁷¹⁶. «Зависть диавола, — говорит святой Григорий Нисский, — и рожденная из нее склонность к пороку стали путем к каждому последующему злу. Ибо когда он, отпав от добра, родил в себе зависть и в первый раз сотворил в себе наклонность к злу, то — подобно камню, отвалившемуся от вершины горы и своей собственной тяжестью катящемуся вниз, разорвав все свои первоначальные естественные связи с добром и скатываясь всей своей тяжестью к пороку, самовольно влеко-

мый к тому, как будто неким бременем, — дошел до крайней границы порочности; и поскольку он ту разумную силу, которую получил от Творца для содействия благу, сделал своим орудием к измышлению злобных намерений, то он лукаво, с прельщением приступает к человеку и соблазняет его, чтобы тот своими собственными руками причинил себе смерть и стал самоубийцей»⁷¹⁷. Нет сомнений в том, что диавол — творец греха, а змей был лишь его орудием — «сатана же лстивый сосуд змия употребив, снедию прельсти»⁷¹⁸.

Второй причиной, или, лучше сказать, со-причиной грехопадения наших прародителей, была их свободная воля. Это видно из библейского повествования. Хотя Ева пала по прельщению сатаны, это произошло не потому, что якобы должна была пасть, а потому, что [сама] захотела; нарушение Божией заповеди ей предложено, а не навязано. Она поступила по навету сатаны лишь после того, как предварительно, сознательно и добровольно всей своей душой приняла его предложение, ибо участвовала в том и душой, и телом: она рассматривает плод на дереве, видит, что он хорош для вкушения, что на него приятно смотреть и что он прекрасен как сообщающий знание; она размышляет о нем и только после этого принимает решение сорвать плод с дерева и вкусить от него. Примеру Евы последовал и Адам. Как змей уговаривал Еву вкусить от запрещенного плода, но не вынуждал ее, потому что не мог, так Ева поступила и с Адамом. Он мог не принять протянутого ему Евой плода, но не сделал этого и добровольно преступил Божию заповедь (см.: Быт. 3, 6. 17). «По зависти диавола и по обольщению жены... человек забыл данную ему заповедь, вкусил горького плода и был побежден грехом»⁷¹⁹. «Зло началось в змие-диаволе; искушением змииным побеждена была жена; затем женой побежден муж, и, таким образом, зло получило свое бытие чрез троих»⁷²⁰. «И муж, и жена участвовали в своем падении со всей своей свободой, ибо вне свободной воли — нет греха, нет зла»⁷²¹. «Если бы первые люди не пали добровольно, никто не мог бы их принудить к падению»⁷²², так как «диавол только побуждает ко греху, а не принуждает, ибо не имеет к тому силы»⁷²³.

Примечание к параграфу о первородном грехе

В изложении учения о первородном грехе преподобный Иустин не вполне последователен. С одной стороны, он развивает положения, близкие к воззрениям блаженного Августина, согласно которым каждый человек уже с момента своего зачатия наследует Адамов грех и связанную с ним ответственность (вину) перед Богом. Грех Адама передается из поколения в поколение, от родителей к детям, и укореняется в человечестве,

как выражается преподобный Иустин, словно «некое живое начало». Не участвуя лично, своей волей, в совершенном прародителями грехе, каждый человек, тем не менее, рождается на свет в состоянии личной неправедности, греховности, становится «чадом гнева Божия». Но с другой стороны, преподобный Иустин подчеркивает, что наказанию и даже смерти человек подвергается не за грех Адама, а за свои собственные грехи, по отношению к которым грех Адама является только побудительной силой. «Но мы проявляем себя потомками Адама, — пишет он, — потому что Всеведущий Бог предвидел, что воля каждого из нас будет подобна воле Адама и что каждый из нас согрешит, как и Адам. Это подтверждают и слова христовосного апостола: *поскольку, потому что, ибо* все согрешили; поэтому, по словам блаженного Феодорита, каждый из нас подлежит смерти не вследствие греха праотца, а по причине своего собственного греха».

Эта непоследовательность характерна и для русских дореволюционных систем догматики, собственно от которых преподобный Иустин в данном случае и зависим. Подобного рода противоречия неизбежны, если не учитывать, что взгляд блаженного Августина на прародительский грех и возникшие на основе этого взгляда западные концепции плохо согласуются со святоотеческими представлениями. «В византийском мире, где мысль Августина практически не имела никакого влияния, — отмечал протоиерей Иоанн Мейендорф, — значение Адамова греха и его последствий для человеческого рода было понято совершенно по-другому, чем на Западе» (Мейендорф Иоанн, протоиерей. Византийское богословие: исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 206).

Согласно учению восточных отцов Церкви, грех в собственном значении слова — это всегда грех личный, то есть связанный с личностным произволением отрицательный, противоестественный выбор. В этом смысле никакого наследственного или природного греха быть не может. «Грех не в природе, а скорее в свободном выборе», — писал преподобный Иоанн Дамаскин (PG. Т. 94. Col. 924). Наследуется не сам грех как таковой и не личная ответственность (вина) за него. Наследуется следствие личного греха Адама — общечеловеческая поврежденность природы, то есть ее смертность, тленность, страдательность. В силу единства человеческой природы *преступлением одного подверглись смерти многие* (Рим. 5, 15). Эта природная поврежденность становится в каждом конкретном случае как бы почвой для грехов личных. Но взятая сама по себе, она в духовно-нравственном отношении «нейтральна» и личной ответственности за собой не влечет, то есть грехом в собственном смысле этого слова не является. О личной ответственности можно говорить только в случае подражания людей Адаму. «Грех Адама не был коллективным грехом человеческого рода, но чем-то вроде порчи человеческой природы. Личная от-

ветственность людей принимается во внимание лишь постольку, поскольку они подражают Адаму; их врожденной наследственностью от него является лишь тление и смерть» (Сидоров А. И. Комментарии // *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1994. С. 265). И хотя в некоторых святоотеческих текстах слово «грех» (нужно также учитывать, что русскому слову «грех» в греческом языке соответствует сразу несколько терминов) используется и по отношению к падшей человеческой природе как таковой, конечные выводы всегда остаются теми же. Одним из ярких примеров такого подхода является 42-й ответ Фалассию преподобного Максима Исповедника. «Когда в прежние времена, — поясняет он, — произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания, то есть отпадение произволения от блага ко злу; через первый грех возник и второй — не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление» (*Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. С. 129).

С формальной стороны ошибка западного богословия в учении о первородном грехе зиждется на неверном латинском переводе текста Рим. 5, 12, который является одной из немногих формулировок, выражающих соотношение между человечеством и грехом Адама. *Посему, как одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5, 12) — так этот текст переведен в синодальной Библии. Такая трактовка слов апостола Павла передает идею именно латинского перевода, тогда как в греческом оригинале не все так однозначно. Значение последнего придаточного предложения может быть переведено трояким образом: 1) «смерть перешла во всех человеков, ибо в нем (в Адаме. — А. З.) все согрешили»; 2) «смерть перешла во всех человеков, потому что все согрешили»; 3) «смерть перешла во всех человеков, из-за нее (по причине смерти) все согрешили».

Последний вариант перевода предполагает, что личный грех Адама породил смерть, то есть смертность, тленность, поврежденность человеческой природы, необходимо наследуя которую, каждый человек наследует вместе с тем и почти непреодолимую (в силу несовершенства личного произволения) склонность к совершению греха. Как писал преподобный Марк Подвижник, «преступление, будучи произвольное, никем не преемствуется поневоле, но происшедшая от сего смерть, будучи по нудительною, преемствуется нами, и есть отчуждение от Бога» (*Преподобный Марк Подвижник*. Слова духовно-нравственные. Сергиев Посад, 1911. С. 105). Такое понимание следствий грехопадения является в святоотеческой литературе, можно сказать, общим местом. «Налицо несомненный консенсус в греческой патристической и византийской традициях относительно отождествления наследия грехопадения как наследования смерт-

ности, а не греховности, которая видится лишь производной от смертности» (Мейендорф Иоанн, протоиерей. Указ. соч. С. 255).

А. Зайцев

§ 37. Сущность и значение прародительского греха

Грех наших прародителей явился бесконечно значимым и судьбоносным поступком, так как им было нарушено всё богоданное отношение человека к Богу и к миру. Вся жизнь наших прародителей до грехопадения основывалась на богочеловеческом порядке: Бог был всё во всем, и они с радостью и восхищением это чувствовали, осознавали и принимали; Бог непосредственно открывал им Свою волю, а они сознательно и добровольно ей повиновались; Бог руководил ими во всем, а они всем существом радостно за Ним следовали. В результате грехопадения разрушен и отвергнут Бого-человеческий порядок жизни, а принят диаволо-человеческий, ибо добровольным преступлением Божией заповеди первые люди сделали явным свое желание достигнуть божественного совершенства, стать *как боги** не с помощью Бога, а с помощью диавола, а это значит — минуя Бога, без Бога, вопреки Богу. До грехопадения вся их жизнь сводилась к добровольно-благодатному исполнению Божией воли; в этом состоял весь закон жизни, включающий в себя весь Божий закон в отношении людей. Преступив Божию заповедь, то есть Божию волю, первые люди попрали закон и вступили в беззаконие, ибо *грех есть беззаконие* (*ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*, 1 Ин. 3, 4). Божий закон: добро, служение добру, жизнь в добре — заменен законом диавола: злом, служением злу, жизнью во зле. Божия заповедь — это закон, ибо она выражает волю благого и преблагого Бога; нарушение этой заповеди — грех, преступление Божия закона, то есть беззаконие⁷²⁴. Выказав непослушание Богу, проявившееся как творение воли диавола, первые люди добровольно отпали от Бога и прилепились к диаволу, ввели себя в грех и грех в себя (см.: Рим. 5, 19), — и тем самым фундаментально нарушили весь нравственный Божий закон, который есть не что иное, как Божия воля, требующая от человека только одного — сознательного и добровольного послушания и непринужденной покорности. «Пусть никто не думает, — пишет блаженный Августин, — что грех первых людей легок и незначителен, потому что состоял во вкушении плода с дерева, и причем плода не плохого и не вредного, а лишь

* Быт. 3, 5. — Примеч. ред.

запрещенного. Заповедью потребовано послушание, такая добродетель, которая у разумных существ является матерью и хранительницей всех прочих добродетелей»⁷²⁵.

В действительности первородный грех означает отвержение человеком поставленной Богом цели жизни — уподобления Богу на основе богообразия человеческой души, то есть ее замену на уподобление диаволу. Ведь грехом люди перенесли центр своей жизни из богообразного естества и реальности во вне-Божью реальность, из бытия в небытие, из жизни в смерть; отбившись от Бога, они заблудились в мрачной и беспутной *стране далеке** — стране ложных ценностей и реалий, так как грех далеко отбросил их от Бога⁷²⁶. Люди, сотворенные Богом для бессмертия и богоподобного совершенствования, по словам святого Афанасия Велико-го, «вознерадев и уклонившись от устремления ума своего к Богу, остановившись же мыслию на злом и измыслив себе его... подверглись тому смертному осуждению, каким предварительно угрожал им Бог, и не остались уже такими, какими были созданы, но как помыслили, так и растлились, и смерть, воцарившись, овладела ими»⁷²⁷. Душа через грех отвортилась от себя, от своего богообразия, и стала «вне себя самой (*ἔξω ἑαυτῆς γενομένη*)»⁷²⁸, и, затворив око, которым могла взирать на Бога, измыслила себе зло и к нему обратила свою деятельность, воображая, что она нечто делает, тогда как на самом деле она пребывает во тьме и тлении⁷²⁹. «Грехом человеческое естество отвортилось от Бога (*ἀποστροφή τοῦ Θεοῦ*) и оказалось вне близости с Богом (*ἔξω τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειότητος*)»⁷³⁰.

Грех в своей сущности противоестествен и неестествен, так как в богозданной природе не было зла: зародившись в свободной воле некоторых существ, он представляет собой отступление от богозданной природы и восстание против нее. «Зло — это не что иное, — говорит святой Дамаскин, — как уклонение от естественного в противоестественное (*ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν παραδρομή*), ибо нет ничего злого по природе (*οὐδὲν γὰρ κακὸν κατὰ φύσιν*). Ибо вся, елика сотвори Бог, — добра зело (Быт. 1, 31); и всё, что остается в таком состоянии, в каком сотворено, — добра зело; а то, что своевольно отступает от естественного (*ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν*) и уклоняется в противоестественное (*εἰς τὸ παρὰ φύσιν*), находится во зле. Зло — это не некая богоданная сущность или свойство сущности, а своевольное (*ἐκούσιος*) отвращение от естественного к противоестественному, что в действительности и есть грех. Грех — это изобретение свободной воли диавола (*τῆς αὐτέξουσιου γνώμης τοῦ διαβόλου εὑρημα*). Следовательно, диавол — злой (*κακός*). В том обличье, в котором он был сотворен, он

* Ср.: Лк. 15, 13. — Примеч. ред.

был не злым, а добрым, ибо Творец сотворил его ангелом светлым, блистающим, разумным и свободным, но он своевольно (*ἐκουσίως*) отступил от естественной добродетели и оказался во мраке зла, удалившись от Бога, Который един Благ, Животворящий и Светодавец; ибо всякое благо получает свою благодать от Него; насколько же оно удаляется от Него волей, а не местом (*ἡχώρη, οὐ γὰρ τότῃ*), настолько оказывается во зле»⁷³¹.

Первородный грех оказался столь тяжким и всеобъемлющим по большей части оттого, что Божия заповедь была легкой, ясной и определенной. Первые люди могли исполнить ее без труда, ибо Бог поселил их в раю, где они наслаждались красотой всего видимого и питались животворными плодами всех деревьев, кроме дерева познания добра и зла⁷³². сверх того, они были совершенно чистыми и безгрешными, так что изнутри ничто не соблазняло их на грех; их духовные силы были свежими, полными всемогущей Божией благодати⁷³³. Если бы они того захотели, то смогли бы с незначительным усилием отвергнуть предложение искушителя, утвердиться в добре и навсегда остаться безгрешными, святыми, бессмертными, блаженными. Кроме того, слово Божие было предельно ясным: они *умрут смертью**, если вкусят от запрещенного плода.

На самом деле, первоначальный грех в зародыше, подобно семени, содержит все прочие грехи, весь греховный закон вообще, всю его сущность, метафизику, генеалогию, онтологию и феноменологию. В первородном грехе обнаружилась сущность всякого греха вообще, принцип греха, природа греха, альфа и омега греха. Ведь сущность греха, будь то диавольского или человеческого, — это непослушание Богу как абсолютному Благу и Творцу всего благого. Причина этого непослушания — самолюбивая гордость. По словам блаженного Августина, диавол не смог бы вовлечь человека в грех, если бы при этом не проявила себя злая воля (гордость)⁷³⁴. «Гордость — вершина зла, — говорит святой Златоуст. — Для Бога ничто так не отвратительно, как гордость. Поэтому Он еще изначала всё устроил так, чтобы истребить в нас эту страсть. Из-за гордости мы стали смертными, живем в скорби и печали; из-за гордости жизнь наша протекает в мучениях и скорбях, обремененная непрерывным трудом. Первый человек впал в грех по гордости, возжелав быть равным Богу»⁷³⁵. Первородный грех подобен нервному узлу, к которому стекаются нервы всех прочих грехов, поэтому он, по выражению блаженного Августина, и есть «невывыказанное отступничество» (*ineffabilis apostasia*). «Здесь и гордость, ибо человек возжелал быть более в своей власти, нежели в Божией; здесь и хуление святыни, ибо не поверил Богу»⁷³⁶; здесь и чело-

* Ср.: Быт. 2, 17. — *Примеч. ред.*

векоубийство, ибо подверг себя смерти; здесь и духовный блуд, ибо непорочность души нарушена соблазном змия; здесь и похищение, ибо воспользовался запрещенным плодом; здесь и любовь к богатству, ибо возжелал большего, чем ему было достаточно»⁷³⁷. В нарушении Божией заповеди в раю Тертуллиан видит преступление всех Божиих заповедей из Декалога. «На самом деле, — говорит Тертуллиан, — если бы Адам и Ева любили Господа Бога своего, то не поступили бы против Его заповеди; если бы любили ближнего, то есть друг друга, то не поверили бы соблазну змия и не убили бы тотчас после того самих себя, утратив бессмертие чрез нарушение заповеди; не совершили бы татьбу, вкусив тайно от плода дерева и пытаясь скрыться от лица Божия; не стали бы соучастниками лжеца — дьявола, поверив ему, что они станут, как боги, и не оскорбили бы тем самым Отца своего — Бога, создавшего их из праха земного; наконец, если бы не пожелали чужого, то не вкусили бы от запрещенного плода»⁷³⁸. Если бы первородный грех не был матерью всех последующих грехов, если бы он не был бесконечно пагубным и ужасным, то не вызвал бы столь жутких и смертоносных последствий и не побудил бы Всеправедного Судию — Бога любви и человеколюбия — так наказать наших прародителей и их потомков. «Божией заповедью было лишь запрещено вкушать от дерева, потому грех и выглядит легким; но сколь великим посчитал его Тот, Кто не может ошибаться, достаточно видно из степени наказания»⁷³⁹.

§ 38. Последствия первородного греха для прародителей

Грех наших прародителей Адама и Евы называется первородным, потому что он зародился в первом поколении людей и был первым грехом в человеческом мире. Хотя как поступок он продолжался короткое время, однако вызвал тяжелые и пагубные последствия для духовного и вещественного естества наших прародителей, а также для всей видимой природы вообще. Своим грехом прародители ввели дьявола в свою жизнь, дав ему место в богозданном и богообразном естестве. Так грех стал творческим началом в их естестве, противоестественным и богоборческим, злолюбивым и дьяволо-центричным. По словам святого Иоанна Дамаскина, человек, преступив Божию заповедь, «был лишен благодати, потерял веру в Бога, покрыл себя суровостью мучительной жизни (ибо это означают смоковые листья), облекся в смертность, то есть в мертвенность и грубость тела (ибо это означает облечение в кожи), по праведному суду Божию был изгнан из рая, осужден на смерть и стал подверженным тле-

нию»⁷⁴⁰. «Преступив заповедь Божию, Адам умом отвратился от Бога и обратился к твари, из бесстрастного стал страстным и любовь свою от Бога обратил к твари и тлению»⁷⁴¹. Другими словами, следствием падения наших прародителей стала греховная поврежденность их естества и, через это и в этом, — его смертность.

Добровольно и самолюбиво впад в грех, человек лишил себя того непосредственного благодатного общения с Богом, которое укрепляло его душу на пути богоподобного совершенствования. Этим человек сам осудил себя на сугубую смерть — телесную и духовную: телесную — когда тело лишается оживляющей его души, и духовную — когда душа лишается Божией благодати, оживотворяющей ее высшей духовной жизнью. «Подобно тому как тело тогда умирает, когда душа оставляет его без своей силы (*τῆς οἰκείας ἐνεργείας*), так и душа умирает тогда, когда без Своей силы (*τῆς οἰκείας ἐνεργείας*) оставляет ее Дух Святой»⁷⁴². Смерть тела отличается от смерти души, ибо тело после смерти разлагается, а душа, умершая от греха, не разлагается, но, лишаясь духовного света, Божией любви, радости и блаженства, пребывает в состоянии мрака, печали и страданий, живя непрестанно собой и от себя, что в действительности означает — грехом и от греха. Без сомнения, грех — это своего рода разрушение души, распад души, растление души, ибо он расстраивает и развращает душу, обезображивает ее богоданный жизненный строй, делает невозможным достижение поставленной ей Богом цели и, таким образом, поражает смертью и ее саму, и соединенное с ней тело. Посему святой Григорий Богослов справедливо замечает: «Есть одна смерть — грех; ибо грех есть разорение души»⁷⁴³. Однажды войдя в душу, грех заразил ее, умертвил, вследствие чего духовная смерть называется греховным повреждением (тлением, *φθορά*). Как только грех, жало смерти (см.: 1 Кор. 15, 56), вонзился в человеческую душу, он немедленно углубился в нее и разлил по ней яд смерти. Насколько яд смерти распространялся в человеческом естестве, настолько человек удалялся от Бога — Жизни и Источника всякой жизни — и погрязал в смерти. «Адам как согрешил по причине худого произволения (*διὰ μοχθηρὰν προαίρεσιν*), так и умер по причине греха. *Оброцы бо греха смерть* (Рим. 6, 23); насколько удалился от жизни, настолько приблизился к смерти, ибо Бог — жизнь, а лишение жизни — смерть. Поэтому Адам сам себе уготовал смерть чрез удаление от Бога, по слову Священного Писания: *Яко се, удаляющий себе от Тебе, погибнут* (Пс. 72, 27)»⁷⁴⁴. Духовная смерть у наших прародителей наступила сразу же по грехопадении, а телесная — впоследствии. Святой Златоуст говорит, что хотя Адам и Ева прожили много лет после вкушения от плода с дерева познания добра и зла, это не значит, что не

исполнились Божии слова: *В оньже аще день снете от него, смертию умрете**. Ибо «с той минуты, когда они услышали: земля еси, и в землю отидеши** — они получили смертный приговор, стали смертными и, можно сказать, умерли»⁷⁴⁵. «В действительности, — рассуждает святой Григорий Нисский, — душа наших прародителей умерла прежде тела, ибо непослушание — это грех не тела, а воли, а воля свойственна душе, от которой и началось все опустошение нашего естества. Грех — это не что иное, как удаление от Бога, Который истинен и Который только и есть Жизнь. Первый человек жил много лет после своего непослушания, греха, что не означает, что Бог солгал, сказав: *В оньже аще день снете от него, смертию умрете*. Ибо самым удалением человека от истинной жизни смертный приговор против него был подтвержден в тот же день»⁷⁴⁶.

Смертоносное и опустошительное изменение, наступившее после греха в духовной жизни прародителей, охватило все силы души и во всей своей богоборческой отвратительности отразилось на природе человека. Греховная поврежденность человеческого естества проявилась прежде всего в помрачении разума — ока души. Разум через грехопадение утратил прежнюю мудрость, проницательность, прозорливость, глубину и устремленность к Богу; в нем помутилось и самое понятие о Божием вездесущии, что очевидно из попытки падших прародителей скрыться от всевидящего и всеведущего Бога (см.: Быт. 3, 8) и ложно представить свое участие в грехе (см.: Быт. 3, 12–13). «Нет ничего хуже греха, — говорит святой Златоуст. — Пришедши, он не только наполняет нас стыдом, но и делает безумными тех, которые прежде были разумными, отличались великой мудростью. Посмотри, до какого безумия сейчас дошел тот, который до сих пор отличался такой премудростью... Чувши глас Господа Бога ходяща в рай по полудни, он вместе с женой скрылся от лица Господа Бога посреде древа райскаго***. Какое безумие — хотеть скрыться от Бога Вездесущего, от Творца, призвавшего все из небытия к бытию, знающего сокровенная, создавшего в отдельности сердца человеческие, ведающего все их дела, испытующего сердца и утробы и разумеющего самые движения сердца»⁷⁴⁷. Грехом разум наших прародителей отвратился от Творца и обратился к твари, из Бого-центричного стал эгоцентричным, отдался греховным помыслам, и им овладели самолюбие и гордость. «Преслушав Божию заповедь, человек впал в греховные помыслы, не потому, что Бог создал эти пленяющие его помыслы, но потому, что диавол обольщением всеял их в разумное

* Быт. 2, 17. — Примеч. ред.

** Быт. 3, 19. — Примеч. ред.

*** Ср.: Быт. 3, 8. — Примеч. ред.

естество человека (*τῇ λογικῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου*), соделавшееся преступным и отринутое от Бога, так что диавол в естестве человеческого установил закон греха (*νόμον ἁμαρτίας*) — и смерть царствует через дело греха»⁷⁴⁸. Значит, грех действует на разум, и последний производит греховные, злые, злосмрадные, тленные, смертные помыслы и вообще удерживает человеческую мысль в кругу смертного, тленного, временного, не давая ей погрузиться в Божественное бессмертие, вечность, нетление.

Грехом повреждена, расслаблена и извращена воля наших прародителей: она утратила свой первоначальный свет, любовь к Богу и жажду Бога, стала злой и грехолюбивой и потому более склонной к злу, чем к добру. После грехопадения у наших прародителей сразу же появляется и обнаруживается склонность ко лжи: Ева сваливает вину на змея, Адам на Еву и даже на Бога, Который ему ее дал (см.: Быт. 3, 13.12). Через преступление Божией заповеди грех разлился по человеческой душе и диавол утвердил в ней закон греха и смерти⁷⁴⁹; в силу этого она своими желаниями обращается большей частью в кругу греховного и смертного. «Бог Благ и Преблаг, — говорит святой Дамаскин, — такова и воля Его, ибо то, чего Он желает, есть благо; заповедь же, учащая этому, есть закон, чтобы люди, соблюдая его, были во свете; а нарушение заповеди есть грех; грех происходит от побуждения, наущения, внушения диавола и непринужденного и добровольного принятия человеком этого дьявольского внушения. И грех также называется законом»⁷⁵⁰.

Грехом наши прародители опорочили и осквернили свое сердце: оно утратило свою первозданную чистоту и непорочность, чувство любви к Богу было вытеснено чувством страха перед Богом (см.: Быт. 3, 10), и сердце предалось неразумным стремлениям и страстным вожделениям. Так у наших прародителей ослепло око, созерцавшее Бога, ибо грех, как пелена, упал на сердце, способное зреть Бога только тогда, когда оно чисто и свято (см.: Мф. 5, 8).

Расстройство, помрачение, извращение, расслабление, вызванные первородным грехом вызвал в духовном естестве человека, можно вкратце назвать искажением, повреждением, помутнением, обезображиванием образа Божия в человеке. Ибо грех омрачил, очернил, искалечил прекрасный Божий образ в душе первозданного человека. «Человек сотворен по образу Божию и по подобию, — говорит святой Василий Великий, — но грех изуродовал красоту образа (*τὸ κάλλος τῆς εἰκόνης ἥχρειωσεν*), вовлекши душу в страстные желания»⁷⁵¹. По учению святого Златоуста, «до тех пор, пока Адам еще не согрешал, но образ свой, созданный по образу Божию, хранил чистым, звери покорялись ему как рабы, а когда он свой образ осквернил

грехом, звери не узнали в нем своего господина, и из рабов превратились в его врагов — и стали воевать против него, как против чужеземца»⁷⁵². «Когда в человеческую жизнь вошел грех как навык, — пишет святой Григорий Нисский, — и от малого начала произошло необъятное зло в человеке, и богообразная красота души, созданная по подобию Первообразной, покрылась, как некое железо, ржавчиной греха, тогда уже более не могла полностью сохраниться красота естественного образа души, но она изменилась в отвратительный образ греха. Так человек, великое и драгоценное творение, лишил себя своего достоинства, впад в нечистоту греха, утратил образ нетленного Бога и чрез грехопадение облекся в образ тления и праха, подобно тем, которые по неосторожности упали в грязь и измазали лицо свое, так что знакомые не могут их распознать»⁷⁵³. Тот же отец Церкви под потерянной евангельской драхмой (см.: Лк. 15, 8–10) понимает человеческую душу, тот образ Царя Небесного, который не утрачен совсем, но упал в грязь, а под грязью нужно понимать плотскую нечистоту⁷⁵⁴.

По учению Священного Писания и Священного Предания образ Божий в падшем человеке был не уничтожен, а глубоко поврежден, помрачен и обезображен. Так, разум падшего человека, хотя омрачен он и расстроен грехом, однако не совсем утратил стремление к Богу и к Божией истине, а равно и способность принимать и понимать Божии откровения⁷⁵⁵. Тот факт, что после совершенного греха наши прародители скрываются от Бога, свидетельствует об их чувстве и сознании вины пред Богом; об этом говорит и то, что они сразу же узнали Бога, как только услышали Его голос в раю; да и вся последующая жизнь Адама вплоть до самой смерти указывает нам на это. То же справедливо и по отношению к воле и сердцу падшего человека: хотя и воля, и сердце были серьезно повреждены грехопадением, в первом человеке все-таки осталось известное чувство и желание добра (см.: Рим. 7, 18), а также способность к творению добра и исполнению основных требований нравственного закона (см.: Рим. 2, 14–15), ибо свобода выбора между добром и злом, отличающая человека от неразумных животных, осталась и после грехопадения неотъемлемой принадлежностью человеческого естества⁷⁵⁶. В действительности образ Божий не был полностью уничтожен в падшем человеке, ибо человек не был единственным, самостоятельным и самобытным творцом своего первого греха, так как пал он не исключительно по хотению и действию своей воли, но и по действию диавола. «Поелику человек, — говорится в «Православном исповедании» о грехопадении прародителей и его последствиях для их естества, — не сохранил заповеди Божией в раю, когда был невинным... то за сие он лишился достоинства своего и того состояния, какое имел во время своей невинности...»⁷⁵⁷

«Тогда вдруг погубил он совершенство разума и ведения, и его воля преклонилась более ко злу, нежели к добру. А таким образом, поелику человек сделал зло, состояние невинности и безгрешности переменялось в состояние греховности»⁷⁵⁸. «Веруем, — провозглашают восточные Патриархи в своем Послании, — что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божию, последовав коварному совету змия»⁷⁵⁹. «Человек, падший через преступление, уподобился бессловесным скотам, то есть помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от Преподобного Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным и, следовательно, 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, убежать и отвращаться зла»⁷⁶⁰.

Вследствие тесной и непосредственной связи души с телом, первородный грех произвел расстройство и в теле наших прародителей. Последствиями грехопадения для тела были болезни, страдания и смерть. Жене как первой виновнице греха Бог изрекает такое наказание: *Умножая умножу печали твоя и въздыхания твоя: в болезнех родиши чада* (Быт. 3, 16). «Изрекая такое наказание, — говорит святой Златоуст, — человеколюбивый Господь как бы говорит жене: «Я хотел, чтобы ты проводила жизнь без печали и болезни — жизнь, свободную от всякой скорби и страдания и исполненную всякого довольства; хотел, чтобы ты, облеченная телом, не чувствовала ничего плотского. Но поскольку ты не воспользовалась этим счастьем как следует, но изобилие благ довело тебя до такой страшной неблагодарности, то, чтобы ты не предалась еще большему своеволию, Я налагаю на тебя узду и осуждаю тебя на печали и въздыхания»»⁷⁶¹. Адаму же, совиновнику грехопадения, Бог изрекает следующее наказание: *Яко послушал еси гласа жены твоея и ял еси от древа, егоже заповедах тебе сего единого не ясти, от него ял еси: проклята земля в делех твоих, в печалех снеси тую вся дни живота твоего; терния и волчцы возрастит тебе, и снеси траву селную; в поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже возвратишия в землю, от нея же взят еси: яко земля еси, и в землю отидеши** (Быт. 3, 17–19). Человеколюбивый Господь наказывает человека проклятием земли. «Земля была создана для человека, чтобы он наслаждался ее плодами, но

* В русском синод. переводе: *Адаму же сказал [Бог]: за то, что послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, 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.* — Примеч. ред.

Бог, после того как человек согрешил, изрекает на нее проклятие, чтобы это проклятие лишило человека мира, спокойствия и благополучия», создавая ему скорби и трудности при обработке земли. Все эти наказания наложены на человека, чтобы он не слишком высоко мыслил о своем достоинстве и чтобы они постоянно напоминали ему о его естестве и предохраняли от еще более тяжких согрешений⁷⁶².

«Из греха, как из источника, излились на человека болезни, скорби, страдания», — говорит святой Феофил⁷⁶³. Грехопадением тело потеряло свое первобытное здравие, невинность и бессмертие и стало болезненным, порочным и смертным. До греха оно пребывало в совершенной гармонии с душой; после греха эта гармония нарушилась, и вспыхнула война тела с душой. Как неминуемое последствие первородного греха явилась смерть тела: грех внес в тело разрушающее начало болезни, немощи и тления, и Бог удалил прародителей от дерева жизни, насыщаясь плодами которого, они могли поддерживать бессмертие своего телесного естества (см.: Быт. 3, 22), а это значит: бессмертие со всеми болезнями, скорбями и страданиями. Человеколюбивый Господь изгнал наших прародителей из рая, чтобы они, вкушая плоды с дерева жизни, не пребыли бессмертными в грехах и скорбях⁷⁶⁴. Это не означает, что Бог был причиной смерти наших прародителей: таковой стали они сами через грехопадение, так как непослушанием отпали от Бога Живого и Животворящего и предались греху, источающему яд смерти и заражающему смертью всё, к чему он ни прикоснется. Грехом смертность «перенесена на естество, сотворенное для бессмертия; она покрывает его наружность, а не внутреннее устройство, охватывает вещественную часть человека, но не касается самого образа Божия»⁷⁶⁵.

Грехом наши прародители нарушили и богоданное отношение к видимой природе: они изгнаны из своего блаженного обиталища — из рая (см.: Быт. 3, 23–24), утратили прежнюю власть над природой, над животными, из-за человека сделалась проклятой и земля: *терния и волчцы возрастит тебе* (Быт. 3, 18). Сотворенная для человека, имеющая человека главой, а сама будучи «его таинственным телом», благословенная ради человека, земля со всеми тварями проклята из-за человека и подчинена тлению и разрушению, посему *вся тварь... стонает и мучится* (Рим. 8, 11–22).

§ 39. Преемственность первородного греха

1. Так как все люди ведут свое происхождение от Адама, то первородный грех по преемству передан всем людям. Таким образом, первородный грех — это грех наследственный. Принимая от Адама человеческое

естество, все мы вкупе с ним приемлем и греховное повреждение; по сей причине люди появляются на свет *чадами гнева по природе* (*τέχνα φύσιν ὀργῆς*, Еф. 2, 3), ибо на уязвленной грехом природе Адама почивает праведный гнев Божий. Впрочем первородный грех не полностью тождествен в Адаме и в его потомках. Адам сознательно, лично, непосредственно и своевольно преступил Божию заповедь, то есть сотворил грех, произведший в нем греховное состояние, в котором царствует начало греховности. Другими словами, в первородном грехе Адама нужно различать два момента: первое — сам поступок, сам акт нарушения Божией заповеди, само преступление (*παράβασις*, см.: Рим. 5, 14), само прегрешение (*παράπτωμα*, см.: Рим. 5, 15), само непослушание (*παράκοή* = ослушание, см.: Рим. 5, 19); и второе — созданное этим греховное состояние, греховность (*ἁμαρτία*, см.: Рим. 5, 12. 13). Потомки Адама, в строгом смысле слова, не участвовали лично, непосредственно, сознательно и добровольно в самом поступке Адама, в самом преступлении, в *παράπτωμα*, в *παράκοή*, в *παράβασις*, но, рождаясь от падшего Адама, от его зараженного грехом естества, они в рождении принимают как неминуемое наследие греховное состояние естества, в котором обитает грех (*ἁμαρτία*); этот грех как некое живое начало действует и влечет к творению личных грехов, подобных греху Адама, поэтому потомки Адама, как и он сам, подвергаются наказанию. Неминуемое следствие греха, душа греха — смерть — царствует от Адама, говорит святой апостол Павел, *и над несогрешившими по подобию преступления Адамова* (*καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*, Рим. 5, 12. 14)⁷⁶⁶; то есть, по учению блаженного Феодорита, — и над теми, которые не согрешили непосредственно, как Адам, и не ели от запрещенного плода, но согрешили подобно (*ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι*) преступлению Адама и стали участниками падения его как праотца⁷⁶⁷. «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме, — говорится в «Православном исповедании», — то, как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в состояние греховное. А посему не только греху подвержены, но и наказанию за грех»⁷⁶⁸. На самом деле, всякий личный грех каждого потомка Адама черпает свою существенную, греховную силу из греха прародительского, и наследственность первородного греха есть не что иное, как продолжение падшего состояния прародителей в потомках Адама.

2. Преемство первородного греха — всеобщее для человечества, ибо никто из людей не изъят от этого, кроме Богочеловека Господа Иисуса Христа, рожденного сверхъестественным образом от Святой Девы и Духа Святого. Всеобщую преемственность первородного греха многократно подтверждает Святое Откровение Ветхого и Нового Завета. Так, оно учит,

что падший, зараженный грехом Адам рождает детей *по образу своему* (Быт. 5, 3), то есть по своему образу, обезображенному, поврежденному, растленному грехом. Праведный Иов указывает на прародительский грех как на источник человеческой греховности: *Кто бо чист будет от скверны? Никтоже, аще и един день житие его на земли* (Иов. 14, 4–5; ср.: 15, 14; Ис. 64, 6; Сир. 17, 30; 41, 8; Прем. 12, 10). Пророк Давид, хотя рожден от благочестивых родителей, сетует: *Се бо в беззакониих* (в еврейском оригинале — в беззаконии) *зачат есмь, и во гресех* (в еврейском — во грехе) *роди мя мати моя* (Пс. 50, 7), чем указывает на всеобщую зараженность человеческого естества грехом и на его передачу посредством зачатия и рождения. Все люди как потомки падшего Адама подвержены греху, поэтому Святое Откровение и говорит: *несть человек, иже не согрешит* (3 Цар. 8, 46; 2 Пар. 6, 36); *несть человек праведен на земли, иже сотворит благое и не согрешит* (Еккл. 7, 20); *кто похвалится чисто имети сердце? или кто дерзнет рещи чиста себе быти от грехов?* (Притч. 20, 9; ср.: Сир. 7, 5). Сколько бы ни искали безгрешного человека — то есть такого, который не заражен греховностью не подчинен греху, — ветхозаветное Откровение утверждает, что такого человека нет: *Вси уклонишася, вкупе непотребни быша: несть творяй благое, несть до единого* (Пс. 52, 4; ср.: Пс. 13, 3; 129, 3; 142, 2; Иов. 9, 2; 4, 17; 25, 4; Быт. 6, 5; 8, 21); *всяк человек ложь* (Пс. 115, 2) в том смысле, что в каждом потомке Адама через наследственную склонность ко греху действует отец греха и лжи — диавол, клеветующий на Бога и на богозданную тварь.

Новозаветное Откровение основывается на истине: все люди грешны, все, кроме Господа Иисуса Христа. Происходя от растленного грехом Адама как единого родоначальника (см.: Деян. 17, 26), все люди под грехом, *все согрешили и лишены славы Божией* (Рим. 3, 23. 9; ср.: 7, 14), все по своему зараженному грехом естеству суть *чада гнева* (Еф. 2, 3). Посему содержащий новозаветную истину о греховности всех без исключения людей, осознающий и ведающий ее — не может сказать, что кто-либо из людей — без греха: *Аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем, и истины несть в нас* (1 Ин. 1, 8; ср.: Ин. 8, 7. 9). Один Господь Иисус без греха как Богочеловек, ибо Он рожден не от семени — не естественным, греховным образом, а путем бессеменного зачатия от Святой Девы и Духа Святого. Живя в мире, который *лежит во зле* (1 Ин. 5, 19), Господь Иисус *греха не сотвори, ни обретеса леств во устех Его* (1 Пет. 2, 22; ср.: 2 Кор. 5, 21), ибо *греха в Нем несть* (*ἀμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι*, 1 Ин. 3, 5; ср.: Ис. 53, 9). Как единый безгрешный среди

людей всех времен Спаситель мог, смел и имел право открыто и бесстрашно спросить диавольски лукавых Своих врагов, непрестанно следивших за Ним, чтобы обвинить Его во грехе: *Кто от вас обличает Мя о гресе (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας*, Ин. 8, 46).

В беседе с Никодимом безгрешный Спаситель возвещает, что для вхождения в Царствие Божие всякому человеку надлежит возродиться водою и Духом Святым, потому что каждый из людей рождается с первородным грехом, ибо *рожденное от плоти плоть есть (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σὰρξ ἐστὶ*, Ин. 3, 6). Здесь слово *плоть (σὰρξ)* обозначает ту греховность Адамова естества, с которой каждый человек рождается на свет, проникающую все человеческое существо и особенно проявляющуюся в его плотских наклонностях, вожделениях и действиях (см.: Рим. 7, 5–6, 14–25; 8, 1–16; Гал. 3, 3; 5, 16–26; 1 Пет. 2, 11 и др.). По причине этой греховности, действующей через личные грехи, каждый человек — *раб греха (δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας*, Ин. 8, 34; ср.: Рим. 6, 16; 2 Пет. 2, 19). Так как Адам — отец всех людей, то он и творец всеобщей греховности всех людей, а чрез это — и всеобщей зараженности, уязвленности смертью. Рабы греха суть одновременно и рабы смерти; наследуя от Адама греховность, они тем самым наследуют и смерть. Богоносный апостол пишет: *Посему, как одним (δι' ἐνός) человеком (то есть Адамом) грех вошел в мир (ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε), и грехом смерть (καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος), так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, Рим. 5, 12). Это значит: Адам — родоначальник человечества и как таковой он — родоначальник всеобщей человеческой греховности; от него и через него вошла во всех его потомков *ἡ ἁμαρτία*, греховность естества, наклонность ко греху, которая, как греховное начало, живет в каждом человеке (*ἡ οἰκουσα ἁμαρτία*, см.: Рим. 7, 20), действует, производит смерть и проявляется во всех личных грехах человека. Но если бы наше рождение от грешных прародителей было единственной причиной нашей греховности и смертности, то это было бы несогласно с Божиим правосудием, которое не может допустить, чтобы все люди были грешными и смертными лишь оттого, что согрешил и стал смертным их праотец, без личного их участия и согласия. Но мы проявляем себя потомками Адама, то есть всеведущий Бог предвидел, что воля каждого из нас будет подобна воле Адама и что каждый из нас согрешит, как и Адам. Это подтверждают и слова христоносного апостола: *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον = поскольку, потому что, ибо все согрешили*. Оттого-то, по словам блаженного Феодорита, каждый из нас подлежит смерти не за грех праотца, а за свой собственный грех (*οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ*

τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὄρον)⁷⁶⁹. А святой Иустин Философ говорит: «Род человеческий от Адама подпал под власть смерти и прельщения от змия по той причине, что каждый человек творил зло (*παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἕκαστου αὐτῶν ποιηθευσαμένου*)»⁷⁷⁰. В соответствии с этим смерть, происшедшая и унаследованная от греха Адама, простирается на всех потомков Адама еще и по причине их личных грехов, которые Бог от вечности предвидел в Своем всеведении.

На генетическую и причинную зависимость всеобщей греховности потомков Адама от греха Адама указывает святой апостол, сравнивая Адама и Господа Иисуса Христа. Как Господь Иисус Христос — Источник правды, оправдания, жизни и воскресения, так Адам — источник греха, осуждения и смерти: *якоже единого прегрешением (δι' ἑνὸς παραπτώματος) во вся человеки вниде осуждение (κατάκριμα), такожде и единого оправданием (δι' ἑνὸς δικαίωματος) во вся человеки вниде оправдание жизни (δικαίωσιν ζωῆς). Якоже бо послушанием единого человека (διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου) грешни быша мнози, сие и послушанием единого праведни будут мнози** (Рим. 5, 18–19). *Понеже бо человеком (δι' ἀνθρώπου) смерть (бысть), и человеком (δι' ἀνθρώπου) воскресение мертвых. Якоже бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут*** (1 Кор. 15, 21–22).

Греховность человеческого естества, проистекая от Адама, проявляется во всех без исключения людях как некое «живое» греховное начало, некая «живая» греховная сила, некая категория греха, закон греха, живущий в человеке и действующий в нем и через него (см.: Рим. 7, 14–23). Человек же участвует в этом своей свободной волей, так что греховность естества разветвляется и разрастается через посредство его личных грехов. Закон греха, тайно скрытый в человеческой природе, воюет против закона разума, делая человека своим рабом; и человек не творит доброе, которого хочет, а творит злое, которого не хочет, поступая так по причине живущего в нем греха (*ἡ οἰκοῦσα ἁμαρτία*)⁷⁷¹. В человеческом естестве «преследует смрад и ощущение греха, — говорит святой Дамаскин, — то есть похоть и чувственное наслаждение, называемые законом греха; а совесть составляет закон ума человеческого»⁷⁷². Закон греха ратует против закона

* В русском синод. переводе: *Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие.* — Примеч. ред.

** В русском синод. переводе: *Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут.* — Примеч. ред.

разума, но он не в состоянии полностью уничтожить в человеке благое начало и сделать его неспособным для жизни в добре и для добра. Богообразной сущностью своей души, хотя и обезображенной грехом, человек старается служить закону своего разума, то есть совести, и по внутреннему, к Богу устремленному человеку, *находит удовольствие в законе Божиим* (Рим. 7, 22). И когда благодатным подвигом деятельной веры он соделает Господа Иисуса Христа жизнью своей жизни, тогда легко и радостно станет служить Божью закону (см.: Рим. 7, 25). Впрочем, и язычники, живущие вне Святого Откровения, несмотря на всю свою подвластность греху, неизменно носят в себе желание добра как неотъемлемое и неприкосновенное свойство их природы и могут своей богообразной душой познать Бога Живого и Истинного и творить согласное с законом Божиим, написанном в их сердцах (см.: Рим. 7, 18–19; 1, 19–20; 2, 14–15).

3. Богооткровенное учение Священного Писания о реальности и всеобщей наследственности первородного греха разработано, изъяснено и засвидетельствовано Церковью в Священном Предании. Еще с апостольских времен существует священный обычай Церкви крестить детей во оставление грехов (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), о чем свидетельствуют святые отцы и постановления Соборов. По этому поводу мудрый Ориген писал: «Если дети крещаются во оставление грехов (*pro remissione peccatorum*), спрашивается — каких это грехов? Когда это они согрешили? Для чего другого нужна им купель крещения, если не для того, что никто не может быть чист от скверны, хотя бы провел на земле только один день? Дети, следовательно, крещаются, ибо Таинством Крещения очищаются от нечистоты рождения»⁷⁷³. По поводу крещения детей во оставление грехов Отцы Карфагенского Собора (418 год) в 124-м правиле говорят: «Кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ крещения *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* был не истинным, а ложным), тот да будет анафема. Ибо реченное апостолом: *едином человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же вси согрешиша* (Рим. 5, 12), подобает разумети не иначе, разве как всегда разумела Кафолическая Церковь (*ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*) повсюду разлинная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевати не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхаго рождения». В борьбе с Пелагием, отрицавшим действительность и преемство первородного греха,

Церковь на более чем двадцати Соборах осудила его учение, засвидетельствовав тем самым, что истина Святого Откровения о всеобщей наследственности первородного греха глубоко укоренена в ее святом, соборном, вселенском чувстве и сознании.

У всех Отцов и Учителей Церкви, рассматривавших вопрос о всеобщей греховности людей, мы находим ясное и определенное учение о наследуемой греховности, которую они ставят в зависимость от первородного греха Адама. «Все мы согрешили в первом человеке, — пишет святой Амвросий, — и чрез наследие естества распростерлось от одного на всех наследие и во грехе... Адам, следовательно, в каждом из нас: в нем согрешило человеческое естество, ибо через одного грех перешел на всех»⁷⁷⁴. «Невозможно, — говорит святой Григорий Нисский, — объять числом множество тех, в которых по наследию распространилось зло; пагубное богатство порока, разделяясь каждому из них, каждым и увеличивалось, и, таким образом, плодородное зло передавалось в непрерывной цепи поколений, разливаясь по множеству людей до бесконечности, пока, дойдя до конечной границы, не овладело всем человеческим естеством, как ясно сказал пророк обо всех вообще: *Вси уклонишася, вкупе неключими быша* (Пс. 13, 3), — и не было ничего в существующем, что не явилось бы орудием зла»⁷⁷⁵. Так как все люди суть наследники растленной грехом природы Адама, то все и зачинаются, и рождаются во грехе, ибо по естественному закону рождаемое тождественно рождающему; от поврежденного страстями рождается страстный, от грешника — грешник⁷⁷⁶. «Зараженная прародительской греховностью человеческая душа все более и более отдавалась злу, умножала грехи, придумывала пороки, творила себе ложных богов, и люди, не зная насыщения в злых делах, все далее и все более утопали в порочности и распространяли смрад своих грехов, показывая тем, что они стали ненасытными в прегрешениях (*ἀκόρωστοι περὶ τὸ ἁμαρτάνειν γυγόνασσι*)»⁷⁷⁷. «Заблуждением одного Адама заблудил весь род человеческий (*omne hominum genus aberravit*); Адам перенес на всех людей свое осуждение на смерть и жалкое состояние своего естества; все — под законом греха, все — духовные рабы; грех — отец нашего тела, неверие — мать нашей души»⁷⁷⁸. «И сатана, силы и князи тьмы, со времени преступления заповеди, воссели в сердце, в уме и в теле Адамовом как на собственном своем престоле»⁷⁷⁹. «Нарушив Божию заповедь в раю, Адам сотворил первобытный грех и грех свой перенес (*τὴν ἁμαρτίαν παρῑέμψεν*) на всех»⁷⁸⁰. «С преступлением Адамовым грех простерся на всех людей (*εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία*)»⁷⁸¹; и люди, остановившись мыслью на зле, стали смертными, ими овладели повреждение и

тление (*φθορά*)⁷⁸². Все потомки Адама приобретают первородный грех наследственным путем (*κατὰ διαδοχὴν*) через рождение от Адама по плоти⁷⁸³. «Существует некая скрытая нечистота (*τις κρυπτός ῥυπος*) и некая преизобилующая тьма страсти, которая через преступление Адама проникла во все человечество (*πάσῃ τῇ ἀνθρωπότητι*); и она помрачает и оскверняет и тело, и душу»⁷⁸⁴. Так как люди унаследовали греховность Адама, из их сердца течет «мутный поток греха»⁷⁸⁵. «Со времени преступления тьма века сего лежит на всей твари, на всем естестве человеческом (*πάσῃ φύσει ἀνθρώπου*); почему люди, покрытые сею тьмою, ведут жизнь в ночи, в местах страшных»⁷⁸⁶. «Адам своим падением принял в свою душу страшное злосмрадие (*τὴν πολλὴν δυσωδίαν*) и наполнился чернотой и тьмой... Чем пострадал Адам, тем пострадали и все мы, происходящие от семени Адама; все мы — сыны этого помраченного родоначальника, все мы — общники этого самого злосмрадия (*πάντες τῆς αὐτῆς δυσωδίας μετέχομεν*)»⁷⁸⁷. «Как преступивший заповедь Адам принял в себя закваску (*ζύμην*) зловредных страстей, так весь род человеческий, родившись от Адама, по преемству (*κατὰ μετοχήν*) стал причастником оной закваски; а при постепенном преспеянии и возрастании до того уже умножились в людях греховные страсти, что... все человечество вскисло злом»⁷⁸⁸. Всеобщую преемственность первородного греха, проявляющуюся во всеобщей греховности людей, не выдумал человек; напротив, она составляет богооткровенную догматическую истину христианского вероучения. «Не я выдумал первородный грех, — писал блаженный Августин против пелагиан, — в который Вселенская Церковь верует искони, но ты, отвергающий этот догмат, без сомнения — новый еретик»⁷⁸⁹. Крещение детей, при котором восприемник от имени детей отрицается от сатаны, свидетельствует о том, что дети находятся под первородным грехом, ибо они рождены с растленным грехом естеством, поработенном сатане⁷⁹⁰. «И самые страдания детей случаются не по причине их личных грехов, а суть проявление того наказания, которое праведный Бог изрек над человеческим естеством, падшим в Адаме»⁷⁹¹. В Адаме человеческое естество повреждено грехом, подвергнуто смерти и праведно осуждено, поэтому и все люди рождаются от Адама в том же самом состоянии⁷⁹². Греховная поврежденность от Адама переходит на всех его потомков путем зачатия и рождения, поэтому все подвержены этой исконной греховности (*originis vitio*), но она не уничтожает в людях их свободу желать и творить добро и способность к благодатному возрождению⁷⁹³. «Все люди пребывали в Адаме не только когда он был в раю, но были с ним и в нем (*cum ipso et in ipso*), когда он был изгнан из рая за грех, поэтому они и несут все последствия греха Адама»⁷⁹⁴.

Сам образ перенесения первородного греха с предков на потомков облечен, в сущности своей, в непроницаемую тайну. «Нет ничего известнее (*notius*) учения Церкви о первородном грехе, — говорит блаженный Августин, — но и ничего таинственнее (*secretius*) для понимания»⁷⁹⁵. По церковному учению, несомненно одно: наследственная греховность от Адама передается всем людям путем зачатия и рождения. Весьма важно по этому вопросу решение Карфагенского Собора (252 год), в котором участвовало 66 епископов под председательством святого Киприана. Решив вопрос, что крещение детей не следует (по примеру обрезания в ветхозаветной Церкви в восьмой день) отлагать до восьмого дня, но крестить их до того, Собор так обосновал свое решение: «Поелику и самым большим грешникам, много согрешившим против Бога, даруется отпущение грехов, когда они уверуют, и никому не отказывается в прощении и благодати, — постольку не должно запрещать это дитяте, которое только что родилось, ни в чем не согрешило (*nihil peccavit*), но само, произойдя по плоти от Адама, приняло заразу ветходревней смерти (*contagium mortis antiquae*) чрез самое рождение, и которое посему легче может приступить к принятию отпущения грехов, поелику ему отпускаются не его собственные, а чужие грехи (*pop propria sed aliena peccata*)»⁷⁹⁶.

4. Наряду с перенесением, путем рождения, прародительской греховности во всех потомков Адама, на них, в то же время переходят и все последствия, постигшие наших прародителей после грехопадения: извращение образа Божия, помрачение разума, поврежденность воли, осквернение сердца, болезни, страдания и смерть⁷⁹⁷.

Все люди, будучи потомками Адама, наследуют от Адама богообразие души, но богообразие, омраченное и обезображенное греховностью. Вообще вся душа человеческая пропитана прародительской греховностью. «Лукавый князь тьмы, — говорит святой Макарий Великий, — в начале пленив человека... облек грехом душу, все существо ее, и всю осквернил (*ὅλην ἐμίανε*), всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободной от своей власти ни одной части ее, ни помыслов, ни ума, ни тела... Вся душа пострадала от немощей порока и греха, ибо лукавый всю душу... облек в злобу свою, то есть в грех»⁷⁹⁸. Ощущая беспомощное барахтанье каждого человека в отдельности и всех людей вместе в бездне греховности, православный с рыданием молится: «В бездне греховней валяясь, неизследную милосердия Твоего призываю бездну: от тли Боже мя возведи»⁷⁹⁹. Но хотя образ Божий, знаменующий собой целостность души, в людях изуродован и помрачен, он все-таки в них не истреблен, ибо с его истреблением было бы уничтожено то, что человека делает человеком, то есть был бы уничто-

жен человек как таковой. Образ Божий и впредь составляет главное достоинство в людях (см.: Быт. 9, 6), отчасти проявляя свои главные свойства (см.: Быт. 9, 1–2). Господь Иисус Христос пришел в мир не для того, чтобы вновь сотворить образ Божий в падшем человеке, а чтобы его обновить — «да Свой паки обновит образ, истлевший страстями»⁸⁰⁰; да обновит «растлевшее грехом естество наше»⁸⁰¹. И во грехах человек — все-таки образ Божий (*εἰκὼν Θεοῦ*, см.: 1 Кор. 11, 7): «Образ есмь неизреченныя Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений»⁸⁰². Именно падшему человеку новозаветное домостроительство спасения предоставляет все средства для того, чтобы он с помощью благодатных подвигов преобразил себя, восстановил в себе образ Божий (см.: 2 Кор. 3, 18) и уподобил себя Христу (см.: Рим. 8, 29; Кол. 3, 10).

С искажением и помрачением человеческой души как единого целого во всех потомках Адама помрачен и человеческий разум. Это помрачение разума проявляется в его медлительности, ослеплении и неспособности принимать, усваивать и постигать духовные истины, так что *мы едва можем постигать и то, что на земле, и с трудом понимаем то, что под руками, а что на небесах — кто исследовал?* (Прем. 9, 16). Уязвленный грехом, душевный человек (*ψυχικὸς ἄνθρωπος*) не принимает того, что от Духа Божия; потому что он почитает это безумием; и не может разуметь (1 Кор. 2, 14). Отсюда — неведение истинного Бога и духовных ценностей, отсюда — заблуждения, предрассудки, неверие, суеверие, язычество (по-сербски букв.: «неведение Бога». — *Примеч. пер.*), многобожие, безбожие⁸⁰³. Впрочем это помрачение разума, это его «безумие» от греха, заблуждение во грехе нельзя представлять как полное искоренение умственной способности человека к пониманию духовных истин; апостол учит, что человеческий разум, хотя и пребывает во мраке и мгле первородного греха, все-таки обладает способностями частично познавать Бога и принимать Его откровения (см.: Рим. 1, 19–20).

Как следствие первородного греха в потомках Адама проявляется повреждение, расслабление воли и ее склонность более к злу, нежели к добру. Грехо-центричное самолюбие стало главным мотивом деятельности людей. Сковав их богообразную свободу, оно сделало их рабами греха (см.: Ин. 8, 34; Рим. 5, 21; 6, 12. 17. 20). Но сколь бы воля потомков Адама ни была обращена ко греху, в ней, однако же, всецело не уничтожена склонность к добру: человек осознаёт добро, желает его, тогда как растленная грехом воля влечет к злу и творит зло: *Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю* (Рим. 7, 19); «неудержанное стремление к злу влечет мя, действием врага, и обычаем лука-

вым»⁸⁰⁴. Это греховное стремление к злу путем навыка сделалось с течением веков неким законом человеческой деятельности: *Обретаю убо закон, хотящу ми творити доброе, яко мне злое прилежит** (ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται, Рим. 7, 21). Впрочем, несмотря ни на что, богообразная душа пораженных грехом потомков Адама порывается богоустремленным усилием (в сербск. букв.: «стихией». — *Примеч. пер.*) своей воли к Божию благу, *соуслаждается закону Божию* (Рим. 7, 22), желает добра, рвется к нему из греховного рабства. Ведь желание добра и известная способность творить добро у людей остались, хоть и расслаблены они унаследованной тягой ко греху и личной греховностью, — так что, по слову апостола, язычники *естеством законная творят* (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶν, Рим. 2, 14). Люди ни в коем случае не являются слепым орудием греха, зла, дьявола; ведь в них всегда живет свободная воля, которая, несмотря на присутствие в ней греха, все-таки действует свободно, так что может и хотеть добра, и творить его⁸⁰⁵.

Нечистота, загрязненность, осквернение сердца — это общий удел всех потомков Адама. Всё это проявляется как в невосприимчивости к предметам духовным, так и в погруженности в неразумные стремления и страстные вожеления. Усыпленное пристрастием ко греху человеческое сердце с трудом пробуждается к вечной реальности святых Божиих истин: «Сон греховный тяготит сердце»⁸⁰⁶. Зараженное первородным грехом сердце является источником злых помыслов, злых желаний, злых чувств, злых дел. Спаситель учит: *От сердца бо исходят (ἐκ τῆς καρδίας ἰσσερχοῦνται) помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы* (Мф. 15, 19; ср.: Мк. 7, 21; Быт. 6, 5; Притч. 6, 14). Но *глубоко сердце паче всех* (Иер. 17, 9), так что и в греховном состоянии оно сохранило силу *соуслаждаться закону Божию* (Рим. 7, 22). В греховном состоянии сердце походит на зеркало, вымазанное черной грязью, которое вновь заблестает Божественной чистотой и благолепием, как только греховная грязь будет с него счищена; тогда Бог сможет в нем отражаться и быть видимым (см.: Мф. 5, 8).

Смерть — участь всех потомков Адама, ибо они рождаются от Адама, пропитанного грехом и поэтому смертного. Как из зараженного источника естественно истекает ядовитый поток, так и от родоначальника, растленного грехом и смертью, естественно проистекает потомство, подверженное как греху, так и смерти (см.: Рим. 5, 12; 1 Кор. 15, 22). Смерть Адама, как и смерть его потомков, — сугубая: телесная и духовная. Телесная

* В русском синод. переводе: *Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, предлежит мне злое.* — *Примеч. ред.*

смерть — это когда тело лишается оживляющей его души, а духовная — когда душа лишается Божией благодати, оживляющей ее высшей, духовной, жаждущей Бога жизнью; ведь по словам святого пророка, *душа же согрешающая, та умрет* (Иез. 18, 20; ср.: 18, 4). У смерти есть свои предтечи — болезни и страдания. Тело, расслабленное унаследованной и личной греховностью, стало тленным, так что «смерть царствует над людьми тлением (τῇ φθορᾷ)»⁸⁰⁷. Грехолюбивая плоть предалась греховности, проявляющейся в неестественном преобладании плоти над душой, вследствие чего плоть нередко оказывается для души неким тяжким бременем, препятствуя ее деятельности по воле Божией. *Тленное тело отягощает душу*, — говорит премудрый Соломон, — *и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум* (Прем. 9, 15). Как следствие греховности Адама в его потомках обнаружился губительный раскол и раздор, борьба и вражда между душой и телом: *плоть же похотствует на дух, дух же на плоть; сия же друг другу противятся, да не яже хотите, сия творите* (Гал. 5, 17).

§ 40. Ложные учения о первородном грехе

Еще в первые века христианства евиониты, гностики и манихеи отрицали догмат о первородном грехе и его последствиях. По их учению, человек никогда нравственно не падал и не нарушал Божией заповеди, так как падение совершилось задолго до появления человека в мире. Вследствие влияния злого начала, царствующего в мире помимо воли и без воли человека, человек лишь подвержен греху, уже существовавшему ранее, и это влияние непреодолимо.

Офиты (от греч. ὄφις — «змея») учили, что человек, укрепленный советом мудрости, явившейся в облике змея (ὀφιομόρφος), преступил заповедь и таким образом достиг познания истинного Бога.

Енкратиты и манихеи учили, что Своей заповедью Бог запретил Адаму и Еве супружеские, брачные отношения; грех прародителей заключался в том, что они нарушили именно эту Божию заповедь. Необоснованность и ложность этого учения очевидна, ибо в Библии ясно говорится, что Бог, как только сотворил первых людей, благословил их и сказал им: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28), немедленно преподав им закон брачный (см.: Быт. 2, 24). Всё это, следовательно, произошло еще до того как змей, искусив первых людей, ввел их в грех.

Климент Александрийский ошибочно полагал и учил, что грех первых людей состоял в нарушении заповеди, запрещавшей им преждевременное супружество⁸⁰⁸.

Сообразуясь с собственной теорией о предсуществовании душ, Ориген понимал грех первых людей как падение их душ в мире духовном, прежде бытия мира сего, вследствие чего Бог низверг их с неба на землю и вселил в тела, что якобы ознаменовано самим образом изгнания Адама из рая и его облачения в одежды кожаные⁸⁰⁹.

В V веке британский монах Пелагий и его приверженцы — пелагиане — обнародовали свою теорию о происхождении и преемственности греха, противоречащую богооткровенному учению. Она вкратце заключается в следующем: грех не есть нечто субстанциональное и не принадлежит естеству человека; грех — это абсолютно случайное, единичное и краткое явление, возникающее лишь в области свободной воли и то постольку, поскольку в ней развилась свобода, которая только и может его произвести. Что есть грех вообще? То ли, чего можно избежать (*quod vitari potest*), или то, чего избежать нельзя? То, чего нельзя избежать, не есть грех (*peccatum pop est*); грех — это то, чего можно избежать, и, в соответствии с этим, человек может быть без греха (*sine peccato esse*), так как грех исключительно зависит от человеческой воли. Грех не есть какое-то постоянное и неизменное состояние или греховная наклонность; он лишь случайный или мимолетный противозаконный акт воли, оставляющий свой след только в памяти и на совести грешника. Следовательно, первый грех Адама не мог даже в самой духовной или телесной природе Адама произвести какое-либо существенное повреждение; еще менее способен был он сделать это в его потомках, которые не могли унаследовать от своего праотца то, чего он не имел в своем естестве. Признать существование наследственного греха означало бы признать грех по естеству, то есть признать бытие естества злого и порочного, а это привело бы к манихейству. Грех Адама не мог перейти на его потомков еще и потому, что было бы противно справедливости возлагать ответственность за грех одного человека на людей, не участвовавших в его совершении. Кроме того, если Адам мог перенести собственный грех на своих потомков, почему тогда и праведник на своих потомков не переносит собственной праведности? Или почему и другие грехи не переносятся таким же образом? Не существует, следовательно, наследуемого греха, греха *ex traduce**. Ведь если бы первородный, наследственный грех существовал, то должен был бы иметь свою причину. Однако эта причина могла бы содержаться не в воле

* По передаче, вследствие передачи (лат.) — Примеч. ред.

младенца, так как она еще неразвита, а в воле Бога — и тем самым этот грех в действительности был бы грехом Божиим, а не младенческим. Признать первородный грех — значит признать грех по естеству, то есть признать бытие худого, злого естества, а это есть манихейское учение. На самом деле, все люди рождаются столь же невинными и безгрешными, какими были прародители до грехопадения. В этом состоянии невинности и непорочности они пребывают вплоть до того времени, пока не разовьются в них совесть и свобода; грех возможен только при развитой совести и свободе, ибо он в действительности есть акт свободной воли. Люди грешат отчасти по своему собственному, осознанному произволению, а отчасти — беря пример с Адама. Свобода человека настолько сильна, что человек мог бы, если бы он только твердо и искренно решился, навсегда остаться безгрешным и не сделать ни одного греха. «Я говорю, — заявляет Пелагий, — что человек может быть без греха (*sine peccato*)»⁸¹⁰. «Прежде и после Христа были философы и библейские праведники, которые никогда не согрешали»⁸¹¹. Смерть — это не следствие греха Адама, а неотвратимая участь сотворенной природы. Адам сотворен смертным; грешил ли он или нет — он должен был умереть.

С пелагианской ересью особенно боролся блаженный Августин, ревностно защищая древнее учение Церкви о первородном грехе, однако при этом он и сам впал в противоположную крайность. В частности, он утверждал, что первородный грех до такой степени истребил первоначальную природу человека, что растленный грехом человек не может не только делать добро, но и возжелать его, хотеть его. Он — раб греха, в котором отсутствует всякое намерение и делание добра⁸¹².

§ 41. Обзор и критика римско-католического и протестантского учения о первородном грехе

1. Римокатолики учат, что первородный грех отнял у Адама первоначальную праведность, благодатное совершенство, но не повредил самого его естества. А первоначальная праведность (*justitia originalis*), по их учению, была не органической, составной частью духовного и морального естества человека, а лишь внешним даром благодати (*donum gratiae*, *donum supernaturale*), особым дополнением к естественным силам человека (*donum superadditum*). Поэтому грех первого человека состоял в отвержении этой чисто внешней, сверхъестественной благодати, управлявшей им извне. Этот грех отвержения благодати, отвращения человека от Бога, есть не

что иное, как лишение человека этой благодати, отнятие у человека первозданной праведности (*defectus, privatio iustitiae originalis*) и возвращение человека к состоянию чисто естественному, безблагодатному. Само же человеческое естество и после грехопадения осталось таким, каким было и до грехопадения. Образ Божий в человеке не изменился и не повредился; его главные силы: разум, чувство и воля, — пребыли такими же, как и прежде. После грехопадения Адам стал подобен царскому придворному, у которого за провинность отнята внешняя слава, и он возвратился в первоначальное [то есть чисто естественное и безблагодатное. — *Примеч. пер.*] состояние, в котором прежде пребывал.

В постановлениях Тридентского собора о первородном грехе говорится, что грех прародителей состоял в утрате дарованной им святости и праведности, но не определяется точно, какого рода была эта святость и праведность. Утверждается, что в возрожденном человеке абсолютно нет никаких следов греха или чего-либо такого, что было бы неуютно Богу. Остается лишь похоть (*concupiscentia*), которая, возбуждая человека к борьбе, более полезна, чем вредна для людей. Во всяком случае она не есть грех, хотя сама она и от греха и влечет ко греху. В 5-м каноне говорится: «Святой Собор исповедует и знает, что у крещеных остается похоть; но она как оставленная для борьбы не может принести вреда тем, которые с ней не соглашаются, и тем, которые мужественно борются благодатью Иисуса Христа; но, напротив, увенчивается тот, кто будет славно подвизаться. Святой Собор объявляет, что эту похоть, которую апостол иногда именует грехом, Вселенская Церковь никогда не называла грехом в том смысле, что у возрожденных она есть истинно и собственно (*quod vere et proprie in genatis peccatum sit*), но что она от греха и влечет ко греху»⁸¹³.

Это римско-католическое учение безосновательно, так как первоначальную праведность и совершенство Адама оно представляет как внешний дар, как преимущество, добавляемое к естеству извне и от естества отчуждаемое. Между тем из древнего апостольско-церковного учения ясно, что эта исконная праведность Адама была не внешним даром и льготой, а составной частью его богозданного естества. Согрешив, человек глубоко повредил свою природу. Священное Писание утверждает, что грех так сильно потряс и расстроил человеческое естество, что человек ослабел для добра, так что, даже желая добра, он не может его совершить (см.: Рим. 7, 18–19) — и это как раз оттого, что грех имеет сильное влияние на человеческую природу. Кроме того, если бы грех так основательно не повредил человеческого естества, не было бы необходимости в том, чтобы Единородный Сын Божий воплотился, пришел в мир как Спаситель и потребовал бы от нас

полного телесного и духовного возрождения (см.: Ин. 3, 3. 5–6). Помимо этого, римокатолики не могут дать правильный ответ на вопрос: как может неповрежденное естество носить в себе похоть (concupiscentiam)? Каково отношение этой похоти к здоровому естеству?

Неточно и римско-католическое утверждение о том, что в возрожденном человеке не остается ничего греховного и неугодного Богу, то есть что всё это якобы уступает место непорочному, святому и богоугодному. Ведь из Святого Откровения и учения древней Церкви мы знаем, что благодать, преподаваемая падшему человеку чрез Иисуса Христа, не действует механически, не дает освящения и спасения немедленно, в одно мгновение, но постепенно проникает во все психофизические силы человека, соразмерно его личному подвигу в новой жизни, исцеляя его тем самым от всех греховных недугов и освящая все мысли, чувства, хотения и дела. Необоснованным преувеличением было бы мыслить и утверждать, что у возрожденных нет абсолютно никаких греховных недугов, если возлюбленный Христом тайновидец ясно учит: *Если говорим, что не имеем греха (ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν), — обманываем самих себя, и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 8); и великий апостол народов пишет: *Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех (ἡ οἰκονομία ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία, Рим. 7, 19–20; ср.: 7, 23–24).*

2. В противовес римско-католическому учению о первородном грехе стоит учение протестантское. В соответствии с ним, грехопадение полностью уничтожило в человеке свободу, образ Божий и все духовные силы — так что самое естество человеческое сделалось грехом, то есть человек стал абсолютно не способным ни к чему доброму; всё, чего он желает и что делает, есть грех; грехи — и пресловутые его «добродетели»; человек — духовный мертвец, статуя без глаз, ума и чувства; грех уничтожил в нем созданное Богом естество, вложив в него вместо образа Божия образ диавола. Унаследованный грех столь глубоко вошел в человеческое естество, столь его пронизал, что никакая сила в этом мире не может отделить его от человека; более того, и самое крещение не уничтожает этого греха, а лишь изглаживает вину; и лишь в воскресении мертвых это «семя тли» будет полностью взято от человека. Впрочем, хотя человек, всецело рабствуя первородному греху, и не имеет в себе силы творить добро — которое бы проявлялось в делах праведности (justitia operum), в праведности духовной (justitia spiritualis), или в божественных поступках, относящихся к спасению души — в нем все-таки имеется духовная сила, действующая в области гражданской справедливости (civilis justitia), то есть

падший человек может, например, говорить о Боге, выражать внешними действиями известную покорность Богу, повиноваться властям и родителям при выборе этих внешних действий: например, удерживать руку от убийства и кражи, избегать прелюбодеяствия и т. д.

Если это протестантское учение рассмотреть в свете вышеизложенного богооткровенного учения Церкви о первородном грехе и его последствиях, то станет очевидной его необоснованность. Она особенно проявляется в том, что протестантское учение полностью отождествляет первоначальную праведность Адама с самой его природой, не проводя между ними никакого различия. Следовательно, когда человек согрешил, у него была отнята не только исконная праведность, но и вся природа, то есть потеря первозданной праведности тождественна утрате, истреблению самого естества. Священное же Писание ни в коем смысле не признаёт ни полного уничтожения естества вследствие греха Адама, ни того, что на месте прежнего естества, созданного Богом, могло появиться естество новое, по образу сатаны. Если бы это предположение было истинным, то в человеке не осталось бы никакого желания добра, никакого внутреннего настроя и силы творить добро. Священное Писание, однако, утверждает, что и в падшем человеке имеются остатки добра, склонность к добру, желание добра и способность творить добро (см.: Рим. 7, 18; Исх. 1, 17; Нав. 6, 14; Мф. 5, 46; 7, 9; 19, 17; Деян. 28, 2; Рим. 2, 14–15). Спаситель как раз и взывал к добру, не до конца истребленному в поврежденной грехом человеческой природе. Эти сохранившиеся крупицы добра не могли бы существовать, если бы после совершения греха Адам вместо образа Божия приобрел образ сатаны.

Протестантские секты *арминиян* и *социниан*, отвергая всякую причинную и генетическую связь между первородным грехом наших прародителей и грехами его потомков, знаменуют собой тем самым возрождение пелагианства. По их учению, Адамов грех не только не мог содержать в себе какой-либо пагубной силы для потомков Адама, но не повредил и самому Адаму. Единственным следствием греха Адама они признают смерть, но смерть — это не наказание, а физическое зло, передаваемое путем рождения.

Православная же Церковь ныне, как и присно, неуклонно исповедует богооткровенное учение Священного Писания и Священного Предания. В «Послании Восточных Патриархов» говорится: «Веруем, что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божию, последовав коварному совету змия, — и что отсюда распространился прародительский грех преемственно на все потомство, так что нет

ни одного из рожденных по плоти, кто бы свободен был от этого бремени и не ощущал следствий падения в настоящей жизни. А бременем же и следствиями падения мы называем не самый грех, как то: нечестие, богохульство, убийство, ненависть и все прочее, что происходит от злого человеческого сердца... но удобопреклонность ко греху... 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 Преподобного 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 и отвращаться зла. А что человек по природе может делать добро, на это указывает и Господь, когда говорит, что язычники любят любящих их, и весьма ясно учит апостол Павел (Рим. 1, 19), и в других местах, где говорит, что *языцы, закона не имуще, естеством законная творят* (Рим. 2, 14). Отсюда очевидно, что сделанное человеком добро не может быть грехом; ибо добро не может быть злом. Будучи естественным, оно делает человека только душевным, а не духовным, и одно без веры не содействует ко спасению... В возрожденных же благодатно оно, будучи усиливается благодатью, делается совершенным и содействует человека достойным спасения»⁸¹⁴. А в «Православном исповедании» говорится: «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме; то как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в состояние греховное. А посему не только греху подвержены, но и наказанию за грех... Посему с этим грехом мы и начинаемся во чреве матери, и рождаемся, как говорит священный псалмопевец: *Се бо в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя* (Пс. 50, 7)... Отсюда в каждом по причине греха являются поврежденные разум и воля. Впрочем, хотя воля человеческая и повредилась от первородного греха, но при всем том (согласно мысли святого Василия Великого) еще и теперь в воле каждого состоит — быть добрым и чадом Божиим или злым и сыном диавола»⁸¹⁵.



ОТДЕЛ ВТОРОЙ БОГ КАК ПРОМЫСЛИТЕЛЬ

§ 42. О Божием Промысле

Так как мир — это премудрое творение Божией благодати и любви, то и в бытии он удерживается действием вечной Божией благодати и любви. Зависимый от Бога своим происхождением, мир зависит от Него и своим дальнейшим бытием. Сотворив мир с определенной целью, Бог Своим непрерывным о нем промыслом (*πρόνοια*) ведет его к достижению этой предназначенной цели. Иначе и быть не может, ибо «Бог по природе благ и мудр, и поэтому промысляет о мире, — говорит святой Дамаскин, — ибо не благ тот, кто не промысляет. Будучи бесконечно Благим, Он дивно промысляет обо всем; будучи несказанно Премудрым, Он обо всем печется наилучшим образом»⁸¹⁶. В соответствии с этим, Божественный Промысл — это непрерывное действие Божией премудрости, благодати, любви и всемогущества; действие, которым Бог сохраняет и поддерживает бытие и силы Своих творений, надзирает за ними, направляет их к конечной цели, поощряя всякое благо, обуздывая и исправляя зло, и при этом не стесняя свободы тварей.

Свое неизменное догматическое учение о Божием Промысле Церковь Христова выразила в первом члене Вселенского Символа веры одним словом — Вседержитель (*Παντοκράτωρ*). Этим она исповедала свою веру и убеждение, что всё сущее в мире, видимое и невидимое, содержится, сохраняется и управляется непрерывным действием Божия Промысла, а что касается зла, то Бог его «только предвидит и попускает, но не промыс-

ляет о нем, так как Он и не сотворил его. А происшедшее уже зло направляется к чему-либо полезному Верховною Благостию, Которая сама не творит зла, а только направляет оное к лучшему, сколько это возможно»⁸¹⁷.

Божий Промысл сам по себе един и неделим, ибо он — действие единого и нераздельного Бога; однако, рассматриваемый в зеркале человеческого аналитического духа, он проявляется в двух главных формах — в сохранении мира и в управлении миром. Сохранение (*συντήρησις*) мира — это действие премудрой и всемогущей Божией воли, которым Бог содержит в бытии и историческом развитии сотворенный Им мир. Управление же миром — это действие премудрой и преблагой Божией воли, которым Бог направляет и руководствует духовный и вещественный мир к его бого-назначенной цели. В Своей промыслительной любви Трисолнечный Господь промышляет о Своем творении вообще и о каждой твари в частности. В своей таинственной сущности Божий Промысл неделим, ибо как о целом мире, так и об отдельных тварях Бог промышляет простым, несложным действием, но в зеркале человеческого, аналитического разума Промысл проявляется как общий и особенный; общий объемлет весь мир в целом, а особенный — каждую тварь в отдельности, от самой большой до самой малой, от Ангела до червя, от созвездия до атома.

По учению Священного Писания, Бог наполняет небо и землю (см.: Иер. 23, 24); небо — Его престол, а земля — подножие Его ног (см.: Мф. 5, 34–35); всё содержит Он *словом силы Своей* (Евр. 1, 3); всё оживотворяет (см.: 1 Тим. 6, 13); по-отечески печется о Своих творениях, *ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5, 45; ср.: Лк. 6, 35); от сотворения мира Он непрестанно действует в мире (см.: Ин. 5, 17); *все Им стоит* (Кол. 1, 17); в Его руке души всех существ и дух каждого человека (см.: Иов. 12, 10); от Него зависит и бытие, и жизнь, и движение, *ибо мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17, 28); Он определяет место и время жизни творений (см.: Деян. 17, 26; Пс. 103, 8–9; 118, 90–91), подавая им всё необходимое для существования; всем дает Он *жизнь, и дыхание, и всё* (Деян. 17, 25); без Его воли не падает и волос с головы (см.: Мф. 10, 30); Он надзирает за землей и напоет ее; покрывает небо облаками, посылает дождь, производит траву, подает пищу скотам и птицам, одевает поля пшеницей; всё Он питает, всё содержит, на всё призывает; нет ничего, что без Него и вне Его, ибо от Него, и чрез Него, и в Нем — всё (см.: Рим. 11, 36; 1 Кор. 12, 6); Он сотворил небо, небеса небес и всё воинство их, землю и всё, что на ней, моря и всё, что в них, — и всё это Он оживляет (см.: Неем. 9, 6); Он Сам зрит всё сущее под небом, ведая всё, что на земле: всё, что Он

сотворил (см.: Иов. 28, 24; Притч. 15, 3; Пс. 32, 14; Евр. 4, 13). По Своей неизреченной промыслительной любви Бог заботится о нуждах всех творений: как самых больших, так и самых малых (см.: Мф. 6, 25–34; Пс. 90, 1–16); Он питает и одевает небесных птиц, а тем паче людей (см.: Мф. 6, 26); Он дает силу полевым лилиям, и они растут, одеваясь неизреченной красотой (см.: Мф. 6, 28–29). Размышляя с молитвенным удивлением о всеобщем и многозаботливом Божием Промысле, премудрый Соломон так обращается 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 как сохранилось бы то, что не было призвано Тобою?* (Прем. 11, 25–26). «Вообще Божий Промысл так ясно раскрыт в Священном Писании, — говорит Климент Александрийский, — что не нужно того и доказывать, но, напротив, следует изобличать и наказывать мнящего, что Промысла нет»⁸¹⁸.

Очевидно, что святой догмат о Божием Промысле своим содержанием проистекает из Священного Писания. По учению Святого Откровения, Промысл — это естественное и логическое следствие сотворения; Бог — Промыслитель, потому что Он — Творец; в Божием промыслении о мире известным продолжено образом Божие творчество в мире, по слову Спасителя: *Отец Мой доселе делает (ἐργάζεται), и Аз делаю (καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι)*, Ин. 5, 17)⁸¹⁹. Сверх того, и самая целенаправленность сотворенного Богом мира требует наличия Божия Промысла о мире. Если у мира есть поставленная Богом цель, то должен существовать и Промысл, который бы направлял его к достижению этой цели (см.: Пс. 103, 29; Иов. 34, 14–15). Если же мир не имеет цели, то и в Божием Промысле нет нужды. Сотворив мир из небытия, Бог Своим Промыслом чрез бытие ведет его к цели; а цель заключается в том, чтобы достигшая совершенства тварь соединилась с Творцом, дабы Бог был *все во всем* (1 Кор. 15, 28, ср.: Мф. 5, 48). Так как Бог сотворил мир по любви и великой благодати, то Он не может о нем не заботиться. Его многотрудное промысление о мире показывает, что Он сотворил мир по любви и что Он неизменно и вечно благ. Все Священное Писание — как в целом, так и в отдельных его частях — это живая летопись Божия промысления о мире. Сотворив мир, Бог пребыл в мире и с миром, хотя Он и превыше мира; присно над ним бодрствуя, Он Своим Промыслом направляет его к Божественной цели (см.: Евр. 1, 3; Кол. 1, 16–17; Еф. 4, 6).

Истина о Божием Промысле, возведенная в Священном Писании, своей Божественной правдой и бессмертием обитает — через Священное Предание — в Богочеловеческом Теле Христовом, в Церкви. Отцы и учителя Церкви насыщают ею свои души, алчущие Божией правды и истины.

Так, Афинагор пишет: «Ни на небе, ни на земле ничто не изъято из управления и Божия Промысла, и попечение Творца простирается на всё: видимое и невидимое, великое и малое, ибо всё творение в совокупности и каждая тварь в отдельности, согласно своей природе и цели, для которой они созданы, имеют потребность в промыслении Творца»⁸²⁰. Отец Господа нашего Иисуса Христа, говорит святой Афанасий Великий, «как наилучший Кормчий, собственною Своею Премудростию и собственным Своим Словом, Господом нашим Иисусом Христом, спасительно управляет и распоряжается всем в мире и всё устрояет (*διακοσμεῖ*), как Сам признаёт это наилучшим»⁸²¹. «Отец вечным Сыном Своим сотворил и устроил (*διεκόσμησεν*) всю вселенную (*τὸ πᾶν*) и озаряет ее Своим Промыслом (*φωτίζει τῇ ἐαυτοῦ προνοίᾳ*). Как Благое Слово (*ἡγαθὸς Λόγος*) Благого Отца Оно водворило во вселенной порядок, соединяя противоположное с противоположным (*τὰ μὲν ἐναντία τοῖς ἐναντίοις συνάπτων*) и устрояя из сего полную гармонию. Как Божия Сила и Божия Премудрость Оно вращает небо и утвердило землю, ни на что не опирающуюся... Им солнце стало светоносным и озаряет вселенную. От Него и луна имеет свою меру света. Им и вода держится в облаках, и дождь наводняет землю; Им и морю положен предел, и земля украшена всякого рода растениями»⁸²². «Природа сотворенных тварей, поскольку она создана из ничего, взятая сама по себе (*καθ' ἑαυτήν*), есть нечто текучее, немощное и смертное... Поскольку всякое сотворенное естество, насколько оно зависит от заключающихся в нем самом причин, есть нечто бренное и разрушающееся... то для того чтобы вселенная (*τὸ ὅλον*) не возвратилась вновь в небытие (*εἰς τὸ μὴ εἶναι*), Благий Бог, сотворивший всю тварь Словом Своим, не попустил ей увлекаться и обуреваться своим собственным естеством, от чего угрожала бы ей опасность вновь прийти в небытие, но как Благий Он управляет вселенной (*τὴν σύμπασαν*) и поддерживает ее в бытии Словом Своим, Которое Само есть Бог, чтобы тварь, озаряемая владычеством, Промыслом и благоустроением Слова, могла твердо стоять в бытии... и не подверглась бы тому, чему могла бы подвергнуться (то есть небытию), если бы не соблюдал ее Бог Слово»⁸²³. «Всемогущее и Всесовершенное Слово Отца, проникая всё и повсюду, проявляя Свои силы, содержит всё в Себе и объемлет, так что ничего не оставляет без Своей силы, но всё — каждую тварь в отдельности, и все твари совокупно — оживляет и хранит в одно и то же время... Из всего сущего нет ничего, что произошло бы и состоялось не в Слове и не Словом, по слову евангелиста: *В начале бе Слово и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово... Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть* (Ин. 1, 1. 3). Как музыкант, настроив арфу и искусно соединяя низкие тона с высокими и средними, производит единую мело-

дию, так и Слово — Премудрость Божия содержит вселенную, как арфу, и, соединяя то, что в воздухе, с тем, что на земле, и то, что на небе, с тем, что в воздухе, соединяя целое с частями (*τὰ ὅλα τοῖς κατὰ μέρος συνάπτων*) и надзирая Своим мановением и волей, — прекрасно и складно производит один мир и один порядок в мире. Это и чудесно в действии Божества Слова, что Оно одним и тем же мановением, не в разные времена, но сразу же и все совокупно: и прямое, и круглое, и верхнее, и среднее, и нижнее, и влажное, и холодное, и теплое, и видимое, и невидимое — обращает и устрояет сообразно с природой каждой вещи. Ибо одним и тем же Его мановением то, что прямо, движется как прямое, круглое как круглое, и среднее приводится в движение таким, каково оно есть, теплое нагревается, сухое сохнет и всё, сообразно со своей природой (*κατὰ τὴν ἐκάστου φύσιν*), оживотворяется и поддерживается Им, и, таким образом, создается некая чудесная и воистину Божественная гармония (*Θαυμαστή τις καὶ θεία ἀληθῶς ἁρμονία*).⁸²⁴ «По одному мановению Бога Слова всё одновременно поддерживается в порядке, и всякая тварь делает ей свойственное, и все твари совокупно составляют единое устроение»⁸²⁵. «Из столь разнообразных тварей устроая Промыслом Своим один мир и один порядок в мире, Бог Слово не оставляет вне Себя и невидимые Силы, но и их как Творец объемлет с прочими существами, и оживотворяет их, и сохраняет Своим промыслением (*τῇ ἑαυτοῦ προνοίᾳ*)»⁸²⁶. «Каждая вещь по Промыслу Божию получила и получает собственный вид, порядок, число и величину, так что ничего напрасного и случайного не было и не бывает»⁸²⁷.

Божий Промысл проявляется во всем. «Рассмотрите, — советует блаженный Феодорит, — природу видимых тварей, их положение, порядок, состояние, движение, соразмерность, гармонию, красоту, великолепие, величину, пользу, приятность, разнообразие, изменение... Смотрите, как Промысл Божий из каждой части творения пробивается к вашему взору, обнаруживает себя, вопиет о себе... Смотрите, он виден на небе и в небесных светилах: в солнце, луне и звездах; он виден в воздухе, в облаках, на суше и на море — во всем, что на земле; виден в растениях, траве и семенах; виден в существах словесных и бессловесных, в пресмыкающихся, в птицах, в рыбах, в земноводных, в кротких и свирепых, в домашних и диких. Рассудите сами: кто поддерживает небесные своды? Как небо столько тысяч лет существует и не состарилось, и время не произвело в нем никакой перемены, хотя по природе небо изменчиво, как об этом свидетельствует блаженный Давид (см.: Пс. 101, 27–28)... Имея изменчивую и бренную сущность, оно до сих пор осталось таким, каким сотворено, ибо его поддерживает, хранит и дает ему жизнь Слово Божие, Которое

его сотворило... Творец управляет творением; будучи Сам кораблестроителем и производителем вещества, Он не оставляет без управления Своей ладьи... и не перестает править кормилом»⁸²⁸. «Сама мысль о Боге как бесконечно Благом Творце неминуемо приводит к заключению, что Творец неопустительно является и Промыслителем мира, ибо для чего Он сотворил мир, если не имеет о нем попечения? Если Бог, благи Которого нет меры, благоволил небытию даровать бытие, как бы Он мог презреть Свое творение и не заботиться о нем?»⁸²⁹

Отрицать Промысл — значит быть безумным. «Не верующие в существование Промысла Божия, — говорит тот же отец Церкви, — безумно утверждающие, что этот мир, состоящий из неба и земли, без Кормчего плавает в таком порядке и согласии, походят на человека, сидящего на корабле, плывущего по морю, наблюдающего, как кормчий держит штурвал, поворачивает его, как нужно, то влево, то вправо и направляет ладью к желаемому пристанищу, — и все-таки начинающего отстаивать явную ложь, говоря, что кормчий на корме не стоит, что ладья не имеет кормила, что движениями кормила никто не управляет, но, напротив, она сама по себе плывет, преодолевает волны, побеждает ветры, не имеет нужды в корабельщиках и командуя гребцами кормчем. Так и те, кто отрицает Промысл Божий: они ясно видят, что Господь вселенной управляет Своим творением, всё ведет и движет согласно и в порядке; видят гармонию во всем происходящем, видят красоту и пользу в каждом создании и намеренно прикидываются слепыми и поступают бесстыдно, ибо, приемля дары Промысла, насмеваются над ними и хулят их; и чем пользуются, за то самое и восстают против Промыслителя»⁸³⁰. «Мы должны веровать, — говорит святой Григорий Богослов, — что есть Бог — Творец и Создатель всех существ: ибо как могла бы и существовать вселенная (*τὸ πᾶν*), если бы кто не осуществил ее и не привел в стройный состав? Мы должны веровать, что есть Промысл, всё содержащий и всё связывающий в мире: ибо для тех существ, для которых необходим Творец, необходим вместе и Промыслитель; иначе мир, носимый случаем, как вихрем корабль, должен бы был, по причине беспорядочных движений вещества, мгновенно разрушиться, рассыпаться и возвратиться в первоначальный хаос и неустойчивость»⁸³¹. «Как река, — говорит златоустый поэт Христовой истины, — разделяясь на множество рукавов, орошает край, по которому протекает, так и нас промысление Божие окружает со всех сторон, обильно изливаясь, прибывая и наполняя всё»⁸³². «Ни одно сотворенное естество, видимое или невидимое (умопредставляемое), не может сохраняться без Божия попечения и Промысла»⁸³³. Из всего этого очевидно, что «всякий, не признающий Промысла Божия, есть воистину безбожник»⁸³⁴.

§ 43. Промышление Божие о человеке до грехопадения

Хотя человек и был сотворен по образу Божию, он не был предоставлен самому себе. О носителе богообразной души, этой наибольшей драгоценности в мире сем (см.: Мф. 16, 26; Мк. 8, 36–37), Бог с самого начала проявил особое промышление (см.: Мф. 6, 26; 10, 30). Сотворенный Богом безгрешным и относительно совершенным человек имел целью достигнуть Божественного совершенства, уподобиться Богу — для чего он и был сотворен (см.: Мф. 5, 48). В нем был богоданный росток совершенства, который необходимо было развивать в благоприятных условиях до полного роста и расцвета. Человек мог этого достичь только при Божией промыслительной помощи. Он нуждался в Божием руководстве, так как его обращенная к Богу душа на долгом пути к вечной Истине могла по своему свободному хотению свернуть с пути на беспутья. Лишь наставляемый Божиим Промыслом, Божиим Откровением, он мог твердо восходить из малого совершенства в большее, из неполного ведения в более полное, из более полного в самое совершенное (см.: Мф. 11, 27). Устремленный к Богу, он мог *исполниться всею полнотою Божиею* только при благодатно-промыслительной помощи Троичного Божества (см.: Еф. 3, 14–19).

Свое промышление о человеке до грехопадения Бог проявлял различно. Для человека Он сотворил рай, поселил его в раю (см.: Быт. 2, 8), где вся природа всеми своими творениями и силами благосклонно помогала ему в преуспейнии и возрастании возрастом Божиим *в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова*, в человека Христо-подобного — для чего и был он сотворен по образу Божию (см.: Кол. 2, 19; Еф. 4, 13; Рим. 8, 29; Еф. 4, 24). Для человека Бог произрастил посреди рая дерево жизни (см.: Быт. 2, 9), питаясь плодами которого человек, по действию благодати, пребывал бы и по телу безболезненным и бессмертным. Бог являлся нашим прародителям, устаивал их Своих непосредственных откровений, беседовал с ними, учил их жить в согласии со Своей волей, со Своей истиной, прилагал им знание к знанию, мудрость к мудрости, благодать к благодати (см.: Быт. 2, 19. 22; Сир. 17, 6–11). Для духовного преуспейния и упражнения человека в добре, а также для достижения телесного бессмертия, Бог дал человеку заповедь не есть с дерева познания добра и зла (см.: Быт. 2, 17). Исполняя это повеление, человек должен был утвердиться в послушании Божией воле как высочайшему, самому совершенному и самому святому закону и тем самым навсегда действенным образом признать волю Божию вечной заповедью, идеалом и мерилom своей воли и всей своей жизненной деятельности.

§ 44. Божие промысление о человеке после грехопадения

1. По Своему великому человеколюбию Бог не перестал промыслять о человеке и после его падения в грех. Более того, в самом наказании за грех — смерти — отображается Божие промысление о падшем человеке, ибо смертью пресекается бесконечный процесс человеческих прегрешений, распространение зла и непрестанная жизнь в мучительных, тяжелых и проклятых ее условиях, порожденных грехопадением. «Смертью Законодатель останавливает распространение греха, — говорит святой Кирилл Александрийский, — и в самом наказании проявляется человеколюбие. Поелику Он, давая заповедь, с преступлением заповеди соединил смерть и поелику преступник подпал под это наказание, то Он и устрояет всё так, что и самое наказание служит ко спасению. Ибо смерть разоряет сие наше жизненное естество и, таким образом, с одной стороны, останавливает действие зла, а с другой — избавляет человека от болезней, освобождает его от усилий и трудов, пресекает его скорби и заботы и полагает конец страданиям телесным. Вот каким человеколюбием Судия смягчает самое наказание»⁸³⁵. Самое наказание смертью, по слову святого Григория Богослова, переходит в человеколюбие, ибо «смерть — в пресечение греха (*τὸ διακοπῆναι τὴν ἁμαρτίαν*), чтобы зло не стало бессмертным (*ἵνα μὴ ἁθάνατον τὸ κακὸν*)»⁸³⁶. Божие промысление о падших людях проявляется в том, что Бог подает им все необходимое для поддержания жизни (см.: 1 Тим. 6, 17), заботится обо всех и каждом (см.: 1 Пет. 5, 7; Мф. 6, 32–33; Лк. 12, 30–31; Прем. 12, 13; Лк. 12, 7), ниспосылает помощь (см.: Пс. 120, 2; 123, 8), наставляет сердца (см.: Притч. 21, 2), укрепляет души (см.: Притч. 16, 2), трудится вместе с труждающимися (см.: Пс. 126, 1), человеколюбиво определяет границы жизни и трудов каждого человека (см.: Иов. 12, 10; Пс. 38, 5–6; Деян. 17, 25), заботливо следит за жизнью всякого человека от утробы матери до гроба (см.: Пс. 21, 10–11; 138, 15; 70, 6; Иов. 10, 11), печется о каждом человеке любовью, превосходящей материнскую⁸³⁷, распоряжается всеми событиями в человеческой жизни (см.: 1 Цар. 2, 6–7; Втор. 32, 39; Прем. 16, 12–13; Сир. 11, 21), ниспосылает блага всем людям без различия (см.: Мф. 5, 45), особенно помогает праведникам (см.: Рим. 8, 28; 2 Пет. 2, 9; 1 Кор. 10, 13; Пс. 33, 16; 32, 18; Иов. 36, 7. 10; Пс. 102, 13. 17–18; 90, 1–16), заслоняя их щитом милости Своей (см.: Пс. 5, 13). «Ясно, таким образом, что нет ни одного человека, о котором Бог не промыслает. А если Бог и не печется обо всех одинаковым образом, — то и это — великое знамение Его Промысла, ибо Он проявляет Промысл Свой в соответствии с пользой каждого»⁸³⁸.

Божие промысление о падших людях особенно сказывается в том, что человеколюбивый Господь к каждому человеку приставляет Ангела хранителя, покрывающего его крыльями, сохраняющего, избавляющего от зла, не стесняя его свободы, молящегося Богу за него и верно сопровождающего его в качестве спутника жизни (см.: Мф. 18, 10; Пс. 33, 8; 90, 10. 11; Деян. 12, 15; Евр. 1, 14; Быт. 48, 16; 24, 7). По учению святых отцов, Ангелы «служат Богу в делах Его Божественного Промысла»⁸³⁹. Охраняя людей, Ангелы содействуют их преуспеванию в добре, вере и благочестии и поддерживают на пути спасения (см.: Евр. 1, 14; Зах. 2, 3; 4 Цар. 1, 3, 15–17; Суд. 2, 1–5). «...Хранителие спасения благочестивых Ангели»⁸⁴⁰. «Велико достоинство человеческих душ, ибо каждая из них с самого рождения имеет определенного ей Ангела хранителя»⁸⁴¹. Преимущественно это относится к христианам, так как для подвига спасения Ангелы хранители необходимы им как помощники, наставники, молитвенники и заступники перед Богом⁸⁴².

2. Как Промыслитель Бог промышляет о народах и царствах, направляя их судьбы к достижению Своих целей. Как Царь всей земли Он царствует над народами, властвует над царствами, вручая их кому хочет (см.: Пс. 46, 3, 7–8; Мал. 1, 14; Дан. 4, 22. 29); *Им цари царствуют и повелители узаконяют правду* (Притч. 8, 15), сердце царей в Его руке, Он их поставляет, Он и низлагает (см.: Дан. 2, 21; 4, 14; Притч. 21, 1; Сир. 10, 4; Иер. 27, 5–6). Сообразуясь с нравственным состоянием народов и Своими Божественными намерениями, Бог либо в изобилии подает им земные блага (см.: Ис. 1, 19) и тихую и мирную жизнь (см.: 1 Тим. 2, 2; Иер. 29, 7), либо посылает голод, моры, землетрясения (см.: Мф. 24, 7), рабство и прочие бедствия (см.: Дан. 3, 38). По Его воле одни царства воздвигаются, а другие падают (см.: Дан. 2, 37–44). «Бог Сам раздает земные царства и добрым, и злым, но делает это не без намерения и не случайно... а сообразно с порядком вещей и времен — для нас сокровенным, а Ему полностью известным»⁸⁴³. Божие промысление о народах особенно проявляется в том, что Бог и к народам как целостным образованиям приставляет Ангелов хранителей: Святое Откровение свидетельствует нам, как Ангел еврейского народа и Ангел персидского народа молятся Богу каждый за свой народ (см.: Дан. 10, 1–21). Как хранители народов они заботятся о них и о достижении целей, которые Бог поставил этим народам, отвращают от зла, руководствуют к добру, молитвенно ходатайствуя о них перед Богом и различными способами внушая то, что служит им ко благу (см.: Дан. 11, 1–45; Быт. 41, 1–28). Об Ангелах хранителях целых народов отцы Церкви учат, что «они охраняют области земные и управляют народами и странами, как им повелено Творцом»⁸⁴⁴.

Богооткровенная истина — и в том, что и Поместные Церкви имеют своих Ангелов хранителей для руководства в их Богочеловеческой деятельности в мире (см.: Откр. 1, 20). «Я уверен, — благовествует святой Григорий Богослов, — что особенный Ангел предстательствует (*προστατεῖν*) о каждой Церкви, как научает меня Иоанн в Откровении»⁸⁴⁵. На такую деятельность святых Ангелов указывает Церковь в своем молитвенном богословии: «Велия Ангел Твоих Христе сила: безтелесни бо суще мир протичут, сохраняюще Церкви силою, яже от Тебе Владыко, и Тебе молятся о вселенной»⁸⁴⁶.

3. Образ промысления Божия о мире, как и образ сотворения мира, во всей своей полноте непостижим для человеческого ума, однако Божий Промысл о людях осуществляется в основном двумя путями — естественным и сверхъестественным. Естественный путь Божия промысления о мире состоит в том, что все твари во вселенной живут, движутся и существуют по естественным, изначально установленным Богом законам — только под промыслительным Божиим надзором; при этом Бог помогает людям, направляя их к достижению цели их жизни с помощью естественных средств, то есть с помощью сил и законов, находящихся в самом человеческом естестве или в окружающей человека природе, а также посредством естественного развития дел и событий в мире (см.: Деян. 14, 17; Мф. 5, 45; Рим. 1, 19–20; 2, 15; 13, 3–6; 1 Кор. 11, 31–32; 2 Пет. 2, 6; 1 Цар. 19, 11; Пс. 118, 90–91; 64, 10; 148, 5–6; Прем. 11, 17; 12, 27). Сверхъестественный образ Божия промысления о мире заключается в том, что Господь ради нашего исцеления и спасения употребляет средства сверхъестественные: чудеса (*τέρατα*)⁸⁴⁷, знамения (*σημεῖα*)⁸⁴⁸, силы (*δυνάμεις*)⁸⁴⁹, помощью которых «побеждается естества чин».⁸⁵⁰ Всё Откровение Ветхого и Нового Завета, а особенно Богочеловеческое Домостроительство спасения, совершенное удивительной Личностью Господа Иисуса Христа, — это самая лучшая иллюстрация сверхъестественного Божия промысления о мире.

4. Божие Промышление о мире, как и сотворение мира, — это дело не одного только Лица Пресвятой Троицы, а всех трех Лиц. Отец промышляет чрез Сына в Духе Святом; Их промыслительное действие совместно и нераздельно (см.: Ин. 5, 17; Мф. 12, 28; 28, 19). Троичное Божество в Своем единосущном и нераздельном естестве, промышляя о спасении людей, посылает Спасителя в Лице Единородного Сына, совершающего спасение в Духе Святом (см.: Еф. 1, 3–14; Ин. 3, 16; Мф. 28, 19–20; Евр. 1, 1–3; 1 Кор. 12, 4–10; Рим. 14, 17; Кол. 1, 17).

Эта богооткровенная истина — составная часть единой, святой, неделимой богочеловеческой истины Христовой Церкви, зримой нами через Свя-

тых Отцов. Святой Афанасий Великий пишет: «Отец творит всё чрез Сына в Духе Святом; так соблюдается единство Святой Троицы, и в Церкви проповедуется един Бог»⁸⁵¹. Святой Василий Великий богословствует: «Дух Святой в каждом действовании соединен и неразделен с Отцом и Сыном»⁸⁵².

§ 45. Отношение Божия Промысла к свободе разумных тварей и к злу в мире

В своей таинственной сущности отношение Божия Промысла к свободе разумных существ превышает всякого аналитического, человеческого суждения, но оно отчасти доступно облагодатствованному, воцерковленному, христианскому уму. Умом, просвещенным благодатью и святым опытом, удастся постигнуть следующее: ни свобода разумных тварей не мешает Божью Промыслу, ни Божий Промысл не стесняет свободы. Промысл помогает разумно-свободным существам, но этой помощью не нарушает, не уничтожает, не сковывает свободы, поскольку сама свобода — это дар Божий; дар, составляющий суть естества разумных существ; дар, делающий их тем, что они есть; дар, врученный им от Бога как их неприкосновенное, неотъемлемое, личное свойства. Здесь нет и не может быть взаимных столкновений и недоразумений, ибо Бог как неизменно Благой не истребляет и не спутывает дарованной свободы, но как Всеведущий — наперед знает все желания и намерения свободно-разумных существ, как Премудрый — всегда находит способ промыслить обо всем, не умаляя свободы разумных созданий. Своим Промыслом Трисолнечный Господь всегда и повсюду действует так, что свобода Его творений неизменно остается неприкосновенной. «Необходимо знать, — пишет святой Дамаскин, — что существуют многие пути Божия промысления и их нельзя ни словами объяснить, ни постичь разумом»⁸⁵³. «Человек не может постичь путей Божия промысления о мире, — учит святой Златоуст, — ибо, главным образом, Промысл и состоит в том, что причины для нас непостижимы. Если бы это не превосходило наше понимание, кто-то мог бы еще вообразить, что человек — причина мира»⁸⁵⁴.

Действуя на человеческую свободную волю Божественно и таинственно, Божий Промысл не понуждает ее к злу, но усиливает и поощряет к добру, не стесняя ее свободы. Промысл не насилует движений нашей воли, но помогает им устремляться к добру и оставляет их одних, если они скатываются к злу. Если воля по своему свободному выбору простирается к благу, то Промысл содействует ей в этом ее порыве; если же воля свободным хотением тяготеет к злу, то Промысл ее оставляет, чтобы она

действовала самостоятельно. «Подлежащее Промыслу бывает или по благоволению (*κατ' εὐδοκίαν*), или по попущению (*κατὰ συγχώρησιν*) Божию. По благоволению бывает то, что беспрекословно хорошо, а по попущению — противоположное... Выбор дел зависит от нас, а исход их зависит от Бога. При этом исход добрых дел зависит от помощи Божией, ибо Бог по Своему предведению (*κατὰ τὴν πρόγνωσιν*) праведно помогает тем, которые своею правую совестью избирают добро; а исход плохих дел зависит от оставленности человека Богом, поскольку Бог по Своему предведению праведно оставляет худого человека»⁸⁵⁵. «Бог Своим Промыслом действует так, что всё зло — от нас, а всё добро — как от нас, так и от Его помощи. Бог не желает зла и не творит его, но попускает его, и оно бывает по нашей воле»⁸⁵⁶. «Божественное Писание и учение истины признают единого Бога, Который, хотя владычествует над всем Своим могуществом, однако много терпит по Своему благоволению. Он владычествует и над идолопоклонниками, но терпит их по Своему незлобию. Владычествует и над еретиками, отвергающимися Его, но терпит их по Своему великому снисхождению; владычествует и над диаволом, но и сего терпит: терпит его не по слабости, так как бы побеждаем был от него. Ибо диавол есть *начало создания Господня* (Иов. 40, 14), которое соделалось предметом посмеяния — не для Самого Бога (ибо это недостойно Бога), но для Ангелов, Им же сотворенных. Бог попустил диаволу продолжать жизнь по двум причинам: то есть чтобы диавол, будучи побежден, большему подвергся посрамлению, а люди получили венцы. О Всемудрое Божие Провидение! Он злую волю превращает в средство ко спасению верующих. Ибо как мерзкое намерение братьев Иосифа Он обратил в средство Своего собственного домостроительства и, попустив им по ненависти продать брата, нашел случай воздвигнуть на царство того, кого Сам хотел*; так и диаволу попустил вести брань против людей, чтобы люди, победив его, удостоились венцов и чтобы после одержанной над ним победы сам диавол, побежденный слабейшими, подвергся большему посрамлению, а люди более прославились как победители того, кто некогда был Архангелом»⁸⁵⁷.

Хотя Бог и попускает свободной человеческой воле хотеть и творить зло, Он, однако же, не позволяет, чтобы зло окончательно укоренилось, распространилось и полностью вытеснило добро. Последствия злых дел Господь Своим Промыслом направляет к конечному благу, для которого люди и созданы. При этом человеческая воля не стеснена и не связана, так как правильное употребление свободы состоит как раз в том, чтобы она стремилась и простиралась к конечной, Богом назначенной цели жизни и мира. Согласно Своему предвечному намерению о мире, Бог руководствует силы нравственных существ к цели, ради которой они созданы. Но

* См.: Быт. 37–49. — *Примеч. ред.*

этим действием Промыслитель не мешает созданной свободе разумных существ, а помогает ей в ее правильном развитии. Воле, созданной свободной, оставлена свобода действий. Она может беспрепятственно выбирать и творить добро или зло, Господь же последствия злых дел Своим Промыслом направляет к конечной цели мира.

2. Что справедливо в отношении Божия Промысла к свободе созданных существ, то справедливо и в отношении Промысла к злу, ибо зло является порождением злоупотребленной свободы. Вообще говоря, отношение зла сотворенных существ к Божию Промыслу детерминировано отношением свободы этих существ к этому Промыслу. В своей сущности зло только одно — нравственное, а зло физическое — лишь следствие, лишь проекция, лишь отражение нравственного зла в сфере вещества. По своей природе зло — это не только голое отрицание добра, но и действительное нарушение богозданного порядка в духовном и физическом мире, реальное восстание против Творца, осязаемое богоборчество, будь то сознательное или несознательное, продуманное или спонтанное. Но при всем том оно не истребляет и не сковывает Промыслителя мира. Главное отличие свободы созданных существ — то, что она может хотеть и творить добро и зло, а иначе добро или зло, сделанные по необходимости, не могли бы иметь никакой нравственной ценности. Бог попускает зло вследствие неприкосновенности человеческой свободы, делающей человека существом морально свободным. Желая и творя зло, человек как существо нравственное злоупотребляет своей богоданной свободой, поступая тем самым против воли Божией, знаменующей собой совершенную полноту добра и совершенный закон свободы (см.: Иак. 1, 25. 17; 1 Ин. 1, 5). Посему Бог не может ни творить зла, ни искушать злом разумные существа (см.: Иак. 1, 13). Впрочем и нарушая Божию волю, человек не выходит за пределы Божия Промысла, так как это невозможно. «Запомни, — советует Ориген, — что ничего не бывает без Промысла Божия, хотя и не без воли. Много что бывает без Божия соизволения, но ничего без Промысла»⁸⁵⁸.

Премудрый Промыслитель попускает нравственное зло потому, что возможность греха неотделима от свободы разумных существ и не препятствует действию Промысла. Но при этом Преплагий Промыслитель употребляет всё, чтобы отвратить тварь от греха, не отнимая, однако, у нее того, что делает ее свободной: законом запрещает грех (см.: Исх. 20, 1–17), угрожает грешникам и преступникам закона (см.: Втор. 27, 15–26; Исх. 21, 1–36; 22, 1–31; 23, 24–33), обуздывает их наказаниями и смягчает последствия зла. Бог не устраняет зла в мире, так как это значило бы истребить свободу разумно-нравственных существ, которой Он Сам их наделил; не препят-

ствует Он и злу в мире, так как в противном случае Он ограничил бы свободу действий этих существ. В этом смысле действие Божия Промысла сводится лишь к попусшению греха, но ни в коем случае не способствует греху и не поддерживает его. Впрочем и самое попусшение греха нельзя понимать как Божие невнимание к участи сотворенных существ, но единственно и исключительно как Его желание не ущемить их свободы и дать ей ход, чтобы они самостоятельно избирали или добро, или зло, добровольно направляясь к тому или другому. А как велика Божия любовь к людям и как многотрудна о них и обо всем вообще творении Божия забота, видно из того, что Бог с самого начала бытия людей на земле давал людям наставления, заповеди, законы, предупреждая их о смертоносных последствиях греха и об опустошительном действии зла. Но при этом Бог лишь предлагал заповеди, вовсе не принуждая людей к исполнению Своей святой воли. Верхом несказанного Божия человеколюбия стало то, что для борьбы с грехом и победы над ним Он преподавал людям ветхозаветное и новозаветное Откровение, направляя в мир пророков и избранников, и, наконец, послал и Своего Единородного Сына, а в Нем и с Ним вручил людям и все сверхъестественные средства и все благодатные силы для победы над злом и для стяжания вечной жизни и блаженства (см.: 2 Пет. 1, 3–9; Деян. 1, 3).

В действительности физическое зло — это следствие зла нравственного, то есть плод употребленной во зло свободы: той свободы, которая по собственному произволению оставила Божию волю как закон своей деятельности и двинулась вслед за богоборческой суетностью духа зла и смерти (см.: Рим. 8, 20; Быт. 3, 17). Под физическим злом понимаются болезни, землетрясения, эпидемии, засухи, голод, несчастья — различные страдания в мире вещественном. В Своем отношении к физическому злу Промыслитель проявляет бесконечно человеколюбивую премудрость: разные формы зла Он обращает в средства для врачевания и исцеления свободно-нравственных существ от зла и греха и для их преуспевания в добродетели (см.: 3 Цар. 9, 7–9; Втор. 29, 22–28; Иер. 22, 7–9; 2 Пар. 33, 10–13; Притч. 17, 3; Сир. 2, 5; 2 Кор. 1, 4–7; Рим. 5, 3; Деян. 14, 22; 2 Фес. 1, 4; Иак. 1, 2–4). «Промысл Божий управляет всем; и то, что считалось наказанием, является врачеванием»⁸⁵⁹. «Болезни по городам и народам, — говорит святой Василий Великий, — засухи, неурожай и бедствия, встречающие каждого в жизни, приостанавливают возрастание греха. И всякое зло такого рода Бог посылает для того, чтобы предотвратить порождение истинных зол. Ибо и телесные страдания, и внешние скорби задуманы для обуздания греха. Следовательно, зло не от Бога, но Бог истребляет зло, подобно тому как врач истребляет болезнь, а не вносит ее в тело. Разрушение же городов, землетрясения, наводнения, воен-

ные поражения, кораблекрушения, всякое истребление многих людей — случающиеся от земли или моря, от воздуха или огня и от любой другой причины — бывают для того, чтобы прочие опомнились, ибо всенародные пороки Бог излечивает всенародными наказаниями»⁸⁶⁰.

3. Несмотря на многозаботливое Божие промысление о людях, в мире сем нередко происходит то, что праведники страдают, а грешники благоденствуют, — и у некоторых это вызывает недоумение относительно праведности Божия промысления, а иногда и сомнение в существовании Промысла вообще. При решении этой проблемы необходимо прежде всего установить, в чем мерило праведного и греховного. Налицо два критерия — человеческий и Божий. Человеческий критерий праведного и греховного, применяемый людьми к себе подобным, на основе которого они делят их на праведников и грешников — вследствие человеческой ограниченности, несовершенства и греховности — вовсе не абсолютен и не совершенен, а относителен и погрешим, и потому не может быть принят в качестве значимого и полноценного. Божий же критерий праведного и греховного во всем Своем совершенстве и непогрешимости представлен в Личности, жизни и деятельности Богочеловека Господа Иисуса Христа. Как единый безгрешный и единый Всеведущий Он знает самые сокровенные движения человеческой души и сердца и потому может безошибочно судить о людях, разделяя их на праведных и грешных, вследствие чего Ему принадлежит *весь суд* (ἡ κρίσις πάσα, Ин. 5, 22; ср.: 1 Кор. 4, 5; 1 Пар. 28, 9; 1 Цар. 16, 7; Иер. 11, 20; 17, 10; 20, 12; Откр. 2, 23; Пс. 7, 10). Кроме того, нужно помнить об имеющемся различии между человеческим и Божиим представлением о том, что есть благо и благосостояние. Под благом и благосостоянием люди нередко понимают лишь материальный достаток и земные богатства: бранные, тленные, изъеденные молью, тогда как Бог подразумевает блага духовные: истину, праведность, милосердие, смирение, кротость, любовь, молитву, пост, терпение, страдание за истину Христову, одним словом — то духовное благое состояние души и тела, которое согласуется с духовным совершенством и блаженством и которое вечно, нетленно, небесно, так что ни моль, ни тля не могут его растлить, ни воры подкопать и украсть (см.: Мф. 6, 19–20; 19, 21; Лк. 12, 31–33). Ведь истинное человеческое благосостояние, богатство и блаженство заключаются в том, чтобы обогащаться Богом (см.: Лк. 12, 20–21; 1 Тим. 6, 17–19).

Бог иногда и праведникам попускает страдать на земле, и это для их пользы — для спасения души. При этом необходимо иметь в виду, что на земле нет ни одного праведника, совершенно чистого от всякого греха и скверны⁸⁶¹. Скорби и искушения, которые Бог Своим Промыслом попускает

или ниспосылает на людей, суть своего рода горнило, в котором люди очищаются и переплавляются, как золото в печи⁸⁶², обретая в себе силы для новых добродетелей: терпения, великодушия, кротости, стойкости. Ибо все эти новые добродетели взращивают, при содействии благодати, нового внутреннего человека — человека, создаваемого Господом *в праведности и святости истины* (Еф. 4, 24; ср.: Рим. 5, 3–5; 2 Кор. 4, 16; Иак. 1, 3–4; 2 Кор. 12, 5; 1, 5; Мф. 5, 40–42). Божий Промысл «часто попускает, — говорит святой Дамаскин, — что праведник впадает в скорби, чтобы другим явлена была сокровенная в нем добродетель, как это случилось с Иовом... Иногда Бог попускает, что святой, благочестивый человек тяжело страдает, чтобы не отпал от истинной совести и не впал в гордость по причине дарованной ему силы и благодати, как это было с апостолом Павлом»⁸⁶³. В Своем промыслительном домостроении человеческого спасения Бог соделал скорби и страдания путем в Царство Небесное (см.: 2 Кор. 4, 10; 1 Фес. 3, 3; 2 Фес. 1, 5; 1 Пет. 2, 19–21; 4, 16; Евр. 12, 6–8). Христоносный апостол возвещает, *что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие* (Деян. 14, 22; ср.: Мф. 7, 14; Лк. 13, 24; 2 Тим. 2, 12; 3, 12).

Нередко к худым людям — безбожникам и грешникам — Бог проявляет Свою отеческую любовь и доброту, осыпая их земными благами с одним-единственным промыслительным желанием: согреть и растопить очерствевшее их сердце, пробудить их к вечной цели жизни, открыть им душевные очи к зрению небесных и нетленных ценностей, вывести их из нечистоты и мрака смертности в лазурь бессмертия, вызвать в них спасительное чувство умиления и целительные слезы покаяния, Своим Божественным добром побороть их душепагубное зло (см.: Рим. 2, 4; 12, 20–21).

Не следует забывать евангельской истины: всякий, делающий злое, ненавидит добро и истину (см.: Ин. 3, 20); а злые люди, воспаляемые живущим в их душе грехом, восстают на праведников, несущих добро и справедливость, преследуют их, мучают, бьют и даже убивают; Бог же Своим Промыслом всё это попускает, не желая стеснить или истребить действие свободной человеческой воли (см.: Ин. 15, 18, 20; 1 Ин. 3, 13). А участь христоносных праведников, над которыми бодрствует многозаботливый Божий Промысл, выражена апостольскими словами: *Все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы* (2 Тим. 3, 12; ср.: Флп. 1, 19; Мф. 15, 24; Рим. 8, 17). Это естественно, потому что мир, лежащий во зле (см.: 1 Ин. 5, 19), не может и не будет любить и почитать носителей вечного добра — христоносных праведников. Впрочем, и то зло, которое грешники творят праведникам, Преплагий Промыслитель обращает к пользе последних, ибо на поле брани со злом они приобретают свои

дивные добродетели: кротость, терпение, прощение, молитву за гонителей, благословение врагов, благодушие. При этом на них изобильно нисходит Божия благодать, их утешает Благий Утешитель, и они в своих страданиях за правду Христову чувствуют себя блаженными и радостными (см.: Мф. 5, 11–12; Деян. 5, 40–41; 1 Пет. 3, 14; Мф. 10, 19–20. 22). «Безбожников же за их злые дела часто и тайно мучит совесть»⁸⁶⁴.

При решении этого вопроса нельзя упускать из виду и то, что сия настоящая жизнь — не время, в котором назначается и присуждается вечная и полная награда за добрые дела или наказание за злые: всеправедным и премудрым Божиим Промыслом это оставлено на день Страшного Суда. «Если нам открыто Царство Небесное, — говорит святой Златоуст, — и обещана награда в будущей жизни, то уже непристойно исследовать, почему праведники здесь терпят скорби, а худые люди живут в удовольствиях. Ибо если каждого там ожидает награда по заслугам, зачем возбуждаться здешними счастливыми или несчастными событиями? Здешними скорбями Бог обучает Ему покорных как героических борцов, а более слабых, нерадивых и не способных поднять что-либо тяжелое предварительно вразумляет на добрые дела»⁸⁶⁵. Святой Златоуст перечисляет восемь причин, по которым страдают святые: 1) чтобы они, величаясь своими заслугами и чудесами, не впали в гордость; 2) чтобы другие не мыслили о них более, чем это приличествует человеческой природе, почитая их богами, а не людьми; 3) чтобы Божия сила проявлялась через людей немощных и связанных узами; 4) чтобы яснее обнаружилось их терпение как стойкость людей, служащих Богу не ради награды, но проявляющих такое благодушие, дабы и после великих скорбей явить чистую любовь к Богу; 5) чтобы размышляли мы о воскресении и были убеждены, что после смерти получим награду за здешние труды; 6) чтобы все, когда их постигнут несчастья, имели утешение и облегчение, взирая на них и вспоминая их скорби; 7) чтобы мы подражали им как людям, имеющим одну с нами природу, и 8) чтобы мы знали, кого подобает считать блаженным, а кого жалким и несчастным⁸⁶⁶. «Человеколюбивый Господь, — пишет святой Василий Великий, — употребляет суровость демонов для нашего исцеления, подобно тому как мудрый врач употребляет змеиный яд для лечения больных»⁸⁶⁷. Погруженный мыслью в таинственные глубины Божия Промысла, святой Златоуст говорит: «Обо всем, о чем мы в недоумении, мы будем говорить: *Судьбы Твоя бездна многа* (Пс. 35, 7). Ведь и то, что мы всего не знаем, есть дело Божией премудрости. Если бы мы покорялись Богу лишь оттого, что знаем причины событий, то не оказалась бы великой наша награда и наша покорность Богу не была бы выражением веры; но если мы, не ведая причин, с любовью покоряемся всем Божиим

повелениям по истинному послушанию и искренней вере, то приносим великую пользу душам нашим. Мы должны быть уверенными только в одном: Бог всё посылает для нашей же пользы; и если нам самый образ (сего) неизвестен, — то не исследовать его, не роптать и не падать духом. Знать его — для нас невозможно и бесполезно; невозможно — ибо мы смертны, бесполезно — ибо мы легко поддаемся гордости»⁸⁶⁸. И как бы резюмируя свои пронизательные размышления о причинах таинственного действия Божия Промысла, тот же святой учитель вселенной заключает: «Есть еще много и других причин, но они для нас сокровенны, но известны нашему Творцу — Богу»⁸⁶⁹.

§ 46. Еретические учения о Божием Промысле

Богооткровенной, догматической истине о Божием Промысле противостоят ложные учения разных еретиков, как рационалистического, так и мистического направления. Во II—III веках гностики и манихеи учили, что миром владеет судьба, а не Промысл: жизнь и смерть, богатство и бедность, болезнь и здоровье и все вообще события — зависят от рока, от фатума. В V веке Пелагий отрицал, что Бог Промыслом помогает разумным и свободным творениям, полагая, что Промысл, наталкиваясь на их свободу, сковывал бы ее, сводил на нет и уничтожал. В XVI веке Цвингли и Кальвин, как и все прочие предестинациане (сторонники предопределения) настолько преувеличивали влияние Промысла на разумные существа, что, отвергнув личную свободу, провозгласили Бога виновником всех человеческих поступков, независимо от того, добрые ли они или худые.

§ 47. Предвечный Совет Божий о спасении людей

Божие Промышление о человеке берет свое начало с предвечного замысла о сотворении человека, вследствие чего им наполнены неизведанные глубины Божией премудрости. Человеческое существо таково, что ни в каком состоянии своего бытия оно не может выжить и пребыть в категории человечности без Божия Промысла. Божий Промысл особенно ярко и многогранно проявляется при постановке вопроса о человеке согрешившем, о человечестве падшем. Предвидя еще до сотворения человека, что тот по свободному порыву собственной воли впадет в грех и заплутает на безпутьях и в пропастях зла, Бог, побуждаемый человеколюбием, принял решение спасти падшего человека в свое время. Посему Троичное Боже-

ство определило для падшего человека и средство спасения — воплощение Единородного Сына Божия; это спасение падший человек должен был принять добровольно — в подвиге живой, деятельной веры в воплощенного Божия Сына. Это предвечное и неизреченно-таинственное решение Святой Троицы о спасении человеческого рода и о предопределении средства для этого спасения называется в Священном Писании *Божьим советом и предведением* (βουλὴ καὶ πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ, ср.: Деян. 2, 23), *тайной Божией воли* (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος, ср.: Еф. 1, 9), *тайной, сокрытой от веков и родов* (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκρυπτόμενον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, ср.: Кол. 1, 26; см также.: Рим. 14, 24; 1 Пет. 1, 20), *тайной, сокровенной в Боге и от самих Ангелов на небесах* (см.: Еф. 3, 9–10), *тайной спасения, которую предназначил Бог* (ἣν προώρισεν ὁ Θεός) *прежде веков* (πρὸ τῶν αἰώνων) *к славе нашей* (1 Кор. 2, 7).

О предвечном Божьем Совете и Божьем решении о спасении падшего человека воплощенным Сыном Божиим свидетельствует Сам воплотившийся Сын. Он открывает о Себе, что послан от Отца в мир, чтобы творить Его волю и *совершить дело Его* (τὸ ἔργον αὐτοῦ, Ин. 4, 34), и что от Отца Он получил заповедь положить Свою душу за спасение людей (см.: Ин. 10, 17–18; 14, 31). Новозаветное благовестие о спасении людей, осуществленное в Лице Богочеловека, Господа Иисуса Христа, есть, на самом деле, исполнение Божия решения, принятого на предвечном Совете (см.: Лк. 22, 22; Деян. 2, 23; 3, 13; 4, 28). Еще *прежде создания мира* (πρὸ καταβολῆς κόσμου) Господь Иисус Христос был предназначен к тому, чтобы Своей драгоценной Кровью искупить людей и возродить их Духом Святым чрез веру в Троичное Божество (1 Пет. 1, 19–33). *Прежде вековых времен* (πρὸ χρόνων αἰωνίων) в предвечном Божьем Совете определено то, что люди спасутся, усыновляясь Богу чрез Иисуса Христа в святыни Духа и в вере истины, по благодати, данной в Нем для ее добровольного принятия людьми (см.: 2 Тим. 1, 9; Еф. 1, 4–5; 2 Фес. 2, 13; Тит. 3, 4–6).

К предвечному решению о таком домостроительстве спасения Триипостасный Господь был подвигнут лишь несказанной любовью к Своему созданию. Это подтверждает вся жизнь и подвиг Спасителя на земле. Все домостроительство спасения людей: от предвечного Совета через ветхозаветное Откровение к новозаветному, воплощение Спасителя, Его жизнь, учение, страдание, распятие, смерть, воскресение, вознесение, благодатная жизнь Богочеловеческого Тела Христова — Церкви, вплоть до Страшного Суда, — всё это неопровержимо показывает, что дело спасения людей — это дело свободной, ничем не вынужденной Божией любви к человеческому роду. В приготовлении человеческого рода к спасению и в самом явлении вопло-

шенного Господа Иисуса Христа во всей своей полноте проявилось *человеколюбие Спасителя нашего, Бога* (ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, Тит. 3, 4). Об этом говорят и слова Самого Спасителя Христа: *Так о возлюбил (ἡγάπησεν) Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть, да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный* (Ин. 3, 16; ср.: 1 Ин. 4, 8). Жительствова (бытийствуя) любовью как сущностью Своего Божественного существа (см.: 1 Ин. 4, 16, 8), Бог являет Свою любовь к нам тем, что посылает в мир Своего Единородного Сына, дабы мы жили чрез Него (см.: 1 Ин. 4, 9). А воплощенный Сын обнаруживает Свое бесконечное человеколюбие тем, что полагает Свою душу, чтобы опять ее принять; никто не отнимает ее у Него, но Он Сам от Себя ее полагает (см.: Ин. 10, 17–18). По Своей преизобильной любви к людям Бог оживляет их Господом Иисусом Христом от греховной смерти, воскрешает с Ним в новую жизнь в Духе Святом, преображая их в Нем Своей чудодействующей благодатью (см.: Еф. 2, 4–6; Рим. 8, 10–11; 6, 4–5). Одним словом, всё домостроительство спасения людей чрез Сына Божия в Духе Святом утверждается на Божией любви как на единственном Божием мотиве к спасению людей.

§ 48. Подготовка человеческого рода к спасению

К великому делу спасения людей в Господе Иисусе Христе от греха и смерти, предопределенному в предвечном Совете Пресвятой Троицей, человеколюбивый Бог готовил человеческий род постепенно. Определив от вечности спасти павшего человека воплощением, жизнью, смертью и воскресением Своего Единородного Сына, Бог исполнил Свое решение не тотчас по грехопадении людей и не вскоре после того, а когда пришла *полнота времен* (πλήρωμα τοῦ χρόνου, Гал. 4, 4) — времен, понимаемых и рассматриваемых с Божией точки зрения, с точки зрения вечности. Эта полнота времен, рассмотренная изнутри, из самого времени, означает зрелость греха в мире, грозящую ему опустошением, полное вскисание человека закваской греховности, совершенную немощь человеческого естества собственными силами спасти себя от греха и смерти, полное погружение людей в грех, их всестороннее раствление и порабощение смертью: *людие, сидящи во тме... в стране и сени смертней* (Мф. 4, 16). Человеколюбивый Господь мог спасти первых людей сразу же по грехопадении, но это спасение оказалось бы скорее навязанным, насильственным, механическим. Своим премудрым Промыслом Он оставил людей духовно созревать для спасения, чтобы оно явилось насущной потребностью для

их обращенных к Богу чаяний, воздыханий и надежд. Необходимо было, чтобы люди как существа разумно-свободные всем своим нутром почувствовали всю омерзительность греха и весь ужас смерти, познали всю глубину своего падения в грех и отступничества от Бога, пламенно ощутили свою неспособность самостоятельно спасти себя от греха и смерти и добровольно возымели в себе жажду Спасителя и спасения. С этой целью Бог долгое время и различными способами готовил людей — как всё человечество, так и, в особенности, Божий избранный народ — к принятию грядущего спасения в Господе Иисусе Христе (см.: Евр. 1, 1–3; 1 Пет. 1, 10; Еф. 1, 10; Ис. 9, 6).

§ 49. Подготовка человеческого рода от Адама до Авраама

Приготовление человеческого рода к принятию Спасителя и спасения начинается с момента мятежного отпадения Адама от Бога. Тотчас по грехопадении человеколюбивый Господь в Своей промыслительной любви открыл Адаму и Еве тайну искупления, обещав им, что *семя жены* сотрет змия = диавола и его порождение: грех и смерть, то есть спасет человеческий род (см.: Быт. 3, 15) и тем самым станет смыслом и средоточием всей человеческой истории, начиная с Адама и кончая последним человеком на земле. Эту изначальную благую весть [произнесенную] в горькой атмосфере человеческой жизни, отравленной грехом и зараженной смертью, святые отцы справедливо наименовали первоевангелием. Она и есть первоевангелие, так как *in pise** содержит в себе мысль, что Мессия-Спаситель родится от жены, поразит и низложит искушителя, освободит человека от рабства греху, злу и смерти и восстановит между человеком и Богом ту связь и то отношение, которые существовали до грехопадения. Так поняли это первоевангелие и наши прародители. Ощущая весь ужас своего постыдного отпадения от Бога, они жаждут освобождения от греха и зла и потому своего первого сына называют Каином, то есть *человеком от Бога* (Быт. 4, 1) с тайной надеждой, что он и есть то самое *семя жены*. Ламех называет своего сына Ноем, то есть *успокоением*, говоря: *Сей упокоит нас от дел наших, и от печали рук наших, и от земли, юже прокля Господь Бог* (Быт. 5, 29), уповая тем самым на исполнение первоевангелия. Сам Ной выражает свою веру и надежду на Искупителя в благословении, преподанном им Симу, в котором он знаменует его как родоначальника обетованного семени (см.: Быт. 9, 26–27).

* Букв.: «в орехе, скорлупе» (зародыше) (лат.). — Примеч. ред.

§ 50. Подготовка избранного Божия народа

Таинственным действием Своего премудрого Промысла Бог соблюдал в душах людей веру в будущего Спасителя. Однако эта вера — под бременем умножившихся беззаконий, особенно после вавилонского смешения и рассеяния народов, подавляемая безбожием, идолопоклонством и беззаконием одичавших во зле людей — все более утрачивала свою ясность и силу. Зло настолько распространилось и поработило народы, что угрожало полностью уничтожить веру в истинного Бога и в обетованного Спасителя. Дабы этому воспрепятствовать, Бог избрал праведного Авраама, учинив его отцом избранного народа, в котором должна была сохраниться вера в истинного Бога и Исккупителя и имел явиться Сам Спаситель и Исккупитель мира. К принятию Спасителя и спасения Бог готовил избранный народ посредством обетований, мессианских пророчеств, прообразов, закона и вообще всего религиозного домостроительства.

1. Обетования и пророчества в книгах Моисея. Божие обетование об Исккупителе и вера в Него, передаваясь в избранном народе из поколения в поколение, были предметом особого Божия попечения и укреплялись через Божиих избранников. самого родоначальника избранного народа, Авраама, Бог — ради сохранения истинной веры в единого истинного Бога — выделил от всего человеческого рода, заповедав ему оставить свой дом и страну и дав ему обетование, что благословятся в нем *все племена земные* (Быт. 12, 3; ср.: 18, 18; 22, 18). То же самое обетование Бог повторил Исааку и Иакову (см.: Быт. 26, 4; 28, 14). Это свидетельствует о том, что ни Авраам, ни Исаак, ни Иаков не были теми лицами, в которых непосредственно благословятся все земные народы; таким станет их необычный Потомок — Мессия, в Котором действительно на все народы изольется Божие благословение и всем им будет предоставлена возможность спасения от греха и смерти (см.: Гал. 3, 16; Деян. 3, 25–26). Это подтверждает и Сам Спаситель, благовествуя: *Авраам, отец ваш, рад бы был, да бы видел день Мой: и виде, и возрадовася** (Ин. 8, 56). Чтобы укрепить и соблюсти веру в грядущего Мессию, патриарх Иаков со своего смертного одра передает в наследие потомкам мессианское пророчество, в котором более ясно указывает на происхождение Мессии, на время Его пришествия и на власть над народами, которую Он будет иметь как Спаситель: *Не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресл его, дондеже придут отложенная ему, и Той чаяние языков*** (Быт. 49, 10; ср.: Ин. 5, 46; Лк. 2, 30–32).

* В русском синод. переводе: *Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел, и возрадовался.* — Примеч. ред.

** В русском синод. переводе: *Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов.* — Примеч. ред.

Перед смертью пророка Моисея Бог его устами возвещает предопределение о великом Пророке, Мессии, Который будет благовествовать истину Божию, станет Посредником между Богом и людьми, так что за непослушание Ему люди воздадут ответ Господу: *Пророка возставлю им от среды братии их, якоже тебе: и вдам слово Мое во уста Его, и возглаголет им, якоже заповедаю Ему; и человек той, иже не послушает словес Его, елика возглаголет Пророк оный во имя Мое, Аз отмишу от него** (Втор. 18, 18–19; ср.: 18, 5). То, что здесь речь идет не о каком-то обычном пророке, а о Пророке-Мессии, подтверждает предание ветхозаветной церкви, свидетельствующее: *И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу* (Втор. 34, 10). А тому, что это пророчество относится к Спасителю — Мессии, в Новом Завете имеется много подтверждений (см.: Деян. 3, 22–24; 7, 37; Мф. 17, 5; Лк. 24, 44; Ин. 5, 46; 1, 45; 4, 25; 7, 16).

2. Мессианские пророчества в псалмах. Все псалмы, от первого и до последнего, наполнены мессианскими мыслями, чаяниями, надеждами, пророчествами. Это богоглаголивыми устами святого Афанасия Великого засвидетельствовала о них Православная Церковь. Впрочем мы остановимся только на самых важных из них. Главному творцу богодухновенных псалмов — пророку Давиду — Бог открывает, что из его колена родится обетованный Мессия, Которому Бог будет Отцом, а Он Богу — Сыном, причем Его Царство будет вечным (см.: 2 Цар. 7, 12–16. 19). Поэтому в псалмах Давида всё обращается вокруг имеющего прийти Мессии как вокруг Солнца всего сущего и всех упований. При тщательном исследовании псалмов из них можно было бы извлекать весь образ грядущего Мессии — Спасителя.

По вдохновенному учению псалмов, обетованный Искупитель будет Помазанником — Мессией (Maschiah); против Него восстанут цари и народы, но Он — Сын Божий, и псалмопевец призывает все народы почитать Его как Сына, всю свою надежду возлагая на Него как на Бога и Господа, чтобы, отступив от Него, не погибнуть на собственных путях (см.: Пс. 2, 2; 7, 1–12). В Своем искупительном подвиге на земле Мессия проходит через страдания как Господь с Господом и, умирая праведным, чает воскресения, а вместе с тем — и преизбытка радости (см.: Пс. 15, 8–11; ср.: Деян. 2, 26–29; 13, 35–37). Страдания Мессии за человеческий род будут великими; Он почувствует Себя оставленным Богом; над Ним будут насмехаться враги; окружают они Его, как псы многие, и станут потешаться над

* В русском синод. переводе: *Я воздвигну им Пророка 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.* — Примеч. ред.

Ним за Его надежду на Бога; Его ризы они разделят между собой и о Его одежде будут бросать жребий; у Страдальца рассыплются кости, растает, как воск, сердце, прилипнет к гортани язык, и Он будет низведен в персть смерти. Но Господь не презрит Его молитвы и услышит Его; и после того Он воспоет хвалу Богу, и Ему поклонятся все народы (см.: Пс. 21, 1–32; Мф. 27, 46; Мк. 15, 34; Ин. 19, 22–24; Евр. 5, 7–10; Мф. 27, 29. 43; Лк. 23, 33–37). Мессия-Страдалец принесет Богу жертву за грехи людей, и эта жертва заменит собой все ветхозаветные приношения, ибо она будет добровольным принесением плоти Мессии — ею освятятся люди, жаждущие спасения (см.: Пс. 39, 6–8; Евр. 10, 5–16). Божий Помазанник будет дивным и кротким; Он покорит народы, Его престол будет вечным и непоколебимым, ибо Он — Бог, Которого Бог помазует елеем радости; Его ризы благоухают *смирной, стактями и кассией* (ср.: Пс. 44, 9); Его имя станет незабвенным, народы будут славить Его во все века (см.: Пс. 44, 2–8. 18; Евр. 1, 8–9). В отношении к Господу Сам Мессия — Господь, и под Его ноги Господь положит Его врагов, ибо Он — от вечности рожденный Божий Сын. Впрочем Мессия — не только Господь, но и вечный священник, имеющий вовек приносить жертву за грехи других: *Ты иерей вовек по чину Мелхиседекову* (Пс. 109, 1. 3–4; ср.: Мф. 22, 42–45; Мк. 12, 35–37; Лк. 20, 41–44; Деян. 2, 34–36; Евр. 1, 13; 7, 17).

3. Мессианские пророчества у пророков. Чем глубже с течением времени человечество погрязало в истории — причем трясины и омуты греха, изобильно умножаясь, делались все более разветвленными и необозримыми, — тем настойчивее и очевиднее поддерживал Бог мессианские чаяния в избранном народе, все яснее, через пророков, открывая тайну грядущего Мессии. Пророки же, пламенея любовью к Богу, шествуя по мрачным эпохам человеческих пороков и пробираясь сквозь багровую мглу людских страстей, предвещали дни Мессии, свидетельствуя о том, что Его спасительным именем примут прощение грехов все верующие в Него (см.: Деян. 3, 24; 10, 43). И когда человеческие души гибли в дебрях и на скользких путях греха и смерти, пророки Духом Святым указывали на тернистую стезю веры, приводящую к Мессии и Спасителю (см.: 2 Пет. 1, 21; Еф. 3, 5). Все они были глашатаями Духа Святого, возвещающими пришествие Господа Спасителя со всеми силами, необходимыми для вечной жизни и спасения и неизреченными дарами Его благодати.

В священной тоске по Мессии пророк Иоиль предсказал, что во дни Мессии-Искупителя Дух Святой обильно изольется на всех верующих в Него и что спасутся все призывающие Его имя (см.: Иоил. 2, 26–32; Деян. 2, 16–21).

В своем пророческом вдохновении пророк Амос провозгласил, что Господь восстановит падшую Давидову скинию, то есть Божию Церковь; созиждет ее вовек — и она будет обладать всеми народами (см.: Ам. 9, 11–12; Деян. 15, 15–16).

В величественном пророческом видении пророк Осия предсказал, что придет великий день, в который Господь Бог помилует и спасет дом Иудин; сыны Израиля умножатся, как песок морской, то есть без меры и числа — и станут сынами Бога Живого. После многих смятений и скитаний сыны Израилевы обратятся и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего, и благочестиво приступят к Господу и Его благодати в последние дни — и Он перевяжет их раны, и исцелит их, и даст им жизнь и познание Бога. И что самое главное — Мессия избавит их от ада и смерти: *Где прѣ твоѧ, смерте? где остен твой, аде?** (Ос. 13, 14; 1, 11. 7. 10; 3, 4–5; 6, 1–3; ср.: Рим. 9, 26; 1 Пет. 2, 10; 1 Кор. 15, 4. 45. 55; Евр. 2, 14).

Все мессианские пророчества пророка Исаии — сплошь одни только богоданные видения, по-евангельски ясные, живые и убедительные; святые отцы по праву называют его ветхозаветным евангелистом. Он предсказал, что Мессия родится от Девы и наречется Еммануилом, что значит: *с нами Бог* (Ис. 7, 14; ср.: Мф. 1, 22–23). Он родится как младенец, хотя Он и Сын Божий; Он — *велика совета Ангел, Чуден, Советник, Бог крепкий, Властитель, Князь мира, Отец будущаго века* (Ис. 9, 6). Он будет исполнен Духом Господним и помазан Господом, чтобы принести благую весть народам, исцелить сокрушенных сердцем, возвестить пленным свободу, утешить печальных, проповедать лето Господне благоприятное (см.: Ис. 11, 2; 61, 1–2; Лк. 4, 13–22). Он сотворит великие чудеса: будет отверзать очи слепым, уши глухим; исцелит хромых и глухонемых; красота Божия наполнит мир, пустыня процветет, как нарцисс — и вечная радость будет на Сионе (см.: Ис. 35, 1–10; Мф. 11, 4–5; 15, 30). Кроткий Мессия возвестит народам праведный суд, трости надломленной не переломит; явит суд по истине; Господь поставит Его заветом и светом для народов, чтобы открыть очи слепым, вывести узников из темницы и сидящих во тьме из мрачной юдоли; слепых Он поведет дорогою, о которой они не знали, обратив перед ними тьму во свет и исправив кривые пути (см.: Ис. 42, 1–7, 16; Мф. 12, 18–21; Деян. 1, 47; Лк. 4, 18). Господь сделает Мессию светом для людей, чтобы спасение простерлось на все народы (см.: Ис. 49, 6; Деян. 13, 47), ходящие во тьме увидят великий свет, этот свет озарит и сидящих в сени смертной (см.: Ис. 9, 2; Мф. 4, 16), и вся земля наполнится ведением Господа (см.: Ис. 11, 9). Мессия будет спасать спасе-

* В русскон синод. переводе: *Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?* — Примеч. ред.

нием вечным, откроет святой путь, по которому не пойдет нечистый, и на святой горе утвердится дом Господень, к которому стекутся все народы и пред которым преклонится всякое земное колено (см.: Ис. 45, 17; 35, 8; 11, 9; 2, 2; 45, 23). Но вечное искупление для людей Мессия приобретет тем, что как Искупитель принесет Себя в жертву за грехи людские. Он будет лишен славы, презрен и отвержен людьми, как тот, от которого всякий закрывает лицо, обезображен нашими болезнями и немощами; причислен к злодеям, люди посчитают Его за ничто и будут думать, что именно Бог поражает Его и мучит. Но Сам Он не сделает греха, не обретется ложь в устах Его, и Он возьмет на Себя наши немощи и понесет болезни; будет уязвлен за наши грехи и мучим за наши беззакония; как овца, Он будет веден на заклание и, как агнец, пред стригушим Его безгласен, дабы язвами Его мы исцелились. Он добровольно предаст Свою душу на смерть, и Его погребут у богатого, хотя могилу Ему назначат со злодеями. Но когда принесет Он Свою душу в жертву за грехи мира, тогда узрит долговечное потомство, многих оправдает и грехи их возьмет на Себя (см.: Ис. 52, 14; 53, 2–12; 50, 6; Ин. 1, 11; Мф. 8, 17; Рим. 4, 25; 5, 10; 1 Кор. 15, 3; 1 Пет. 2, 24; Мф. 26, 63; 27, 12; Мк. 15, 28–32; Деян. 8, 32–33; 1 Пет. 2, 23; 1 Ин. 3, 5; Лк. 22, 37; Мф. 27, 57, 59; Ин. 10, 11–18; Мф. 20, 28). За добровольное предание Своей души на смерть Он получит удел с богатыми и с сильными будет делить добычу, и, таким образом, прославленный Страдалец станет предметом благочестивого изумления, почитания и надежды для народов и для царей (см.: Ис. 53, 12; 52, 13–15; 11, 10). Впрочем, Царство Мессии-Страдальца будет не земным, а духовным и благодатным, исполненным познания Господня, правды, истины, премудрости, любви, мира, святости и света, — когда Мессия призовет все народы чрез Своих апостолов и последователей (см.: Ис. 11, 1–9; 2, 2–5; 9, 7; 49, 6–9; 65, 1; 66, 19).

Современник пророка Исаии, пророк Михей, предсказав рождение Мессии в Вифлееме Иудейском, особо выделил при этом предвечное рождение Мессии от Бога Отца. Мессия утвердит вечный дом Господень и будет учить всех людей Господним путям, соберет всё сокрушенное, изгнанное и уничиженное и будет царствовать во веки веков (см.: Мих. 5, 2; 4, 1–7; Мф. 2, 5–6; Ин. 7, 42; Лк. 1, 33).

Во время вавилонского рабства великий печальник избранного народа, пророк Иеремия, в своих плачевных видениях предсказал, что явится Мессия, Который будет именоваться *Господь (Jehovah) праведен наш* (Иер. 23, 6). Он учредит Завет новый, более совершенный, чем предыдущий. Этот новый Завет будет написан на человеческих сердцах; людям в нем простятся грехи, так что все познают Господа; и Господь даст им

путь ии и сердце ино, и Завет новый станет заветом вечным (Иер. 31, 31–34; 32, 39–40; ср.: Евр. 8, 8, 10–11; Рим. 11, 27; Деян. 10, 43).

В горьком вавилонском рабстве пророк Иезекииль утешал своих соплеменников радостным обетованием о том, что Господь раба Своего, Давида, то есть его потомка — Мессию — сделает единым Пастырем и утвердит вечный Завет, в котором все будут иметь одно сердце и один новый дух, ходить по заповедям Господним, соблюдая и исполняя Божии постановления (см.: Иез. 37, 24, 26; 34, 23–31; 11, 19–20; Евр. 13, 20).

Пророк Даниил своей прозорливой душой с большой исторической точностью предсказал время пришествия Царства Мессии, Которого он называет Сыном Человеческим. Сей возлюбленный Богом пророк предвещил это в своем откровении о седминах, о чем вразумил его Божий вестник, Архангел Гавриил (см.: Дан. 7, 13; 9, 24–27).

В своем пророческом вдохновении пророк Захария прозрел в далекое будущее, предсказав царственный, но в то же время кроткий и смиренный, вход Спасителя в Иерусалим, Его предание за тридцать сребреников, бегство учеников, похожее на рассеяние овец при пораженном пастыре, и прободение Его ребра копьем (см.: Зах. 9, 9; 11, 12; 13, 7; 12, 10; Мф. 21, 5; Ин. 12, 15; Мф. 26, 15; 26, 31; Мк. 14, 27; Ин. 19, 37; Откр. 1, 7).

Пророк Аввакум проповедал, что Искупитель действительно придет и не замедлит; с Его пришествием земля наполнится познанием славы Господней, как море избыточествует водами, так что всякий праведник будет жить верой в Него, радуясь о Боге спасения своего (см.: Авв. 2, 3, 4, 14; 3, 18; Евр. 10, 37; Рим. 1, 17; Гал. 3, 11).

Пророк Аггей, утешая народ, который при освящении второго иерусалимского храма со скорбью вспоминал о величии первого, предсказал в Божественном вдохновении, что в скором будущем Господь потрясет небеса и землю, и придет Избранный из всех народов, и наполнит славою храм Свой. Слава этого храма будет больше славы первого, ибо в нем явится Искупитель и воцарит Свой мир (см.: Агг. 2, 7–9; Евр. 12, 26).

Пророк Малахия в своем провидческом вдохновении изрек пророчество о Предтече как ангеле, который придет непосредственно пред Искупителем и уготовит путь пред Тем, Кто есть Господь и Ангел завета (см.: Мал. 3, 1; 4, 5–6; Мф. 11, 10; Мк. 1, 2; Лк. 7, 27; Мф. 17, 10–13; Мк. 9, 11–13; Лк. 1, 17).

4. Другие пути подготовки избранного народа. Промыслительно готовя избранный народ к грядущему искуплению Спасителем, Бог прибегал и к прототипам (*τύποι*), чрез которые сообщалось пророчество или предвестие о грядущих событиях либо напечатлевался образ Искупителя, Его дел и Его Царства. Причем всё это выражалось не в словах, а в личностях, событиях и

священнодействиях Ветхого Завета. Так, некоторые исторические лица, например: Мелхиседек, царь Давид, пророк Иона, — в отношении Мессии имеют значение прообразов. Пророк Давид называет Мессию *священником... по чину Мелхиседекову* (Пс. 109; ср.: Евр. 5, 6; 7, 17); другие же пророки именуют Его Давидом (см.: Иер. 30, 9; Иез. 34, 24). Сам Спаситель указывает на трехдневное пребывание Ионы во чреве кита как на прообраз Своего трехдневного пребывания в недрах земли (см.: Мф. 12, 40; 16, 4; Лк. 11, 29; 1 Кор. 15, 4; Ион. 2, 3). Ветхозаветные жертвы, пасхальный агнец, переход через Чермное море, манна, вода из камня, медный змей, обрезание — всё это имеет свой прообразовательный смысл в отношении к Мессии и Его Царству, по слову святого апостола: *Сия же вся образы (τύποι) прилучахуся онем; писана же быша в научение наше** (1 Кор. 10, 11; ср.: Рим. 15, 4; Гал. 4, 22–31). Равно как и весь обрядовый закон Моисея, с его жертвоприношениями, очищениями, окроплениями, наглядно предвещал новозаветное Царство Мессии, будучи *сенью грядущих благ, а не самым образом вещей* (Евр. 10, 1), ибо *самый образ вещей* преподан и открыт в Христовой Церкви, которая есть Тело Его (см.: Кол. 2, 17).

Не только посредством обрядового, но и посредством нравственного и гражданского закона Бог приуготовлял избранный народ к закону вечному, духовному, который должен был возвестить Мессия, наделив людей и благодатной силой к его исполнению. Ветхозаветный закон, будучи неспособен дать людям совершенство и спасти их от греха и смерти, пробуждал и углублял сознание греховности, усиливая тем самым чаяния в Искупителе от греха и наставляя людей к вере в Него (см.: Рим. 8, 3; 3, 20; 7, 7–8; Евр. 10, 1). Поэтому апостол Павел и называет ветхозаветный закон *детоводителем ко Христу* (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, Гал. 3, 24), ибо Христос — *конец закона* (*τέλος νόμου*, Рим. 10, 4). И все ветхозаветные праведники стали таковыми, возгревая в себе веру в грядущего Мессию — веру, которая провела их чрез самые мрачные скорби и сделала победителями во всех искушениях (см.: Евр. 11, 13. 39–40; 12, 1–2). Собственно говоря, всё ветхозаветное Откровение разнообразными способами приводило к Мессии — к Господу Иисусу Христу; все ветхозаветные чудеса указывали на Него как на самое большое Чудо; все пророки возвещали путь к Нему — к самому великому Пророку; всё священство жаждало Его — вечного Первосвященника; вся вера простиралась к Нему — к Начальнику и Совершителю веры; весь закон приводил к Нему — к вечному Законодателю; вся человеческая немощь вопияла по Нему — по единственному Спасителю.

* В русском синод. переводе: *Все это происходило... как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков.* — Примеч. ред.

§ 51. Подготовка язычников к принятию Спасителя и спасения

Человеколюбивый Господь в Своем промыслительном попечении особыми средствами приготавливал к принятию Спасителя и спасения не только избранный народ, но и язычников. Хотя Бог, по слову святого апостола, *в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями* (Деян. 14, 16), не преподав им непосредственного Откровения, однако Он не отверг их совсем в их греховности и не оставил без свидетельств о Себе, но, напротив, Своими благодеяниями готовил их к принятию Спасителя. По Своей промыслительной любви — чрез посредство дивно устроенной видимой природы и ее мудрых законов — Он научал народы истинному богопознанию и богопочитанию, так что у них нет оправдания в отвержении истинного Бога (см.: Рим. 1, 19–20). Вместе с тем в своей богообразной, хотя и помраченной грехом, душе они имели немолчного учителя о Боге, Божией истине и Божиим благе. И действительно, к Спасителю и спасению они были приготавливаемы нравственным законом, который Бог написал в их сердцах: этот закон действовал чрез их совесть (см.: Рим. 2, 14–15). Вся история древних народов, руководимая Божиим Промыслом⁸⁷⁰, готовила народы к явлению Спасителя. Самое рассеяние избранного народа способствовало подготовке язычников к пришествию Мессии: они ознакомились со святыми истинами Откровения, потому что Священное Писание было переведено на греческий язык. Сколько любви к Богу было в душах язычников, свидетельствует нам Святое Евангелие, ведь Господь Иисус Христос во время жизни на земле встречал у язычников столь трогательную веру, какой не находил даже у сынов избранного Божия народа*. Вообще, человеколюбивый Божий Промысл действовал в душах всех людей неизреченно премудро и милостиво, так что их души, жаждущие Бога, сознательно или несознательно, вольно или невольно, порывались к грядущему Спасителю и чрез все свои надежды и воздыхания, молитвы и слезы, страдания и скорби, ночи и полуночи спешили к Нему, к единому Свету жизни и истины на небе и на земле.

* См.: Мф. 8, 10–13. — *Примеч. ред.*



Отдел третий

БОГ КАК СПАСИТЕЛЬ

ХРИСТОЛОГИЯ

Введенное грехом в вещественный мир как демоническая реальность, зло посредством разнообразной человеческой деятельности быстро расплодилось, размножилось и привилось в этом мире. Оно столь искусно сроднилось с веществом, столь близко с ним сочеталось, столь мастерски с ним смешалось, что человеку своими собственными силами разлучить их невозможно. Да и с человеческой душой зло так тесно соединилось и таинственно уравнилось, что и человеку как существу духовно-вещественному невозможно разъединить, то есть полностью расставить и обособить¹. В вещественном мире зло разрослось до огромных размеров, облеклось в неслыханные материальные формы, достигло такой грандиозной вещественной реальности, какая не существует даже в мире демонов, ибо вещественная реальность зла возможна только в мире человеческом, поскольку только человек является духовно-вещественным существом во всех трех мирах*. В человеческом мире зло через самые разнообразные грехи обрело такие причудливые выражения, о которых не приходится мечтать даже в мире сплошного порока — в аду. Влюблен-

* Аллюзия на Флп. 2, 10. Прп. Иустин имеет в виду миры: небесный, земной, преисподний и рассматривает этот вопрос в эсхатологической перспективе, когда после Всеобщего Воскресения и Суда в мире небесном праведники будут пребывать не только своими обоженными душами, но и телами, а в мире преисподнем грешники также будут находиться в телах, получая справедливое воздаяние. — *Примеч. ред.*

ный в зло, человек стал искусно злым, вследствие чего зло в человеческом мире приобрело свою особую изощренность. В изобретении греховных похотей и в наслаждении злом человек может соперничать с верховным духом зла. Разгоряченная злом вплоть до фанатичной и сладострастной влюбленности в грех, человеческая природа настолько опилась грехом, что начала считать зло естественным явлением собственной жизни.

В противовес злу, достигну в человеческом роде своих наиболее «грандиозных свершений», действовал Божий Промысл, осуществляя в человеческом мире вечное, Божественное добро. Божий Промысл противопоставлял сатанинскому злу Божественное благо; ненависти — любовь; смерти — бессмертие и, наконец, самому диаволу противопоставил Бога в лице Богочеловека Христа. Бесконечности человеческой деятельности во зле и грехе противопоставлена бесконечность Божией деятельности в добре и безгрешности; дьяволу противопоставлен Бог. И когда людское пристрастие ко греху столь сдружило диавола с человеком, что грозила опасность образования из них диаволо-человека, в человеческом мире явился Богочеловек, чтобы спасти человека от греха, от зла, от диавола.

«Превелика была язва, покрывавшая человечество, — говорит святой Кирилл Иерусалимский, — от пяты до главы не было на нем ничего целого. Раны человечества превосходили людскую медицину (*τὴν ἡμετέραν ἰατρείαν*). Люди не могли исправить зло, для этого был нужен Бог»².

Сопровождая человеческий род на всех путях и беспутьях зла, Божий Промысл против каждого зла выводил Божественное добро, чтобы, наконец, против совокупного диавольского в мире зла вывести совокупное Божественное благо в лице Богочеловека Христа. Свою совершенную полноту и свое полное выражение человеколюбивый Божий Промысл засвидетельствовал в явлении на земле Спасителя мира, Господа нашего Иисуса Христа. Воплощение Единородного Сына Божия знаменует собой вершину Божия человеколюбивого промысления о мире и человеке. «С воплощением Бога Слова, — говорит святой Афанасий Великий, — возведено Божие промысление обо всех тварях (*ἡ τῶν πάντων ἐγνώσθη πρόνοια*); дознано и то, что Содетель и Зиждитель промысления — Само Божие Слово»³. Воплощение Слова — это «самое главное дело Божия промысления о нас (*κεφάλαιον δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ κηδεμονίας*)»⁴. В Своем промыслении о мире Бог употребил бесчисленные средства, пока, наконец, не возвестил в полноте Свое человеколюбивое промысление в великой и несказанной тайне воплощения Слова⁵. «Воплощение Слова — это исполнение (исход, *τέλος*), главная цель Божия промысления о мире (*τοῦτο, κυρίως ἐστὶ τὸ τῆς προνοίας καὶ τῶν προνοουμένων, πέρας*)»⁶. Тогда как на одной стороне действует всецело диавол, заражая грехом и смертью человека

и весь мир, на другой стороне всецело действует Бог, спасая человека и мир от греха и смерти, освящая и вводя в бессмертие всё человеческое.

Божие промысление о мире должно было проявиться в ниспослании миру Спасителя: ведь спасение мира от зла и смерти есть естественное и логическое следствие Божия человеколюбивого промысления о мире и человеке. В спасении человека и мира от греха, от зла, от смерти, от диавола, Божие промысление о мире увенчивается Божественно-совершенным человеколюбием. Так как в вещественном мире зло произросло и умножилось через человека до неслыханных размеров, опустошая человеческий род смертью и угрожая растворить этот мир в хаосе злых и богоборческих стихий, то Сам Бог явился Спасителем мира от зла и смерти.

Подобно тому как сотворение мира и промысление о мире суть общее дело всех Лиц Пресвятой Троицы, так и спасение мира — Их общее дело (см.: Иуд. 25; 1 Тим. 1, 1; 2, 3–4; Тит. 3, 4–6). «Так как первого человека, — говорит блаженный Феодорит, — сотворил не один Отец, но и Сын, и Святой Дух, то и в новом творении, то есть в спасении, участвуют и Отец, и Сын, и Святой Дух»⁷. Спасение, освящение «совершается от Отца через Сына в Духе Святом»⁸. «Отец через Сына в Духе Святом всё приводит к совершенству и обновляет (*τελειοῖ καὶ ἀνακαινίζει*)»⁹. Сын, Духом Святым обоживая (*θεοποιῶν*) и усыновляя людей, приводит их к Отцу, ибо в спасении участвует вся Святая Троица¹⁰. В спасающихся Бог присутствует через Сына в Духе Святом¹¹. Едина освящающая, просвещающая, спасающая сила Святой Троицы: Отец посылает Сына, Сын — Духа; Сын приходит во имя Отца, а Дух — во имя Сына; Сын прославляет Отца, а Дух — Сына¹². Отец через Сына в Духе Святом подает нам и жизнь, и свет, и усыновление, и спасение¹³.

«Всё относящееся к Божию о нас промыслению и ко спасению, — говорит святой Григорий Нисский, — совершается Святой Троицей (*διὰ τῶν Τριῶν μὴν γίνεται*). Отец не творит ничего, к чему не прикасается Сын, и опять-таки, Сын ничего не производит без Духа; каждое действие Божества, простирающееся на тварь, от Отца исходит, через Сына простирается и Духом совершается (*ἐκ Πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεσι, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ Ἀγίῳ τελειοῦται*). Спасение едино, а не трояко, хотя совершает его Святая Троица, ибо оно не рассекается на три части по числу Святых Лиц. Спаситель всех есть Бог всяческих, хотя спасение совершает Сын благодатью Духа; в Священном Писании упоминаются не три Спасителя, а один, хотя признаётся и исповедуется, что спасение есть дело Святой Троицы»¹⁴. «Божество и слава Святой Троицы столь соединены и нераздельны, — пишет святой Иоанн Кассиан, — что в одном Лице Троицы мы не

можем представить ничего такого, что можно было бы отделить от полноты Божества; посему и сила Троицы всегда присутствовала в делах Спасителя Христа (*in operibus Salvatoris semper virtus fuerit Trinitatis*)»¹⁵.

Хотя в Священном Писании и Священном Предании Спасителем называется Бог вообще, то есть Пресвятая Троица¹⁶, однако в особенном и более узком смысле Спасителем именуется Господь наш Иисус Христос, ибо Своим воплощением, жизнью, страданием, Воскресением и Вознесением Он совершил дело искупления и спасения человеческого рода (см.: 1 Ин. 4, 14; Тит. 1, 4; 2, 13; 3, 6).

1. Тайна Боговоплощения

Если какой феномен в этом таинственном мире времени и пространства заслуживает именования тайны, то на первом и исключительном месте стоит Личность Иисуса Христа, Личность воплощенного Бога. С какой бы стороны мы Ее ни рассматривали и с какой бы точки зрения мы к Ней ни приступали, эта Личность есть исторический факт, который одновременно и неопровержимо реален, и непостижимо таинственен. Здесь самая реальная реальность соперничает с самой таинственной таинственностью. Посему-то и понятно слово самого проницательного Христо-ведца, святого апостола Павла, слово, которое он, погруженный в неизреченные тайны Христовой Личности, изрекает в безмерном изумлении и священном трепете: *великая благочестия тайна: Бог явился во плоти* (*μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*) (1 Тим. 3, 16). «Что другое *великая благочестия тайна*, — говорит святой Кирилл Александрийский, — как не Само Слово Бога Отца, явившееся нам во плоти, то есть Христос»¹⁷. «Величие этой тайны состоит в том, что Слово, будучи Богом, стало человеком, не переставая быть Богом, но всегда оставаясь в том, чем было»¹⁸. В этой великой тайне собраны все тайны всех миров. Всецелая тайна Бога и всецелая тайна человека, встретившись в ней и сочетавшись, образовали самую большую тайну под небом и над небом — Богочеловека. К тайне человека приступила тайна Бога; и только в свете последней и в единстве с ней тайна человеческого существа обретает свой непреходящий смысл и вечную ценность. Горькая тайна человеческого существа в первый раз божественно и совершенно услаждена в Личности Богочеловека Христа, услаждена какой-то новой, метафизической сладостью и нетленной Божественной радостью. Только в Личности Богочеловека Иисуса человеческое естество, сделавшись общником вечного блажен-

ства и бессмертного благословения, ощутило себя совершенно святым, совершенно Божиим, совершенно безгрешным, совершенно благим, совершенно мудрым, совершенно бессмертным, совершенно богоподобным. «Великая и Божественная, непостижимая и невыразимая тайна воплощения Божия, — говорит святой Григорий Палама, — состоит в том, что наше естество стало *ὁμοθεον*»¹⁹. «Господь Христос нас ради соделался благоуханием и явил в Себе безгрешное человеческое естество (*καταδύσας ἐν αὐτῷ τὸ ἀπλήμμελές ἔχουσαν τὴν ἀνθρώπου φύσιν*)»²⁰.

Лишь в Богочеловеке Христе человеческое естество обрело свой вечный смысл и цель и спаслось от анархистского релятивизма и нигилистического гуманизма. В Нем человек обрел и нашел себя, отыскал свой божественный оригинал, который был искалечен и обезличен грехом, злом, смертностью. Божественно-таинственным образом в Личности Господа Иисуса Христа весь Бог дан всему человеку, чтобы человек, ушибленный, умаленный, суженный грехом, мог себя восполнить, увеличить, ввести в бесконечность (букв.: о-бесконечить. — *Примеч. пер.*) Богом; чтобы униженный злом и смертью и обращенный в ничто человек мог, при содействии Бога, развиться в человека цельного, настоящего, *в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13; ср.: Кол. 2, 10).

Соделавшийся в воплощении человеком бесконечный Бог засвидетельствовал, что Бог в человеке, нераздельно соединенный с человеком, есть нечто вполне естественное и вполне нормальное; более того — нечто самое естественное, и самое нормальное, и самое лучшее, и самое целесообразное для человеческого существа. В Богочеловеке Христе самым очевидным образом показано, что Бог не есть для человека что-то неестественное, механическое, навязанное, а напротив — самая естественная потребность его природы, потребность свободная и не вынужденная, ибо совершенное и полное соответствует бесконечной свободе человеческого духа в его устремленности к божественному совершенству.

Своим воплощением Бог самым явным образом вошел в самую утробу человеческой жизни — в кровообращение, в сердце, в средоточие всего. Бог, грехом вытесненный из мира, из тела, из человеческой души, через воплощение возвращается в мир, в тело, в душу, делается человеком и из человека трудится для человека, вселяется в мир (см.: Ин. 1, 14–15) и из твари промышляет о твари. Воплощение Бога — это самое величайшее потрясение в мире и во всех мирах, потому что им осуществилось чудо всех чудес. Если до воплощения самым большим чудом было сотворение мира из ничего, то, несомненно, воплощение Бога превзошло его своей чудес-

ностью. Если при сотворении мира Божии слова* облеклись в вещество, то при воплощении Сам Бог облекся в тело, в материя, в вещество. Поэтому воплощение Бога — самое многозначительное событие во всех мирах: для каждой личности, для каждого существа, для каждой твари.

«До воплощения Бога, — благовествует святой Златоуст, — существовал разлом, расселина, пропасть между небом и землей, но Господь Своим воплощением соединил небесный мир с земным (*τὰ ἐπουράνια τῶν ἐπιγείων*) и стал их общим Главой»²¹. «Воплотившись, Господь соединил Собой небо и землю (*οὐρανὸν καὶ γῆν ἥνωσε δι' ἑαυτοῦ*), сочетав духовное, невидимое с вещественным, видимым, и созданную природу явив единой (*τοῖς νοητοῖς συνύψε τὰ αἰδητὰ, καὶ μίαν ἔδειξε τὴν κτιστὴν φύσιν*)»²². Сочетав Собою всё, Господь Христос явился средоточием (центром, *κέντρον*), вокруг которого обращаются все существа и вообще все создания²³. Воплощенный Господь связал воедино природу ангельскую и человеческую; Он — главное основание, «основа всех основ»²⁴. С воплощением Бога миру дается новый центр: Бого-центр — вокруг которого обращаются все существа и всё вещественное, осуществляя Божий совет о мире.

В воплощении Слова открылась Божия тайна, дотоле сокрытая в Боге (см.: 1 Кор. 2, 7; Кол. 2, 2–3), неведомая для всех существ — от Ангела до человека и от человека до червя (см.: Еф. 3, 10–11). «В тайне Христовой — тайна Божия»²⁵. Когда великий апостол говорит: *тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его* (Кол. 1, 26), — то подразумевает тайну Христову (*τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον*). Очевидно, что эта тайна заключается в невыразимом и непостижимом ипостасном соединении Божества и человечества²⁶. Приводя апостольские слова (см.: Еф. 3, 10–12), святой Кирилл Александрийский говорит, что тайна Христова есть воистину премудрость Божественная и отнюдь не человеческая; Божественная премудрость, сокровенная в неизреченных и непостижимых глубинах. Поэтому ее нельзя постигнуть никаким умом, но она открывается вере простой и непытливой²⁷.

* Здесь прп. Иустин имеет в виду святоотеческое учение о *λόγοι* (греч. «слова», «смыслы») (свв. Василий Великий, Максим Исповедник) или о нетварных энергиях Бога (свв. Василий Великий, Григорий Палама, Дионисий Ареопагит). Эти «слова» по учению Святых Отцов являются божественными идеями и «волениями» Бога о мире в целом и каждой его составляющей, основными началами или законами естества, целями и средствами Промысла и Суда. Они исходят из Бога Слова для образования мира и в нем снова объединяются в своем Источнике, благодаря чему Бог Слово является центром всего тварного бытия (ср.: *И без Него не начало быть, что начало быть*, Ин. 1, 3 и «Имже вся быша» Символ веры Православной Кафолической Церкви). Эти «слова» (*λόγοι*) образуют собой духовную умопостижимую сторону тварного мира и могут открываться очищенному аскезой уму подвижника в так называемом «естественном созерцании» (*φυσική θεωρία*) (см.: С. Л. Епифанович. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 64–68). — *Примеч. ред.*

Только Дух Святой вводит в море превечного знания (ведения) и Христовой премудрости²⁸. В воплощении Бога открыта предвечная Божия тайна о спасении мира (см.: 1 Пет. 1, 19–20; Деян. 2, 23; 4, 27–28), о спасении, которое достигается освящением, святостью (см.: Еф. 1, 4; 2 Фес. 2, 13; 2 Тим. 1, 9). Боговоплощением совершено домостроительство спасения. Собственно говоря, в Боговоплощении раскрыты и сущность, и путь, и средство спасения человека и мира от греха, зла и смерти. В нем заключены и весь замысел спасения, и все средства, и все пути человека к Богу, твари к Творцу, блудного сына к Отцу. В Богочеловеке преподан самым подлинным образом осуществленный божественный идеал человеческой личности; в Богочеловеческом организме, в Церкви, представлен наиболее реально свершившийся божественный идеал святого, благодатного общества.

Воплощение Бога есть, с одной стороны, дело бесконечного Божия человеколюбия (см.: Ин. 3, 16), а с другой — всесторонняя потребность человеческого естества, расторгнутого, опустошенного, растленного смертью, грехом и злом. Разрушенный и развеянный грехом человек не мог удерживать себя в границах человеческого, но своей душой отчасти погрузился в сатанинское, в дьявольское, в адское. По доброй воле стал он своего рода мастерской, кузницей греха и зла — «делателище быв всячески диаволе»²⁹. Природа греха такова, что за любым грехом всегда стоит диавол как первобытный творец и отец зла. «Того, будто, когда делаем мы зло, нет в нас диавола, и не думай никто и не говори, — советует святой Симеон Новый Богослов. — По мере зла, какое кто делает, имеет он и беса или малого, или великого, или многих»³⁰. Виртуозным разнообразием зла лишенный способности спасти себя самим собой от греха, смерти и диавола и восстановить в себе богоподобную красоту души и вечную жизнь, человек по какому-то таинственному закону богоустремленности порывался к Богу через все свои страдания, и тоску, и отчаяние — так что сознательно и бессознательно, вольно и невольно жаждал воплощения Бога. «Пороки, сокрытые в душе, столь злы и неизлечимы, что невозможно их искоренить и изгнать одним только человеческим старанием и добродетелью, без приятия в помощь силы Духа»³¹. Человек до конца даже не осознавал эту свою пагубную немощь, так как и сама его мысль была помрачена и почти парализована мрачной силой греха и зла. Человеколюбивый Господь, один только знающий немощь человеческого естества, милостиво воплотился, чтобы спасти немощного человека от греха, смерти и диавола: «Едине ведый человеческого существа немощь, и милостиво в не воображся...»³²

Впрочем не только человек не мог спасти сам себя от греха и смерти и стяжать бессмертие и вечную жизнь, но и никакое другое существо,

высшее человека, но низшее Бога, не могло этого сделать: ведь все существа на лестнице бытия, простирающейся от человека до Бога, тварны и потому неспособны и немощны спасти человека от греха и смерти и восстановить в нем богоподобное здравие, красоту, бессмертие и совершенство. В своей ядовитой и смертоносной сути грех есть нечто такое, чего никто, кроме одного Бога, не может ни искоренить, ни уничтожить, ни отпустить (см.: Мф. 9, 3–6; Мк. 2, 5–11; Лк. 5, 20–24). Поэтому безгрешный и Всемогуший Господь возвестил через святых пророков в Своем Откровении: *Я, Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого, и грехов твоих не помяну* (Ис. 43, 25; ср.: 44, 22; Пс. 102, 3); *Аз Бог, и несть разве Мене спасаяй* (Ис. 43, 11; ср.: Ос. 13, 4).

Человек в своей зараженной грехом реальности — обладая он и самым высоким совершенством — не имеет ни силы, ни могущества, ни власти, ни умения спасти себя самого от греха и смерти, сочетав себя с Богом в совершенное соединение. Относящееся к человеку относится и ко всякому вообще творению, выше ли оно или ниже человека. Спасение человека мог совершить только Бог-Творец; в этом заключается и причина воплощения вечного Сына Божия, Бога Слова. «Только Творец, Слово Божие,— учит отец Православия, святой Афанасий Великий,— воплотившись, мог быть Спасителем человеческого рода, победив грех и смерть. Если бы Слово было тварью (*τῆσιμα*) и как таковое стало человеком, то человек и впредь остался тем, чем был, не соединившись с Богом, ибо какая тварь могла бы посредством твари соединиться с Творцом? Или какая помощь была бы подобным от подобных, если и им самим нужна такая помощь? Если бы Слово было тварью, то как бы могло Оно тогда освободить от Божия приговора и отпустить грех, если у пророков написано, что это принадлежит Богу? *Кто Бог, как Ты, прощающий беззаконие?* (Мих. 7, 18). Бог сказал: *земля еси, и в землю отъидеши* (Быт. 3, 19),— и люди соделались смертными. Разве возможно тогда, что тварь освободит от греха (*λυθῆναι τὴν ἀμαρτίαν*)? Напротив, от греха освобождает только Господь, как Он и сказал: *если Сын свободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8, 36). И Сын, освободив людей от рабства греху, действительно показал, что Он не есть тварь и ни одна из тварей, но собственное Слово и образ Отчей сущности (*εἰκὼν τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας*), ибо в начале осудил грех Отец, и Он один отпускает грехи. Поскольку Словом было сказано: *земля еси, и в землю отъидеши* — то сообразно сему, Тем же Самым Словом и в Нем совершается освобождение и разрешение от осуждения»³³.

«Кроме того, если бы Сын был тварью, то человек и впредь оставался бы смертным, так как тварь не могла бы соединить тварей с Богом, ведь и

ей самой нужен сочетавающий, и ни одна часть твари не могла бы послужить спасением для всей твари, потому что и ей самой необходимо спасение. Посему, дабы этого не произошло, Бог посылает Сына Своего, и Сын делается человеком, взяв на Себя тварную плоть»³⁴. «Если бы Слово было тварью, то какую помощь могло бы Оно оказать тварям, ведь и само оно как тварь имело нужду во спасении? Но так как Слово, будучи Творцом, Само соделалось Зиждителем тварей (*τῶν κτισμάτων*), то в конце веков Оно облеклось в тварное (*τὸ κτιστὸν*), чтобы как Творец могло обновить и исправить тварь. Подобно тому как тварь не создала тварей (*τὰ κτίσματα*), так тварь (*κτίσμα*) никогда не могла бы спастись тварью (*ὑπὸ κτίσματος*), если бы Слово не было Творцом... Вера Вселенской Церкви знает, что Слово Божие есть Творец и Зиждитель всяческих... и что Оно нашего ради спасения соделалось человеком»³⁵.

«С падением в грех люди внесли в свое естество тление, повреждение (*φθορὰν*); покаянием они бы могли спастись от греха, но не от тления, ибо покаяние не изводит из первородного греха*, а лишь прекращает грехи. Если бы речь шла только о грехе и за ним не последовало бы тление, то покаяние было бы прекрасным. Но человеческим естеством после преступления овладело тление, и люди утратили благодать богообразия (благодать Божия образа, *τὴν τοῦ κατ' εἰκόνα χάριν*. — Примеч. пер.). Людям никто не мог ни помочь, ни возратить благодати, кроме Бога Слова, Который из ничего сотворил вселенную в начале³⁶. Ему принадлежало возратить тленное (*τὸ φθαρτὸν*) в нетление (*εἰς ἀφθαρσίαν*)... Поскольку Он — Отчее Слово и превыше всего, то естественно, что только Он мог всё восстановить (воссоздать, *ἀνακτίσαι τὰ ὅλα*), за всех пострадать и за всех посредствовать (ходатайствовать)»³⁷.

Так как нужно было обновить человека, сотворенного по образу Божию, то на землю пришел Сам Образ Божий, Спаситель наш Иисус Христос. Этого не могли сделать люди, потому что и сами они сотворены по образу (*κατ' εἰκόνα*); не могли и Ангелы, ибо и они не суть образы (*εἰκόνες*). Посему и явилось Слово Божие, чтобы, будучи Образом Отца, восстановить человека, созданного по образу Божию³⁸. Суммируя причины воплощения Спасителя, святой Афанасий говорит: «Никто иной, кроме Самого Спасителя, в начале сотворившего вселенную из ничего, не мог даровать нашему тленному естеству нетление; никто, кроме Того, Кто есть Образ Отца, не мог воссоздать в людях богообразие (*τὸ κατ' εἰκόνα*); никто, кроме

* У свт. Афанасия Великого в русск. пер.: «из естественного состояния» (греч. *τῶν κατὰ φύσιν* — букв. «из того, что по природе»). Прп. Иустин Попович понимает под естественным состоянием (*κατὰ φύσιν*) поврежденное состояние человеческой природы после грехопадения. — Примеч. ред.

Господа нашего Иисуса Христа, Который есть Жизнь по Себе, не мог наше смертное естество возвести к бессмертию; наконец, никто иной не мог сообщить людям знание об Отце и победить идолопоклонническое безбожие, кроме Слова, управляющего вселенной, кроме единого истинного и Единородного Сына Отца»³⁹.

«Сын Божий, вечное Слово Божие, — говорит святой Ириней, — сошел от Отца, воплотился, совершил домостроительство нашего спасения, так как человеку, который раз и навсегда был побежден и разорен непослушанием, было невозможно обновить себя (replasmare) и одержать победу и так как было невозможно подпавшему под власть греха самому достигнуть спасения»⁴⁰. «Если бы Сын Божий не воплотился и не даровал нам как Бог спасение, мы никогда не смогли бы его приобрести. И если бы через воплощение человек не соединился с Богом, то никогда не смог бы стать причастником нетления (*μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας*)... Мы не смогли бы усыновиться Богу, если бы Сын Божий, соделавшись плотью, не соединился с нами и не дал нам возможности через Себя общаться с Богом... Кроме того, нужно было, чтобы Взявший на Себя уничтожение греха и спасение человека от смерти, соделался человеком, кем Он и стал, дабы грех был истреблен человеком и человек спасся от смерти»⁴¹.

«Слово для того соделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, стал сыном Божиим. Ибо мы не смогли бы иначе получить нетления и бессмертия, как если только бы соединились с нетлением и бессмертием. Но как бы мы могли соединиться с нетлением и бессмертием, если бы прежде Нетление и Бессмертие не стало тем, что — мы (*nisi incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos*), чтобы тленное было пожертво тленным и смертное — бессмертным, чтобы мы получили усыновление?»⁴²

Третий в дивной троице святых богословов, преподобный Симеон Новый Богослов, говорит, что человек через грехопадение утратил свое первоначальное здравие, и его естество занемогло. Недуг же, вогнездившись в естестве, стал естественным, неизменным, как и естество. Это болезненное состояние является естественным болезненным состоянием тления. Для исцеления от этой главной, коренной болезни нужна сверхъестественная сила. Дабы больное человеческое естество излечилось и в нем восстановилось истинное здравие, свойственное ему по первоначальному устройству, надобна сверхъестественная и вечная сила. Какая же это сверхъестественная и вечная сила, способная вернуть нам первоначальное здравие? Это Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, Который, чтобы уврачевать подобное подобным, благоволил воспринять на Себя здоровое человеческое

естество. И когда кто верой прилепляется ко Христу, тогда Христос соединяется с ним как Божеством, так и здоровым человечеством и посредством такого единения восстанавливает в нем первоначальное истинное здравие⁴³. «Если бы человеческие души, не говоря язычников и безбожников, хоть бы самых иудеев, веровавших в Бога Истинного, могли удобно возненавидеть мирские похоти и плотские наклонности и, таким образом, избегнуть міродержателя диавола... то не было бы никакой нужды благому, благоутробному и человеколюбивому Богу соделываться человеком»⁴⁴.

В досточудную тайну Боговоплощения органически входят все благие Божии тайны, преподанные человеку в ответ на его мучения во грехе, отчаяние во зле и беспомощность в смерти. Если до воплощения Сына Божия и могли бытовать сомнения в Божием промыслении о падшем человеке, в Божией любви к грехолюбивому міру, то в самом воплощении раскрыта вся бесконечность и бессмертие Божией любви к падшему человеческому роду. Своим воплощением Бог окончательно и совершенно явил и удостоверил, что любовь есть сердцевина, суть Его Божественного бытия, что Он есть Любовь. Только бесконечная любовь могла побудить Бога снизойти и воспринять на Себя человека, облечься в брение человеческой плоти, сочетаться через воплощение с человеком, взять на Себя грех міра, спасти человека от смерти и сделать его способным к бессмертию и вечной жизни (см.: Ин. 3, 16; 1 Ин. 4, 9–10; 2 Кор. 5, 19; Рим. 5, 8). Лишь воплощение Бога знаменует собой подлинное человеколюбие, и посему только его можно назвать человеколюбием истинным, а всё прочее не заслуживает этого наименования, ибо всё прочее — не то (см.: Тит. 3, 4).

«Причина воплощения Бога — Его человеколюбие, — говорит святой Григорий Нисский, — ведь человеколюбие — особый признак Божественной природы (*ἰδίον γνώρισμα τῆς θείας φύσεως ἢ φιλελευθερία*). Нашему занедужившему естеству был нужен врач, падшему человеку — исправитель, лишенному жизни — оживотворитель, отстраненному от удела в добре — наставник ко благу, заключенному во тьме — пришествие света, пленник искал искупителя, узник защитника, раб освободителя. Этого было достаточно, чтобы побудить Бога посетить человеческое естество — воплотиться»⁴⁵.

В деле воплощения Бога проявляется полнота и совершенство всех благих Божиих свойств⁴⁶. «Воспринять на Себя плоть и претерпеть всё то, что претерпел воплощенный Сын Божий, есть дело гораздо большее, чем сотворить мир и привести его из небытия в бытие. Воплощение Бога — попремному величайшее дело человеколюбия, чем сотворение міра»⁴⁷. «Сын Божий, сотворивший мир и сидящий одесную Отца, возжелал и решил соделаться нашим братом — и ради этого оставил Ангелов и вышние Силы,

сошел к нам и воплотился. Воплотившись же, Он предоставил нам множество благ: разрушил смерть, освободил нас от власти диавола, избавил от рабства, удостоил Своего братства и других бесчисленных щедрот. По одному только человеколюбию воспринял Он нашу плоть, дабы нас помиловать. В этом — единственная причина такого Его домостроительства»⁴⁸.

Тайна Боговоплощения приносит нам в себе и тайну спасения: ведь цель воплощения Бога — спасение человека и мира от греха, зла, смерти и диавола. Господь Христос пришел в мир *взыскать и спасти погибшее* (*ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός*) (Лк. 19, 10; ср.: Мф. 18, 11), спасти грешников (*ἁμαρτωλοὺς σῶσαι*) (см.: 1 Тим. 1, 15; Мф. 9, 13; Мк. 2, 17; Лк. 5, 32), очистить нас Своей Кровию от грехов (см.: Рим. 3, 25; 1 Ин. 1, 7; 4, 10), избавить нас от всякого беззакония (*ἀπὸ πάσης ἀνομίας*) (см.: Тит. 2, 14), сокрушить смерть и диавола (см.: Евр. 2, 14), благодатью научить нас спасению (см.: Тит. 2, 11–12), просветить нас, помраченных грехом, и ввести в вечный свет и истину (см.: Ин. 12, 46; 3, 19–21; 18, 37), вновь соединить нас с Богом и даровать нам вечную жизнь (см.: Ин. 17, 21–23; 3, 16; 6, 40). В самом имени Иисус = Спаситель (см.: Мф. 1, 21, 25), данном Богом, заключена вся сущность спасительного подвига Христа на земле. Спасти людей от греха, зла, смерти и диавола, а через них и всю падшую тварь — вот цель воплощения Спасителя.

Богооткровенное учение о спасении как цели воплощения Церковь выразила в вечном Символе веры: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася». Этой истиной исполнено вселенское чувство и сознание единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви, и она исходит (букв.: «с силой вырывается»). — *Примеч. пер.*) из богоносных душ святых отцов и учителей Церкви.

Погруженный молитвенно и трепетно в великую тайну Боговоплощения, святой Афанасий Великий говорит: «Мы — причина того, что Он сошел, мы своим преступлением вызвали человеколюбие Слова, и Господь пришел к нам и явился среди людей. Мы, следовательно, — повод (*ὑπόθεσις*) к Его воплощению (*τῆς ἐκεῖνου ἐνσωματώσεως*); ради нашего спасения (*διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν*) явил Он такое человеколюбие, что воспринял на Себя человеческое тело и явился в нем»⁴⁹. «Какова причина того, что Бог ради нас воспринимает человеческое естество? — спрашивает благодатный Богослов и отвечает: — Несомненно, наше спасение (*τὸ σωθῆναι ἡμᾶς*). Ибо что другое могло бы быть?»⁵⁰

«Ради спасения людей Слово Божие соделалось человеком, — говорит святой Ириней. — Тот, Кто есть Сын Божий, стал Сыном Человеческим,

дабы человек, соединившись со Словом и получив усыновление, стал сыном Божиим. Ведь ни коим иным образом не смогли бы мы стяжать нетление и бессмертие, кроме как через соединение с Нетлением и Бессмертием. Но как могли мы соединиться с Нетлением и Бессмертием, если бы прежде Нетление и Бессмертие не стало тем, что и мы, дабы тленное могло быть поглощено нетлением и смертное бессмертием, а мы приняли усыновление?»⁵¹

«Господь Христос воплотился, дабы извлечь человека из пучины греха»⁵². «Сам Господь Христос, Который есть Бог, — говорит святой Златоуст, — облекся в нашу плоть и стал человеком не для чего другого, как для спасения рода человеческого»⁵³. «Человека, впадшего в грех, исподволь вводившего в свою жизнь все виды зол и заменившего жизнь смертью, кто должен был возвратить в первоначальную благодать? Кому подобало воздвигнуть падшего, призвать сбившегося с дороги, вывести на путь заблудшего? Кому другому, если не Господу естества? Ведь только Тот, Кто в начале даровал жизнь, мог и должен был восстановить жизнь утраченную. Откровение и научает нас этой истине: Бог сотворил человека в начале и спас его, когда тот пал»⁵⁴.

«Причина воплощения (*causa incarnationis*) Спасителя заключалась в том, чтобы согрешившую плоть спасти Собой»⁵⁵. «Тайна воплощения Бога — спасение всего творения»⁵⁶. Так об этом рассуждает блаженный Августин: «Одна причина пришествия Господа Христа — спасти грешников (*peccatores salvos facere*). Устрани болезни, уничтожь раны, и тогда не нужно врачевание»⁵⁷. «Если бы человек не погиб, то Сын Человеческий не пришел бы»⁵⁸. «Бог Слово стал плотью, чтобы через Его воплощение наша плоть могла достигнуть соединения с Богом Словом»⁵⁹. «Господь наш Иисус Христос для того и пришел, чтобы изменить, преобразить, обновить, воссоздать (*ἀνακτίσαι*) естество — сию душу, поврежденную по причине преступления страстями; и сделать это, соединив ее со Своим Божественным Духом»⁶⁰.

По Своему неизреченно премудрому человеколюбию Бог избрал воплощение Единородного Сына Своего средством спасения человеческого рода. Сделал же это не потому, что будто бы не мог совершить спасение мира иным образом, а потому, что спасение через воплощение наиболее полезно для людей и наиболее целесообразно. Так об этом богословствует святой Афанасий Великий: «И не приходя в мир, Бог мог изречь только слово и тем разрешить клятву. Но нужно иметь в виду полезное для людей, а не предаваться размышлениям о том, что возможно Богу... Господь промышляет о том, что полезно для людей, и именно это и делает. Он пришел устроить наше спасение (*τὴν ἡμῶν ἐργάσθαι σωτηρίαν*). Безус-

ловно, по Своему всемогуществу Он мог сказать с неба слово, простить людям грехи и разрешить их от клятвы. Но это могло бы оказаться для людей вредоносным, так как они, ободренные прощением, вновь быстро бы впали в грех; тогда опять нужно было бы их прощать, и не было бы конца таким прощениям, а люди всё более и более привыкали бы ко греху, делаясь всё хуже и хуже. И потому как они согрешали бы непрестанно, то им непрерывно требовалось бы и прощение, так что никогда не освободились бы они от грехов и их пагубных последствий»⁶¹.

О том же святой Григорий Нисский рассуждает следующим образом: «Мог Бог, как говорят, сделать благо человеку, то есть спасти его и не воплощаясь. Тот, Кто одним действием Своей воли сотворил вселенную и одним движением воли несущее соделал сущим, отчего и человека не вернул в первоначальное состояние, исторгнув его из вражией силы некой всемогущей и Божественной властью, если Ему того хотелось? Но Он шествует далекими, обходными путями, облачается в телесное естество (*σώματος φύσιν*), вступает в жизнь путем рождения, проходит по порядку все возрасты, затем подымлет смерть и таким образом достигает цели через воскресение Своего собственного тела, будто не мог Он, пребывая на высотах Своей Божественной славы, спасти человека одним Своим повелением, оставив в стороне такие окольные пути? Если во Христе столько силы, что Он властвует и над смертью, и над жизнью, то почему тогда одним лишь действием Своей воли не делает Он того, чего желает, но обходным путем совершает наше спасение: рождается, воспитывается и смертью спасает человека? Ведь мог Он спасти нас и не подвергаясь сему. На подобное замечание разумным людям достаточно в ответ сказать, что больные не указывают врачам, как их лечить, не препираются о способе уврачевания, не говорят, почему врач прикоснулся к больному месту и выбрал для лечения то или иное средство, а не какое-то другое; напротив, взирая на конец добродетели, они с благодарением принимают от них доброе... Уверовавшим же в то, что Бог приходил в мир, излишне, может быть, и возражать, что сие пришествие якобы совершено не премудро и не наилучшим образом. Ведь для тех, кто упорно не противится истине, немалым доказательством Божия пришествия и пребывания в этом мире является свидетельство самих событий, имевших место в сей жизни... В домостроительстве спасения, совершенном воплощенным Богом, приняли участие все совершенные и благие Божии свойства, поэтому оно не имеет никаких недостатков»⁶².

«Бог Слово воплотился,— пишет блаженный Феодорит,— чтобы обновить естество, растлевшее грехом (*ἵνα τὴν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας διαφθαρείται*

νεοϋργήσῃ φύσιν). Он воспринял на Себя всё согрешившее естество, дабы всё исцелить. Мог Он явиться и без плоти, как в древности являлся Аврааму, Иакову и другим святым. Однако была Его воля на то, чтобы само побежденное естество вступило в борьбу с врагом и одержало победу. Посему и воспринял Он на Себя и тело, и разумную душу»⁶³. «Господь Иисус Христос ради нас стал человеком и принял образ раба, за наши беззакония отведен был на смерть. Так поступил Спаситель, могущий как Бог спасти нас одним движением Своей воли. Но Он сделал то, что для нас важнее и что нас наиболее посрамляет, — стал нашим сострадальцем и разделил с нами один удел»⁶⁴.

«Есть неразумные люди, — замечает блаженный Августин, — которые говорят: разве Божия Премудрость не могла иным образом избавить людей, кроме как тем, что соделалась человеком, родившись от жены и претерпев всё то зло от грешников? Мы им отвечаем: конечно, могла; но если бы [Она] и иначе поступила, то вашему неразумию и это бы не понравилось»⁶⁵. «Господь соделался человеком, — пишет святой Дамаскин, — дабы побежденное победило (ἵνα τὸ νικηθὲν νικήσῃ). Мог Всемогуший Своей всемошной властью и силой исторгнуть человека из рук тирана, но в этом случае у тирана было бы основание жаловаться на то, что он победил человека, но претерпел насилие от Бога. Посему милосердный и человеколюбивый Бог, восхотев явить побежденного победителем, становится человеком, дабы подобным восстановить подобное»⁶⁶.

С воплощением Сына Божия не произошло никакого изменения в Троичном Божестве — нисколько не изменились ни природа, ни личные свойства Пресвятых Лиц. «Ибо Слово стало плотью, — говорит святой Афанасий, не для того, чтобы нечто прибавить к Божеству (οὐ διὰ προσθήκην Θεότητος), а для того, чтобы воскресить плоть... Божественная Троица и после того, как Слово восприняло на Себя плоть от Святой Девы Марии, есть Троица (Τριάς ἐστίν), не допускает ни приращения, ни отъятия, но всегда совершенна (ἀλλ' αἰεὶ τελεία ἐστί)»⁶⁷. «Хотя к Божеству Сына добавлено человечество, — говорит блаженный Августин, — тем, однако же, не соделана четверица из трех Лиц (tamen non est personarum facta quaternitas), но пребывает Троица (sed permanet Trinitas)»⁶⁸. Пятый Вселенский Собор в своем пятом анафематизме говорит: «С воплощением Одного из Святой Троицы, Бога Слова, Святая Троица не приняла никакого приращения к Лицу или Ипостаси»⁶⁹.

По воплощении Сына Божия нисколько не изменились Его отношения к прочим Лицам Святой Троицы. Соединив в Своей Ипостаси два естества — Божественное и человеческое — второе Лицо Святой Троицы не ввело этим четвертую ипостась в Троичное Божество; равно как и не природа

Божества, общая для всех трех Лиц, непосредственно воплотилась, а воплотилась вторая Ипостась Святой Троицы, имеющая Божественную природу. Своим благодатствованным умом святой Дамаскин рассуждает об этом так: «Мы не говорим, что Божество, понимаемое безлично, воплотилось, но утверждаем, что Божество соединилось с человечеством в одной из Своих Ипостасей (*ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων*)... что при воплощении одного из Лиц Святой Троицы, Бога Слова, Божественное естество в одном из Своих Лиц всё и полностью соединилось со всем человеческим естеством (*πᾶσαν καὶ τελείαν τὴν φύσιν τῆς Θεότητος ἐν μιᾷ αὐτῆς ὑποστάσεων ἐνωθῆναι πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει*)... и что Отец и Дух Святой не участвовали в воплощении Слова никоим другим образом, кроме как Божественными знаменами, благоволением и хотением (*εἰ μὴ κατὰ τὰς θεοσημίας, καὶ κατ' εὐδοκίαν καὶ βούλησιν*)... Мы поклоняемся обоим естествам во Христе, ибо с Его плотию соединено Божество. Мы не добавляем четвертого лица к Святой Троице (*οὐ γὰρ τέταρτον παρεντίθημι πρόσωπον ἐν τῇ Τριάδι*) (Боже, упаси!), но исповедуем одно Лицо Бога Слова и Его плоти. Троица пребыла Троицей и по воплощении Слова»⁷⁰.

Без сомнения, в таинственной премудрости Всесовершенной Божественной Троицы имеются особые причины того, что воплотился Сын, а не Отец или Дух Святой. Об этом богомудрый отец Церкви, святой Дамаскин, рассуждает так: «Отец есть Отец, а не Сын; Сын есть Сын, а не Отец; Дух Святой есть Дух, а не Отец и не Сын; ибо личное свойство неизменно. В противном случае, как бы оставалось оно личным свойством, если бы изменялось и переносилось? Поэтому Сын Божий делается Сыном Человеческим, чтобы личное свойство пребыло неизменным. Ибо, будучи Сыном Божиим, Он стал Сыном Человеческим, воплотившись от Святой Девы и не оставив личного свойства»⁷¹.

В тайне Боговоплощения заключена и тайна времени. Время окружено и проникнуто вечностью. События, происходящие во времени, своими невидимыми корнями утопают в необозримых глубинах вечности. Воплощение Бога во временном мире совершилось тогда, когда по премудрому и человеколюбивому Божию Промыслу, наступила *полнота времен* (*τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*)»⁷², то есть когда люди от немощи, отчаяния и ужаса не стояли, а уже сидели во тьме и сени смертной (ср.: Мф. 4, 16); когда грех, зло и смерть созрели в мире и опустошили душу человека и человечества; когда человеческие души, преследуемые смертью, испускали из себя единый отчаянный вопль — вопль пораженной смертью жизни, вопиющей в пустыне; когда человеческое существо, измученное грехом и истерзанное смертью, всецело прониклось жаждой Спасителя от греха и смерти.

«Когда же, наконец, вся тварь, бывая обоготворенной, сделалась нечистой, — говорит святой Симеон Новый Богослов, — и все люди ниспали в крайнюю глубину зла, тогда снизшел на землю Сын Божий и Бог, чтобы воссоздать человека, столь униженного, оживотворить его, умерщвленно-го, и воззвать от прелести и заблуждения»⁷³. «Господь воплотился тогда, — богомудро рассуждает святой Григорий Нисский, — когда корень зла самыми разнообразными способами (*πολυτρόπως*) пророс в человеческих свободных волях (*ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων προαιρέσεσι*) и когда зло достигло предельной меры (*τὸ ἀκρότατος μέτρον*), так что не было одного вида порока, на который бы люди не отважились»⁷⁴.

«Пришествие Господа Иисуса Христа во плоти — это и есть полнота времен (*πλήρωμα τῶν καιρῶν*), — говорит святой Златоуст. — Когда через Ангелов, пророков и закон Он сделал всё, но это несколько не помогло; но, напротив, опасность угрожала и самой истине: не напрасно ли сотворен человек, не зря ли введен он в бытие: ведь он так пагубно преуспевает во зле; когда все просто-напросто погибали, гибли паче, чем при потопе, — тогда нашел Он домостроительство спасения посредством благодати (*εὗρε ταύτην τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος*), и тем самым было удостоверено, что сотворил Он человека не без намерения и не напрасно»⁷⁵.

В тайне Боговоплощения человеческое сознание встречается со всеми Божиими тайнами, поэтому от понимания и уяснения этой пресвятой тайны зависит понимание и уяснение и прочих Божиих тайн о мире, о человеке, о жизни, о смерти, о спасении, об освящении, о совершенстве, о цели мира и человека, о смысле жизни. Кто не соблазнится тайной Боговоплощения, тот не легко соблазнится и прочими тайнами; кто не преткнется об эту тайну, не преткнется и о все прочие тайны (см.: 1 Пет. 2, 7; Лк. 2, 34). В тайне Боговоплощения заключена тайна Личности Иисуса из Назарета. Если правильно уразуметь воплощение Бога, то будет правильно понято и дело, совершенное воплощенным Богом. Нельзя правильно усвоить искупительного дела Иисуса, если, прежде всего, правильно не понять и не уяснить тайну Личности Иисуса, всецело содержащуюся в деле воплощения.

Кто хоть сколько-нибудь беспристрастно приступит к изучению жизни Иисуса, тот должен прийти к убеждению в том, что искупительный подвиг Иисуса — это дело Его загадочной Личности. Эти два момента нельзя ни разлучать, ни обособлять; посему Его искупительный подвиг можно уяснить лишь в свете Его необыкновенной Личности. Иисус спасает потому, что Он — Спаситель; спасение — это подвиг от Него, через Него, в Нем. Он спасает Своей Личностью, а не оторванным от Личности

учением. Его учение без Его Личности не спасало бы, ведь оно — лишь отблеск, лишь отсвет, лишь тень Его Личности. Его учение без Его Личности есть не что иное, как ветвь без лозы; как ветвь получает живительный сок от лозы и им живет, так и учение Господа Иисуса Христа получает свою животворную силу и действие от Него и Им живет, ибо только благодаря Ему оно есть дух и жизнь (см.: Ин. 6, 63). Без Него оно становится и навеки остается лишь теорией, абстракцией, схоластикой, сухим начетничеством, неосуществимым и неживым.

Учение Господа Иисуса Христа — вечно живое и животворящее только Им, ибо и Сам Он — вечно Живой и Животворящий. И действительно, Своим ученикам, Своим последователям, Своей Церкви Он оставляет Самого Себя, Свою Личность, а в Ней и через Нее — и Свое учение; с ними и в них Он — во все дни до скончания века (см.: Мф. 28, 20; 10, 40). В этом главное различие между Господом Иисусом Христом и всеми прочими основателями религий. Но так как Его учение неотделимо от Его Личности и спасительно только Его Личностью, то в первую очередь нужно решить вопрос о Личности Господа Иисуса и лишь после этого приступать к вопросу о совершенном Им спасении, так как решением вопроса о Его Личности обусловлено решение вопроса о спасении мира и человека от греха, зла и смерти.

2. О Лице (Личности) Господа Иисуса Христа

Если и есть существо, в котором слились все священные тайны неба и все печальные тайны земли, то это существо — Иисус из Назарета. Всё небесное, потустороннее, метафизическое, Божественное достигло в Нем своей земной, посюсторонней, физической реальности. Благодаря Ему невидимое стало видимым, небесное — земным, Божественное — человеческим, потустороннее — посюсторонним, трансцендентное — имманентным, Бог — человеком. Все тайны неба и земли в Нем столь досточудно сплотились, сочетались, сплелись, что переход потустороннего в посюстороннее, метафизического в физическое, сверхъестественного в естественное, Божественного в человеческое — неощутим и естественен. Вся тайна Бога и вся тайна человека воплотились в Нем; в Нем — весь Бог и весь человек, и именно это сделало Его уникальной и исключительной Личностью — Личностью, Которая не может повториться ни в одном мире. Как Таковой Он — самое большое чудо во всех мирах, чудо как для людей, так и для Ангелов. Если бесы чему и дивятся, так это Богу во плоти (см.: Мф. 4, 1–11). Поэтому Он — «единственное новое под Солнцем (*τὸ μόνον καινὸν ὑπὸ τὸ ἥλιον*)»⁷⁶.

Все посторонние истины усваивал человеческий ум, ко всем земным феноменам привыкли людские глаза и чувства, но и для человеческого ума, и для людских глаз и чувств Иисус таинственнее всего таинственного, изумительнее всего изумительного, непостижимее всего непостижимого. Нет другой такой личности в истории мира, вокруг которой возникало бы столько вопросов; нет иной личности, о которой бы столько говорили и спорили и в связи с которой столько людей падало бы и вставало, и вновь падало, и вновь вставало (см.: Лк. 2, 34). Господь Иисус стал камнем преткновения, о который должен споткнуться каждый, кто хоть сколько-нибудь серьезно задумается над тайной жизни и смерти. Он явился *камнем соблазна* (ср.: 1 Пет. 2, 7), который не может обойти ни одна душа на своем пути к вечной и бессмертной истине. *Что это?* — спрашивали, дивясь, современники и очевидцы Господа Иисуса (Мк. 1, 27). «Что это?» — задают себе вопрос люди всех времен, едва только встретятся с печальным Иисусом из Назарета, о Котором говорят, что Он никогда не смеялся, но Которого нередко видели плачущим. Как огромный, грандиозный пламенный знак вопроса, Он простирается от земли до вершины неба, и Его должен заметить каждый, кто хоть на мгновение откроет глаза на мир вечных реальностей. Он — самый загадочный знак вопроса, на который каждый человек должен дать себе ответ либо на этом, либо на том свете. Трудно, очень трудно человеческому уму и сердцу найти себя перед столь необычной проблемой, перед таким неповторимым чудом, перед такой небывалой тайной. Ведь правильно ответить на вопрос: «Кто такой Иисус из Назарета?» — невозможно без Божией помощи, без Божия Откровения. Об этом свидетельствует Сам Иисус. Его близкие ученики, долгое время за Ним следовавшие, сопровождавшие Его днем и ночью, присутствовавшие, да и участвовавшие, в Его переживаниях, в Его делах, в Его поучениях, никак не могли силой своего человеческого познания постигнуть, кто Он такой и какова Его миссия. И вот Он, Тайна всех тайн, Сам преобразуется в вопрос и спрашивает Своих учеников: *а вы за кого почитаете Меня?* (Мф. 16, 15). И когда апостолы отвечают: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго* — Господь Иисус Христос свидетельствует о том, что эту истину о Нем открыл им Отец Небесный, а не их человеческая кровь, не их людской ум, не их человеческое сердце (Мф. 16, 16–17). Ибо Он — Тайна, превосходящая всё нарицаемое человеком.

Так Сам Господь Иисус Христос раз и навсегда показал, как единственно верно можно решить проблему Его Личности и ответить на вопрос: «Кто такой Иисус Христос и каково Его дело?» Здесь отвечает Сам Бог через Святое Откровение, ибо *никто не знает Сына, кроме Отца; и*

Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть (Мф. 11, 27; ср.: 16, 17), и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор. 12, 3; ср.: 2, 11), как и наоборот, по слову святого Кирилла Александрийского, «никто не может произнести «анафема Иисусу» — как только веельзевулом»⁷⁷. Тайна Сына открывается Духом Святым. Слова Откровения: *Во свете Твоем узрим свет** — означают, по изъяснению святого Григория Богослова, «в Духе видим Сына»⁷⁸.

Божественное Откровение скажет нам три истины об Иисусе Христе, три истины, сводящиеся к единой истине. Эти три истины суть следующие: 1) Иисус Христос — истинный Бог, 2) Иисус Христос — истинный человек и 3) Иисус Христос — истинный Богочеловек.

а) Иисус Христос — истинный Бог

Если человек беспристрастно пройдет до конца за любой Христовой мыслью, или словом, или делом, или чувством — то в их глубине он всегда найдет Бога. Реальность всех реальностей, на которой стоит и утверждается Личность Иисуса из Назарета, — это Божество. Если исключить из Иисуса Бога, то Иисус окажется самым трагичным и самым несчастным творением под солнцем. В этом случае Он уже не реальное существо, а привидение, наваждение, мираж. Ведь именно Бог делает Его Личность исключительно реальной, жизненной, вечной. Рассматриваемый в неприкрытой исторической действительности Иисус из Назарета проявил Себя реальной жизнью, реальными делами, реальными словами, которые самым очевидным образом показывают, что в Нем — весь Бог. Ибо такая жизнь, такие дела, такие слова могут быть только жизнью Бога, делами Бога, словами Бога.

К Иисусу следует применить объективный, экспериментальный, индуктивный метод, так как лишь строгим, последовательным и до конца примененным индуктивным методом можно отыскать конечную, главную истину об Иисусе — истину о том, что Он есть истинный Бог и Господь. Без этого никак и никоим образом нельзя уяснить ни Личности Иисуса, ни Его жизни, ни Его дел, ни Его учения. Самый детальный и самый беспощадный анализ исторической, евангельской действительности, охватывающей всю историческую жизнь и дела Иисуса Христа, должен открыть в Нем Бога Истинного, Бога непосредственной исторической реальности, а не какой-то метафизической отдаленности и недостижимой трансцендентности.

Рассматриваемый в чистых исторических фактах Святого Откровения, Иисус во всем являет Себя Богом, Богом во плоти, Богом в истории, Богом во временном и пространственном бытии. Верность фактам Откро-

* Ср.: Пс. 35, 10.— *Примеч. ред.*

вения — вот что требуется от беспристрастного исследователя при изучении всего относящегося к Иисусу исторической, евангельской действительности. Если извратить, переиначить, исказить или отвергнуть исторические факты Откровения, то утрачивается реальное основание, на котором только и можно ощутить и познать Божество Господа Иисуса. Лишь буквальное усвоение исторических, евангельских фактов может дать нам точное и ясное понятие об Иисусе как Боге и Господе. Отказ от исторических фактов Святого Откровения означает уход с единственного пути, приводящего человеческое чувство и мысль к точному и правильному пониманию Личности Иисуса.

Полнотой и реальностью Своей Личности и жизни Иисус из Назарета знаменует Собой дословное исполнение и всецелое осуществление всего того, что о Божественном Мессии предсказано, проречено, обетовано, прообразовано в Ветхом Завете. С самой буквальной исторической точностью и верностью на Нем исполнилось всё возведенное о Божественном Спасителе. Ветхий Завет пророчествовал, прообразовывая и ожидая Мессию, Который Своей Божественной Личностью и делами спасет человеческий род от греха и смерти; Новый Завет весь выстроен на фактах, неопровержимо раскрывающих и доказывающих, что Иисус из Назарета — и в самом деле есть долгожданный Божественный Мессия, Сын Божий, Бог и Господь. Своей Божественной правдой Ветхий Завет вошел в новозаветную реальность и тем самым сделался ее составной частью; в этом смысле отношение Иисуса к Ветхому Завету выражено словами: *такое бо подобает нам исполнить всякую правду** (Мф. 3, 15). Он пришел «исполнить закон», Божественный закон, реализовать его на земле, ибо *доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5, 18). Смысл неба и земли заключается в том, чтобы на них, в Лице Мессии — Бога, исполнилась Божественная правда, провиденная и предсказанная богодухновенными ветхозаветными пророками.

Божественные качества, приписываемые Мессии ветхозаветными духовными провидцами, своей неопровержимой исторической истинностью излучаются из Личности и дел Иисуса Назарянина⁷⁹. Хотя и сверхъестественны они по своей Божественности, эти Божественные качества по-человечески естественны в силу своей новозаветной осуществленности и реальности. Новый Завет тем нов, что изобилует сверхъестественными явлениями и чудесами, несомненно свидетельствующими и удостоверяющими

* В русском синод. переводе: *...ибо так надлежит нам исполнить всякую правду.*—
Примеч. ред.

ми, что Иисус из Назарета есть воистину Бог и Господь. Все главные события из жизни Иисуса ясно показывают, что Он — и вправду Бог во плоти. Одно Его необыкновенное рождение и окружающие это событие знамения, указывают на Него как на Богомладенца. В самом благовествовании, приносимом небесным Благовестником Святой Деве, есть свидетельство о Божественном характере Иисуса и о Божественном образе Его рождения от Святой Девы: *Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим* (Лк. 1, 35).

«Если бы от Чистой Девы имел родиться лишь человек, а не Бог, — говорит святой Иоанн Кассиан, — то разве было бы нужно столь серьезное предупреждение о Божием пришествии? Почему вмешивается Само Божество? Если бы имел родиться только человек от человека и плоть от плоти, то, без сомнения, достаточно было бы повеления или Божия желания. Ведь если Божия воля и Его повеление были довольны (*sola sibi tantum voluntas Dei imperiumque sufficit*) сотворить небеса, образовать землю, создать моря, Ангелов, Архангелов, Господства, Власти и бесчисленное множество небесных воинств (см.: Пс. 32, 9), то почему для сотворения одного человека недостаточествовало того, что довлекло для сотворения всего прочего? Разумеется это оттого, что рождение Бога имело совершиться пришествием Самого Бога, ибо Бог не мог бы быть зачат человеком, если бы Он Сам того не допустил, и не мог бы быть рожден, если бы Сам не вошел в утробу (*quia et concipi ab homine Deus nisi se donante, et nasci nisi se illabente, non poterat*). Итак, нисходит Сын, Слово; присутствует величие Духа Святого; осеняет сила Отчая, чтобы в тайне святого зачатия участвовала вся Святая Троица (*utique ut in sacramento sacrae conceptionis omnis esset cooperatio Trinitatis*). *Посему*, говорит Архангел, и *рождаемое Святое наречется Сыном Божиим*. Удивительно добавляет Архангел *посему*, чтобы показать, что это последует потому, что ему предшествовало то, что предшествовало, и что Бог родится оттого, что на Нее при зачатии сошел Бог (*et quia Deus supervenisset in conceptione, ideo Deus futurus esset in partu*)»⁸⁰.

Рождаясь от Святой Девы и Святого Духа, Иисус исполняет предвещание богоглаголивого пророка Исаии (см.: Ис. 7, 14), справедливо наименовавшего Его *Эммануилом*, что значит: *с нами Бог* (ср.: Мф. 1, 22–23). Бесконечная Божественная тайна окружает как рождение Иисуса по плоти, так и Его предвечное рождение от Отца по Божеству. *Посему* слова пророка Исаии: *но род Его кто изъяснит?* (Ис. 53, 8) — можно отнести и к тому, и к другому. Ангел Господень, явившийся пастырям, называет ново-

рожденного Иисуса *Христом Господом* (ср.: Лк. 2, 11). В посланном от Бога имени: Иисус (Спаситель) — которое нарекли Новорожденному (см.: Мф. 1, 22, 25; Лк. 1, 31; 2, 21), предсказана Его Божественная миссия — спасение людей от греха. А спасти от греха может только Бог (см.: Ис. 43, 11; Ос. 13, 4), потому что Он один имеет силу и право отпускать грехи (см.: Мф. 9, 2–7; Мк. 2, 1–12; Лк. 5, 20–25). Само имя Иисус «показывает, что Он — истинный и по природе (*vere et natura*) Господь всех»⁸¹. Когда благочестивый и праведный Симеон Богоприимец берет в свои руки младенца Иисуса, то, исполненный Духом Святым, именует Его *спасением* (*τὸ σωτήριον*) (ср.: Лк. 2, 30), потому что Иисус есть воистину Бог, Который как Слово по природе от Отца, а от Девы Он, Тот же Самый, по плоти (*κατὰ σάρκα*)⁸².

Иисуса сопровождают Божественные тайны и украшают Божественные свойства с самого рождения. При крещении же на Иордане Он открывает Себя как второе Лицо Пресвятой Троицы, как Сына Божия, как Бога. Сам Бог Отец голосом с неба свидетельствует о Нем: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение* (Мф. 3, 17; Лк. 3, 22; Мк. 1, 11). Те же самые слова Бог Отец повторил при преображении Спасителя на Фаворе, когда Спаситель беседовал со святыми пророками Моисеем и Илийей о Своем искупительном страдании за спасение человеческого рода (см.: Мф. 17, 5; Мк. 9, 7; Лк. 9, 35). Но самое убедительное доказательство того, что Иисус есть воистину Бог и Господь, дано нам в Его досточудном и славном Воскресении. Очевидной реальностью Своего воскресшего тела Спаситель неопровержимо влияет и на такого скептика, каким был апостол Фома, и тот восторженно и радостно восклицает: *Господь мой и Бог мой!* (Ин. 20, 28). «Апостол Фома осязал тело своего Господа, — говорит святой Иоанн Кассиан, — и засвидетельствовал, что Он есть Бог, ибо Иисус не может отделяться от Бога»⁸³. Как Воскресение Спасителя, так и Его Вознесение, и ниспослание Духа Святого на апостолов, являют и неопровержимо удостоверяют, что Иисус из Назарета — действительно Бог и Господь.

Эти главные события из жизни Иисуса ясно свидетельствуют о том, что мы имеем перед собой Божественное Существо. Ведь никоим образом нельзя ни вывести их, ни произвести из существа человеческого. Впрочем не только эти сверхъестественные события в границах видимой природы своей осязаемой реальностью и вещественной естественностью свидетельствуют, что Иисус — истинный Бог и Господь, но и Сам Спаситель лично свидетельствует о Себе, что Он есть истинный Сын Божий и Бог. Еще в Своем детстве Он открывает родителям Своим, что Его Отец — Бог (см.: Лк. 2, 49). Когда же Он выходит на общественную проповедь и Его загадочная Личность вызывает распри в народе, то постепенно, но ясно и решительно,

Он возвещает, что Его происхождение — с Неба, что Он есть Единородный Сын Небесного Отца, что Он вездесущ, что Он всемогущ и что только вера в Него как Сына Божия, Единородного и Вездесущего, может спасти людей и даровать им вечную жизнь (см.: Ин. 3, 13, 16–18; 6, 40; 5, 21–24; 7, 38).

Божество Иисуса из Назарета — главная реальность в Новом Завете, из которой проистекают все прочие новозаветные факты и истины⁸⁴. Как из солнца исходят лучи, так Божественные чудеса Иисуса естественно исходят из Его досточудной Личности. Впрочем не только Божественные дела Иисуса свидетельствуют о Нем, что Он Бог, но и Его Божественное учение удостоверяет истину о том, что Он Бог и Господь. Чудо — Его Личность, чудо — Его дела, но точно также чудо — и Его учение, чудо по своей Божественной истинности, Божественной убедительности, Божественной реальности, Божественной новизне: *И все ужаснулись, так что друг друга спрашивали: что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему?* (Мк. 1, 27; ср.: 3, 12; 6, 2). Учение Иисуса Божественно ново и Божественно чудесно, как и Сама Его Божественная Личность. Он и живет, и делает, и учит как истинный Бог и Господь; этим Он изумляет, смиряет и заставляет замолчать Своих врагов (см.: Мк. 12, 34) и наполняет радостью Своих приверженцев (см.: Мк. 12, 37).

Божественные дела Господа Иисуса суть естественное выражение Его Божественных свойств. Так как Он — истинный Бог, то Он и не мог не действовать как Бог. Евангелие как единственное истинное благовестие — красноречивое тому свидетельство. Если бы Иисус не был Богом, то разве мог бы *наибольший между рожденных женами* провозгласить Иисуса Мессией, Подателем Небесного Царства, крестителем Духом Святым и огнем, Вечным Судией (см.: Мф. 3, 2. 3. 10–12; Мк. 1, 2–10; Лк. 3, 4–17). Как Иисус — не Бог, если в пустыне Он побеждает сатану и все искушения и если после этого Ему служат Ангелы (см.: Мф. 4, 1–11; Мк. 1, 12–13; Лк. 4, 1–13)? Отчего Иисус — *великий Свет во тьме и сени смертной*, если Он не Бог (ср.: Мф. 4, 16)? Как простые рыбаки по зову Иисуса оставляют всё и идут за Ним, если Он как Бог не действует Божественно в их душах (см.: Мф. 4, 18–22; Мк. 1, 16–21; Мф. 9, 9)? Как исцеляет Он *всякую болезнь и всякую немощь в людях*, если Он не Бог (Мф. 4, 23–24; Мк. 6, 55–56; Мф. 9, 35; 15, 30–31)? Если Иисус не Бог, то разве мог Он одним словом исцелить прокаженного от проказы (см.: Мф. 8, 2–3; Мк. 1, 40–42; Лк. 5, 12–13)? Если Он не Бог, как тогда смог Он на расстоянии одним словом исцелить слугу капернаумского сотника (см.: Мф. 8, 6–13; Лк. 7, 2–10)? Если Он не Бог, то неужели сумел бы словом исцелить десять прокаженных (см.: Лк. 17,

12–19)? Если Он не Бог, то разве мог Он одним прикосновением исцелить Петрову тещу от горячки (см.: Мф. 8, 14–15; Мк. 1, 30–31; Лк. 4, 38–39)?

Если Иисус не Бог, как тогда Он словом изгоняет бесов и исцеляет всех больных, исполняя, таким образом, messiанское пророчество Исаии: *Он взял на Себя наши немощи и понес... болезни* (Ис. 53, 4; ср.: Мф. 8, 17; Мк. 1, 32–34; Лк. 4, 40–41)? Много раз Иисуса называют Господом, и Он не возражает против этого; как тогда Он не Бог и не Господь (см.: Мф. 8, 21; Лк. 9, 59)? Как Иисус идет по морю и Его слушаются ветры и воды, если Он и в самом деле не Бог (см.: Мф. 8, 24–27; 14, 24–33; Мк. 4, 36–41; Лк. 8, 22–25)? Как Иисус укрощает двух неукротимых гергесинских бесноватых; как изгоняет из них бесчисленных бесов; как бесы просят Его и слушаются как своего Повелителя, если Он не истинный Бог (см.: Мф. 8, 28–34; Мк. 5, 1–19; Лк. 8, 26–39)? Как Иисус отпускает грехи, если только Бог может это делать и делает; и как зрит Он человеческие помыслы, если Он не Бог (см.: Мф. 9, 2–7; Мк. 2, 1–12; Лк. 5, 18–26)? Как Иисус воскрешает дочь Иаира и Своей одеждой исцеляет от неисцелимой болезни кровоточивую женщину, если Он не Бог и не Господь (см.: Мф. 9, 18–26; Мк. 5, 22–43; Лк. 8, 41–56)? Как воскрешает Он Лазаря, который уже четыре дня был мертвым, если Он — и вправду не Бог (см.: Ин. 11, 39–44)? Как прикосновением Своей руки возвращает Он зрение двум слепцам, если Он не Бог (см.: Мф. 9, 27–31; 20, 29–34; Мк. 10, 46–52; Лк. 18, 35–43)? Как исцеляет Он немного бесноватого и делает то, чего никогда в Израиле не видели, если Он не Бог (см.: Мф. 9, 32–33; Лк. 11, 14)? Как превращает Он воду в вино, если Он не Бог (см.: Ин. 2, 1–11)?

Если Иисус не Бог, то разве мог Он Своим ученикам дать власть над нечистыми духами и силу исцелять от всякой болезни и всякой немощи и воскрешать мертвых, что они, собственно говоря, и делают (см.: Мф. 10, 1, 8; Мк. 3, 15; 6, 7; Лк. 9, 1, 2, 6)? Если Он не Бог, как тогда мог Он утверждать, что спасется всякий до конца претерпевший ненависть и гонение ради Его имени (см.: Мф. 10, 22)? Если Иисус — не Мессия и не Бог, то неужели, отвечая Предтече на вопрос, Мессия ли Он, указал бы Он на Свои Божественно-мессианские дела, о которых пророчествовал богоносный пророк Исаия (см.: Мф. 11, 3–6; Ис. 29, 18; 35, 5; Лк. 7, 19–23)? Если Иисус — не Бог, то разве мог Он исцелить слепого от рождения; разве мог Духом Божиим изгонять бесов и низводить на землю Царство Небесное (см.: Ин. 9, 1–7; Мф. 12, 28; Лк. 11, 20)? Если Иисус — не Бог и не Господь, как тогда мог Он пятью хлебами и двумя рыбами накормить пять тысяч людей, не считая женщин и детей, а к тому же сделать так, что оставшихся кусков набрали двенадцать полных коробов (см.: Мф.

14, 14–21; Мк. 6, 33–44; Лк. 9, 12–17; Ин. 6, 5–13)?⁸⁵ Если Иисус не Бог, то разве могли больные исцеляться от всякого недуга через прикосновение к краю Его ризы (см.: Мф. 14, 35–36)? Если Иисус — не Бог, как смог Он Своими словами: *встань, возьми постель твою и ходи* — исцелить тридцативосьмилетнего расслабленного в Вифезде (см.: Ин. 5, 1–9)? Если Иисус — не Бог, разве мог Он словом исцелить бесноватую дочь хананейки (см.: Мф. 15, 22–28; Мк. 7, 24–30)?

Если Иисус — не Бог, преображающий Своей Божественной силой вещество тела и одежды, как тогда преобразился Он на Фаворе, так что Его лицо засияло, как солнце, а одежды Его стали белыми, как свет (Мф. 17, 1–7; Мк. 9, 2–8; Лк. 9, 28–36)? Если Иисус — не Бог, какой тогда силой изгнал Он беса из тела несчастного юноши, претерпевшего от сего демона столь лютые мучения (см.: Мф. 17, 14–21; Мк. 9, 17–27; Лк. 9, 38–42)? Если Иисус — не Бог, как тогда вручает Он Церкви и ее служителям власть: *что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе* (Мф. 18, 18; ср.: 16, 19)? Если Иисус — не Бог, как по Его слову тотчас засохла смоковница (см.: Мф. 21, 19–20; Мк. 11, 12–14)? Как Иисус — не Бог и не Господь, если при Его распятии и смерти вся тварь воздыхает и скорбит: надвое разрывается церковная завеса, трясется земля, распадаются камни, отверзаются гробы, восстают многие тела святых (см.: Мф. 27, 50–52; Мк. 15, 38)? Как Иисус — не Всемогущий Бог, если Он Сам воскресает из мертвых и после Своего Воскресения является Своим ученикам, сорок дней говоря им о Царствии Божием (см.: Мф. 28, 6–10; Мк. 16, 1–14; Лк. 24, 5–49; Ин. 20, 1–21, 25; Деян. 1, 3)? Как Иисус — не Бог, если Он с телом возносится на Небо и восседает одесную Бога Отца (см.: Мк. 16, 19; Лк. 24, 50–52; Деян. 1, 9)?

Своими Божественными делами твердо и неопровержимо удостоверяя Свое вечное Божество, Иисус Назарянин и Своим Божественным учением свидетельствует нам столь же твердо и столь же неопровержимо, что Он и в самом деле — истинный Бог и Господь. Ведь если Он не Бог, как тогда способен Он быть Источником вечного блаженства и Подателем вечных Божиих истин; и как страдание ради Него может быть для людей блаженством (см.: Мф. 5, 3–12; Лк. 6, 20–23)? Если Он не Бог, как тогда Он исполняет, дополняет, совершенствует Божественный ветхозаветный закон (см.: Мф. 5, 17–48; Лк. 6, 27–45)? Если Он не Бог, подающий людям силы и способности достигнуть Божественного совершенства, как тогда может Он требовать от людей стать совершенными, как Бог (см.: Мф. 5, 48; Лк. 6, 36)? Если Он не Бог, как тогда говорит Он о Себе как о Вечном Судии,

Который в день Страшного Суда ввергнет в ад всех богоборцев (см.: Мф. 7, 21–23)? Если Он не Всеблагий Бог и Господь, то как заповедует Своим последователям возлюбить Его больше отца, матери, жены, детей и даже своей души (см.: Мф. 10, 37; Лк. 14, 26–27)? Если Иисус не Бог, как тогда может Он говорить: *Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11, 27; ср.: Ин. 3, 35; 6, 46)? Если Иисус — не Мессия и не Бог, как тогда исполнились на Нем мессианские слова пророка Исаии о Его кротости и благодати, о Его вечной правде и о победе этой правды, и о Нем как уповании народов (Ис. 42, 1; Мф. 12, 15–21)?

Если Иисус — не Бог, разве называл бы Он тогда Себя Небесным Сеятелем, а мир Своей нивой; и разве говорил бы о Себе, что в день Суда Он явится как вечный Судия, Который все соблазны и беззакония ввергнет в печь огненную (см.: Мф. 13, 37–42)? Если Иисус — не Бог, то разве позволил бы Он апостолам исповедать Его как *Христа, Сына Бога Живаго*; и разве созидал бы Свою Церковь на Своем Божестве как на основании (см.: Мф. 16, 16–18)?⁸⁶ Если Иисус — не Бог, разве мог Он потребовать от Своих последователей, чтобы ради Него они отреклись от себя, от своей души, дабы тем самым обрели ее в Нем обновленной, о-бессмерченной, о-вековеченной (см.: Мф. 16, 24–25; Мк. 8, 34–35; Лк. 9, 23–24)?

Как Иисус — не Бог, если Он возвещает, что верующему в Него всё возможно (см.: Мк. 9, 23; Мф. 17, 20; 21, 22)? Как Иисус — не Царь и не Господь Неба, если богатому юноше Он обещает, что, если тот оставит всё и пойдет вслед за Ним, то будет иметь сокровище на небесах (см.: Мф. 19, 21; Мк. 10, 21; Лк. 18, 22)? Как Иисус — не Бог, если Своим ученикам, оставившим ради Него всё, Он дает обетование, что в день Страшного Суда они сядут на двенадцати престолах и будут судить двенадцать колен Израилевых (см.: Мф. 19, 27–28; Лк. 22, 29–30)? Как Иисус — не Бог и не Божественный Учитель, если Своим последователям Он заповедует никого не называть учителем, кроме как только Его [собственно] Учителя (см.: Мф. 23, 8–10)? Как Иисус — не Бог, если Он ясно и решительно говорит о Своем втором славном Пришествии на облаках с силой и великой славой, когда Он придет, как молния — и солнце померкнет, и луна лишится света, и звезды спадут, и силы небесные поколеблются (см.: Мф. 24, 27–31; Мк. 13, 24–27; Лк. 21, 25–28; Ис. 13, 10; Иез. 32, 7; Иоиш. 2, 31)? Как Иисус — не Бог, если Он возвещает, что при Его втором Пришествии с Ним придут и все святые Ангелы, и Он воссядет на Престоле Своей славы, и соберутся перед Ним все народы, и Он разлучит злых от добрых; добрым дарует Царство Небесное, а злых ввергнет в

вечный огонь (см.: Мф. 25, 31–46)? Как Иисус — не Бог, Который спасает, если на Тайной вечери Он устанавливает Святое Таинство Евхаристии, ибо Его Кровь проливается для отпущения грехов (см.: Мф. 26, 26–28; Мк. 14, 22–24; Лк. 22, 19–20; 1 Кор. 11, 23–29)?

Если Иисус — не Мессия и не Единородный Сын Божий, как тогда на вопрос Каиафы: *заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?* — Он отвечает: *Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных* (Мф. 26, 63–64; Мк. 14, 62). Если Иисус — не Бог, как тогда по Своем Воскресении Он посылает Своих учеников на проповедь Евангелия всей твари, обещая пребывать с ними вовек: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века* (Мф. 28, 19–20)? Если Иисус — не истинный Бог и не Господь, как тогда Он — вечное Божие Слово и Бог, и жизнь в Себе, и свет в Себе, Свет Истинный, Свет жизни (Ин. 1, 1. 3. 4. 5. 9)? Если Иисус — не Бог и не Вечная Истина и благодать, как тогда *благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа* (Ин. 1, 17)? «Если Христос — только человек, как тогда всё это пришло через Него? Откуда в Нем Божественная сила, если в Нем было только человеческое естество (Unde in eo virtus divina, si in eo sola humana conditio)?»⁸⁷. Если Иисус — не Бог, как тогда Он — Единородный Сын Божий, вечно пребывающий в недре Своего Отца: ведь только Он один Его являет (см.: Ин. 1, 18)? Если Иисус — не Бог, как тогда Он — *Агнец Божий, вземлющий на Себя грех мира* (Ин. 1, 29)?

Если Иисус — не Бог, то разве *наибольший между рожденными женами* свидетельствовал бы о Нем, что в Откровении Бога Отца и в сошествии Духа на Иисуса он познал в Иисусе Сына Божия (см.: Ин. 1, 32–34)? Если Иисус — не Бог, то разве называл бы Он Себя Единородным Сыном Божиим, принявшим на Себя плоть, вера в Которого дает вечную жизнь (см.: Ин. 3, 15–16; 9, 35–37)? Если Иисус — не Божественный Мессия и не Бог, то разве жене-самарянке открыл бы Он Сам, что Он — Мессия (см.: Ин. 4, 25–26)? Если Иисус — не истинный Бог, то разве имел бы Он силы воскрешать мертвых, иметь в Себе жизнь, как и Бог Отец, и подавать вечную жизнь верующему в Него еще здесь, на земле (см.: Ин. 5, 21–26; 6, 40; 10, 28)? Если Иисус — не Бог, то как бы мог Он утверждать о Себе, что Он — Хлеб жизни, сходящий с неба и дающий жизнь миру, Хлеб, от которого никогда не взалчут (см.: Ин. 6, 33–35)? Если Иисус — не Бог во плоти, то разве мог Он возвестить, что Его Плоть есть источник вечной жизни и воскресения и что ядущий Его

Плоть и пьющий Его Кровь имеет жизнь вечную и теснейшим образом соединяется с Ним вовек (см.: Ин. 6, 51–57)? Если Иисус — не Бог, то разве вера в Него наполняла бы верующих Духом Святым, Который есть третье Лицо Божественной Троицы (см.: Ин. 7, 38–39)? Если Иисус — и в самом деле не Бог, то неужели мог Он сказать о Себе: *Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни* (Ин. 8, 12; ср.: 9, 5; 1, 9; 12, 35. 46)?

Как Иисус — не Бог, если Его истина спасает и освобождает от греха (см.: Ин. 8, 32–36)? Если бы Иисус не был безгрешным Богом и Господом, то разве Его лукавые враги, постоянно пытавшиеся уловить Его в чем бы то ни было, не обвинили бы Его, когда Он открыто спросил их: *Кто от вас обличает Мя о гресе** (Ин. 8, 46)? Если бы Иисус не был Предвечным Богом, то разве утверждал бы о Себе: *прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8, 58)?⁸⁸ Как Иисус — не Предвечный Сын Божий, единосущный со Отцом, если Он свидетельствует о Себе: *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30)? Если Иисус — не Бог, то разве мог Он возвестить и удостоверить делами, что смерть для Него — сон, и к тому же утверждать: *Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек* (Ин. 11, 25–26)? Если Иисус — не Бог, как тогда Он объявляет Себя Господом (см.: Ин. 13, 13)? Если Он не Бог, как тогда требует, чтобы в Него веровали, как и в Бога Отца (см.: Ин. 14, 1)? Если Иисус — не Бог, как тогда мог Он возвестить о Себе: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6)? Если Иисус по Божеству — не одно с Отцом, то неужели мог сказать Он о Себе: *Видевший Меня видел Отца; Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 14, 10; 10, 38)? Если Иисус — не Всемогущий Бог, подающий Божественные силы и всемогущества, то разве мог Он возвестить: *верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит* (Ин. 14, 12)? Если Иисус — не Бог, как тогда вера в Него и любовь к Нему могли низводить Пресвятую Троицу в душу верующего (см.: Ин. 14, 23)? Если Иисус — не Единородный Сын Божий, то разве мог Он говорить о Себе: *Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу* (Ин. 16, 28)? Если Иисус — не Предвечный Божий Сын, то мог ли Он тогда обратиться к Отцу Небесному со словами: *И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17, 5)?

Всемогущее и всемилостивое Божество Господа Иисуса Христа особенно сильно проявляется в делах Его святых апостолов и последователей. Ибо деяния апостолов суть деяния божественные. Никто из людей,

* В русском синод. переводе: *Кто из вас обличит Меня в неправде?* — Примеч. ред.

пребывая в границах человеческого естества и человеческих сил, не смог бы совершить ни одного из тех дел, которые описаны в Деяниях апостолов и в Посланиях святых апостолов. Явные дела и очевидная практика свидетельствуют об Иисусе, что Он есть Бог, Который всегда, по обетованию (см.: Мф. 28, 20), живет и действует в Своих последователях и творит дела, подобные Его делам и большие сих (см.: Ин. 14, 12). Божественные дела святых апостолов неопровержимо свидетельствуют об Иисусе, что Он есть истинный Бог и Господь; здесь нет ничего априорного, абстрактного, не основанного на живом, личном опыте, не введенного в рамки посюсторонней деятельности, но везде и во всем дело, практика (*πράξις*) — это дело божественно-апостольское, то есть божественно-апостольская практика. Досточудный Господь Иисус Христос как Носитель новозаветного Откровения — весь дело, Божественное дело в границах человеческой жизни и опыта. Вся вера во Христа как Бога и все дела такой веры зиждутся на реальности Его Божества. Именно это воодушевляет и укрепляет [христиан] на жизнь во Христе, на страдания и мученичество ради Христа, незаметного Бога и Господа. Первый святой мученик за Господа Иисуса Христа, архидиакон Стефан, а вслед за ним и вкупе с ним и все прочие мученики, исповедники, да и все верные христиане, обретают неиссякаемый источник воодушевления и радости для своей мученической и исповеднической веры в чувстве и видении, что Господь Иисус Христос — вечно жив как Единородный Сын Божий, восседающий одесную Бога Отца.

Если Иисус — не Бог, Божественно действующий через Своих апостолов, то как они творят дела божественные, дела апостольские? Если Он не Бог, то как по Своем Воскресении являет Он Себя им живым многими и истинными знамениями, являясь им в течение сорока дней и говоря о Царствии Божием (см.: Деян. 1, 2–3)? Если Иисус — не истинный Бог, то как Его обетование ниспослать апостолам Духа Святого исполнилось в день Святой Пятидесятницы, и Дух Святой сошел на них в виде огненных языков, и освятил их, и укрепил на великое, божественное дело евангельской проповеди (см.: Деян. 1, 4, 8; 2, 1–36)? Если Иисус — не Бог, как тогда покаяние и крещение в Его имя даруют отпущение грехов и благодать Святого Духа Божия (см.: Деян. 2, 38–42; 10, 43; 13, 38)? Если Иисус — не Всемогущий и не Всесильный Бог, как тогда апостол Петр во имя Его исцеляет хромого от рождения (см.: Деян. 3, 2–6)? Если Иисус — не Бог, как тогда апостолы проповедуют и утверждают свою проповедь делами, свидетельствуя о том, что кроме Иисуса нет другого имени, данного людям, которым бы могли они спастись (см.: Деян. 4, 8–12)? Если Иисус — не Бог, как много чудес и знамений совершилось через Апо-

толов, как руками Апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса, как все больные выздоравливали, каким бы недугом они ни страдали (Деян. 2, 43; 5, 12. 16)?

Если через святого апостола Петра не действовала Божественная сила Иисуса, то разве его тень исцеляла бы самых разнообразных больных (см.: Деян. 5, 15)? Если Иисус — не Бог, то как тогда Ангел Господень отворил ночью врата темницы и освободил святых апостолов (см.: Деян. 5, 19–20; 12, 5–23; 16, 23–34)? Если Иисус — не Бог, то разве мог Он простых и некнижных людей вдохновить на проповедь Евангелия и даровать им силу неустрасимо бороться за Его имя, исповеднически свидетельствуя: *должно повиноваться больше Богу, нежели человекам* (Деян. 5, 29)? Если Иисус — не Бог, то неужели бы юный архидиакон Стефан, исполненный силы и веры в Иисуса, мог творить великие знамения и чудеса среди людей (см.: Деян. 6, 8)? И неужели бы смог он увидеть небо отверстым и Иисуса, стоящего одесную Бога (см.: Деян. 7, 55–56)? Если Иисус, Бог, не наполнял христолюбивую душу святого первомученика, то разве мог он молиться за побивавших его камнями: *Господи, не вмени им греха сего* (Деян. 7, 59–60)?

Если бы Иисус не был вечным Богом и Господом, то разве мог Он в ослепительном свете явиться Савлу и обратить к Себе того, кто дышал угрозами и убийством на учеников Господа, и, исполнив его Духом Святым, просветить и наделить мужеством на небывалую дотоле проповедь об Иисусе как Сыне Божиим и Боге (см.: Деян. 9, 1–30)?⁸⁹ Если бы Иисус не был Богом, как тогда апостол Петр смог исцелить Энея от восьмилетнего расслабления словами: *Эней! исцеляет тебя Иисус Христос; встань с постели твоей* (Деян. 9, 34)? Если бы Иисус не был Всемиловитым Богом, то неужели святой апостол Петр мог, обратившись к Нему с молитвой, воскресить Тавифу, сказав: *Тавифа! встань* (Деян. 9, 40)? Если бы святой апостол Павел не жил Христом Богом и не действовал Его Божественной силой, то разве мог он своим словом ослепить Елиму волхва? И разве сумел бы тогда хромого от чрева [матери] исцелить словами: *тебе говорю во имя Господа Иисуса Христа: стань на ноги твои прямо* (Деян. 14, 10)? Если бы Иисус не был Всечистым Богом, как тогда мог апостол Павел Его именем изгонять духов нечистых (см.: Деян. 16, 18)? Если бы апостол Павел не был исполнен Божественной силой Иисуса, то разве могло свершиться описанное в святой и истинной книге Деяний апостолов: *Бог же творил немало чудес руками Павла, так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них* (Деян. 19, 11–

12)? Если бы Иисус не был Богом и Господом, то разве мог Он являться пребывающему в гонениях и муках апостолу Павлу и укреплять его на бесстрашные подвиги (см.: Деян. 23, 11; 18, 9)?

Только как истинный Бог и Господь Иисус мог через Своих святых апостолов творить Божественные дела и являть Божественное учение Своего Евангелия. Святой апостол Павел называет Христово Евангелие Евангелием Божиим (*εὐαγγέλιον Θεοῦ*) (см.: Рим. 1, 1). «Если, следовательно, проповедь о Христе есть Божие Евангелие, как тогда Христос — не Бог?»⁹⁰ Иисус Христос как Сын Божий сильно засвидетельствован Духом Святым, особенно в воскресении из мертвых (см.: Рим. 1, 4). Как Иисус мог Сам воскреснуть из мертвых, если Он не Бог, и не Жизнь, и не Воскресение? Он воскрес из мертвых не как обычный человек, а как Тот, Кто сильнее и превыше смерти, ибо Он есть Жизнь и Бог⁹¹. Если Христос — не Бог, как тогда Его Евангелие может быть *силой Божией ко спасению всякому верующему* (ср.: Рим. 1, 16)? «Ведь если мы вообще уверовали в Него, то уверовали как в Бога»⁹². Если Христос — не Бог, как тогда в день Страшного Суда *Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа, по благовествованию* (Рим. 2, 16; ср.: 2, 2–11; 14, 10)?

Если Христос — не безгрешный Бог, то разве мог Он Своею Кровию отпускать грехи и даровать оправдание верующим в Него как в истинного Бога (см.: Рим. 3, 24–25; 5, 1–2, 5–10)⁹³. Если Христос — не Бог, то неужели бы тогда Его благодатью и праведностью пришло всем людям оправдание к жизни; и неужели бы *благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом* (Рим. 5, 17–18, 21)?⁹⁴ Если Христос — не Бог, то разве мог Он верующих в Него наделить благодатью и силой ходить в новой жизни, поступая праведно, свято и безгрешно, чтобы концом их веры была *жизнь вечная во Христе Иисусе* (см.: Рим. 6, 1–22)?⁹⁵ Если Христос — не Бог, как тогда закон Духа жизни в Нем освобождает от закона греха и смерти, побеждает грех и смерть — так что человек, мертвый для греха и смерти, живет праведностью Божией (см.: Рим. 8, 2–13)? Если Христос — не Бог, то как подает Он Духа усыновления и как через Него мы становимся наследниками Божиими и Ему сонаследниками (см.: Рим. 8, 15–17)? Если Христос — не Бог, как тогда Он воскресил Себя из мертвых, вознеся с телом на небо, восседает во плоти одесную Бога Отца и молится за нас (см.: Рим. 8, 34)? «Разве не очевидно (*ἐναργῶς*), что Христос — Бог, если, любя Его, мы любим Бога всяческих?»⁹⁶ Как Христос — не Бог и не Господь, если апостол Павел, столько раз видевший воскресшего Господа, утверждает, что Он есть *сущий над всем Бог* (Рим. 9, 5)? Как Христос — не Бог, если христоносный апостол называет Его

Господом и Богом всех, именем Которого спасается всякий в Него верующий (см.: Рим. 10, 9–13; 13, 14; 14, 8–9; 1 Кор. 1, 2–3; 2 Кор. 1, 2, 3; Гал. 1, 3; Еф. 1, 2–3; Флп. 1, 2; Кол. 1, 2; 1 Фес. 1, 1, 3; 2 Фес. 1, 2, 7, 8, 12; 2, 16; 3, 6; 1 Тим. 1, 1–2, 12, 14; 2 Тим. 1, 2; 2, 8; Флп. 3, 3)? Как Христос — не вечно Живой Бог, если все мы изыдем на суд пред Него и каждый из нас даст Ему как Богу ответ за Себя (см.: Рим. 14, 10, 12)?

Если Христос — не Бог, как тогда имеет Он и подает ту же самую благодать, какую имеет, подает и разделяет Бог Отец, и как наделяет Он познанием и откровением всего (см.: 1 Кор. 1, 3–8)? Если Христос — не Бог, то разве бы Его Крест стал той Божией силой, которой верные спасаются; разве и Сам Христос был бы *Божией силой и Божией премудростью*; и разве мог Он тогда оказаться для людей *праведностью и освящением и искуплением* (см.: 1 Кор. 1, 17–30)? Если бы Христос не был Богом от Бога, то как бы Он Собой олицетворял *премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей*; и как бы Он, распятый, мог нарицаться *Господом славы* (1 Кор. 2, 7–8)? Как Христос — не Бог, если через восприятие Его и Его Духа верные делаются Божиим храмом (см.: 1 Кор. 3, 16)? Ясно то, что Христос есть Бог и Господь: ведь во второй раз Он сойдет с неба судить всех, *осветить скрытое во мраке и обнаружить сердечные намерения* (ср.: 1 Кор. 4, 5; 5, 5). Если Христос — не Всемогущий Бог, то как Его именем освящаются, очищаются, оправдываются и становятся наследниками Божиего Царствия блудники, идолослужители, прелюбодеи, малакии, мужеложники, воры, лихоимцы, пьяницы, злоречивые, разбойники (см.: 1 Кор. 6, 9–11)? «Если через приятие Духа Христова мы стали Божиими храмами и мы не свои, ибо искуплены Его Кровию, и живем не для себя, а для Искупившего нас, то разве не очевидно, что Христос есть Бог (Θεὸς ἐναργῶς), через Которого мы — и храмы Божии и Которому мы и служим как Богу?»⁹⁷ Если Христос не единосущен с Богом Отцом, то как бы оказалось в Святом Откровении следующее утверждение: *у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Который все, и мы Им* (1 Кор. 8, 6)? «Если имеющий закон Христос имеет закон Божий, то как Христос — не Бог (πῶς οὐ Θεὸς ὁ Χριστός)?»⁹⁸

Если бы Христос не был Богом, как бы тогда богомудрый апостол именовал Христову Церковь *Церковью Божией* (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ) (1 Кор. 10, 22)? «Бог — Глава Христу (см.: 1 Кор. 11, 3), ибо Он [Христос] от Него по природе, так как Слово родилось от Бога Отца. Как тогда Христос — не Бог, если по природе (κατὰ φύσιν) Отец — Ему Глава?»⁹⁹ Сказать, что Христос не по природе и не воистину Бог (φύσει καὶ ἀληθείᾳ Θεός) есть не что иное, как

произнести анафему на Иисуса¹⁰⁰. Как Иисус — не истинный Бог, если во всех Своих действиях Он равен Богу Отцу и Богу Духу Святому (см.: 1 Кор. 12, 4–6)? Говоря: *иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки* (1 Кор. 12, 28) — под словом *Бог* апостол подразумевает Господа Иисуса Христа¹⁰¹. Вся христианская вера основывается на Воскресении Господа Иисуса Христа, потому что этим побеждаются грех и смерть и утверждается бессмертие человеческой личности через воскресение из мертвых, что составляет Божественную новизну в этом мире греха и смерти; как тогда Христос — не Бог (см.: 1 Кор. 15, 14. 17. 20. 22. 23. 57)?

Если Христос — не Бог, то разве мог Он по сущности и по действию быть равным Богу Отцу и Богу Духу Святому; и разве мог Он быть осуществлением и исполнением всех Божиих обетований (см.: 2 Кор. 1, 19–22)? «Как Христос — не Бог, — говорит святой Кирилл Александрийский, — если Он есть *благоухание познания* Отчего (2 Кор. 2, 14)? Ведь в естестве человека нельзя найти благоухания Божией природы (*τὴν τῆς θείας φύσεως εὐωδίαν*), но как запах человечества (*ἡ τῆς ἀνθρωπότητος ὁσμὴ*) ясно обозначает человека, так и благоухание Божества (*ἡ τῆς Θεότητος*) обозначает Бога. А если Христос именуется благоуханием Отца, что Он и есть на самом деле, как тогда Он — не Бог; ведь именно для спасения людей Слово Бога Отца и сделалось человеком?»¹⁰²

Если Христос не Сын Божий и не образ Бога (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*), как тогда в Нем открыто Божие Евангелие; как тогда силой Его Духа и через веру в Него *мы преобразяемся в тот же образ от славы в славу* (2 Кор. 3, 15–4, 6)? Христос и потому Бог, что всем нам должно явиться на Его суд, *чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое* (2 Кор. 5, 10). Как Христос — не Бог, если, восприняв на Себя грех мира, Он примирил мир с Богом и дал нам *служение примирения* (2 Кор. 5, 15–21)?¹⁰³ «Христиане суть храмы Бога Живого (см.: 2 Кор. 6, 16), ибо в них обитает Дух Святой, именуемый Духом Христовым, по реченному: *кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8, 9); как тогда Христос — не Бог?»¹⁰⁴ Если Христос — не Бог, как святой апостол Павел был восхищен Христом до третьего неба, вознесен в рай и слышал там неизреченные глаголы (см.: 2 Кор. 12, 1–10)? Если бы Христос не был Богом и Его Евангелие — Евангелием Божиим, то разве апостол Павел утверждал бы столь решительно, что это Евангелие — *не по человеку*; и разве так страшно и беспощадно проклинал бы он желающих превратить благовествование Христово (то есть исказить Христо-

во Евангелие) и проповедовать его иначе (см.: Гал. 1, 6–12)? Если Христос — не Бог, как тогда верой в Него человек оправдывается; и как, живя Христом, он живет Богом (см.: Гал. 2, 19–20)? Если Христос — только человек, как тогда вера в Него упраздняет ветхозаветный закон, закон Божий (см.: Гал. 3, 5–25)?¹⁰⁵ Если Христос — не Сын Божий и не Бог, то как мы крещаемся в Него, как и в Бога Отца и Духа Святого; и как верой в Него все в Него крещающиеся становятся сынами Божиими (см.: Гал. 3, 26–27)?¹⁰⁶ Христос как Единородный Сын Божий Духом Своим усыновляет людей Богу, делает их Божиими наследниками, являет Собой Бога, преподает знание о Боге, — как тогда Он не Бог (см.: Гал. 4, 4–9)?¹⁰⁷

Если Христос — не Единородный Сын Божий и не Господь, как тогда Бог Отец *прежде создания мира* (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*) избрал нас в Нем к святости, к усыновлению, к искуплению *Кровию Его*, к прощению грехов (см.: Еф. 1, 4. 5. 7; 2 Фес. 2, 13; 2 Тим. 1, 9)?¹⁰⁸ Бог Отец, воздвигнув Христа из мертвых, посадил Его одесную Себя на небесах, над всеми начальствами, и властями, и силами, и господствами, и над *всяким именем, именуемым не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, Главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем* (ср.: Еф. 1, 20–23); как тогда Христос — не Единородный Сын Божий, не Бог и не Господь? Если Христос — не Бог, как вера в Него соединяет с Богом тех, которые дотоле были безбожниками (*θεοί*) в мире (см.: Еф. 2, 11–13)? Как Христос — не Бог и Господь, если крестом Он убил вражду между человеком и Богом, примирил людей с Богом и между собой, образовал в Себе Самом нового человека, соделал верных святыми (согражданами святым) и *своими Богу* (см.: Еф. 2, 14–19; Кол. 1, 19–23)? Если бы Христос не был Богом, то разве мог Он открыть служение тайны, сокровенной от сотворения мира в Боге, сделав ее известной через Свою Церковь не только людям на земле, но и начальствам и властям на небесах (см.: Еф. 3, 9–10; Кол. 1, 24–29; 2, 2–3)? Если бы Христос не был Богом, то неужели бы вера в Него и любовь к Нему могли исполнить людей *всею полнотою Божию* (Еф. 3, 17–19)?

Если Христос — не Всемогуший Бог и не Господь, то разве мог Он сделать всемогущим верующего в Него, живущего Им и дерзновенно говорящего: *Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе* (Флп. 4, 13)? Если Христос — не зримый образ *Бога невидимого* (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀορατοῦ*), как тогда мы имеем *искупление Кровию Его* и *прощение грехов*; как *Им создано всё, что на небесах и что на земле*; как *всё Им и для Него создано*; как *Он есть прежде всего и всё Им стоит* (Кол. 1, 14–17; ср.: Евр. 1, 2; 2, 10)? Если Христос — не Бог, как тогда *в Нем обитает*

вся полнота Божества телесно (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς) (Кол. 2, 9)? Если Христос — не Бог, то разве жизнь верующих в Него была бы сокрыта со Христом в Боге (Кол. 3, 3)? Если Христос — не Господь славы, то разве при Своем втором Пришествии смог Он духом уст Своих убить антихриста и искоренить его светом пришествия Своего (см.: 2 Фес. 2, 8)? Христоносный апостол называет Иисуса Христа Богом, Спасителем нашим и Господом (ср.: 1 Тим. 1, 1), чего, конечно, он бы не сделал, если бы Христос не был истинным Богом, ведь «именование Спаситель (τὸ τοῦ Σωτῆρος ὄνομα) приличествует только Тому, Кто истинно и в прямом смысле по природе Бог (κυρίως τε καὶ ἀληθῶς μόνῳ τῷ κατὰ φύσιν ὄντι Θεῷ). А Иисус Христос и есть Спаситель и Господь наш»¹⁰⁹. Как Христос — не Бог, если некогда беспощадный христоронец пишет о Нем: *Верно и всякого принятия достойно слово, что Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый. Но для того я и помилован, чтобы Иисус Христос во мне первом показал все долготерпение, в пример тем, которые будут веровать в Него к жизни вечной* (1 Тим. 1, 15–16). По поводу этих слов великого апостола святой Кирилл Александрийский говорит: «Если Христос спасает грешников, долготерпит грехи, ожидая покаяния грешника; если вся наша вера основана на Нем и верой в Него мы получаем жизнь вечную, то как тогда Он — не Бог? Ведь только Бог может спасти мир, то есть людей в мире, и терпеть грешников, и оживотворять верой, которая в Него»¹¹⁰. Если бы Бог Слово не воплотился, не явился во плоти, то разве любящий истину апостол мог бы возвестить, что в сем заключается «тайна благочестия», тайна веры, говоря: *великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе* (1 Тим. 3, 16)? Если Христос — не Бог, то разве был бы Он единым сильным Царем царствующих и Господом господствующих, разве имел бы бессмертие и обитал бы в неприступном свете (ср.: 1 Тим. 6, 14–16)? Если бы Христос не был Богом, как бы тогда славный боговидец и тайновидец мог наименовать Его великим Богом и Спасителем нашим (см.: Тит. 2, 13; 3, 4. 6)?¹¹¹

Христос, без сомнения, есть Бог и Господь, ибо Он гораздо славнее Ангелов; ведь Ангелы суть Его служители, а Его Престол вечен, ибо Он всегда Тот же и не преходит (см.: Евр. 1, 4–14; 7, 24). Апостол благовествует об Иисусе: *Как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола* (Евр. 2, 14). Приводя эти слова святого апостола, святой Кирилл Александрийский поясняет их так: «Слово Божие приняло удел в

нашей плоти и крови, чтобы, предав на смерть Свое собственное тело, вновь его оживить, потому что как Бог Оно есть Жизнь по природе. Ибо как иначе была бы разрушена смерть, если бы плоть, снисшедшая в смерть и ожившая, не была собственной плотью Жизни по природе (*ιδίον ὅν τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς*), то есть Слова Божия?»¹¹². Иисус — вечный Первосвященник, Иисус имеет вечное священство, Иисус может *всегда спасать* *приходящих чрез Него к Богу*, Иисус живет присно, чтобы мог о них молиться; как тогда Он — не Бог и не Господь (Евр. 7, 24–26; 8, 1–3)? Если Христос не Бог и не Господь, то разве мог Он Своей Кровью соделаться вечным искуплением; разве Его Кровь могла бы очистить нашу совесть от мертвых дел, чтобы мы служили Богу Живому и Истинному; разве истребил бы Он грех Своей Жертвой (Евр. 9, 12. 14–15. 26. 28)? Как Иисус — не Бог, если Он Божественно совершенен и неизменен, ибо Он *вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8)? Если Христос — не Бог, то разве мог Он быть Творцом завета вечного, т. е. Нового Завета (Евр. 13, 20; 8, 10–12; 9, 15–16)?

Если бы Христос не был Богом, то Он не смог бы Своим Воскресением возродить нас *к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах* (1 Пет. 1, 3–5). Он не *сделал никакого греха, и не было лести в устах Его... Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо... ранами Его вы исцелились* (1 Пет. 2, 22. 24; ср.: Ис. 53, 9; Ин. 8, 46; 1 Ин. 3, 5); значит, Он — Истинный Бог и Господь. Вера в Иисуса как Бога и Спасителя и познание Его даруют человеку все Божественные силы, необходимые для вечной жизни, при содействии которых человек делается *причастником Божеского естества* (2 Пет. 1, 1–4); а это свидетельствует о том, что Иисус есть воистину Бог, воистину Господь.

Если Христос не Бог, то разве мог Он возвестить нам и даровать вечную жизнь (1 Ин. 1, 1; ср.: 5, 11–13)? Его Кровь *очищает нас от всякого греха* (1 Ин. 1, 7; 2, 2). Разве было бы это возможным, если Он не Истинный Бог и Господь? Если бы Христос не был Сыном Божиим и Богом, то разве отвержение Его было бы в то же время и отвержением Бога Отца (1 Ин. 2, 22–23)? Кто не признаёт, что Христос есть Бог во плоти, тот антихристов; а кто признаёт, что Он — Бог во плоти, тот от Бога (1 Ин. 4, 2–3; ср.: 4, 15; 5, 1; 2 Ин. 7)? Если бы Христос не был Богом, то как бы мог Он дать нам Духа Божия, по которому и узнаём, что Он — Бог (1 Ин. 3, 24; 4, 13)? Святой Воанергес возвещает гласом своих громов: *Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его, Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (*οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινός*

Θεός, καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος, 1 Ин. 5, 20). Как Христос — не истинный Бог и Господь, если всякий, пресупающий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога а пребывающий в учении Христовом имеет и Отца и Сына (2 Ин. 9)? Не признавать Христа Богом — значит быть безбожником, ибо безбожны все отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа (Иуд. 4).

Как Христос — не Бог, если Он властвует над тайной времени и жизни; если Он имеет ключи от смерти и ада (Откр. 1, 16–20; 5, 6)? Как Он — не Бог, если Он обладает Божественным всеведением и Божественным всемогуществом (Откр. 2, 2–7; 2, 19. 23; 3, 1. 8. 15)? Если Он не Истинный Бог и Господь, почему тогда Ему поклоняются все святые Божии творения (Откр. 5, 13–14; 7, 9–12.15)? Если Христос — не вечный Бог и не Всемогущий Господь, то не сказал бы Он о Себе: *Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний* (Откр. 22, 13).

Священное Писание и Ветхого и Нового Завета светит Божественной силой вездесущего Сына Божия, являющего Себя в Ветхом Завете Единородным Сыном Божиим, только еще не воплощенным, а в Новом Завете открывающего Себя тем же Самым [Сыном Божиим], только воплощенным. Святой Ириней прав, утверждая, что Сын Божий посеян повсюду в Священном Писании (*inseminatus est ubique in Scripturas Filius Dei*)¹³.

В свете и истинности Нового Завета получают свое полное подтверждение все места Ветхого Завета, свидетельствующие о Божестве Слова, Сына Божия. Это будет вполне ясно, если рассмотреть главные messiанские тексты и усвоить их святоотеческое толкование. Так, в пророческом вдохновении Псалмопевец нарицает Мессию Сыном Божиим. Сам Мессия свидетельствует о Себе: *Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2, 7; Деян. 13, 33; Евр. 1, 5; 5, 5). Здесь, по истолкованию святого Златоуста, слово *днесь* относится к воплощению Спасителя, к Его рождению по плоти. Когда воспринял Он плоть, тогда всё подобное сему говорится о Нем без опасения¹⁴. Сам Бог говорит о Мессии: *Из чрева прежде денницы родих Тя* (Пс. 109, 3). Святой Афанасий Великий так истолковывает это messiанское слово: «Ясно, что *денницей* названо явление Спасителя во плоти (*κατὰ σάρκα*), которому предшествовало рождение от Бога (*τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ γέννημα*). Поэтому эти слова из псалма как бы означают: из Себя Самого родил Я Тебя прежде явления во плоти (*πρὸ τῆς κατὰ σάρκα ἐπιφανείας*). Отсюда следует, что слова *прежде денницы* значат то же, что и прежде воплощения Слова (*πρὸ τῆς σαρκώσεως τοῦ Λόγου*)»¹⁵.

Сам Господь Иисус Христос возвещает, что к Нему относятся пророческие слова 109-го псалма: *Рече Господь Господеви Моему: седи одес-*

ную Мене (109, 1). «Слова *седи одесную Мене* означают не человеческое, а Божие достоинство (τὸ ἀξίωμα Θεοῦ). Но так как Божие достоинство соделалось достоинством человеческим (ἀνθρώπου ἀξίωμα), чтобы человеческое достоинство было признано Божиим достоинством, то и сказано: *Седи одесную Мене*»¹¹⁶.

В Ветхом Завете Мессия нарицается Господом, Богом (Адонай, Элои [Элохим]) и даже Иеховой, т. е. именем, исключительно усвояемым только Богу. Так, в 44-м, мессианском, псалме говорится: *Возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие, сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой елеем радости, паче причастник Твоих* (Пс. 44, 8). Апостол Павел свидетельствует, что эти слова относятся к Господу Иисусу Христу (Евр. 1, 9). «Святой Дух назвал Богом Обоих, то есть и помазуемого Сына, и помазующего Отца... Ни Господь, ни Святой Дух, ни Апостолы никогда бы ясно и решительно не называли Богом (Deum) того, кто не есть Бог, если бы Он и в самом деле не был Богом (nisi esset vere Deus); не нарекли бы они также никого произвольно Господом (Dominum), кроме как только Господствующего над всем (nisi qui dominatur omnium), то есть Бога Отца и Его Сына, получившего от Своего Отца господство над всеми творениями»¹¹⁷.

«В словах 81-го псалма: *Бог ста в сонме богов, посреде же боги разсудит* (Пс. 81, 1) — говорится об Отце и Сыне, равно как и о тех, которые получили усыновление, а они суть Церковь. Ибо Церковь есть Божие собрание, которое Бог, то есть Сам Сын, собрал Собой (per semetipsum). О нем опять-таки говорится: *Бог богов Господь глагола и призва землю* (Пс. 49, 1). Какой Бог? Тот, о Котором сказано: *Бог яве приидет, Бог наш, и не премолчит* (Пс. 49, 3), то есть Сын Божий, Который открыто пришел к людям и Который говорит: *Я открылся не вопрошавшим обо Мне* (Ис. 65, 1)»¹¹⁸. Ветхозаветный евангелист называет Мессию Богом. *Вот, — возглашает он, — Бог ваш... Он придет и спасет вас* (Ис. 35, 4); *и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности* (Ис. 9, 6). «Разумеется, — говорит святой Кассиан, — эти слова относятся к Божественному естеству Христа. И так как Бог родился в человеческом образе, то Его Божеству дано Божественное имя»¹¹⁹. Сообщая Божии слова о Царе, Который придет, утвердит вечную правду на земле и совершит спасение, святой пророк Иеремия восклицает: *И вот имя Его, которым будут называть Его: Господь (Иехова) — оправдание наше* (Иер. 23, 5–6; 33, 15–16).

Если новозаветное Откровение есть чем-либо дух и жизнь, так это — Божеством Господа Иисуса Христа. Забрать у него это — значит отнять у

него жизнь, убить его дух, умертвить его, лишить его смысла, уничтожить. Подобно тому как от Христовой Личности, если отнять у Нее Божество, останется смертная человеческая плоть, смертная человеческая природа, так и Святое Откровение, если отобрать у него истину Иисусова Божества, перестает быть Откровением, истиной, жизнью. Если бы можно было сказать, что человечество Господа Иисуса есть в известном смысле тело Откровения, тогда Его Божество — душа Откровения. Устранить Божество из Иисуса — то же, что и обезличить Его, обезобразить, убить, истребить. Без Божества Он не может быть Богом, а значит — не может быть ни Спасителем, ни Икупителем, ни Истиной, ни Путем, ни Жизнью. На истине, что Он есть Бог, Господь Иисус создал Свою Церковь (Мф. 16, 16–18). Церковь же есть Церковь Божеством Господа Иисуса Христа. Без этого она — мертвый дом, вертеп разбойников, выставка привидений. Благодаря Божеству Господа Иисуса всё в ней чудесно и чудотворно. Поэтому всё в ней — и истина, и жизнь, и богослужение — основано на Божестве Иисуса, живо Им, вечно Им, спасительно Им. В этом причина того, что Церковь перенесла и переносит такую брань (борьбу), защищая этот святой, Божественный догмат: ведь этим она защищала и защищает свою душу, свое сердце, свое бытие.

Жительствова истиной Иисусова Божества, Церковь в своем Предании по-херувимски пронизательно сохраняла этот догмат и по-архангельски бесстрашно исповедовала. Вся ее жизнь соткана из нитей этой истины. Этой истиной всё в Священном Предании и свято, и Божественно, и вечно. Эта истина присуща (имманентна) всему церковному; она составляет краеугольный камень, на котором выстроено всё Богочеловеческое домостроительство спасения. Многочисленны свидетельства Святых Отцов и Учителей Церкви, Житий Святых, богослужебных книг и Вселенских Соборов о Божестве Господа нашего Иисуса Христа. Обзор и рассмотрение высказываний некоторых из Отцов проливает достаточно света на эту Богоявленную истину, которой живет Священное Предание как святой близнец Священного Писания.

Непосредственный ученик святых Апостолов, пламенный исповедник Христовой веры, святой Игнатий Богоносец заповедует христианам не отделяться от Бога Иисуса Христа (*Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*)¹²⁰, Который как Бог дарует мудрость¹²¹, ибо Он есть Бог наш, рожденный от Святой Девы Марии¹²². Обязанность христиан — делать всё, что созидало бы их храмами Христовыми, дабы мог в них обитать Бог наш (*Θεὸς ἡμῶν*)¹²³. Христиане идут по пути совершенства, и они суть подражатели Бога, ибо напояют свою душу Божией Кровью (*ἐν αἵματι Θεοῦ*)¹²⁴. Существует один врач, Кото-

рый есть тело и дух, рожденный и нерожденный, Который есть Бог в человеке (*ἐν ἀνθρώπῳ Θεός*), Истинная Жизнь в смерти... Иисус Христос, наш Господь¹²⁵. Явлением Бога по-человечески (*Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου*) разрушено царство зла и дарована новая, вечная жизнь¹²⁶.

Богомудрый апологет христианства, святой Иустин, основывает свою защиту христианства перед Трифоном на том, что ветхозаветным Откровением доказывает, что Иисус Христос — Господь, Бог и Сын Божий (*Κύριος ὢν ὁ Χριστός, καὶ Θεός καὶ Θεοῦ Τίος ὑπάρχων*)¹²⁷, что Он есть Бог, Сын Единого, и нерожденного, и неизреченного Бога (*Θεὸν, τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου Θεοῦ Τίον*)¹²⁸.

Великий ревнитель апостольского Предания, святой Ириней, всю веру основывает на Божестве Господа Иисуса Христа. «Никто другой не именуется Богом (*Deus nominatur*) и не называется Господом, кроме Бога и Господа всего (то есть Отца)... и Его Сына, Иисуса Христа, Господа нашего»¹²⁹. Никто из сынов Адама не называется в полном и абсолютном смысле Богом и Господом, кроме Иисуса Христа, Который есть Бог и Господь, и Царь Вечный, и Единородный, и Слово воплощенное (воплотившееся)¹³⁰. Церковь от Апостолов и их учеников приняла веру в единого Бога Отца, Вседержителя... и во единого Христа Иисуса, Сына Божия (*τὸν Τίον τοῦ Θεοῦ*), воплотившегося ради нашего спасения¹³¹. Никогда, следовательно, ни Господь, ни Святой Дух, ни Апостолы не назвали бы Христа решительно и определенно Богом (*definitive et absolute Deum nominassent*), если бы Он действительно (*vere*) не был Богом; не назвали бы они также никого произвольно Господом, кроме Бога Отца, господствующего над всем, и Его Сына, получившего от Отца господство над всем созданием¹³².

Иисус Христос есть, без сомнения, Бог, ибо Он — воплощенное Божие Слово. «Через Самое Слово, Которое благодаря воплощению стало видимым и осязаемым (*visibilem et palpabilem*), являлся Отец, хотя не все одинаково веровали, но все в Сыне видели Отца, ибо Отец есть *невидимое* Сына (*invisibile etenim Filii Pater*), а Сын — *видимое* Отца (*visibile autem Patris Filius*). И поэтому все, беседуя с Христом на земле, называли Его Богом. Даже демоны, видя Сына, восклицали: *Знаем Тебя, кто Ты, Святый Божий* (Мк. 1, 24). И диавол-искуситель при виде Его говорил: *Если Ты Сын Божий...* (Мф. 4, 3; Лк. 4, 3)»¹³³. «О том, что Он — истинный человек и Истинный Бог (*vere homo et vere Deus*), Иисус Христос получал свидетельства от всех: от Отца, от Святого Духа, от Ангелов, от самого творения, от людей, от падших духов и демонов, от врага и, наконец, от самой смерти. Но Сын, управляя всем ради Отца, действует от начала до конца, и без Него никто не может познать Бога. Ибо Сын есть познание

Отца (agnitio enim Patris, Filius), а познание Сына есть в Отце (agnitio Filii in Patre) и через Сына открыто»¹³⁴.

Богооткровенную истину о Божестве Господа Иисуса Христа святой Афанасий Великий богодухновенно исповедал, оборонял и защитил от арианства, лишавшего Господа Иисуса Христа Божества и сводившего Его к твари, к созданию. Если заглянуть в любое сочинение святого Афанасия, станет очевидным, что вся его святая христология основывается на истине о Божестве Иисуса Христа. В настоящий момент мы остановимся только на некоторых мыслях святого Отца Православия. Он свидетельствует, что только Христос есть Истинный Бог и Бог Слово от Бога (Θεὸς ἀληθινός, ἐκ Θεοῦ Θεὸς Λόγος, от Бога Бог Слово)¹³⁵. «Своим Божеством Он упразднил и затмил и вымыслы (гадания) стихотворцев, и бесовскую прелесть, и эллинскую мудрость; а посему явно, что Он есть истинно Сын Божий, Слово, Премудрость и Сила Отчая. Отсюда и дела Его — дела не человеческие (ἀνθρώπινα), но выше человека (ὑπὲρ ἀνθρώπου); и действительно, они суть Божии и по своей видимости, и по сравнению с делами человеческими»¹³⁶. «Ибо кто когда из людей образовал себе тело от единой девы? Или кто когда из людей врачевал такие болезни, какие уврачевывал наш Господь? Кто исправлял природные недостатки и слепому от рождения даровал зрение?.. Он не только исцелял язвы, но и как бы заново рождал и восстанавливал тело... Он изгонял из людей болезни, бесов и самую смерть... Что и говорить тогда о других чудесах Его Божества? Какой человек умирал, а солнце помрачилось и земля затряслась? Вот, доныне умирают люди и прежде умирали; бывало ли когда при чьей-либо смерти такое чудо? Но оставим дела, совершенные Им в теле и посмотрим, что сделал Он по Воскресении Своего тела. Был ли когда человек, чье бы учение, одно и то же, превозмогало повсюду, от одного края земли до другого, и почтение к которому наполнило бы всю землю? Или же, если Христос — человек, а не Бог Слово, как говорят эллины, то почему тогда их боги не воспрепятствуют проникновению чествования Христа в те страны, где им поклоняются?»¹³⁷ «Чья смерть изгоняла когда-либо демонов; и чьей смерти когда-либо боялись демоны, кроме как Христовой? Где только произносится имя Спасителя — оттуда изгоняется всякий демон. Кто в такой мере укротил в людях душевные страсти (τὰ ψυχικὰ πάθη), что и блудники живут целомудренно, и человекоубийцы отбрасывают мечи, и некогда малодушные делаются храбрыми? И вообще кто убедил варваров и разные языческие народы, отложив свое безумие, помышлять о мире? Не вера ли Христова? Не крестное ли знамение? Кто другой убедил так людей в бессмертии, как крест Христов и воскресение

тела Христова? Всякую ложь сплели эллины, однако же не могли выдумать воскресения своих идолов; они даже и не помышляли о возможности того, чтобы тело существовало по смерти... Так и в этом очевидно, что Христос есть Сын Божий. Куда бы мы ни обратили взор, Божество Слова повсюду вызывает изумление»¹³⁸.

«Отчего имя христианина драгоценно, — говорит святой Григорий Богослов, — если не оттого, что Христос есть Бог»¹³⁹. А по святому Григорию Нисскому, «воплощенный Бог, Иисус Христос, дал достаточное доказательство Своего Божественного пришествия в Своих чудесах, чем и отличается Божия природа (*δι' ὧν ἡ θεία χαρακτηρίζεται φύσις*). Божие дело — оживотворять людей; Божие дело — Промыслом охранять все существа; Божие дело — давать пищу и питье тем творениям, которым выпала на долю жизнь в теле; Божие дело — творить добро нуждающимся; Божие дело — изнуренное немощью естество вновь здоровьем привести в себя; Божие дело — одинаково обладать всей тварью: землей, морем, воздухом, надвоздушными пространствами; Божие дело — иметь достаточную силу для всего, а в первую очередь — быть сильнее смерти и тления. Если, следовательно, в повествовании о воплощенном Боге недоставало бы чего-то из упомянутых вещей, то не принадлежащие к нашей вере могли бы справедливо отвергнуть нашу тайну. Если же всё подразумеваемое под Богом (*δι' ὧν νοεῖται Θεός*) содержится в сказанном о Нем, то что тогда мешает вере?»¹⁴⁰

«Много, — говорит святой Кирилл Иерусалимский, — истинных свидетельств о Божестве Господа Христа. Отец свидетельствует с неба о Сыне (Мф. 3, 17; 17, 5), свидетельствует Дух Святой, сходя телесно (*σωματικῶς*) в образе голубя (Лк. 3, 22), свидетельствует Архангел Гавриил, принося благую весть Марии (Лк. 1, 26–38), свидетельствует Дева Богородица (Лк. 1, 46–55), свидетельствует блаженное место яслей (Лк. 2, 7), свидетельствует Египет, принявший Владыку, когда Он был еще дитем по плоти (Мф. 2, 14), свидетельствует Симеон, взявший Его на руки и сказавший: *Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром; ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов* (Лк. 2, 29–31), свидетельствует о Нем и пророчица Анна, весьма благочестивая постница и подвижница (Лк. 2, 36–38), свидетельствует Иоанн Креститель (Ин. 1, 15. 32. 34), величайший среди пророков, первенец Нового Завета, некоторым образом соединяющий в себе оба Завета, Ветхий и Новый; свидетельствует река Иордан (Мф. 3, 13); свидетельствует Тивериадское море (Ин. 6, 1); свидетельствуют слепые, свидетельствуют хромые, свидетельствуют воскрешенные мертвецы (Мф. 11, 5); свидетельствуют бесы, говоря: *Что Тебе до нас,*

Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас. Знаю Тебя, кто Ты, Свя-
тый Божий (Мк. 1, 24); свидетельствуют ветры, утихшие по Его повеле-
нию (Мф. 8, 26–27); свидетельствуют пять хлебов, умноженные для насы-
щения пяти тысяч человек (Мф. 14, 16–21); свидетельствует святое древо
Креста, которое до сего дня мы видим среди нас и которое отсюда напол-
нило почти всю вселенную руками тех, которые с верою берут от него
частицы; свидетельствует та пальма в долине, снабдившая своими ветвя-
ми детей, когда они приветствовали Господа (Ин. 12, 13); свидетельствует
Гефсимания (Мф. 26, 36), которая разумным еще людям как бы показыва-
ет Иуду; свидетельствует та святая Голгофа, которая воздвигается над
нами (Мф. 27, 33); свидетельствует Пресвятой Гроб и камень, доселе там
лежащий (Мф. 27, 60); свидетельствует солнце, ныне сияющее, но помра-
чившееся во время страданий Спасителя (Лк. 23, 45); свидетельствует
тьма, бывшая тогда от шестого часа до девятого (Мф. 27, 45); свиде-
тельствует свет, сиявший от девятого часа до вечера; свидетельствует святая
Масличная (Елеонская) гора, с которой Он вознесся к Отцу (Деян. 1, 12);
свидетельствуют дожденосные облака, взявшие Господа от очей Апосто-
лов (Деян. 1, 9); свидетельствуют небесные врата, принявшие Господа, о
которых говорит Псалмопевец: *Возмите, врата, князи ваша, и возми-
тесь врата вечная, и внидет Царь славы* (Пс. 23, 7); свидетельствуют
бывшие Его враги, один из которых — блаженный Павел, краткое время
бывший Его противником, а затем долгое время Ему служивший; свиде-
тельствуют двенадцать Апостолов, проповедавших истину не только сло-
вами, но и своими страданиями и смертью; свидетельствует тень Петра,
Христовой силой исцелявшая больных (Деян. 5, 15); свидетельствуют
платки и опоясания, силой Христовой врачевавшие тогда посредством
Павла (Деян. 19, 12); свидетельствуют персы, и готы, и все обращенные
язычники, умирая за Того, Кого не видели телесными очами; свидетель-
ствуют бесы, которых до сего дня изгоняют верные»¹⁴¹.

«Евангелия показывают, — говорит святой Иларий, — что Иисус
Христос есть истинный Сын Божий и потому истинный Бог. Ибо если Он
не истинный Сын, то не может быть и истинным Богом (*quia neque verus
Filius erit, nisi verus et Deus est*); и не может быть Он Истинным Богом,
если Он не истинный Сын»¹⁴². Сын Божий есть Бог; эта истина выражена
в Его имени. Одно имя не объемлет двух богов, ибо одно имя *Бог* есть имя
одной неделимой природы (*unius atque indifferentis naturae*). Ибо посколь-
ку Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и то имя, специфически принадлежащее
Божественной природе, свойственно каждому, то Двое суть одно (*uterque
unum sunt*). Ведь Сын, хотя и существует Он через рождение от Боже-

ственной природы, однако же сохраняет единство в Своем имени; Отец и Сын суть одно и по природе, и по имени. Так, Сын Божий имеет имя *Бог* как результат Своего рождения»¹⁴³. «Сын Божий не начинал быть Богом из ничего, но Он рожден как Бог. В Своем особом существовании Он — То же, что и Бог, и не что другое»¹⁴⁴.

«Сын Божий по Своему рождению обладает всем, что» Божие (*omne quod Dei est*), поэтому дело Сына есть дело Отца, потому что Его рождение не лишило Его той природы, которая есть Его источник и в которой Он обитает, и потому что Он имеет в Себе ту природу, которой обязан Своим вечным бытием»¹⁴⁵. «Отец — в Сыне, и Сын — во Отце; рождение Сына — только от Отца; никакая чуждая или неподобная природа не возникла в Божестве и не существует как Бог. Бог от Бога, вечно существуя, не обязан Своим Божеством никому другому, кроме Бога. Отца и Сына нельзя считать двумя богами, ибо Они Двое суть один Бог (*quia unum uterque sunt*). Нельзя их и смешивать, потому что Они Двое не суть одна личность (лицо)»¹⁴⁶. «Истина о том, что Сын Божий есть Бог от Бога, не превращает Бога в двух богов. Бог от Бога, или Бог в Боге, не значит, что существуют два бога, ибо Бог существует Един от Единого, вечно с одной Божественной природой и одним Божественным именем»¹⁴⁷.

«Вся благодать, — говорит святой Кассиан, — сила, могущество, Божество и полнота истинного Божества и слава — всегда существовали вкупе со Христом и во Христе, будь то на небе, или на земле, или в утробе, или при Его рождении. Богу никогда не недоставало ничего собственного Богу (*nihil unquam Deo de Deo defuit*). Ибо Божество всегда присуще Богу (*semper enim cum Deo deitas*) и нигде и никогда не отделено от Него (*non loco unquam ab eo, non tempore separata*). Ведь Бог везде присутствует в Своей полноте и в Своем совершенстве. В Нем нет ни разделения, ни изменения, ни умаления, так как ничто не может быть добавлено к Богу или отнято у Него, ибо не подлежит Он ни умалению Божества, ни приращению Божества. Был Он Тем же Лицом во время жизни на земле, что и на небе, Тем же Лицом в Своем уничиженном состоянии, что и на небесных высотах, Тем же Лицом в ничтожности человечества, что и в славе Божества. Ибо Христос был всем тем, что» есть Бог (*quia Christus totum erat quod Deus*). В самый момент Его зачатия как человека снизошла вся Божия сила, вся полнота, так как всецелое совершенство Божества пришло оттуда, откуда было и Его происхождение. Его человеческое естество тоже никогда не было без Божества, так как самый факт своего бытия оно получило от Божества (*qui utique hoc ipsum quod erat, a Deo acceperat*)»¹⁴⁸. «Между Христом и Богом нельзя

провести никакого разобщения или разделения (nec disjunctionem aut divisionem aliquam inter Christum fieri et Deum), так как всецелое Божество — во Христе и всецелый Христос в Боге (quia totus in Christo Deus, et totus in Deo Christus). Здесь нельзя допустить никакого размежевания или разлучения. Остается лишь прибегнуть к простому, благочестивому и здравому исповеданию, то есть почитать, любить и поклоняться Христу как Богу»¹⁴⁹.

Церковь, всецело выстроенная и составленная из Богооткровенной истины о Божестве Господа Иисуса Христа, есть воплощение этой истины, ее тело, ее проекция, ее реализация в мире трехмерной реальности. Имея Святое Откровение своим сознанием и чувством, Церковь и чувствует, и признаёт себя телом Господа и Бога нашего Иисуса Христа. Ее самоощущение и самосознание содержит в себе как свою сущность истину о Божестве Господа Иисуса. Ее бытие, как в смысле причины, так и в смысле ее дальнейшей жизни, полностью зависит от Божества Господа Иисуса Христа. Если Христос — не Бог, то и Церковь — не Божественное учреждение, не школа Божественной жизни, не устроительница бессмертия, не непрестанное чудо очищающей, освящающей, просвещающей, усовершенствующей, спасающей благодати. Если бы Христос не был Богом, то и Церковь не могла бы непрестанно творить в мире Божественные дела: отпускать грехи, исцелять от зла и смерти, освобождать от дьявола, преподавать дары Святого Духа. Потому как она есть тело Бога и Господа Нашего Иисуса Христа, Церковь существует, живет и действует в мире как единственное и нерушимое Божественное установление. Божество Господа Иисуса Христа есть сущность ее веры, ее любви, ее надежды, ее молитвы, ее чувства, ее сознания, ее мудрости, ее милосердия, ее христолюбия, ее человеколюбия, ее благодати, ее таинств, ее евангельских добродетелей — всего ей присущего. Вся ее чудотворная сила, и крепость, и всемогущество проистекают, и источаются, и струятся из Божества Господа Иисуса Христа. В ней всё во всем — Христос Бог наш. Какая ее истина, какая ее молитва, какая ее святость, какое ее святое таинство, какая ее добродетель, какое ее откровение, какое ее богослужение, какой ее обряд, какое ее духовное дарование — не почерпают свою животворящую силу и крепость из присутствующего в ней Божества Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа? Если раскрыть Богочеловеческое Тело Церкви, то в нем повсюду и во всем мы обязательно найдем Божество Господа Иисуса Христа как его душу — душу вездесущую и всё наполняющую.

Имея, чувствуя, сознавая Божество Господа Христа как сущность своего бытия, своего сознания, своего существования, Церковь немолчно и

бесстрашно исповедует и проповедует Богооткровенную истину: Иисус из Назарета есть Истинный Сын Божий и Бог, равный Отцу по Божеству, по свойствам, и по действиям Божественной сущности. Эту истину, от которой зависит вся жизнь Церкви, весь ее смысл, вся ее совесть, вся ее вечная значимость — Церковь как самую насущную необходимость и самую реальную новозаветную действительность раз и навсегда воплотила и неизменно выразила в шести членах Вселенского, общеобязательного, Никео-Цареградского Символа веры: «И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век, Света от Света, Бога Истинна от Бога Истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша. Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшаго в третий день, по писанием. И восшедшаго на небеса, и сидяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Егоже царствию не будет конца (*Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων· φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου, καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα. Καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, κατὰ τὰς γραφάς. Καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς. Καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος*)».

б) Иисус Христос — истинный человек

Если бы Господь Иисус Христос был только Истинным Богом, а не был бы в то же время и истинным человеком, то Он не смог бы так явно войти в историю человечества, ни означать для человека того, что Он ныне значит. Человек ощущает себя человеком только через тело с присущими ему пятью чувствами и через живущую в нем душу, что и делает его существом своего рода, существом, обладающим особенной и исключительной категорией бытия. А в силу этого предопределена категория реальности и для человеческого познания, так что человек справедливо считает действительностью то, что реально для категории его существа — такого, каково оно есть в своей психофизической данности. Если Иисус Христос — только Бог, но в то же время и не человек, то Он не мог бы вочленил Себя в жизнь человеческого рода со столь неопровержимой и неустранимой под-

линностью, позволяющей человеческому сознанию неминуемо ощущать Его столь непосредственно реальным и живым, сколь реально и живо существо, именуемое человеком. Если бы Господь Иисус Христос не был настоящим человеком, человеком с душой и телом, то остался бы трансцендентным человеческой жизни и истории, и всё повествование о Нем справедливо было бы провозглашено мифом, а Он по праву был бы отнесен к существам легендарным. Для людей, в большей или меньшей степени недоверчивых к существам бесплотным, Господь Иисус Христос, будь Он лишь бестелесным Богом, не мог бы иметь подлинного жизненного присутствия и значимости. И лишь телесной, осязаемой, человеческой реальностью Своей Личности Господь Иисус Христос мог основать Новый Завет, явиться действительным ответом на все вопросы человеческого духа и стать для людей незаменимой ценностью и единственным утешением. Если бы Господь Иисус Христос не был человеком, то не было бы и евангельской истории. Лишь из физической, человеческой осязаемости Христовой Личности проистекла и непрестанно проистекает историческая действительность христианства как единственной благой вести в этом горьком мире. Иисус Христос — истинный человек, Источник этой действительности; если устранить этот Источник, то пересохнет река христианской веры.

Если бы Иисус Христос не был истинным человеком, то Он не мог бы основать христианство как историческую реальность и силу, так как на вымысле, на иллюзии, на мираже не могло бы быть выстроено грандиозное здание исторического христианства — Церковь. Разве бы неученые, простые, бедные галилейские рыбаки пошли за Иисусом Христом, если бы Он не был подлинным человеком, по-человечески обычным во всех Своих делах, мыслях, словах и во всей Своей жизни? И разве могли они благодаря призраку и посредством мнимых сил зажечь новой верой весь мир? Евангелия и слишком просты, и слишком непосредственны в своей исторической наглядности и реализме; они не доказывают человечества Иисуса, а являют его, констатируют, описывают как самую заурядную повседневность. Никто в Евангелиях не усомнился в том, что Иисус — истинный человек. Это факт вне всяких споров. Если бы Иисус не был истинным человеком, то разве мог Он быть столь дорогой и привлекательной личностью для необозримых масс простосердечного народа и столь ненавистным существом для фарисеев и книжников? Эти последние день и ночь старались и выискивали, как бы обвинить, схватить и убить не Иисуса-привидение, а Иисуса-человека, подлинного, очевидного, чудотворного, земного, обыкновенного.

И еще: если Иисус не истинный человек, то Он не смог бы основать Завет в Своей Крови, ведь Его Завет — это Новый Завет Его Кровью (Мф. 26, 28; Мк. 14, 24; Лк. 22, 20; Деян. 20, 28). Во всем новозаветном ощущается благоухание святой, Пречистой, Богочеловеческой Иисусовой Крови. Новый Завет, от своего евангельского начала и вплоть до апокалипсического завершения, являет и изображает Иисуса как Сына Человеческого, как человека. В Иисусе человек представлен в своей полноте, законченности и совершенстве. Нет ничего собственно человеческого, чего Ему недостает. Он полнозначущий, совершенный и завершённый человек, в котором нет никаких недостатков. Ему и присуще, и известно всё человеческое, и причем человеческое в своей первозданной, не оскверненной и не зараженной грехом данности и истине. Если беспристрастно проследить и исследовать всё записанное в Новом Завете о Господе Иисусе Христе, то должно зародиться и чувство, и сознание, и убеждение, что Он — человек, истинный и настоящий человек, более реальный в Своей человеческой данности, чем какая бы то ни было человеческая личность в истории людского рода. Можно усомниться во всем, но только не в неопровержимой и неустрашимой историчности Иисуса как человека, как личности.

Новый Завет от начала до конца является повествованием о всем том, что произошло с Иисусом из Назарета. Иисус рождается, растет, живет, делает, говорит, плачет, страдает, умирает как истинный человек. Ничем не походит Он ни на привидение, ни на мираж, ни на фантасмагорию. Во всем том, что Его и от Него, ощущается Новый Завет — завет в Его крови, в крови человеческой, истинной, действительной. Все события и переживания в Его жизни по своей видимости и очевидности — весьма человеческие, людские, по-земному осязаемые и зримые. Его враги оспаривали Его Божество, но никто не оспаривал Его человечества. Настолько было оно вне всяких споров, что Его враги жаждали только одного — убить Его и, таким образом, освободить себя от страшной реальности и присутствия Его тела. В какой мере Господь Иисус Христос есть истинный, настоящий, полнозначный человек, легко удастся обнаружить, если, хотя бы в общих чертах, рассмотреть факты Нового Завета, факты, выраженные в событиях, переживаниях, делах, словах Господа Иисуса Христа и Его святых учеников.

Родословие Иисуса Христа, в котором участвуют люди, т. е. самые очевидные исторические лица, ясно свидетельствует о том, что Иисус Христос — и вправду Сын Человеческий, и впрямь человек, человеческое естество которого простирается даже до Адама (Мф. 1, 1–17; Лк. 3, 23–38; ср. Лк. 1, 32; Рим. 1, 3; 9, 5; Гал. 4, 4; Евр. 7, 14; 12, 24). Христово

зачатие от Святой Девы Марии, Ее девятимесечная беременность, самое Его рождение, повивание пеленами, положение в яслях, поклонение Новорожденному пастырей и мудрецов — всё это ясно говорит о том, что перед собой мы имеем подлинное человеческое существо (Лк. 1, 31. 35. 42; 2, 5. 7. 8; Мф. 1, 18. 25; 2, 1–12). Обрезание Иисуса в восьмой день, принесение Его в храм в сороковой день, желание Ирода убить Новорожденного, бегство в Египет — разве всё это не явные признаки того, что Иисус был существом истинно человеческим, существом из плоти и крови (Лк. 2, 21. 22–38; Мф. 2, 13–23)?

Так как Иисус и в самом деле был полнозначным человеческим существом, то о Нем в Евангелии и написано: *Младенец же возрастал и укреплялся духом* (τὸ δὲ παῖδιον ἤξανε, καὶ ἐκραταίουτο πνεύματι), *исполняясь премудрости* (πληρούμενον σοφίας); и *благодать Божия была на Нем* (Лк. 2, 40; ср. 2, 52). Господь Иисус поселяется в Назарете и именуется Назарянином не потому, что Он будто бы невидимый дух, а потому, что Он видимый, реальный человек, живущий в категории времени и пространства (Мф. 2, 23). Его как зримого и несомненного человека крестит на Иордане святой Иоанн Креститель (Мф. 3, 13–17; Мк. 1, 9–11; Лк. 3, 21–22). Потому как Он человек, то и постится Он сорок дней в пустыне, чувствует голод; при этом дьявол Его искушает, сомневаясь, что Он Сын Божий, но не имея ни малейших сомнений в том, что Он истинный человек (Мф. 4, 1–11; Мк. 1, 12–13; Лк. 4, 1–13; ср.: Мф. 21, 18). Своей неодолимо привлекательной человеческой личностью Он собирает Своих первых учеников, и они идут за Ним как за настоящим человеческим существом, а не как за каким-то фантомом. Во всей Своей человеческой реальности Он обходит города и села, исцеляет от болезней, изгоняет бесов, воскрешает мертвых, проповедует Евангелие Царствия, и никто не сомневается в том, что Он человек, никто не говорит, что Он привидение или похож на нечто такое (Мф. 4, 23–24; Мк. 6, 55; Мф. 9, 35; Мк. 6, 6; Лк. 13, 22; Мф. 15, 30–31). Через прикосновение Своих реально человеческих рук Он исцеляет (Мф. 8, 3. 15; 9, 29; 20, 34). Разве не человек, не подлинный человек — Он, не имеющий где главу приклонить (Мф. 8, 20)?

Как обыкновенный человек Иисус и ест, и пьет, и Его клеветники говорят о Нем: *Вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам* (Мф. 11, 19; Лк. 7, 34). Если бы Господь Иисус Христос не был истинным человеком, то разве фарисеи совещались бы столько раз, как бы погубить Его (Мф. 12, 14; 26, 4)? Сам тот факт, что Он имел сродников по плоти свидетельствует о Нем как о несомненном человеческом существе, которому свойственно иметь сродников по плоти

(Мф. 12, 46; Мк. 3, 31; Лк. 8, 19–20; Мф. 13, 55). При всей Своей чудотворной Божественности Он с такой вещественной непосредственностью по-человечески реален, что люди называют Его сыном плотника (Мф. 13, 55), сыном Иосифовым (Ин. 6, 42). Он идет по морю не как призрак, а как человек (Мф. 14, 26–29; Мк. 6, 48–51; Ин. 6, 19–20). Если бы Господь Иисус Христос был только Богом, но одновременно не был истинным человеком, разве мог Он истинно страдать: ведь Божество страданиям не подвержено; и разве апостола Петра наименовал бы Он сатаной за то, что тот отговаривал Его от спасительного страдания за род человеческий (Мф. 16, 21–23; ср.: 17, 12.22; 20, 18–19)?

Преображение Спасителя на Фаворе показывает, что Его тело преобразилось и просияло Божеством, ибо по Божеству Он всегда равен Себе, Один и Тот же, неизменен в славе, в свете, в сиянии (Мф. 17, 1–8; Мк. 9, 2–10; Лк. 9, 28–36). Если бы Господь Иисус Христос не был истинным человеком, то разве Его торжественный вход в Иерусалим был бы столь простым и по-человечески трогательным (Мф. 21, 1–11; Мк. 11, 1–10; Лк. 19, 29–44)? Если бы человеческая реальность Господа Иисуса не была даже слишком очевидной и слишком осязаемой, то разве Иуда предал бы привидение; и разве алчные еврейские архиереи отдали бы столь дорогие для них сребреники за призрак (Мф. 26, 14–16; Мк. 14, 10–11; Лк. 22, 4–6)? Если бы Господь Иисус не был истинным человеком, то разве на Тайной вечери Он открыл бы пресвятую тайну о том, что Его Новый Завет — это Завет в Его Крови, которая прольется за многих во оставление грехов, и что Его Тело — жизнь миру (Мф. 26, 26–28; Мк. 14, 22–24; Лк. 22, 19–20; 1 Кор. 11, 23–25)? Если Господь Иисус Христос — не настоящий человек, а только Бог, то разве мог бы Он воскорбеть, разве в томлении сказал бы Своим ученикам: *Душа Моя скорбит смертельно*, разве пал бы на Свое лицо, молясь, чтобы миновала Его чаша смерти, разве во время молитвы Его пот был бы, как капли крови, падающие на землю; разве с креста возопил бы Он к Богу: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 26, 36–46; 27, 46; Мк. 14, 32–42; Лк. 22, 39–46; Ин. 18, 1–11).

Потому как Он был истинным человеком, Господь Иисус Христос предстал перед судом, был оплеван, биен, бичеван, осмеян, осужден на смерть, распят, Ему хотели перебить голени, Ему пронзили копьем ребра (Мф. 26, 65–68; 27, 1–2. 11. 22. 26. 28. 29. 30. 31. 32. 35; Мк. 14, 53. 64. 65; 15, 1.15–25; Лк. 22, 54. 63–65; 23, 1–46; Ин. 19, 17. 18. 34). Он умер как настоящий человек и был погребен как настоящий мертвец (Мф. 27, 57–61; Мк. 15, 42–47; Лк. 23, 50–56; Ин. 19, 39–42). Если бы Он не имел подлинного человеческого тела, то что бы тогда воскресил при Своем

Воскресении, если Его Божество не умирает и не воскресает (Мф. 28, 2–7; Мк. 16, 2–8; Лк. 24, 1–12; Ин. 20, 1–18)? Если бы Господь Иисус Христос не воскрес с телом, которое имел Он до распятия, то разве по Своем Воскресении мог Он являться Своим ученикам в истинном человеческом теле, реальность которого ученики проверили самым доскональным образом, как об этом свидетельствует пример апостола Фомы (Мф. 28, 9–10; Мк. 16, 9–13; Лк. 24, 13–35; Ин. 20, 14–29; 21, 1–22; ср. 1 Кор. 15, 4–8)? Ничто так не огорчает воскресшего Спасителя, как сомнение Апостолов в подлинности Его человеческого тела; ведь когда Он всем им является, а они помышляют, что видят духа, Он с укоризной им говорит: *Что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите (ψηλαφήσατε με καὶ ἴδετε); ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня (ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμεῖ θεωρεῖτε ἔχοντα, Лк. 24, 37–39).* По Своем Воскресении Спаситель многими и истинными знамениями явил Себя живым как истинного человека, являясь Своим Апостолам сорок дней и говоря им о Царствии Божиим. А в сороковой день по Воскресении Он вознесся на небо как истинный человек, причем святые Ангелы изрекли обетование, что сей Иисус при Втором Своем Пришествии вновь придет на землю как непреложный Сын Человеческий (Деян. 1, 3. 9–11; Мк. 16, 14–19; Лк. 24, 50–51).

Новый Завет есть, собственно говоря, история жизни Спасителя во плоти, равно как и следствие этой многозначительной истории. Всё здесь прямо или косвенно свидетельствует о том, что Господь Иисус Христос был настоящим, подлинным человеком во все моменты Своей земной жизни. Иисус Назарянин есть истинный человек — вот вывод, к которому должно прийти, если беспристрастно изучить Новый Завет. Краткая формула новозаветного учения о Господе Иисусе Христе как истинном человеке дана в сильном и содержательном слове святого Иоанна Богослова: *Слово стало плотью (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, Ин. 1, 14).* В этом слове новозаветный реализм достигает своей вершины. Как и любой истинный человек, Господь Иисус Христос носит в своей человеческой душе и в своем теле все человеческие чувства и состояния, только без примеси греха. По Своей плоти Он чувствует потребность в пище и питии, отдыхе и сне (Мф. 4, 2; Лк. 4, 2; Мф. 21, 18; Мк. 11, 12; Ин. 4, 7; Мк. 4, 38); ощущает голод (Лк. 4, 2; Мф. 4, 2; 21, 18), жажду (Ин. 19, 28; Мф. 27, 48), усталость (Ин. 4, 6); Он скорбит и плачет (Ин. 11, 33. 35), огорчается и сожалеет (Лк. 7, 13; Мф. 9, 36; 14, 14; 15, 28; 20, 3. 34; Мк. 6, 34; 8, 2; Ин. 13, 21), чувствует и проявляет особую любовь к известным лицам (Ин. 11,

5; 13, 1; 21, 7. 20; 18, 23), проникается радостью и выражает ее по-человечески (Мф. 11, 25; Лк. 10, 21; Ин. 11, 15).

Вся жизнь и учение Господа Иисуса Христа твердо свидетельствуют о Нем как о Сыне Божием и Боге (Рим. 1, 4; Деян. 4, 33; Еф. 3, 4–5), но в равной степени явно они указывают на Него как на истинного человека, на человека с настоящим человеческим телом и с настоящей человеческой душой, что и выражено в Евангелии благовествованием: *Слово стало плотью* (Ин. 1, 14; ср.: 1 Ин. 1, 1). Спаситель особенно любил называть Себя мессианским именем *Сын Человеческий* (ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Дан. 7, 13–14), исключительно акцентируя подлинность Своего человеческого естества. Об этом говорят Его трогательные слова: *Лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову* (Мф. 8, 20). Бог во плоти, Господь Иисус Христос возвещает о Себе, что Он как Сын Человеческий имеет Божественную власть — отпускать людям грехи (Мф. 9, 6; Мк. 2, 10; Лк. 5, 24). Сын Человеческий, реальный в Своем человеческом естестве, как Сын Божий — в Божественном, есть *господин и субботы* (Мф. 12, 8; Мк. 2, 28; Лк. 6, 5).

Вечный Сын Божий сделался Сыном Человеческим и как таковой явился в свойстве Небесного Сеятеля, сеющего на ниве сего мира Божественные истины и дела (Мф. 13, 37–38). Сын Божий, став Сыном Человеческим, сделал человеческое естество Своим вечным достоянием; как Сын Человеческий Он распоряжается Божиим Страшным Судом и к тому же Он — господин Ангелов и Небесных Сил (Мф. 13, 41; 16, 27; 19, 28). Господь Иисус очень часто возвещает, что как истинный Сын Человеческий Он действительно пострадает, умрет и воскреснет (Мф. 17, 22.9; 20, 18–19. 28; 26, 2. 24; Мк. 8, 31; 9, 9. 12. 31; 10, 33–34; 14, 21; Лк. 9, 22. 44; 17, 25; 18, 31–33; 24, 7). Свое Второе Пришествие Господь Иисус называет пришествием Сына Человеческого (Мф. 24, 27. 37. 39. 44; 25, 13. 31; 26, 64; Мк. 8, 38; 13, 26; 14, 62; Лк. 9, 26; 12, 40; 17, 24.30; 18, 8; 21, 27). Крест — это знамение Сына Человеческого (Мф. 24, 30). Блаженство людей зависит от их веры в Сына Человеческого и от страданий ради Него: *Блаженны вы, — говорит Спаситель Своим последователям, — когда возненавидят вас люди, и когда отлучат вас, и будут поносить, и пронесут имя ваше как бесчестное за Сына Человеческого* (Лк. 6, 22). Бог Отец передал весь суд Своему Сыну потому, что Сей стал Сыном Человеческим (Ин. 5, 27. 22), прожил человеческую жизнь во всей ее горечи и скорби, поэтому никто из людей не может Ему с полным правом сказать: «Ты не имеешь права судить нас, людей, ибо Ты не был человеком и потому не знаешь, какое это мучение — быть человеком».

Вечную жизнь Господь Иисус Христос сделал зависимой от вкушения Плоти Сына Человеческого и от питья Его Крови: *Истинно, истинно, говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого (ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) и пить Крови Его (καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἷμα), то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную (ἔχει ζωὴν αἰώνιον, Ин. 6, 53–54).*

Сколь незаменимо важна истина о том, Господь Иисус Христос есть истинный человек очевидно и из того, что, как замечено в Евангелии, Спаситель 84 раза называл Себя Сыном Человеческим, то есть намного чаще, чем каким бы то ни было другим именем, которое Господь Себе усваивал. Однажды в беседе с иудеями Спаситель ясно называет Себя человеком: *Теперь ищите убить Меня, Человека (ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον), сказавшего вам истину, которую слышал от Бога, Ин. 8, 40; ср. Ин. 1, 20; Деян. 17, 31).* О том, что человечество Господа Иисусаечно, и вознесено на небо, и восседает по правую сторону Бога Отца, свидетельствует нам первый святой мученик за Христа, архидиакон Стефан, который, *воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога. И сказал: вот я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога (Деян. 7, 55–56).*

Вся проповедь святых Апостолов есть не что иное, как непрерывное свидетельство очевидцев об исторической достоверности и подлинности Иисуса Христа как Истинного Бога и истинного человека. Именно эта историческая реальность Христовой Личности привлекла их к Иисусу и сделала Его неустрашимыми учениками и исповедниками. Поразительная историческая истинность Бога и человека Иисуса есть то, что они как сопроводители и свидетели Иисуса слышали своими ушами, видели своими глазами, рассмотрели и осязали своими руками (1 Ин. 1, 1). Поэтому они, когда христорборцы запрещают им упоминать о имени Христовом, бесстрашно заявляют: *Мы не можем не говорить того, что видели и слышали (οὐ δύναμεθα γὰρ ἡμεῖς ἃ εἶδομεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν, Деян. 4, 20; ср.: 1 Ин. 1, 3).* Вся их вера в Господа Иисуса и всё учение о Господе Иисусе основаны на собственном опыте и на личном свидетельстве, поэтому святой Апостол Петр и подчеркивает, что всё у них основано на исторической действительности, а не на вымыслах и баснях: *Мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя (οὐ γὰρ σοφοῖσι μύθοις ἐξακολουθήσαντες), но быв очевидцами Его величия (ἀλλ' ἐπόπται γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος, 2 Пет. 1, 16).*

Как очевидцы и последователи Бога во плоти святые Апостолы свидетельствуют только о том, что видели и слышали; их долг и призвание, весь

апостольский долг и всё апостольское призвание — это свидетельствовать о том, что они видели и слышали во все время, когда пребывал с ними Иисус, начиная с Иисусова крещения и вплоть до того дня, когда Он вознесся на небо (Деян. 1, 21–22). Да и Сам Спаситель, возносясь на небо, оставляет им в качестве Своего последнего желания быть свидетелями (μάρτυρες) Его Личности, жизни и трудов (Лк. 24, 48; Деян. 1, 8). А потому в течение всей своей жизни они только и делали, что были Иисусовыми свидетелями — очевидцами и свидетелями. Вся сила их проповеди состоит в утверждении исторической достоверности всего того, что Иисусово; в этом подвиге они и вправду свидетели = мученики (μάρτυρες), так как за свою очевидную истину, основанную на опыте и фактах, они мученически пострадали и стали мучениками (ср.: Деян. 22, 20). Апостольство — это непрестанное свидетельствование Божественной Христовой истины, свидетельствование вплоть до мученичества и самим мученичеством.

Исповедническая, мученическая неустрашимость святых Апостолов в утверждении Христовой истины проявилась в их первой проповеди в день Святой Пятидесятницы: *Мужи Израильские! Выслушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного нам от Бога силами, и чудесами, и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете. Сего... вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили... Сего Иисуса Бог воскресил, чему мы все свидетели* (об πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες, Деян. 2, 22. 23. 32; ср.: 3, 15; 4, 33). Чем более гонят Апостолов за их проповедь об Иисусе, тем бесстрашнее они свидетельствуют о Нем как об истинном Боге и истинном человеке. Когда Ангел Господень чудесным образом освобождает их из темницы и их вновь задерживают, выводят пред собрание еврейских старейшин и последние угрожают им смертью, они смело заявляют: *Повиноватися подобает Богови паче, нежели человеку. Бог отец наших воздвиже Иисуса, егже вы убили, повесивше на древе. Сего Бог Начальника и Спаса возвыси десницею Своею, дати покаяние Израилеви, и оставление грехов. И мы есмы Того свидетели глагол сих* (ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ἐπιματῶν τούτων, Деян. 5, 19. 27–32).

Основывая всю свою проповедь и труды на личном опыте об Иисусе, святые Апостолы не перестают повторять свое утверждение и убеждение в том, что они — лишь Иисусовы свидетели: *Мы свидетели всего, что сделал Он* (ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν) *в стране Иудейской и в Иерусалиме и что, наконец, Его убили, повесив на древе. Сего Бог воскресил в третий день и дал Ему являться не всему народу, но свидетелям* (μάρτυσι), *предъизбранным от Бога, нам, которые с Ним*

ели и пили, по воскресении Его из мертвых. И Он повелел нам проповедовать людям и свидетельствовать (*διαμαρτύρεσθαι*), что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых (Деян. 10, 39–42; ср.: 13, 31; 8, 25; 4, 33; 18, 5; 20, 21; 1 Пет. 5, 1).

Апостол Павел не был среди Апостолов во время жизни Спасителя на земле, но, тем не менее, и всё его апостольство заключается в свидетельствовании о том, что видел он и слышал от воскресшего Господа, Который часто ему являлся, научая Своему Евангелию. Он тоже утверждает, что он — лишь свидетель (*μάρτυς*) перед всеми людьми всего того, что видел и слышал (Деян. 22, 15; ср. 20, 24; 28, 23). Осознавая и исполняя апостольское служение как свидетельствование об Иисусе, апостол Павел, собственно, воплощает в жизнь заповедь Спасителя — а именно ту, которую дал ему Сам Господь, явившись ему на пути в Дамаск. Апостол возвещает, что Господь сказал ему тогда: *Встань и стань на ноги твои; ибо Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел и что я открою тебе* (*μάρτυρα ὡν τε εἶδες ὡν τε ὁφείλομαι σοι*, Деян. 26, 16). И в другой раз Апостол Павел получает от Господа ту же заповедь. Об этом в Деяниях Апостолов говорится: *В следующую ночь Господь, явившись ему, сказал: дерзай, Павел; ибо как ты свидетельствовал о Мне в Иерусалиме, так надлежит тебе свидетельствовать (μαρτυρεῖσθαι) и в Риме* (Деян. 23, 11). Не только святые Апостолы, но и все истинные христиане суть Христовы свидетели, своими поступками утверждающие истинность и достоверность жизни и дел Иисуса Христа — Истинного Бога и истинного человека (ср.: Евр. 12, 1; Откр. 2, 13; 11, 3; 17, 6).

Если бы Господь Иисус не был истинным человеком, то как мог Он умереть и пролить Свою кровь для спасения людей (Рим. 5, 6–10; ср.: Еф. 1, 7; 2, 13–16; Кол. 1, 14. 20. 22; Евр. 1, 3; 2, 9–10; 9, 12. 15. 17. 27; 10, 12; 1 Пет. 1, 18–19; 1 Ин. 1, 7; 2, 2)? Господь наш Иисус Христос — столь же подлинный и реальный, человек, как и Адам; и как через Адама грех вошел в мир и через грех — смерть, так по благодати одного Человека, Иисуса Христа (*τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*) изобильно излилась на многих Божия благодать и вечная жизнь (Рим. 5, 12. 15. 19. 21). Если Господь Иисус — не истинный человек, то ложна и Его смерть, ложно и Его Воскресение; а если ложна Его смерть, то ложно и крещение в Его имя, ложно и спасение (ср.: Рим. 6, 3–5. 8; 10, 9). Будучи истинным человеком, Господь Христос и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми, и над живыми (Рим. 14, 9; ср.: 2 Кор. 6, 16; 1 Фес. 4, 14).

Если Господь Иисус не умер и не воскрес как истинный человек, то тщетна вера наша: мы еще во грехах, и никто из нас не может спастись

(ср.: 1 Кор. 15, 14–18). Как через человека Адама была смерть, так через человека (δι' ἀνθρώπου) Иисуса — воскресение мертвых (1 Кор. 15, 21). *Первый человек — из земли, перстный (χοϊκός); второй человек — Господь с неба (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ Κύριος ἐξ οὐρανοῦ, 1 Кор. 15, 47).* Если бы Господь наш Иисус Христос не был совершенным человеком, то разве могло быть человеческим новозаветным идеалом — *прийти в мужа совершенного (εἰς ἄνδρα τέλειον), в меру полного возраста Христова (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, Еф. 4, 13; ср.: Флп. 3, 8–14; Кол. 1, 28).* Если Господь Иисус — не истинный человек, то разве мог бы богомудрый Павел написать Тимофею: *Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус (ἄνθρωπος Χριστός Ἰησοῦς) (1 Тим. 2, 5)?*

Тайна Христовой Личности заключается в том, что Он — Бог во плоти (Θεὸς ἐν σαρκί), в истинной плоти (1 Тим. 3, 16). Как люди *причастны плоти и крови (σαρκὸς καὶ αἵματος),* так и Сын Божий *воспринял оные (μετέσχε τῶν αὐτῶν),* сделался истинным человеком, *дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола (Евр. 2, 14; ср.: 2, 16–18).* Так как Он истинный человек, Господь Иисус был, как и мы, искушен во всем, кроме греха, поэтому Он может *сострадать нам в немощах наших и искушаемым помочь (Евр. 4, 15; 2, 18; 5, 7–9).* Если бы Господь наш Иисус Христос как Начальник и Совершитель веры не претерпел добровольно Крест за спасение мира, то разве люди с радостью устремлялись бы на борьбу с грехом и смертью и переносили бы за Него самые лютые страдания (ср.: Евр. 12, 1–4; 1 Пет. 2, 21. 23. 24; 3, 1. 13; 2 Пет. 3, 15)? Особо подчеркивая реальность и истинность человеческого естества Спасителя, святой Сын громов свидетельствует, что это то, что Апостолы видели своими глазами, слышали своими ушами и осязали своими руками (1 Ин. 1, 1), и потому — от антихриста всякий отвергающий пришествие Господа Иисуса Христа во плоти: *Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти (ἐν σαρκί ἐληλυθότα), не есть от Бога, но это дух антихриста (1 Ин. 4, 3; ср.: 2 Ин. 7).*

В свете новозаветных свидетельств о Господе Иисусе Христе как об истинном человеке получает свое историческое, доподлинное объяснение и подтверждение ветхозаветное учение о Мессии как об истинном человеке, Сыне человеческом, Страдальце. Все пророчества, предсказания, обетования, прообразы, видения о Мессии как об истинном человеке, начиная с Его зачатия от Девы и вплоть до искупительного страдания, погребения и Воскресения, исполнились в земной Жизни Мессии — Иисуса Христа, Истинного Бога и истинного человека¹⁵⁰. С воплощением Сына

Божия и Его жизнью во плоти, свершилось Божие обетование, данное пророку Моисею на Синае, обетование, как бы суммирующее всё Божие домостроительство о спасении мира и человека: «*Вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом* (ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς, καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν Θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι λαός, 2 Кор. 6, 16 = Лев. 26, 12). По толкованию святого Кирилла Александрийского, это Божие слово исполнилось в воплощении (ἡ σάρκωσις), в вочеловечении (ἡ ἐνανθρώπησις) Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа, Истинного Бога и истинного человека¹⁵¹.

Святое Откровение изображает и являет нам Господа Иисуса как истинного, совершенного, полнозначного человека, и в то же время человека, который сверхъестественным образом рожден от Святой Девы и Святого Духа и потому безгрешен — и этим Он отличается от всех прочих людей. Сверхъестественный образ зачатия Спасителя трогательно описан в Благовещении святого Архангела Гавриила Святой Деве Марии; этим Благовещением открывается Новый Завет (Лк. 1, 26–38). Иисус зачался от Духа Святого, — об этом свидетельствуют Архангел и Евангелисты (Лк. 1, 31. 25; Мф. 1, 18. 20); а о том, что Он родится от Святой Девы, возвещает Сам Бог устами пророка Исаии (Ис. 7, 14; Мф. 1, 23). Родиться от Девы — это столь же досточудно и таинственно, как и зачатие Духом Святым. То и другое сверхъестественно, выше человеческого постижения; для того и для другого надобно непосредственное Божие участие и действие. В Евангелии говорится: *Оказалось, что Она* (Дева Мария) *имеет во чреве от Духа Святаго* (Мф. 1, 18). «Не иди далее, — советует святой Златоуст, — не ищи более сказанного, не спрашивай: как это Дух Святой устроил в Деве? Ведь если невозможно объяснить того, как совершается зачатие и развитие дитяти в естественных условиях, то как можем мы тогда объяснить его, если оно бывает по чудесному действию Духа? Дабы не беспокоил ты евангелиста и не досаждал ему частыми о сем вопросами, он избавил себя от этого, упомянув по имени Сотворившего это чудо. Ничего более не знаю, — говорит, — кроме как то, что совершенно это Духом Святым. Да постыдятся же покушающиеся объяснить [сие] превосходное рождение... Ведь ни Архангел Гавриил, ни Матфей не могли сказать ничего более, кроме как то, что сие рождение — от Духа Святого; но как и каким образом Святой Дух это устроил — никто из них объяснить способен не был, ибо сие было невозможно»¹⁵².

Исповедуя Божественное рождение Спасителя от Девы как бессеменное и безболезненное, Святые Отцы Шестого Вселенского Собора свидетельствуют, что Святая Дева по плоти родила Слово над-умным и неизре-

ченным образом (*ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον*)¹⁵³. В досточудном рождении Спасителя от Девы и Духа Святого «побеждаются естественные законы («побеждаются естества уставы», *νόμοι φύσεως καταλύονται*)»¹⁵⁴. В сфере совокупного человеческого опыта эта сверхъестественная реальность, возведенная в чудесном рождении Сына Божия от Святой Девы, представляет собой чудо превыше всех чудес. Созерцая эту пресвятого тайну, молитвенный дух Церкви трепетно благовествует: «Чудо чудес, Благодатная, в Тебе зрящи, тварь радуется: зачала бо еси безсеменно, и родила еси неизреченно, Егоже чиноначалия Ангелов видети не могут»¹⁵⁵.

Другое отличие Господа Иисуса как человека, выделяющее Его из всех людей и делающее уникальным в человеческом роде, — это Его совершенная безгрешность. Об этом свидетельствует вся история Его земной жизни. В Нем обрело свою совершенную жизнь и совершенное выражение всё человеческое, всё — кроме греха. «Священное Писание не стыдится, — говорит святой Григорий Нисский, — повествовать о Господе Иисусе Христе всё, что» свойственно нашему естеству, кроме склонности ко греху (*πλὴν τῆς κατ' ἁμαρτίαν ὁρμῆς*)»¹⁵⁶. Как истинный человек Он был свободен от прародительской греховности, так как был зачат и рожден сверхъестественным образом — от Духа Святого и Святой Девы — а не обычным способом человеческого размножения, через который передается греховная закваска¹⁵⁷. Это ясно из слов святого благовестника Гавриила Святой Деве: *Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя: темже и рождаемое свято* (*διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον*) *наречется Сын Божий* (Лк. 1, 35). Кроме того, в Его Личности человеческое естество было так тесно сопряжено с Божественным, что ему невозможно было грешить.

Жизнь Спасителя на земле была жизнью абсолютной святости и безгрешности. Даже лютейшие враги Спасителя, фарисеи, лукавые искатели чужих грехов, не могли обличить Спасителя во грехе даже тогда, когда Он открыто и всенародно спросил их об этом: *Кто от вас обличает Мя о гресе? (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας*, Ин. 8, 46). А в конце Своей земной жизни, на Тайной вечере, безгрешный Господь открывает Своим ученикам, что князь мира сего, сатана, приближается к Нему через предательство Иуды, но не может найти в Нем ничего своего, ничего греховного: *Грядет бо сего мира князь, и во Мне не имать ничегоже* (*καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*, Ин. 14, 30). Как истинный человек Господь Иисус Христос во время Своей земной жизни был, *подобно нам, искушен во всем, кроме греха* (*χωρὶς ἁμαρτίας*, Евр. 4, 15).

Очевидцы и свидетели земной жизни Спасителя и Его трудов, святые Апостолы, свидетельствуют, что *в Нем нет греха* (*ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ*

ἔστι) (1 Ин. 3, 5), что Он не знал греха (2 Кор. 5, 21), что Он не сделал никакого греха (*ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν*), и не было лести в устах Его (*οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*, 1 Пет. 2, 22; ср.: Ис. 53, 9). Свободный от прародительской греховности и от всякого личного греха, Господь Иисус Христос — это «непорочный и чистый агнец (*ἄμωμος καὶ ἁγίλος*, 1 Пет. 1, 19), совершенный Праведник среди неправедных (1 Пет. 3, 18), Святой среди несвятых (Деян. 3, 14), Архиерей святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников (*ἁχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*) Своей безгрешностью и святостью (Евр. 7, 26).

Говоря об этих двух отличиях Господа Иисуса, о сверхъестественном рождении и безгрешности, святой Симеон Новый Богослов пишет, что Бог Слово, Творец наш, как Сам знал и мог, сошел на землю и сделался человеком, не посредством человеческого зачатия, но от Духа Святого и Марии Приснодевы, как и написано: *Слово плоть бысть и вселися в ны* (Ин. 1, 14). Он «сделался человеком, совершенным по телу и душе не по образу человеческого зачатия... От Богородицы Марии Сын и Слово Бога и Бог взял плоть и претворил ее в мужа совершенна с душою и телом, чтобы воистину быть сыном Адама. Сделавшись же человеком, подобным нам по всему, кроме греха, Он стал тотчас вместе с тем сродником по плоти всех людей... Но Христос, будучи Богом вместе и человеком, как по Божеству есть и пребудет свят, так и по человечеству, и душою, и плотью, есть и пребудет свят, пресвят и пренепорочен»¹⁵⁸.

Грех не является составной частью естества человеческой плоти, так как рукой безгрешного Творца плоть была создана безгрешной и чистой. Грех от дьявола вошел в человека через его свободную волю и согласие, но он чужд природе человеческой плоти и составляет неестественность в природе богозданного тела. Плоть Господа Иисуса была естественной и подлинной, как и плоть всякого человека вообще, только в ней не было неестественного наноса — греховности. Памятуя об этом, Апостол Павел пишет: *Послал Бог Сына Своего в подобии плоти греховной* (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* = «в подобии плоти греха»)... и осудил грех во плоти (*ἐν τῇ σαρκί*, Рим. 8, 3). Это значит: Господь имел реальную, а не призрачную плоть; она была подобной плоти греха настолько, насколько в самом деле была плотью, но без греха. Если бы Апостол сказал «в плоти греха», то приписал бы грех безгрешному Господу, так как воплощенного Бога сделал бы общником греха. Истолковывая эти слова христоносного Апостола, святой Златоуст говорит: «Из того, что сказано, что Бог послал Сына в подобии плоти, не смей делать вывод, что Христова плоть была иной (*ἄλλῃ σαρκί*); но поскольку Апостол сказал «греха», то и прибавил слово

подобие. Ибо Христос имел не греховную плоть (*ἀμαρτωλὸν σάρκα*), а подобную нашей греховной, но все-таки безгрешную (*ἀναμάρτητον*) и по природе ту же (*τὴν αὐτὴν*), что и наша¹⁵⁹.

По этому поводу святой Иоанн Кассиан пишет: «Апостол говорит: Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной — чтобы мы поняли, что и в самом деле Он воспринял плоть, но в нем не было греха, и чтобы мы, если речь идет о плоти, уразумели, что плоть была подлинной, а если речь идет о грехе — то она была лишь подобием греха (*et quantum ad corpus veritas intellexeretur; quantum ad peccatum, similitudo peccati*). Ибо хотя и всякая плоть согрешала, Он тем не менее имел плоть без греха (*ille autem sine peccato carnem habuerit*); имел же Он в Себе подобие греховной плоти (*similitudinem peccatricis carnis in se habuit*), так как Он был во плоти (*dum in carne esset*); но Он был свободен от истинного греха, ибо Он был без греха»¹⁶⁰.

Объясняя эти многозначительные слова христоролюбивого Апостола, блаженный Феодорит пишет: «Апостол не сказал «в подобии плоти», но — «в подобии плоти греховной». Ибо Сын Божий воспринял на Себя человеческое естество, но не воспринял человеческого греха (*ἀμαρτίαν δὲ ἀνθρωπείαν οὐκ ἔλαβε*). Поэтому Апостол назвал то, что Сын Божий воспринял на Себя, не подобием плоти (*ἀλλ' ὁμοίωμα σαρκὸς ἀμαρτίας*), а подобием плоти греховной. Ибо Христос, имея одно и то же естество с нами, имел не одно и то же направление воли (*τὴν γὰρ αὐτὴν ἔχων φύσιν, τὴν αὐτὴν οὐκ ἔσχεν ἡμῖν γνώμην*)»¹⁶¹.

О тех же словах святого Апостола пламенный Тертуллиан пишет: «Мы утверждаем, что Он принял не подобие плоти (*similitudinem carnis*), то есть не видимость плоти вместо реальности (*quasi imaginem corporis et non veritatem*), но что Он принял подобие согрешившей плоти (*sed similitudinem peccatricis carnis*), ибо плоть Христова, не согрешая, было подобна плоти согрешавшей, подобна по естеству, а не по порочности (*quod ipsa non peccatrix caro Christi, ejus fuit par, cujus erat peccatum, genere, non vitio*)»¹⁶². «Воплощенный Сын Божий осудил грех во плоти, но не плоть во грехе (*non carne in deliquentia*); осудил не дом, а жителя дома»¹⁶³.

«Слово стало плотью, — говорит святой Кирилл Александрийский, — но не плотью греха (*οὐ σὰρξ ἀμαρτίας*), а подобием плоти греха, и пожил среди людей на земле как человек, и сделалось во всем подобным нам (*ἐν ὁμοιώματι γέγονε τῷ κατ' ἡμᾶς*), кроме греха. Ибо Оно в то же время было и Богом, и человеком»¹⁶⁴. «Апостол говорит: Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной, а не просто «в подобии плоти», уничтожая богохульство безбожных учений, ибо благодать Духа знает всё наперед;

он говорит: «в подобии плоти греховной» — дабы мы поняли, что слово «подобие» употребил он потому, что Спаситель наш был свободным от всякого греха (*τὸ πάσης ἁμαρτίας ἀπηλλάχθαι*). Ибо Он, сделавшись человеком, стал человеком по естеству, кроме греха, поэтому в подобии греховной плоти осудил Он грех во плоти. Приняв человеческое естество, Он не принял ига согрешений, господствующего над людьми, но сокрушил всю его власть и показал, что в человеческом естестве можно избежать стрелы греха»¹⁶⁵.

Всё учение Святого Откровения о человечестве Господа Иисуса раскрывает нам и свидетельствует о том, что Он во всем, кроме греха, единосущен с нами по Своему человеческому естеству, которое в Нем, как и во всех людях, выражалось через истинное человеческое тело и через истинную человеческую душу. Таким образом, Святое Откровение живыми и ясными историческими фактами подтверждает реальность и истинность воплощения (*ἐνσάρκωσις*) Спасителя и Его вочеловечения (*ἐνανθρώπησις*), делая эту реальность и эту истинность неопровержимой для нормальной человеческой мысли и чувства, всегда действующих в психофизической структуре человеческого существа. Жительствуя Богооткровенной истиной Священного Писания и Священного Предания о Господе Иисусе Христе как о настоящем, истинном и совершенном человеке, Церковь бесстрашно исповедала, исповедует и вовек будет исповедовать эту спасительную истину. Дабы соблюсти ее всецелой в ее Богооткровенной подлинности и ценности, Церковь силой своей Божественной власти придала ей неизменную словесную форму в непреложном Вселенском Символе веры: «Нас ради, человек, и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася. Распятаго же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна, и воскресшаго в третий день по писанием. И возшедшаго на небеса, и сидяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Егоже Царствию не будет конца (*Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου, καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα. Καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, κατὰ τὰς γραφάς. Καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς. Καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος*)».

Своим чувством и самосознанием укорененные и утвержденные в святом, соборном, апостольском и вселенском чувстве и сознании Церкви, Святые Отцы по-херувимски бдительно хранили Богооткровенное учение о Господе Иисусе Христе как истинном человеке, вдохновенно исповедуя

и проповедуя эту истину, особенно когда ей грозила опасность от еретиков, отрицавших в Господе Иисусе Христе человеческое естество. Это станет очевидным, если мы остановимся на главных о сем свидетельствах Святых Отцов, не углубляясь в подробности.

Пламенный исповедник Господа Иисуса Христа, святой Игнатий Богоносец, всю свою веру и радость в страданиях за Господа основывает на подлинности евангельского Иисуса. «Если Господь страдал призрачно, как это утверждают некоторые безбожники (*ἄθεοι*), то есть неверные (*ἄπιστοι*), то для чего я в узах и почему жажду бороться со зверями? В этом случае я умираю напрасно»¹⁶⁶.

Отрицание истинного человечества в Господе Христе влечет за собой и отрицание в Нем истинного Божества. «Если Христова плоть — не плоть, — говорит Тертуллиан, — и человек Христос — не человек, то и Христос Бог — не Бог (*caro, nec caro; homo, nec homo: proinde Deus Christus, nec Deus*). Ведь если Его тело — призрак (*phantasma*), то почему бы не было призраком (*phantasma*) и Его Божество?»¹⁶⁷ Если всё реченное о Христовой плоти в Евангелии есть ложь, то разрушено всё Божие дело (*totum Dei opus*), вся значимость и весь плод христианства; если отрицается Христова смерть, то отрицается и истинное Христово Воскресение»¹⁶⁸. «Если тело Христово было призраком, — восклицает блаженный Августин, — то Христос обманул; а если обманул, то Он не есть истина. Но Христос есть истина. Следовательно, Его тело не было призрачным»¹⁶⁹.

«Господь Иисус не казался одним, а был другим (*non aliud videbatur et aliud erat*), — говорит святой Ириней, — но каким был, таким и казался (*sed quod erat, hoc et videbatur*). Посему Он, будучи Учителем, имел и возраст Учителя, не презирая человека, не ставя Себя выше человека и не нарушая в Себе закона человеческого рода, но освящая всякое время человеческой жизни соответствующим периодом собственной жизни. Ибо Он пришел спасти Собой всех рождающихся через Него Богу: младенцев, детей, отроков, юношей и старцев. Посему и прошел Он через всякий возраст, сделавшись младенцем для младенцев и освятив их; став дитем для детей, освящая этим сущих в этом возрасте и одновременно подавая им пример благочестия, праведности и покорности (послушания); для юношей же сделавшись юношей, являя им образец и освящая их для Господа. Равно как и для старцев был Он старцем, дабы для всех быть совершенным Учителем, не только через изложение истины, но и по возрасту, освящая в то же время взрослых и служа для них примером»¹⁷⁰.

«Господь Иисус прошел через каждый возраст, чтобы для всех восстановить общение с Богом. Поэтому утверждающие, что Он явился мнимо

(putative manifestatum) и не родился в теле и не истинно (vere) сделался человеком, находятся еще под древним осуждением, уступая власть греху, так как, по их мнению, смерть не побеждена... Ибо Тому, Кто взял на Себя уничтожение греха и искупление человека от смерти, подобало и Самому стать человеком, дабы грех был умерщвлен человеком и человек вышел из-под власти смерти. Посему Слово Божие сделалось человеком... Если же Он, не став плотью (сaгo), лишь казался как бы плотью (quod autem parebat, hoc et erat), то Его дело не было истинным. Но чем Он казался, тем и был — Богом, восстановившим в Себе древнее устройство человека, чтобы убить грех, лишить смерть ее могущества и оживотворить человека; посему и дела Его истинны»¹⁷¹.

«Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы человек, сочетавшись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим. Ведь мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие без нашего соединения с Нетлением и Бессмертием. Но как могли бы мы соединиться с нетлением и бессмертием, если бы прежде Нетление и Бессмертие не стали тем, что и мы, дабы тленное было поглощено Нетлением и смертное Бессмертием и дабы мы, таким образом, получили усыновление»¹⁷².

От реальности и полноты человеческого естества Господа Иисуса зависит спасение человека. «Так как Спаситель поистине и на самом деле (*ὄντως ἀληθεῖς*) стал человеком, — говорит святой Афанасий Великий, — то совершенно спасение всего человека (*ὅλου τοῦ ἀνθρώπου*)... то есть не только его тела, но и души, и тела. Тело Господне было человеческим по естеству (*ἀνθρώπινον φύσει*), взятым от Девы Марии и истинным, так как оно было тождественно с нашим (*ἐπεὶ ταυτὸν ἦν τῷ ἡμετέρῳ*), ибо Мария — наша сестра, потому что все мы от Адама»¹⁷³. «По Своему человеческому естеству Господь Иисус Христос единосущен с нами (*ὁμοούσιός ἐστιν ἡμῖν*). По телу (по плоти) мы — сродники Господа Иисуса... наши тела сродны (однородны, *ὁμογενῆς*) с телом Владыки Христа»¹⁷⁴. «Христос именуется совершенным Богом и совершенным человеком (*τέλειος ἄνθρωπος*) не потому, что будто бы Божественное совершенство претворилось в совершенство человеческое, и не потому, что в Нем будто бы признаются отдельно два совершенства, но по полноте бытия, чтобы и то, и другое были Одним и Тем же во всём совершенным Богом и человеком (*τέλειος κατὰ πάντα, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός*)»¹⁷⁵. «Досточудность воплощенного Бога состоит в том, что Господь соделался человеком, и причем человеком без греха»¹⁷⁶.

«Веруй, — поучает святой Кирилл Иерусалимский, — что Единородный Сын сошел на землю ради грехов наших, приняв на Себя челове-

ство, подобное нашему (τὴν ὁμοιοπαθεῖν ταύτην ἡμῖν ἀναλαβὼν ἀνθρωπότητα), и родившись от Святой Девы и Святого Духа. Соделался же Он человеком не призрачно и воображаемо, а истинно (οὐ δοκῆσει καὶ φαντασίᾳ τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ); и не прошел Он через Деву, как через канал, но истинно воплотился от Нее (ἀλλὰ σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς ἀληθῶς) и действительно (ἀληθῶς) ел, как мы, и действительно пил, как мы. Ведь если вочеловечение — призрак, то призрак — и спасение (εἰ γὰρ φάντασμα ἦν ἡ ἐνανθρωπήσις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία)»¹⁷⁷. «Когда с течением времени обнаружилась немощь человеческого естества, Господь взял на Себя то, чего требовал человек; а так как человек просил слышать от подобного себе лица (παρὰ ὁμοιοπροσώπου), то Спаситель и взял на Себя естество подобной немощи (ἀνέλαβε τὸ ὁμοιοπαθεῖς ὁ Σωτὴρ), дабы мог легче научить людей»¹⁷⁸.

Сотериологическая необходимость: Иисусу надлежало быть истинным и совершенным человеком. Святой Григорий Богослов основывает на этом истину об Иисусе как Спасителе человека. «Христос воспринял на Себя всего человека, чтобы спасти всего человека, ибо не воспринятое не уврачевано; соединившееся же с Богом — спасено (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὁ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται). Адам пал всецело, а не только половиной своего существа, поэтому Спаситель воспринял всё естество Адама, дабы всего его спасти... Спаситель воплотился, чтобы истребить грех, освятив подобное подобным. Ему было надобно тело ради нашего осужденного тела, и душа ради нашей души, и ум ради ума, который в Адаме пал первым, первым будучи поражен. Ведь принявшее Божию заповедь заповеди не сохранило, и преступившее заповедь более всего ощущало потребность в спасении; и [именно] то, что ощущало эту потребность, то Спаситель и воспринял на Себя»¹⁷⁹. «Ибо Он стал всем (πάντα), что человек, кроме греха (πλὴν τῆς ἁμαρτίας)»¹⁸⁰.

Сын Божий стал полнозначным человеком во всем, кроме греха, чтобы спасти всего человека, павшего всем своим естеством. «Воплощенный Бог пришел, чтобы отыскать и спасти человека, заблудавшего во грехе и смерти, которого именует Он овцой. И Он находит заблудшую овцу и возлагает на Свои плечи всю овцу (ἔλκον τὸ πρόβατον), а не только ее шкуру. Дабы всего Божия человека сочетать душой и телом с Божеством, Он ничего не опускает из человеческого естества, чего не взял бы на Себя (οὐδὲν ἀφῆκε τῆς φύσεως ἡμῶν ὃ οὐκ ἀνέλαβεν), ибо сказано, что Он искушен во всем, кроме греха (Евр. 4, 15)¹⁸¹. «Христос воспринимает на Себя совершенного человека (τέλειον τὸν ἄνθρωπον) и спасает человека, являя пример всем нам, дабы освятить начатки всякого дела и оставить Своим служителям непоколебимую ревность к подражанию»¹⁸².

«Так как Господь Иисус Христос был истинным и совершенным человеком, то Священное Писание не стыдится приписывать (*ιστορεῖ*) Ему всё свойственное нашему естеству (*ὅσα τῆς φύσεως ἡμῶν ἰδία ἀνεπαίσχυντως*), то есть как Он ест, пьет, спит, утомляется, возрастает телом, усвершеняется; другими словами — Он имеет всё свойственное человеческому естеству, кроме склонности ко греху (*πλὴν τῆς κατ' ἁμαρτίαν ὁρμῆς*). Ибо грех — это неудача, промах, а не качество человеческого естества (*ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀπότρεμα φύσεως ἐστίν, οὐκ ἰδίωμα*). Подобно тому как болезнь и искалеченность не изначально срослись с человеческим естеством, а приключаются ему как нечто противоестественное (*παρὰ φύσιν*), так и злое действие (букв. «энергию ко злу», *ἡ κατὰ κακίαν ἐνέργεια*) нужно понимать как своего рода поврежденность, как отъятие врожденного нам добра (*τις πῆρωσις ἐμπεφυκότος ἡμῖν ἀγαθοῦ*); она не есть нечто само в себе реальное, но мы видим ее в отсутствии добра (*ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπουσίᾳ*). Посему Преобразивший нашу природу в Свою Божественную силу соблюл ее в Себе целой и здоровой (*ἄττητον καὶ ἄνοσον*), ибо не воспринял на Себя повреждения, производимого в воле грехом. Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его (1 Пет. 2, 22)»¹⁸³.

«Слово Божие облеклось в истинную плоть, а не в призрачную и не во мнимую, — говорит святой Златоуст. — Оно [Слово] возжелало пройти через все наши состояния: и родиться от жены, и быть младенцем, и повиваться пеленами, и вскармливаться молоком, и испытать всё прочее, дабы утвердить истину домостроительства спасения и заградить уста еретиков. Он и спит в лодке, и путешествует, и утомляется, и переносит всё человеческое, чтобы самым делом убедить всех в Своем вочеловечении. И суду Он предстаёт, и распинается на кресте, и подвергается самой поносной смерти, и полагается во гроб, чтобы дело домостроительства стало очевидным для всех. Если же Он не истинно воспринял наше тело, то и распят не был, и не умирал, и не был погребен, и не воскресал; а если не воскресал, то разрушается всё учение о домостроительстве спасения (*πᾶς ὁ τῆς οἰκονομίας λόγος ἀνατέτραπται*)»¹⁸⁴.

«То, что Спаситель произошел именно из плоти Девы (*ἀπὸ τῆς σαρκὸς τῆς Παρθένου*), Евангелист ясно показывает словами *рождаебоя в Ней* и Павел словами *рождаемого от жены* (Гал. 4, 4). *От жены*, — говорит Апостол, заграждая уста тем, кто утверждает, что Христос прошел через Марию, как через некую трубу (*ὅτι ὡς περὶ διὰ τινος σωλήνος παρήλθεν ὁ Χριστὸς*). Если же это и впрямь так, то разве нужна была и девическая утроба? Если же это так, то Христос не имеет с нами ничего общего; напротив, Его плоть отлична от нашей, не одного и того же с ней состава.

Как же тогда говорить, что Он произошел из корня Иессеева? Как называть Его Жезлом? Сыном Человеческим? Как и Марию именовать матерью? Как сказать, что Христос ведет происхождение от семени Давидова? Что Он воспринял на Себя зрак раба? Как поступить нам тогда со словами *Слово стало плотью*? Почему Павел писал римлянам: *От них же Христос по плоти, Сый над всеми Бог* (Рим. 9, 5)? Из этих слов, как и из многих других мест Священного Писания, очевидно, что Христос произошел из нас, из нашего состава, из девической утробы, а каким образом — это не ясно (*τὸ δὲ πῶς, οὐκέτι δῆλον*). Итак, не исследуй и ты, но веруй тому, что открыто (*ἀλλὰ δέχου τὸ ἀποκαλυφθέν*), и не старайся уразуметь того, о чем умолчано»¹⁸⁵.

«Матерь всех праздников, — говорит святой Златоуст, — есть Рождество как день Христова рождения по плоти. От него получили свое начало и основание и Богоявление, и святое Воскресение, и Вознесение, и Пятидесятница. Если бы Христос не родился по плоти, то Он бы и не крестился, а Крещение — это и есть Богоявление (*τὰ Θεοφάνια*); то не был бы Он и распят, а распятие — и есть Воскресение; не ниспосылал бы Он и Святого Духа, а Сошествие Святого Духа — и есть Пятидесятница. Так, из Рождества Христова, как разные потоки из одного источника (*ὥσπερ ἀπὸ τινος πηγῆς*), пристекли все эти праздники. Да и не только по этой причине сей день мог иметь первенство, но еще и оттого, что событие сего дня чудеснее всех прочих. То, что Христос, соделавшись человеком, умер, было в природе вещей, ибо, хотя и не сделал Он греха, однако же воспринял смертную плоть. Разумеется, и сие достойно удивления; но то, что Он, Бог, благоволил стать человеком и уничтожить Себя так, что этого и умом нельзя постигнуть, — вот дело, более всего поражающее и изумляющее (*τοῦτό ἐστι τὸ φορικωδέστατον καὶ ἐκπλήξως γέμον*)»¹⁸⁶.

Спаситель родился от Девы и Духа Святого, — это евангельский факт; но как, — это осталось сокровенным в глубинах Божественного молчания. Если кто-то спросит: «Каким образом?» — святой Златоуст отвечает: «Я прежде других исповедую свое неведение: я говорю, что я не знаю. Не исследуй неиспытываемого, сокрытого. Я утверждаю, что Он принял плоть от Девы, и исповедую, что это была истинная плоть. А как Он воспринял ее от Нее, этого ведать не могу. Я не мудрее пророков и не разумнее Святого Духа, глаголавшего устами пророка. Дух, ведающий *яже суть Божия*, как и дух человека, знающий *яже в человеце* (ср.: 1 Кор. 2, 11), не изрек ничего более, как только: *Род же Его кто исповесть?* А я и ты — кто такие, чтобы исследовать непостижимое и вопрошать о неизреченном?»¹⁸⁷ «То, что Спаситель родился от Девы, это знаю, но образ

рождения не разумею (τὸν δὲ τρόπον οὐδὲ καταλαμβάνω). Рождение Сына Божия от Девы объяснить невозможно. Это Бог сокрыл, и никто не может открыть. Это принимается только верой (μόνη τῇ πίστει τὰ τοιαῦτα παράδεκτα)»¹⁸⁸.

«Господь воспринял на Себя всецелое человеческое естество (τελείαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀνέλαβε), посему и наименован Он Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым, Сыном Человеческим, человеком, Адамом, Иаковом, Израилем. Ибо как совершенный Бог и совершенный человек Он даровал людям совершенное спасение (ὥσπερ γὰρ τέλειος ἦν Θεὸς, οὕτω δὴ καὶ τέλειος ἄνθρωπος τελείαν τοῖς ἀνθρώποις παρέσχεν τὴν σωτηρίαν)»¹⁸⁹.

«Так как весь человек был прельщен, — говорит святой Кирилл Александрийский, — и весь впал в грех, ибо прежде тела был соvrащен ум, ибо поначалу согласие ума лишь обрисовывает (σκιαγραφεῖ) грех, а затем уже тело его своим действием осуществляет (букв. «во-ображает», «формирует». — Примеч. пер.), — то справедливо Господь Иисус Христос, желая воздвигнуть падшее естество, протягивает руку всему человеческому и воздвигает падшее тело и ум, созданный по образу Сотворшего его»¹⁹⁰. «Владыка Христос воспринял всё человеческое не ради Себя, а ради нас, всюду соблюдая приличествующее человеческой природе, дабы Божественное домостроительство спасения не казалось мнимым (ἵνα μὴ φαντασία ἢ οἰκονομία νομίζηται)»¹⁹¹. «Господь Иисус именуется Сыном Человеческим, потому что рожден от жены по плоти, хотя как Слово Он есть Бог»¹⁹².

«Вселенская вера учит, — пишет Викентий Леринский, — что Слово Божие соделалось человеком таким образом, что взяло на Себя нашу природу не видимо и не призрачно, а действительно и истинно (non fallaciter et adumbrate, sed vere expresseque susciperet); совершило же [Оно] дела человеческие, не как бы копируя дела другого, но как творя Свои собственные... Не подражал Он совершенному человеку и не притворялся им, но показал (exhiberet), что реально и всецело Он есть подлинный человек (homo verus). Тогда как Бог Слово, восприняв природу совершенного человека (in se perfecti hominis suscipiendo naturam), пребыл неизменным в Своей сущности, Он и в самом деле был плотью, т. е. настоящим человеком; не показывая лишь вид, но по истине, не через подражание, но в сущности (non simulatoria, sed vera, non imitativa, sed substantiva)»¹⁹³.

«Бог Слово, сотворивший нас в начале, — говорит святой Дамаскин, — ничего не опустил из того, что ранее вложил в наше естество, но воспринял всё (πάντα ἀνέλαβε): тело и разумную и мыслящую душу и их свойства

(καὶ τὰ τούτων ἰδιώματα), потому что живое существо, лишенное чего бы то ни было из этого, — уже не человек. Ведь Он весь воспринял всего меня (ὅλον γὰρ ὅλος ἀνέλαβέ με) и весь соединился со всецелым, дабы всецелому (ὅλῳ) человеку даровать спасение. Ибо то, что не было бы воспринято, осталось бы неисцеленным (невоспринятое не уврачевано, τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον)»¹⁹⁴.

«Сын Божий и Бог, — богословствует святой Симеон Новый Богослов, — снизшел с небес, вошел в утробу Девы и Богородицы, пребыл в ней девять месяцев и соделался человеком... проходя по порядку весь чин нашего естества»¹⁹⁵.

в) Иисус Христос — истинный Богочеловек

Все Божественные откровения об Иисусе Христе сливаются в две истины. Первая истина: Иисус Христос — Истинный Бог, и вторая: Иисус Христос — истинный человек. Но эти две [истины] опять-таки сочетаются в одну святую и спасительную истину: Иисус Христос — истинный Богочеловек. Не только Бог и не только человек, но и — Богочеловек. Впрочем, хотя Он и Истинный Бог, и истинный человек, Иисус Христос — все-таки одно лицо, а не два. Хотя в Нем два естества: Божественное и человеческое, — Он ни в коем смысле не представляет Собой два отдельных лица, но одно-единственное, и причем — Лицо Божественное, Лицо Бога Слова, Который в Свою Божественную Ипостась принял человеческое естество. По своей сущности естество Божественное и естество человеческое бесконечно и безмерно различаются. Но Богочеловеческое чудо Христовой Личности состоит именно в том, что Ипостасью Слова эти два бесконечно различных естества сопряжены в одно досточудное и неделимое единство. И хотя в этом предивном ипостасном единстве разница между Божественным и человеческим естеством сохраняется, она все-таки не такова, чтобы каждое естество имело свое отдельное лицо, из чего образовались бы два отдельных лица, два Христа, из Которых бы один был Богом, а другой — человеком.

Описывая Иисуса Христа как Истинного Бога и истинного человека, Святое Откровение своей неопровержимой наглядностью изображает и показывает, что в Нем только одно-единственное Лицо, ибо Божество и человечество соединены в одну ипостась, в одно лицо, и причем — в Лицо Бога Слова. Человеческое естество в Господе Иисусе Христе, хотя оно полно и совершенно, не имеет своей отдельной ипостаси; его во всей полноте Бог Слово принял в Свою Божественную Ипостась. «Бог Слово воплотился, восприняв от Богородицы начаток нашего смешения — плоть

(τὴν ἀπαρχὴν τοῦ ἡμετέρου φυράματος, σάρκα), оживляемую душой словесной и разумной, так что сама Ипостась Бога Слова соделалась Ипостасью плоти (ὥστε αὐτὴν χρηματίσαι τῇ σαρκὶ ὑπόστασιν, τὴν τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν). И Ипостась Слова, прежде бывшая простой (ἀπλῆν), стала сложной (σύνθετον); сложной же — из двух совершенных естеств (ἐκ δύο τελείων φύσεων): Божества и человечества. И эта Ипостась носит в Себе Свое исключительное и особенное свойство — Божественное Сыновство Бога Слова, Которым [Она] и отличается от Отца и Святого Духа; имеет [Она] к тому же и исключительные и особенные свойства плоти, которыми отличается и от Матери, и от прочих людей. Воплощенная Ипостась Бога Слова носит в Себе и те свойства Божественного естества, которыми соединена с Отцом и Духом, а также и те отличительные признаки естества человеческого, которыми она соединена и с Матерью, и с нами. Сверх того, воплощенная Ипостась Бога Слова отличается как от Отца и Духа, так и от Матери и от нас тем, что Она есть в то же время и Бог, и человек. Ибо мы знаем, что это — наиболее отличительное (букв. «самое особенное». — *Примеч. пер.*) свойство Христовой Ипостаси (τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἰδιαίτατον ἰδίωμα)»¹⁹⁶.

Новозаветное Откровение, если его внимательно и молитвенно изучать, ясно показывает, что Господь Иисус Христос всегда ощущает и сознаёт Себя одним-единственным лицом, одним-единственным присно, везде и во всем: в жизни, в делах, в учении, в смерти, в Воскресении, в Вознесении. Господь Иисус Христос всегда приписывает Себе как единому Лицу свойства и действия как Своего Божественного естества, так и Своего естества человеческого. Никогда не чувствует, не сознаёт и не представляет Он Себя двумя лицами, но всегда одним и единственным. Во всех событиях жизни Спасителя: в Рождении от Святой Девы, в Крещении на Иордане, в Преображении на Фаворе, в страданиях, в смерти, в Воскресении, в Вознесении, — проявляется одна и Та же Личность как носитель всего присущего Христу. За всеми чудесами Спасителя как Творец и Совершитель их сверхъестественной реальности всегда стоит одна и Та же Личность воплощенного Бога Слова. Только из Нее и Ею они возможны, подлинны, объяснимы и Божественны. Равно как и из каждой мысли Спасителя, и из каждого Его чувства и слова светит и действует одна и Та же Личность — Личность воплощенного Бога Слова. Но это единство Личности Спасителя ни в коем случае не уничтожает ни различия, присно существующего в Нем между естеством Божественным и естеством человеческим, ни различия между чисто человеческими свойствами Его человеческого естества и чисто Божественными свойствами Его естества Божественного. Господь и Бог наш Иисус Христос, именуя

Себя то Сыном Человеческим, то Сыном Божиим, выделяя в первом случае реальность и истинность Своего человеческого естества, а во втором — реальность и истинность Своего естества Божественного, непреложно ощущает, сознаёт и обнаруживает Себя одним-единственным Лицом — Лицом воплощенного Бога Слова¹⁹⁷. В беседе с Нафанаилом, раскрывая Себя и как Сына Божия, и как Сына Человеческого, Господь Иисус, показывает Себя единой Личностью, Которая, даже проявляя Свое Божественное всеведение и всемогущество, все-таки чувствует и сознаёт Себя по-человечески реальной и вещественной (Ин. 1, 48–51). Подчеркивая в разговоре с Никодимом, что *никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 13), Спаситель являет Себя единым Лицом — и тем самым Он Себе, единому и неделимому, усваивает как свойства человеческого естества, как-то: пространственную ограниченность человеческой плоти, ее страдание и воскресение, так и свойства естества Божественного, как-то: вездесущие, всежизненность, вечность (Ин. 3, 13–16).

В силу единства Личности (Лица) Господь Иисус говорит о Себе, что Он, Сын Человеческий, подаст верующим в Него вечную жизнь, ибо Он — *хлеб Божий... который сходит с небес и дает жизнь миру* (Ин. 6, 27. 29. 33. 42). При этом Господь возвещает, что Он, Иисус из Назарета, в Своей человеческой подлинности, есть хлеб жизни и что приходящий к Нему не будет алкать и верующий в Него не будет жаждать никогда (Ин. 6, 35; ср.: 6, 28–40). Ведь самый непосредственный людской реализм звучит из следующих слов Спасителя, наиболее отчетливо свидетельствующих о Нем как об одной-единственной Личности воплощенного Бога Слова: *Я хлеб живой, сшедший с небес* (Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς); *ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя* (ἡ σὰρξ μου ἐστίν), *которую Я отдам за жизнь мира... Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть* (ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα) *и пьющий Мою Кровь* (καὶ πίνων μου τὸ αἷμα) *имеет жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье* (Ин. 6, 51. 53–55).

Не менее очевидно Господь Иисус являет Себя как единую Личность и тогда, когда перед Иудеями нарицает Себя и Сыном Божиим, и Сыном Человеческим; как Сын Божий Он существует вечно и безначально, а как Сын Человеческий — подвержен человеческому страданию и смерти (Ин. 8, 23. 25. 28. 35. 40. 42. 58); как Сын Божий Он — безгрешность и истина,

освобождающая от греха и смерти (Ин. 8, 46. 32–36. 24), а как Сын Человеческий — находится в опасности быть убитым (Ин. 8, 40. 59; ср.: 10, 32–33; Мф. 16, 16–23). Когда на Тайной вечери непостижимый и загадочный Спаситель скажет ученикам тайну Своей единой, неделимой, неизменной Личности, то говорит: *Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу* (ἐξῆλθον παρὰ τοῦ Πατρὸς, Ин. 16, 28). Каким по существу и Личности (Лицу) пришел Спаситель от Отца в мир, таким и возвращается Он к Отцу, сочетав с Собою и совершенное человеческое естество в нераздельное единство Своей Личности. Таким и ушел Он из сего мира, таким и остался навсегда: неделимым, неизменным, одним и единственным Господом нашим Иисусом Христом (ср.: Деян. 1, 11; 7, 55; Евр. 13, 8).

Просвещенные Духом Апостолы единодушны в чувстве, сознании и исповедании того, что Иисус Христос — одна-единственная Личность, нераздельная и непреложная. Никогда, нигде и ни в чем не делят они Господа Иисуса на два существа, или на две личности, или на Иисуса-человека и на Иисуса-Бога. Один [и Тот же] Иисус и пострадал, и воскрес; а не то, что-де один Иисус умер, а другой воскрес. Всё свидетельство святых Апостолов сводится именно к утверждению о том, что это — одно и То же Лицо: *«Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели»* (τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ Θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες, Деян. 2, 32; ср.: 2, 22–24; 3, 13–16; 5, 30–32). Вторая Ипостась Пресвятой Троицы — Бог Слово — стала плотью (Ин. 1, 14; ср.: Мф. 16, 16), оставаясь во всем Себе тождественной, неизменной и вечной Ипостасью. Потому как Бог Слово, сделавшись человеком, пребыл непреложным в Своей Божественной Ипостаси, Он как Богочеловек и мог показать и явить Свою Божественную славу. Это и означают слова возлюбленного Христом Богослова: *И мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца* (Ин. 1, 14). Бог Слово воспринял образ раба, стал человеком, уничижил Себя, соделался послушным до смерти, и причем до смерти крестной (Флп. 2, 6–8), но при всем этом Он пребыл неизменным в Своем Божественном естестве, непреложным в Своей Божественной Ипостаси.

Единородный и вечный Сын Божий родился от Святой Девы, не переставая быть Богом; посему Он — Богочеловек. Об этом свидетельствуют слова богодухновенного Апостола: *Бог послал Сына Своего Единородного, Который родился от жены* (γενόμενον ἐκ γυναικὸς, Гал. 4, 4; ср.: Рим. 1, 3). По поводу этих слов Апостола святой Дамаскин говорит: «Апостол не сказал “через (διὰ) жену”, но — “от жены (ἐκ γυναικὸς)”». Этим божественный Апостол показал, что Единородный Сын Божий и Бог есть именно

Тот, Кто от Девы соделался человеком, и что Рожденный от Девы и есть Сын Божий и Бог. Родился же Он телесным образом (*σωματικῶς*), так как стал человеком; не вселился Он в заранее созданного человека как в некоего пророка, но Сам существенно и истинно (*οὐσιωδῶς καὶ ἀληθῶς*) стал человеком, то есть позволил, чтобы в Его Ипостаси существовала плоть, одухотворенная словесной и разумной душой, и Сам соделался для нее Ипостасью (*καὶ αὐτὸς γεγωνῶς αὐτῇ ὑπόστασις*)»¹⁹⁸.

Ипостась Бога Слова и по Своем воплощении Своем пребыла Той же и Себе тождественной, т. е. присно второй Ипостасью Пресвятой Троицы, присно полнотой Божества. В Иисусе Христе, в этой воплощенной Ипостаси Бога Слова, *обитает вся полнота Божества телесно* (*πάν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς*, Кол. 2, 9), что весьма красноречиво свидетельствует о том, что Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, то есть Богочеловек. Сын Божий, рожденный по плоти (*κατὰ σάρκα*) от семени Давидова, — и есть Иисус Христос, Господь наш (Рим. 1, 3–4), *сущий над всем Бог* (Рим. 9, 5). Вся тайна христианской веры исчерпывается словами: *Бог явился во плоти* (*Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, 1 Тим. 3, 16), Бог явился как Богочеловек.

Божественное учение Священного Писания о Богочеловечестве Господа нашего Иисуса Христа Церковь всегда хранила в своем благодатном чувстве и сознании, соблюдая его непреложно и свято и, если это было нужно, выражая [его] в древних символах Апостольских Церквей: Иерусалимской, Римской, Антиохийской, Александрийской, Кесарийской, Кипрской, — пока, наконец, определенно и неизменно не утвердила его в вечном Никео-Цареградском Символе веры, в членах 2–7. В них богомудро исповедуется Божественная истина Святого Откровения о том, что одно и То же Лицо, один и Тот же Господь Иисус Христос, Сын Божий («И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия...»), есть Бог от Бога, Свет от Света, единосущный с Отцом, сшедший с небес, воплотившийся от Духа Святого и Святой Девы и вочеловечившийся, распятый, страдавший, погребенный, воскресший, вознесшийся на небеса и паки грядущий судить живых и мертвых.

Исповедуя и защищая возведенную Богом истину о Богочеловечестве Господа Иисуса Христа, выраженную в Никео-Цареградском Символе веры, Святые Отцы Четвертого Вселенского Собора дали более обширное изъяснение этой пресвятой истины в своем исповедании веры, которое гласит: «Последующе Божественным Отцем, все единогласно поучаем исповедовати единого тогожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве, истинно Бога и истинно челове-

ка, Тогожде из души и тела, единосущна Отцу по Божеству и единосущна Тогожде нам по человечеству, по всему нам подобна, кроме греха, рожденна прежде век от Отца по Божеству, в последние же дни Тогожде ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, Единого и Тогожде Христа, Сына, Господа, Единородного, во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (никакоже различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино Лице и во едину Ипостась совокупляемого), не на два лица разсекаемого или разделяемого, но Единого и Тогожде Сына и Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, якоже древле Пророцы о Нем, и якоже Сам Господь Иисус Христос научи нас, и якоже предаде нам символ Отец наших». (*Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατέραςιν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν Θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν Θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν Θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς Θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, Υἱὸν, Κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος τῆς ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαρούμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν καὶ μονογενῆ, Θεὸν Λόγον, Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδédωκε σύμβολον*)¹⁹⁹.

В так называемом Афанасиевом символе учение о Лице Господа Иисуса Христа выражено следующим образом: «Есть же правая вера, да веруем, и исповедуем, яко Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, Бог и человек есть. Бог от существа Отца, прежде век рожденный; и человек есть от существа Матерня, во времени рожденный. Совершенный Бог, и совершенный человек, от души словесная, и человеческия плоти состояя. Равен Отцу Божеству, мний Отца по человечеству. Иже аще и Бог есть и человек, обаче не два, но един есть Христос: един же не пременением Божества в плоть, но восприятием человечества в Божество: един всяко, не слиянием естеств, но единством Ипостаси». (*Est ergo fides recta, ut credimus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius Deus et homo est (dualitas in unitate). Deus est ex substantia Patris ante saecula natus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus: perfectus Deus,*

perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens, aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus Christus (unitas in dualitate). Unus autem non conversione deitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum; unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae)²⁰⁰.

Господь и Бог наш Иисус Христос как Богочеловек явил не только Бога, но и человека. Его Богочеловечеством окончательно и совершенно, по Божию милосердию, решена проблема человека. Поэтому Христово Богочеловечество — это краеугольный камень христианства. Возрождение, освящение, просвещение, спасение содержатся в Богочеловеке, а не в человеке. Человек в своей обнаженной человечности есть нечто такое, что само собой не может ни просуществовать, ни усовершениться до конечных границ своих людских возможностей; он есть нечто, требующее возрождения, освящения, просвещения, восполнения, совершения Богочеловеком. Иисус Христос — это Бог и человек, Богочеловек; и как Таковой Он — одно-единственное Лицо (Личность). Это — первый факт Святого Откровения, из которого нужно исходить, если есть желание войти в тайну бытия Божия и бытия человеческого. Кто обойдет, или отвергнет, или исказит эту тайну, тот не может ни войти в мистиерию христианства, ни проникнуть в исключительно неординарную Личность Христа. Иисус Христос есть Богочеловек, — вот исходная точка Богооткровенного, преподанного Самим Богом исторического христианства. Из нее исходят Евангелисты и Апостолы, Мученики и Исповедники, Святые Отцы и Чудотворцы, одним словом — все те, кто через благодатные, евангельские подвиги удостоился руководства от Святого Духа, от Духа Истины, наставляющего их на всякую Божию истину об Иисусе из Назарета.

Прекрасная душа святого Игнатия Богоносца, вся собранная молитвой и Духом Святым и введенная в Богооткровенную истину о Богочеловеке, говорит нам о Нем: «Есть единый Врач, Который — тело и дух, рожден и нерожден, Бог в человеке (*ἐν ἀνθρώπῳ Θεός*), в смерти — истинная жизнь, от Марии и от Бога — Иисус Христос, Господь наш»²⁰¹. Он — Сын Человеческий и Сын Божий²⁰². Хотя как Сын Божий Он незрим, однако же ради нас сделался видимым (*ὁρατὸν*); Неосязаемый, Бесстрастный (букв. «Нестрадальный». — *Примеч. пер.*), ради нас стал подверженным страданию (букв. «страдальным»*) (*παθητὸν*). — *Примеч. пер.*) и всё для нас претерпел»²⁰³.

Первый святой апологет христианства, богомудрый Иустин Философ, видит в Иисусе Христе единую Личность Богочеловека. Он утверждает,

* Или даже «страстным» в смысле восприятия в Свою Ипостась человеческой природы с ее «непредосудительными» страстями — последствиями первородного греха. — *Примеч. ред.*

что Христос есть Бог, Сын Единого, нерожденного и неизреченного Бога²⁰⁴, Он — Господь и Бог Сын Божий (*καὶ Θεὸς Θεοῦ Υἱός*)²⁰⁵; и как таковой Он соделался ради нас человеком (*δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν*), дабы нам, став общником наших страданий, даровать исцеление²⁰⁶. Иисус Христос, Который есть Слово Божие, явился и стал ради нас совершенным человеком, то есть человеком с телом, разумом и душой²⁰⁷, и все страдания, которые претерпел, и вся слава, которой Он увенчан, принадлежат Ему как таковому²⁰⁸.

Для Тертуллиана, человека бурной и бесстрашной веры, Иисус Христос — одно Лицо с двумя природами. «Мы видим две природы, не смешанные, но соединенные в одном Лице (поп confusum, sed coniunctum in una persona), Бога и человека Иисуса (Deum et hominem Jesum)»²⁰⁹.

Богооткровенное правило апостольской веры, которым живет Церковь, состоит в том, чтобы веровать в Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Девы Марии, распятого при Понтийском Пилате, воскресшего из мертвых в третий день, вознесшегося на небо, сидящего одесную Отца, ниспославшего Святого Духа и имеющего судить живых и мертвых по воскресении тела²¹⁰.

«Господь наш Иисус Христос есть Истинный Бог и истинный человек, — рассуждает святой Ириней. — Сын Божий, Который есть Слово Божие и от вечности существует у Отца, воплотился, и стал человеком (*incarnatus est et homo factus*), и низшел до самой смерти, и совершил домостроительство нашего спасения»²¹¹. «Лишь сочетав в Себе Бога и человека, Христос мог победить врага человеческого рода и даровать спасение людям. Если бы Бог не соединился с человеком, то человек не мог бы сделаться причастником бессмертия, нетления (*οὐκ ἦν δι' ἣν μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας*). Ибо Посреднику между Богом и людьми (*τὸν μεσότην Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων*) надлежало быть в близком родстве и с Богом, и с людьми, чтобы сдружить их и сочетать, чтобы привести человека к Богу и открыть людям Бога»²¹².

Введение человека в бессмертие (букв. «обессмерчивание». — *Примеч. пер.*) и спасение человека невозможно без Богочеловека. «Слово Божие для того сделалось человеком, — говорит святой Ириней, — и Сын Божий Сыном Человеческим, чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, стал Сыном Божиим. Ведь мы не могли бы никоим образом стяжать нетление и бессмертие, как только через соединение с нетлением и бессмертием. Но как могли бы мы соединиться с Нетлением и Бессмертием, если бы прежде Нетление и Бессмертие не стали тем, что и мы, дабы тленное было поглощено нетленным и смертное бессмертным»²¹³. Эту веру в единое Лицо Богочеловека Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося, родившегося от Девы, пострадавшего, воскресшего, вознесшего-

ся на небо и паки грядущего во славе Отчей воскресить каждое человеческое тело — дабы пред Ним, Иисусом Христом, Господом нашим и Богом, Спасителем и Царем, преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних — и совершить праведный суд над всеми существами, даруя праведным вечную жизнь и нетленную славу, а неправедным — вечный огонь, — эту веру Церковь, хоть и рассеяна она по всему миру, заботливо хранит и проповедует, имея как бы одну душу и одно сердце, научая ей и передавая ее, как если были бы у нее единые уста²¹⁴.

Ученый подвижник Ориген имеет вдохновенное видение Богочеловеческой Христовой Личности. «В первую очередь мы должны выделить, — говорит он, — что природа Божества (*Deitatis natura*) во Христе, принадлежащая Ему как Единородному Сыну Божию, — это одно (*aliud*), а человеческая природа (*humana natura*), воспринятая Им на Себя в последнее время ради домостроительства спасения, — это другое (*alia*)»²¹⁵. «Но при двойстве природ Господь Иисус Христос есть одно Лицо, одно существо, Он — и Бог, и человек, Богочеловек (*Deus homo*)»²¹⁶. «Это единство таково, что Сын Божий не может отделяться от Иисуса, ибо по воплощении душа и тело Иисусовы суть и в самом деле едино со Словом Божиим (*ἐν γὰρ μάλιστα μετὰ τῇ οἰκονομίᾳ γεγένηται πρὸς τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ*)»²¹⁷. «Основная истина апостольского учения — веровать, что Иисус Христос, пришедший в мир, рожден от Отца прежде всякой твари; что в последнее время через воплощение Он сделался человеком, хотя и был Богом, и, сделавшись человеком, остался, как и был, Богом (*et homo factus mansit quod erat Deus*), что воспринял тело, как и наше, с тем только отличием, что оно было рождено от Девы и Духа Святого; что сей Иисус был истинно рожден, истинно страдал, истинно, а не призрачно умер; что Он истинно воскрес из мертвых, и по Своем Воскресении общался со Своими учениками, и вознесся на небо»²¹⁸.

По учению богомудрого Отца Православия, святого Афанасия Великого, Единородный Сын Божий, «единосущное со Отцем Слово, воплотилось от Святой Девы Богородицы и Духа Святого, восприняло на Себя всего человека, человека, состоящего из души и тела... и явился человек Христос, превечный Бог (*ἄνθρωπος Χριστὸς, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός*)... Поэтому Христос именуется человеком, именуется и Богом; Христос есть и Бог, и человек, и един есть Христос (*Θεός καὶ ἄνθρωπος ἐστὶν ὁ Χριστὸς, καὶ εἷς ἐστὶν ὁ Χριστός*)»²¹⁹. «Душа Христова вместе с плотью всегда имеет ипостасное единство с Богом Словом. Ибо един есть Христос из двух противоположных [природ] (*εἷς γὰρ ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ δύο τῶν ἐναντίων*), совершенный Бог и совершенный человек»²²⁰. «Христос называется совершенным Богом и со-

вершенным человеком... по полноте бытия, то есть по полноте Божественной и человеческой природы, дабы и то, и другое было одним и Тем же по всему совершенным Богом и человеком (*τέλειος κατὰ πάντα, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός*)»²²¹. «Сугуб по естествам Христос (*διπλοῦς ὢν ταῖς φύσεσιν ὁ Χριστός*), а один-единственный по Ипостаси (*μοναδικός ἐστι τὴν ὑπόστασιν*), усвояющей Себе принадлежащее как одному, так и другому естеству (*ἰδιοποιεῖται τὰ τῆς ἑκατέρας φύσεως*). Ипостась Сына Божия стала ипостасью человеческого естества (*τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει γέγονεν ὑπόστασις*)»²²².

«Господь Христос имеет два образа (*δύο ἔχει μορφάς*) и сохраняет их, не повреждая ни того, ни другого. Ибо Сын Божий и Бог, соделавшись человеком, не уничтожил Божия образа (*τὴν θεϊκὴν μορφήν*); равно как не отверг Он, Бог, и человеческого образа (*τὴν ἀνθρωπίνην μορφήν*). В Нем два образа: образ Господа и образ раба; первый по естеству Божественный, а второй по естеству человеческий; первый — вечный, второй — временный; первый — от Отца, второй — от Девы; первый — от Единого (*ἐκ μόνου*), второй — от Единой (*ἐκ μόνης*); эти двое суть в Нем одном. Мы не отделяем Бога Слова от тела (*ἀπὸ τοῦ σώματος*) и не ведаем ни двух сынов, ни двух христов, но — вечного Сына Божия, родившегося в последнее время из самой утробы Девы как совершенный человек. Ибо как Отец родивший — родил совершенного Сына (*τέλειον Υἱόν*); так и Сам единый Сын и Слово Отца, желая всецело спасти погибшего человека, соделался совершенным человеком (*τελείως ἐγένετο ἄνθρωπος*). Восприняв тело, Он не опустил души, но принял и душу, и ум»²²³.

«Господь стал человеком по природе, а не по видимости. Воплощение Слова совершенно согласно Божией природе (*κατὰ φύσιν Θεοῦ*)... поэтому нельзя приписать Ему греха, так как Божией природе грех недоступен. В том и состоит чудо, что Господь соделался человеком, и причем человеком без греха; этим совершенно всецелое обновление (*καινότης ὅλη*), дабы было явление Его могущество. От того, что некогда Сам ввел в человеческую природу, Он воспринял на Себя то, что хотел, то есть рождение от жены, возрастание и различные периоды жизни, утомление, голод, жажду, сон, печаль, смерть, Воскресение. Для этого там, где истлевало человеческое тело, там Иисус полагает Свое тело; и где человеческая душа была обладаема смертью, там Христос показывает, что и Его душа — человеческая, чтобы и как человеку не быть Ему обладаему смертью и как Богу — разрушить державу смерти: дабы там, где посеяно тление, произросло нетление, и где царствовала смерть, Он, Бессмертный, явившись в образе человеческой души (*ἐν μορφῇ ψυχῆς ἀνθρωπίνης*), показал бессмертие и тем самым соделал нас общниками (причастниками) Своего нетления и бессмертия в надежде на вос-

кресение из мертвых... В Своем искупительном подвиге Господь дал тело за тело (*σῶμα ἀντὶ σώματος*), и душу за душу (*ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς*), и совершенное бытие за всего человека (*καὶ τελείαν ὑπαρξιν ὑπὲρ ὅλου ἀνθρώπου*)»²²⁴.

Святой Кирилл Иерусалимский, с душой, истканной из Богооткровенных истин Священного Предания, выражает в Своей христологии соборное Христо-чувство и Христо-сознание Вселенской Церкви. Он свидетельствует, что «Христос имел два естества: был человеком, насколько был видим, и Богом, насколько был невидим. Как человек Он действительно ел, как мы (ибо имел плоть, подобную нашей, а как Бог насытил пять тысяч людей пятью хлебами; как человек Он истинно (*ἀληθῶς*) умер, а как Бог воскресил четверодневно мертвеца; как человек Он действительно (*ἀληθῶς*) спал в лодке, а как Бог — ходил по водам»²²⁵. «Надобно веровать в единого Господа Иисуса Христа, Единородного Сына Божия. Мы говорим *в единого*, чтобы Его Сыновство было единородным; мы говорим *в единого*, чтобы ты не предположил, что существует некто другой; мы говорим *в единого*, чтобы ты неблагочестиво не распространил Его разнoименные действия на многих сынов»²²⁶.

«Многие наименования имеет Спаситель наш, но еретики пребывают в заблуждении, утверждая, что одно — Христос, другое — Иисус, третье — Дверь и т. д. Но вера предупреждает нас, правильно говоря: *во единого Господа Иисуса Христа*; хотя многие имена, но Лицо одно (*ἐν τῷ ὑποκειμένῳ*)»²²⁷. «Иисус Христос — Бог, родившийся от Девы... Не святое дело — поклоняться Ему как обычному человеку (*τὸν ψιλὸν ἄνθρωπον προσκυνεῖν*), и не благочестивое дело говорить, что Он только Бог без человечества (*χωρὶς τῆς ἀνθρωπότητος*), т. е. без человеческого естества. Ибо если Христос — Бог, Кто» Он в действительности и есть, но не воспринял на Себя человеческое естество, то мы чужды спасения. Итак, должно поклоняться Ему как Богу и веровать, что Он вочеловечился (*ἐννηθρώπησεν*). Нет никакой пользы говорить, что Он человек без Божества (*ἄνευ Θεότητος*), т. е. без Божественного естества, и неспасительно не признавать в Нем человечества с Божеством, т. е. человеческого [естества] с Божественным естеством»²²⁸.

Великий таинник Божественной Троицы, святой Григорий Богослов, в трепетном изумлении истаивает пред досточудной тайной Личности Бого-человека Иисуса. «В Господе Иисусе Христе мы не отделяем человека от Божества, — говорит святой Богослов, — но исповедуем единство и одинаковость Лица (*ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν*), Которое не всегда было человеком, но Богом и Сыном Единородным, предвечным, не имевшим тела и ничего телесного, но в последнее время воспринявшим на Себя человечество, человеческое естество, ради нашего спасения; [Он] подвер-

жен страданию («страдален») по плоти, бесстрастен («нестрадален») по Божеству; ограничен по телу, не ограничен по духу; одновременно земной и небесный, осязаемый и неосязаемый, вместимый и невместимый, — дабы одним и Тем же Лицом, Которое есть совершенный человек и Бог, был восстановлен всецелый человек, падший через грех... Если же кто вводит двух сынов, одного от Бога, а другого от Девы Марии, и не признаёт, что это — одно и То же Лицо, таковой да будет лишен усыновления, обещанного право верующим. Ибо хотя Бог и человек суть два естества, как в человеке душа и тело, однако же не существует ни двух сынов, ни двух богов (*οἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ θεοί*), как в душе и теле не существует двух человеков. Говоря вкратце, в Спасителе суть два различных естества, ибо невидимое нетождественно с видимым и предвечное — с временным; значит, в Нем все-таки не два лица. Ибо оба естества суть одно в соединении (*ἐν τῇ συγχράσει*): Бог вочеловечился, и человек обожился»²²⁹.

Преисполненный молитвенной мудрости святой Ефрем Сирий пишет: «Одного и того же исповедую совершенным Богом и совершенным человеком, в двух естествах, ипостасно, или лично, соединенных; познаваемых нераздельно, неслиянно и неизменно, облекшимся в плоть, одушевленную словесной и разумной душой, и соделавшимся нам подобострастным во всем, кроме одного греха. Один и тот же... Бог и человек, в том и другом совершенный, один в двух естества, и в двух один»²³⁰.

По взволнованной молитвой душе святого Златоуста плывет в своей Богозданной красоте Богооткровенная истина о Богочеловечестве Господа Иисуса. Он благовествует, что Господь Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек. «В Сыне Своем Бог послал ходатая (посредника) между Богом и людьми. Дабы мог совершить Свое посредническое дело, ходатай должен быть Богочеловеком, т. е. надлежит Ему быть в самом близком единстве и родстве и с Богом, и с человеком. Ходатай должен быть в близкой общности с обеими сторонами (*ἀμφοτέρους κοινωνεῖν*), между которыми будет Он посредничать... Ходатаю свойственно обладать тем, что» имеют обе стороны, между которыми Он посредничает, чтобы мог Он привести их ко взаимному общению. Если же Он имеет принадлежащее одной стороне, но лишен принадлежащего другой, то Он уже не посредник. Посему, если Иисус Христос не имеет естества Отца (*τῆς τοῦ Πατρὸς φύσεως*), то Он не посредник, но отделен от Него. Ибо как стал Он причастником человеческого естества (*τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως*), потому что пришел к людям, точно также Он общник и в Божием естестве, потому что пришел от Бога. Так как в Нем сочетались два естества, то подобает Ему был быть близким обоим естествам (*ἐγγὺς τῶν δύο φύσεων*).

Как, следовательно, сделался Он человеком, так был и Богом. Если бы был Он только человеком, то не мог бы стать посредником, ведь Ему надлежало беседовать и с Богом. Равно как и если бы был Он только Богом, то не был бы посредником, потому что не приняли бы Его те, за которых Он ходатайствует»²³¹.

Светлая истина Святого Откровения о Богочеловечестве Господа Иисуса излучается из богомудрого учения святого Кирилла Александрийского. В двух естествах, Божественном и человеческом, Господь Христос — един и не разделяется. «Как Слово Бога Отца совершенно в Божестве (*ἐν Θεότητι τέλειος*), так совершенно Оно и в человечестве (*ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος*), ибо Оно приняло на Себя не тело неодушевленное, а тело, одушевленное разумной душой»²³². «Христос в одном Лице — и Бог, и человек; как таковой Он посредник между Богом и людьми. Соделавшись человеком, Он не удвоил Себя, ибо как Слово было Богом пред Своим пришествием на землю, так и став человеком, Оно опять — одно (*εἰς πάλιν*). Апостол называет Его посредником между Богом и людьми, ибо Он — един из двух сущностей (*ὡς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσίων ἓνα ὄντα*). Он, следовательно, посредник Бога, ибо одной и той же сущности с Отцом (*διὰ τῆς αὐτῆς οὐσίας ὑπάρχειν τῷ Πατρὶ*); а к тому же Он и посредник людей, так как совершенно общается в человеческом естестве (*διὰ τὸ καὶ τῆς ἀνθρωπείας μετασχηχέναι φύσεως τελείως*), кроме греха»²³³. «Основываясь на Священном Писании, мы говорим, что посредник между Богом и людьми состоит из нашего человеческого естества (*ἐκ τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος*), которое в Нем по исключительной причине совершенно, и из Сына Божия по естеству, т. е. явившегося Единородного. Утверждаем и то, что между неравными и неподобными естествами воцарилось единство путем некоей неизреченной дружбы и общения. Ведаем единого Христа, и Господа, и Сына; знаем и то, что в Нем существует и подразумевается и Бог, и человек. Навыкли мы считать это единство совершенно нераздельным (*ἀδιάσπαστος*), веруя, что Он — и Единородный, и Первородный: Единородный, потому что явился как Слово Бога Отца и из Его сущности, а Первородный, потому что соделался человеком, и причем — среди многих братий. Ибо как Бог Отец — один, из Которого всё, так и Господь Иисус Христос — один, через Которого всё. Ведь знаем мы, что по естеству Он — Бог Слово, через Которого всё, хотя и стал плотью (*σὰρξ*), то есть человеком»²³⁴.

«Владыка Христос есть совершенный Бог и совершенный человек; Он одновременно и Сын Божий, и Сын Человеческий. Всё человеческое и всё Божественное, сказанное о Нем в Священном Писании, сводится к одному Лицу (*εἰς ἓν πρόσωπον συνήχθαι φαίμεν*). Ибо мы знаем, что один и Тот же Он и

спал на возглавии, и с властью повелевал морю и ветрам; один и Тот же Он и утомлялся от пути, и Своей силой шел по морю, как по суше; значит, Он один и Тот же — и Бог, и человек»²³⁵. «Иисус Христос вчера, и сегодня, и во веки Тот же. Ибо мы не делим домостроительства спасения на два лица (*εἰς πρόσωπα δύο*) и не исповедуем и не веруем в двух сынов вместо Единородного, но мы научились и других научаем, что во Христе существуют два естества»²³⁶. «Господь Иисус Христос не двойствен (*οὐ διπλούς*), но один и единственный (*εἷς τε καὶ μόνος*) Господь и Сын, Слово Бога Отца, не без плоти; ибо между человечеством и Божеством имеется слишком большое различие и расстояние, но Слово Божие, будучи общником плоти и крови, тем не менее одно (*εἷς*), как до плоти, так и после плоти — одно, то есть одно и до воплощения, и по воплощении»²³⁷. «Господь наш Иисус Христос всегда был Сыном Божиим, существуя как Истинный Бог; но и восприняв на Себя в последнее время человеческое естество, Он — один и Тот же (*εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὑπάρχει*), назовем ли Его Богом, или человеком, или же Иисусом»²³⁸, «ведь ни одно из этих наименований не уничтожает другого»²³⁹.

«Господь Иисус Христос был по Своему Божеству единосущен с Отцом (*homoousios Patri*), — пишет святой Кассиан, — а по плоти был единосущен со Своей Матерью (*secundum carnem autem homoousios Matri fuit*). Но не то, что Он будто был одним лицом, которое было одной сущности с Отцом, а другим, бывшим одной сущности с Матерью, а то, что один и Тот же Господь Иисус Христос и рожден как человек, и, будучи Богом, имел в Себе свойства и Отца, и Матери; и в чем был человеком, Он явил подобие со Своей Матерью (*in eo quod homo est humanae Matris reddidit similitudinem*), а в чем был Богом, Он имел самое естество Бога Отца»²⁴⁰.

Объемля и сочленя своим благодатствованным умом Богооткровенное учение Церкви по этой теме, святой Дамаскин пишет: «Мы утверждаем, что при вочеловечении одного из Святой Троицы — Бога Слова — всецелое и совершенное естество Божества (*πᾶσαν καὶ τελείαν τὴν φύσιν τῆς Θεότητος*) в одной из Своих Ипостасей соединилось со всецелым человеческим естеством (*πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει*), а не часть с частью... Мы утверждаем, что вся сущность Божества соединилась со всем естеством человеческим. Бог Слово ничего не опустил из того, что насадил в нашем естестве, когда нас сотворил в начале, но воспринял всё: тело, душу разумную и словесную, а также и их свойства, ибо творение, лишённое одной из этих принадлежностей, уже не человек. Но Он весь (*ὅλον*) воспринял меня всецелого (*ὅλον με*) и весь соединился со всем (*ὅλος ὅλω ἡνώθη*), дабы всецелому даровать спасение. Ибо то, что» Он не воспринял бы, осталось бы неисцеленным... Не проповедуем мы Его ни как Бога

только, лишенного нашего человечества, ни только как человека, лишая Его Божества, ни как Бога и человека раздельно, но проповедуем, что Он один и Тот же (*ἐνὰ καὶ τὸν αὐτὸν*) есть в то же время и Бог, и человек, совершенный Бог и совершенный человек, всецелый Бог и всецелый человек (*ὅλον Θεόν καὶ ὅλον ἄνθρωπον*), один и Тот же — всецелый Бог и со Своей плотью и всецелый человек и со Своим пребожественным Божеством (*μετὰ τῆς ὑπερθεοῦ αὐτοῦ Θεότητος*). Называя Его совершенным Богом и совершенным человеком, мы выражаем этим полноту и отсутствие какого-либо недостатка в естествах; говоря же, что Он есть всецелый Бог и всецелый человек, обозначаем этим единственность (единичность) и неделимость Ипостаси (*τὸ μοναδικὸν καὶ ἄτμητον τῆς ὑποστάσεως*)... Весь (*ὅλος*) Христос есть совершенный Бог, но не всё (*ὅλον*) в Нем Бог, ибо Он не только Бог, но и человек. Точно также весь (*ὅλος*) Он совершенный человек, но не всё в Нем человек, ибо Он не только человек но и Бог. Слово «всё (*ὅλον*)» обозначает естество, а слово «весь (*ὅλος*)» обозначает Ипостась»²⁴¹.

3. Образ ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе

Рассматриваемая в беспристрастной исторической действительности Богочеловеческая Личность Господа Иисуса, хотя и содержит в Себе два совершенных естества, Божественное и человеческое, но, тем не менее, Она всегда одна-единственная, всегда одна и Та же, и таковой Себя проявляет. Изображая реальность двух естеств в Господе Христе и очевидность их ипостасного соединения, Святое Откровение не пытается путем логического, дискурсивного анализа показать, или удостоверить, т. е. объяснить человеческому сознанию самый способ этого соединения. И в этом случае, как почти и во всем, Откровение не доказывает, а являет; представляет факты такими, каковы они суть в своей непосредственной исторической наглядности и данности, встречая нас как бы упреждающими словами: «кто имеет уши слышать, да слышит», «кто имеет очи видеть, да видит». Оно констатирует факты, не истолковывая их, потому что в их достоверности и незамысловатости содержится их истинность и оправданность. Оно просто и искренно изображает Господа Иисуса Христа таким, каким Он был в Своей Богочеловеческой реальности, не добавляя к Нему ничего фиктивного, вымышленного, и не отнимая у Него ничего подлинного, очевидного. В преданности историческому реализму новозаветное Откровение неподражаемо и не имеет себе равных. О Господе Иисусе Христе оно свидетельствует, собственно, только то, что люди в непосредствен-

ной, исторической, евангельской действительности слышали, что видели своими глазами, что рассмотрели и осязали их руки, что самым критическим и самым скептическим образом они проверили (ср.: 1 Ин. 1, 1; 2 Пет. 1, 16; Деян. 4, 20; Ин. 20, 24–28; Лк. 24, 11.37–41).

Откровение свидетельствует: *Бог явился во плоти* (Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, 1 Тим. 3, 16), но не объясняет таинственного внутреннего процесса этого явления, а лишь добавляет, что это *великая благочестия тайна* (μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον). Но дабы обращенный к Богу человеческий дух не остался в полном неведении об образе ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе, Божественное Откровение говорит нам о Нем столько, сколько человеческое естество может вместить. Так, оно показывает нам, что два естества в Спасителе ипостасно соединены, причем не превращаются одно в другое и не теряют своих свойств, но каждое остается при себе и в своих границах. Это и означает евангельская истина: *Слово плоть бысть, и вселися ны* (Ин. 1, 14), т. е. Оно стало плотью, оставаясь Богом, Кем [Оно] и было. «Слово стало плотью, не пременившись во плоть (οὐ τραπεῖς εἰς σάρκα), — говорит святой Афанасий Великий, — но ради нас восприняло на Себя живую плоть и соделалось человеком... Ибо тело, в котором было Слово, не единосущно Божеству, но истинно рождено от Девы Марии; и Само Слово не изменилось в плоть и кости (μὴ τραπεύτος εἰς ὀστέα καὶ σάρκα), но явилось во плоти (ἀλλή ἐν σαρκὶ γενομένου)»²⁴². «Слово стало плотью не значит, что произошло некое пременение Божественной сущности во плоть (τροπήν τινα τῆς θείας οὐσίας εἰς σάρκα), но что Бог Слово воспринял на Себя человеческое естество»²⁴³. «Слово Божие стало человеком, соделавшись причастником нашей плоти и крови, но при этом не претерпело ни изменения (μετάστασιν), ни преложения Своего естества во плоть (τροπήν τῆς ἰδίας φύσεως εἰς σάρκα), ибо как Бог Оно неизменно»²⁴⁴. «Хотя и соделался Он плотью, Бог Слово пребыл Тем, Кто Он есть, ибо по естеству Он неизменен»²⁴⁵.

В Своей Богочеловеческой реальности Господь Иисус Христос есть видимый образ Бога невидимого (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Кол. 1, 15). И как Бог Он есть совершенный Бог, и как человек Он есть совершенный человек. Поэтому христоносный Апостол и говорит: *В Нем обитает вся полнота Божества телесно* (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς, Кол. 2, 9). Божество второй Ипостаси Святой Троицы, восприняв на Себя человеческое тело и став человеком, ничего не утратило из Своей полноты. Божественное и человеческое естества в Богочеловеке Христе столь таинственно соединены, что Он в то же время — и образ Бога (μορφή Θεοῦ), и образ человека, образ раба (μορφή δούλου, Флп. 2, 6).

«Образ Бога обозначает сущность Бога (*τὴν οὐσίαν* δηλοῖ τοῦ Θεοῦ), а образ раба обозначает сущность раба, то есть сущность человека»²⁴⁶. Ипостасно соединившись с Божественным естеством Бога Слова, человеческое естество не утратило в Нем своего существенного отличия и не перестало быть человеческим, о чем свидетельствуют Его смерть, Воскресение и Вознесение. Вообще в Священном Писании ипостасное соединение двух естеств в Господе Иисусе Христе никогда и нигде не называется ни предложением одного в другое, ни слиянием, ни смешением, но восприятием Богом Словом человеческого естества, принятием образа раба, человека (ср.: Ин. 1, 14; Флп. 2, 7).

Богочеловеческое Христово Тело, Церковь, не была бы верна себе, отрелась бы от своей сущности, убила бы себя, если бы об образе ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе учила не так, как Святое Откровение. Свое вселенское, соборное, священное, апостольское, непреложное об этом учение Церковь Духом Святым соборно выразила через богомудрых Отцов Четвертого Вселенского Собора, раз и навсегда возвестив, что два естества в Господе Иисусе соединены: неслиянно (*ἀσυγχύτως*), неизменно (*ἀτρέπτως*), нераздельно (*ἀδιαίρετως*), неразлучно (*ἀχωρίστως*). Другими словами, сочетавшись ипостасно, два естества не преложились одно в другое и не образовали некое новое естество, но оба в Лице Спасителя пребыли двумя различными естествами с различными свойствами. Они существуют в Нем совершенно целыми и совершенно различными, со всеми своими специфическими качествами, но в то же время они соединены так, что не существуют обособленно и не составляют двух отдельных лиц, но сочетались в единую Ипостась Богочеловека, Господа Иисуса Христа. Неразлучно соединенные в единой Ипостаси Спасителя с момента Его зачатия в утробе Святой Девы, эти естества никогда даже на кратчайшее время не разлучались и никогда не разлучатся. В силу единства Ипостаси воплощенного Бога Слова они суть одно и в этом единстве не утрачивают своих существенных признаков, составляющих вечное между ними различие, потому что Божественное естество в Господе Иисусе Христе — всегда Божественное, а человеческое [естество] — всегда человеческое.

Насыщая свои богомудрые души Божественной истиной Святого Откровения об ипостасном соединении Божественного и человеческого естества в Лице Богочеловека Иисуса, святые Отцы по-апостольски дерзновенно исповедовали эту истину и богомудро ее обосновывали и изъясняли. Свое чувство Христа, всегда живое, бодрственное и молитвенное, они своим благодатствованным умом преобразовывали в глубокие, дивные и

превосходные мысли о досточудности и незаменимости Бога и Господа нашего Иисуса Христа.

Пламенной душой погруженный в солнце новозаветной истины о Личности Богочеловека Христа, Тертуллиан благовествует: «Слово есть Бог, и Слово Господне пребывает вовек, присно сохраняя Свое естество. Если Слово не допускает перемены, то понятно, что слова Священного Писания *Слово стало плотью* нужно понимать не иначе, как что Слово начало существовать во плоти, явилось и было видимым и осязаемым через плоть (*manifestatur, et videtur, et contrectatur per carnem*). Ибо если бы Слово стало плотью, превратив и изменив Свое естество (*ex transfiguratione et demutatione substantiae*), то Иисус имел бы только одно естество, образованное из двух (*una jam erit substantia Jesus ex duabus*), был бы некой смесью плоти и духа (*mixtura quaedam*), как янтарь — из золота и серебра, и перестал бы быть и духом, и плотью, как янтарь — золотом и серебром, так как из смешения этих двух образовалось бы нечто третье. Таким образом, Христос не был бы Богом, ибо перестал бы быть Словом, поскольку превратился бы в плоть, и не был бы плотью, то есть человеком, поскольку превратился бы в Слово, но из того и другого образовалось бы нечто новое, оказавшееся бы чем-то третьим. Но мы, следуя Священному Писанию, признаём Его Богом и человеком, Сыном Божиим и Сыном Человеческим, с тем и другим естеством, которые имеют свои специфические свойства, ибо Слово есть не что иное, как Бог, а плоть есть не что иное, как человек (*quia neque Sermo aliud quam Deus, neque caro aliud quam homo*). Видим мы в Нем сугубое естество (*duplicem statum*), не смешанное (*non confusum*), а соединенное в одном Лице, Бога и человека Иисуса (*sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Jesum*). Если бы Он был чем-то третьим, составленным, подобно янтарию, из того и другого естества (*ex utroque confusum*), то не могли бы существовать определенные проявления того и другого естества. Но так как оба естества действовали, каждое сообразно со своими свойствами, не смешиваясь, то и действия их соответствовали этим свойствам»²⁴⁷.

Своим преображенным молитвой умом святой Ипполит глубоко проник в тайну Личности Спасителя. «Божие Слово ради нас, — говорит он, — истинно стало человеком, кроме греха, и по-человечески безгрешно творило свойственное нашему естеству. Соделавшись человеком через самоуничижение (*διὰ τὴν κένωσιν*), Он ни в коем отношении не нарушил Своего единства с Отцом. Каким Он был без плоти (*δίχα σαρκός*), то есть до воплощения, таким остался и по воплощении, ничем не ограниченным. И через плоть Он Божественно (*θεϊκῶς*) творил свойственное Божеству, показывая, что имеет два естества — Божественное и чело-

веческое — и что в обоих действует согласно их истинной и действительной сущности. Сугубым действием, Божественным и человеческим, воплощенное Слово явило, что Оно одновременно — и безграничный Бог, и ограниченный человек, обладая в полноте сущностью (*οὐσία*) каждого из них с присущими им естественными свойствами (*φυσικῆς ιδιότητος*). Отсюда знаем, что их различие остается всегда сообразным естеству каждого и без изменения. Впрочем различие между Божеством и человечеством не есть, как говорят некоторые, чисто сравнительное, относительное (*κατὰ σύγκρισιν*), дабы не могли мы с уверенностью говорить о большем и меньшем в Одном, Который всегда по Себе — Один и Тот же. Ибо сравнения могут проводиться между объектами подобного естества, а не между объектами естества неподобного. Но между Творцом всех тварей и тем, что сотворено, между бесконечным и конечным, между безграничностью и ограниченностью — не может быть никакого вида сопоставления, так как они различаются между собой не сравнительно, не относительно, а абсолютно, в сущности. И все-таки здесь одновременно осуществлено некое неизреченное и неоспоримое сочетание двух в единую Ипостась (*ὑπόστασιν*), что абсолютно превосходит разум всех сотворенных существ. Ведь Божественное естество осталось всецело Тем же, Каким было и до воплощения; Оно в Своей сущности бесконечно, безгранично, бесстрастно, несравнимо, неизменно, непреложно, самосильно, беспредельно благо. Бог всех тварей, по учению Священного Писания, соделался истинно, без изменения, безгрешным человеком, и причем так, как ведает только Он один, потому что Он — естественный Зодчий вещей, превосходящих наше постижение. И спасительным воплощением Он ввел в плоть действие Своего Божества, причем это действие Он не ограничил плотью через самоуничтожение (кенозис) и не истекало оно естественно из плоти, как источалось [оно] из Его Божества (*οὐδ' ὥσπερ τῆς αὐτοῦ Θεότητος οὕτω καὶ αὐτῆς φυσικῶς ἐκφυσμένῃ*), но проявлял Он ее через плоть в том, что Божественно творил в Своем воплощенном состоянии. Ведь плоть не стала по естеству Божеством путем изменения естества, сделавшись как бы существенно (сущностно) плотью Божества, но чем она была до воплощения, тем по естеству и действию продолжила быть и после сочетания с Божеством. И творя во плоти свойственное безгрешной плоти, Он удостоверил кенозис Божества ради нас, подтвердив это знамениями и страданием плоти. Ведь и после Своего воплощения пребыл Он по естеству бесконечным Богом, проявляя свойственные и приличные Себе действия — действия, существенно проистекавшие из Его Божества и проявлявшиеся через Его совершенно святую плоть в чудесных делах»²⁴⁸.

«В досточудном воплощении Бога проявилась без какого-либо изменения всемогущая и всетворческая энергия всего Божества (*τῆς ἄλης Θεότητος*), через посредство Его совершенно святой плоти; и в делах, Божественно Им творимых, эта энергия Божества пребывала в своей сущности свободной от всякого ограничения, хотя и просиявала через плоть, которая сама по себе существенно ограничена. Ибо не имеющее в Его естестве происхождения не может быть ограничено естеством, имеющим происхождение, хотя сие и вступило с тем в некое над-умное единство; впрочем никогда не могло бы сие быть внесено в то естество и в его естественную деятельность, потому что они пребывают каждое в пределах своей собственной и естественной неизменности (*ἐκάτερον τῆς ἰδίας ἐντὸς μένει φυσικῆς ἀτρεψίας*)»²⁴⁹.

«Бог, существенно вечный, по Своему бесконечному могуществу соделался безгрешным человеком; Он есть то, чем был, во всем и по чему распознаётся Бог; [Он] и то, чем стал, т. е. во всем и по чему распознаётся и может распознаваться человек. В обоих этих видах Он никогда не выпадает из Себя (*μένει ἀνέκπτωτος*); как в Своей Божественной деятельности, так и в человеческой Он сохраняет Свое существенное неизменное совершенство»²⁵⁰.

Взирая на Господа Иисуса Христа из евангельской реальности, а не через собственные чувства, Ориген не находит в душе человеческой достаточно сил, которыми человек мог бы достойно надивиться тайне воплощенного Бога Слова. «Рассматривая Сына Божия в евангельской действительности, мы истаиваем в глубочайшем изумлении, что такое естество, возвышенное над всем и вся (*eminens omnium*), уничижило собственное величие, соделалось человеком и обитало среди людей»²⁵¹. «Среди всех удивительных и сильных дел Спасителя есть одно, вовсе превосходящее человеческое восхищение и стоящее по ту сторону силы (способности) человеческого брэнного, смертного понимания или чувства (*illud penitus admirationem humanae mentis excedit, nec invenit mortalis intelligentiae fragilitas quomodo sentire vel intelligere possit*): как столь грандиозное могущество Божественного величия, Само Отчее Слово, Сама Божия Премудрость, в Которой создана всякая тварь, видимая и невидимая, существует в границах человека, явившегося в Иудее (*intra circumscriptionem ejus hominis qui apparuit in Judaea*); и еще: как Божия Премудрость вошла во утробу жены, и родилась как дитя, и плачет, как плачут младенцы!.. Так как в Иисусе мы видим нечто столь человеческое, что оно, как кажется, ни в чем не отличается от обычной брэнности смертных (*ut nihil a communi mortalium fragilitate distare videantur*), и нечто столь Божественное, что оно может принадлежать лишь первоначальной и неизреченной

природе Божества, то ограниченность человеческого разума не может найти выхода. Пораженный изумлением и восхищением человеческий разум не знает, как ему ориентироваться, чего держаться, куда двинуться. Если он помыслит, что Иисус — Бог, то видит смертного (*si Deum sentiat, mortalem videt*); если же представит Его себе человеком — зрит Его восстающим из гроба и разрушившим державу смерти. Посему взирать на Иисуса следует с величайшим страхом и благоговением, дабы ясно могла обнаружиться истина — что два естества существуют в одном и том же Существо. Объяснить же эту тайну словами — сие превосходит не только человеческие способности, но и постижение Сил Небесных»²⁵².

«Богочеловек рожден. Так как Бог всецело воспринял на Себя человеческую душу, а вместе с ней и плоть, то справедливо нарицается Он Сыном Божиим, Божией Силой, Христом и Божией Премудростью. Точно также Сын Божий, через Которого всё сотворено, называется Иисусом Христом и Сыном Человеческим. Ибо в Священном Писании, с одной стороны, говорится, что Сын Божий умер, то есть умер человеческим естеством; с другой же стороны, именуется Сыном Человеческим Тот, Кто имеет прийти во славе Отца Своего со святыми Ангелами. В этом причина, почему во всем Священном Писании не только человеческими словами говорится о Божественном естестве, но и человеческому естеству приписываются наименования Божественного достоинства (*et hac de causa per omnem Scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae punctionationis insignibus decoratur*; букв. «человеческое естество украшается именами Божественного достоинства». — *Примеч. пер.*)»²⁵³.

Отец Православия, святой Афанасий Великий, излагает нам предвинуемую тайну Господа Иисуса Христа из самого сердца Божественной истины. «Соединение плоти с Божеством Слова произошло во утробе Святой Девы Марии, — пишет святой Афанасий, — ибо Слово, сойдя с неба, из утробы воздвигло Себе плоть — плоть, не существовавшую до сошествия Слова или до Святой Богородицы Марии»²⁵⁴. «И эта плоть соделалась плотью Бога Слова, но она не единосущна с Божеством Слова (*οὐκ ὁμοούσιος τῆς τοῦ Λόγου Θεότητος*)»²⁵⁵. «Соделавшись человеком, Бог Слово непреложно (*ἀμεταθέτως*) был и в теле, и в душе, и Себе Самом (*πρὸς τε τὸ σῶμα, πρὸς τε τὴν ψυχὴν, πρὸς τε ἑαυτόν*), сущий в недре Отчем»²⁵⁶. «Плоть через воплощение соделалась своей (*ἰδία*) Слову по естеству и нераздельной по соединению (*ἀδιαίρετος κατὰ ἔνωσιν*)... Слово стало плотью не для того, чтобы Слово перестало быть Словом, но чтобы Слово было во плоти (*ἵνα ἐν σαρκὶ ᾗ ὁ Λόγος*). Соделалось Оно плотью, чтобы, то есть, Слову всегда быть Словом и иметь плоть, в которой Бог Слово принял в образе человеческом

страдание и смерть, низойдя до гроба и ада, в которой совершил Он и Воскресение из мертвых, представив доказательство плоти, крови и души через собственную и неотделимую плоть»²⁵⁷.

«Соделавшись человеком, Слово не превратилось в человеческий образ (*οὐ τραπεῖς εἰς ἀνθρώπου μορφὴν*) и не явилось в подобном тени (*σκιῶδη*) образе, презрев человеческое бытие, но, будучи по естеству Богом, рождается человеком (*ὁ ὢν φύσει Θεὸς γεννᾶται ἄνθρωπος*), чтобы двое были одним (*εἷς*), совершенным во всем (*τέλειος κατὰ πάντα*), показавшим естественное и всецело истинное рождение»²⁵⁸. «Соделавшись человеком и восприняв на Себя тело, Господь ничем не умалил Себя как Бога (*οὐδὲν ἥττον ἦν Θεός*), ибо, облекшись в тело, не Себя умалил, но обожил (*ἐθεοποίητο*) тело и сделал его бессмертным»²⁵⁹. «Так, следовательно, Христос именуется совершенным Богом и совершенным человеком; не потому, что Божественное совершенство будто бы претворилось (*μεταποηθείσης*) в совершенство человеческое (это безбожно), не потому, что в Нем будто бы признаются два совершенства отдельно (это чуждо благочестия) и не по преспеянию в добродетели (да не будет этого!), но по полноте бытия, да и то, и другое будет один и Тот же по всему совершенный Бог и человек»²⁶⁰.

«Господь Иисус имеет два образа — образ Божий и образ человеческий (Флп. 2, 6–7). Став человеком, Сын Божий и Бог не уничтожил Своего Божественного образа (*τὴν θεϊκὴν μορφὴν*) и не отверг как Бог человеческого образа (*τὴν ἀνθρωπίνην μορφὴν*). Поэтому мы не отделяем Бога Слова от тела (*οὐτε γὰρ διαιροῦμέν τὸν Θεὸν Λόγον ἀπὸ τοῦ σώματος*) и не знаем двух сынов и двух христов, но — Превечного Сына Божия, Который в последнее время из самой утробы Девы соделался совершенным человеком. Ибо как Отец родивший — родил совершенного Сына, так и Сей один и Тот же Сын и Слово Отчее стал совершенным человеком»²⁶¹. «Восприняв на Себя плоть, Господь не стал иным (*οὐκ ἄλλος γέγονε*), но, будучи Тот же (*ὁ αὐτὸς ὢν*), покрыл Себя плотью»²⁶².

«Слово соделалось человеком, пребывая Богом (*μένων Θεός*), чтобы и после того как стало Оно человеком, в Него веровали как в Бога (*Θεὸς πιστευθῇ*). Так Христос, будучи человеком, есть Бог, ибо будучи Богом, Он соделался человеком и в образе человека спасает верных»²⁶³. «Слово, будучи Богом и Творцом, пришло стать человеком, чтобы оживотворить человека и поправить злобного врага; и родилось от жены, восстановив в Себе от первого создания образ человека (*τὴν ἀνθρώπου μορφὴν*) и явив в обновленном образе плоть без плотских пожеланий (*δίχα σαρκικῶν θελημάτων*) и человеческих помыслов. Ибо в Нем была воля единого Божества и всё естество Слова в явлении человеческого образа и видимой

плоти второго Адама, не в разделении лиц (*οὐκ ἐν διαίρεσει προσώπων*), но в бытии Божества и человечества (*ἀλλή ἐν ὑπάρξει Θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος*)»²⁶⁴.

Цель и характерная черта Священного Писания — раскрывать нам две истины о Спасителе: о том, что Он всегда был и есть Бог и Сын как Слово, сияние и премудрость Отца, и о том, что в последнее время, восприняв ради нас тело от Девы Богородицы Марии, Он соделался человеком. «Слово стало человеком (*ἄνθρωπος γέγονε*), а не вошло в человека (*οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε*)... Как Бог Он имел Свое собственное тело (*ἴδιον ἔσχε σῶμα*). Так как Он был в теле, то свойственное телу называется Его (*αὐτοῦ*) [собственным], как например, голод, жажда, страдание, усталость и тому подобное, принадлежащее телу. Дела же, свойственные Самому слову (*τὰ δὲ αὐτοῦ τοῦ Λόγου ἴδια ἔργα*), как то: воскресение мертвых, дарование зрения слепым, исцеление жены кровоточивой, — Слово творило посредством Своего собственного тела (*διὰ τοῦ ἰδίου σώματος*). И Слово носило немощи плоти как Свои собственные (*ὡς ἰδίας*), ибо Его была плоть (*αὐτοῦ γὰρ ἦν ἡ σὰρξ*); и плоть служила делам Божества, ибо в ней обитало Божество, так как тело было Божиим (*Θεοῦ γὰρ ἦν σῶμα*). Посему, когда страдала плоть, Слово было не вне ее (*οὐκ ἦν ἐκτὸς ταύτης ὁ Λόγος*), по причине чего страдание и называется Его (страданием). И когда Слово Божественным образом (*θεϊκῶς*) творило дела Отца Своего, плоть была не вне Его (*ἔξωθεν αὐτοῦ*), но Господь творил это опять-таки в самом теле»²⁶⁵.

«Дабы точнее поняли мы и бесстрастие (*τὸ ἀπαθές*) естества Слова, и немощи, приписываемые Ему по причине плоти, хорошо выслушать блаженного Апостола Петра, ибо он — достоверный свидетель о Спасителе. Итак, Он пишет в своем Послании, говоря: *Христос пострадал за нас плотию* (*σαρκί*, 1 Пет. 4, 1). В соответствии с этим, когда говорится о Христе, что Он голоден, жаждет, утомился, не знает, спит, плачет, просит, убегает, рождается, отрицается чаши — и вообще, когда приписывается Ему всё свойственное плоти (*πάντα τὰ τῆς σαρκὸς*), то надо всегда повторять упомянутые слова Апостола. Так, Христос алчет и жаждет за нас *плотью*; говорит о Себе, что не знает, принимает удары и умирает за нас *плотью*... и еще: возносится на крест, рождается, возрастает *плотью*; страшится, скрывается *плотью*; говорит: *Если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26, 39), претерпевает бичевание, принимает раны *плотью* — и вообще всё подобное сему возьмет ради нас *плотью*. Поэтому и сам Апостол сказал: *Христос пострадал за нас*, не Божеством, а *плотью*, чтобы мы уразумели, что страдания не свойственны Самому слову по естеству (*αὐτοῦ τοῦ Λόγου οὐκ ἴδια κατὰ φύσιν*), а свойственны по естеству самой *плоти* (*αὐτῆς τῆς σαρκὸς ἴδια φύσει*). Поэтому пусть

никто не соблазняется тем, что в Господе человеческое, но, напротив, пусть знает, что само Слово по естеству нестрадательно (бесстрастно. — *Примеч. ред.*) (ἀπαθής); говорится же это о Нем это по причине *плоти*, в которую Оно облеклось, ибо это свойственно *плоти*, а самая плоть есть собственное тело Спасителя (τοῦ δὲ Σωτῆρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα)... Когда мы видим, что Спаситель Божественным образом (θεϊκῶς) творит нечто или говорит с помощью Своего собственного тела (δι' ὀργάνου τοῦ ἰδίου σώματος), то подобает знать, что делает Он это как Бог; и опять-таки, когда утверждаем, что как человек (ἀνθρωπίνως) Он говорит или страдает, нельзя упускать из вида, что, восприняв на Себя плоть, Он соделался человеком и потому так делает и говорит. Зная свойственное каждому из этих естеств, видя и разумея, что и то, и другое творит одна Личность, мы будем веровать правильно (ὀρθῶς) и никогда не впадем в заблуждение»²⁶⁶.

«Всё человеческое (τὰ ἀνθρώπινα), что говорится о Спасителе в Евангелии, нужно приписывать не Божеству Слова, а Его человечеству. Ибо хотя Слово стало плотью, однако немощи суть собственность *плоти*, и хотя плоть богодвижна в Слове (εἰ ἡ σὰρξ θεοφορεῖται ἐν τῷ Λόγῳ), но благодать и сила принадлежат Слову. Дела Отца Своего Он творил плотью (διὰ τῆς σαρκὸς), но нисколько не менее очевидны были в Нем и немощи *плоти*. Так, Он расспрашивал о Лазаре — и воскресил его; возражал Матери, говоря: *Еще не пришел час Мой* (Ин. 2, 4) — и тут же претворил воду в вино; ибо истинный Бог был во *плоти* (ἀληθινὸς γάρ θεὸς ἦν ἐν τῇ σαρκί), и истинная плоть была в Слове (καὶ ἀληθὴς σὰρξ ἦν ἐν τῷ Λόγῳ). Посему делами Своими возвещал Он Себя, Сына Божия, и Отца Своего; а немощами *плоти* Он показывал, что носит на Себе истинное тело и что оно есть Его собственность»²⁶⁷.

«Спаситель имел тело не бездушное (ἄψυχον), не бесчувственное (ἀναίσθητον), не неразумное (ἀνόητον), ибо, поскольку ради нас Спаситель соделался человеком, то тело Его не могло быть неразумным (ἀνόητον), то есть не могло быть без человеческого разума, потому что в Самом Слове совершено спасение не только тела, но и души. Как истинный Божий Сын соделался Он и Сыном Человеческим; и как Единородный Сын Божий Он Тот же стал и первородным между многими братьями... Значит, не один был Сын Божий прежде Авраама, а некто другой после Авраама; и не иной [был] воскресивший Лазаря, а иной — спрашивающий о нем, но один и Тот же по-человечески (ἀνθρωπίνως) спросил: *Где вы положили его?* а Божественно (θεϊκῶς) воскресил его; один и Тот же телесно (σωματικῶς) как человек плюнул, а Божественно (θεϊκῶς) как Сын Божий

отверз очи слепому от рождения; и *пострадав плотью*, Он Божественно отверз гробы и воскресил мертвых»²⁶⁸.

«Господь, будучи Богом и соделавшись человеком, как Бог воскрешал мертвых, всех исцелял словом, претворил воду в вино (ибо это дела не человеческие), а как носивший на Себе тело Он жаждал, утруждался и пострадал (ибо это не свойственно Божеству); как Бог Он сказал: *Я в Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 11), а как носящий тело укорял иудеев: *А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога* (Ин. 8, 40). Всё это творимо не раздельно (*ὁὐ διηρημένως*) по качеству творимого, не так, чтобы в одном проявлялось действие тела без Божества, а в другом — действие Божества без тела; напротив, всё сие было совершаемо совместно, связано (*συννημιμένως*), и един был Господь, дивно творивший это Своей благодатью»²⁶⁹.

«Христос и подвержен страданию (*παθητής*), потому что Он человек; и не подвержен страданию (*ἀπαθής*), потому что Он Бог... Священное Писание называет сперва Господа человеком, а затем говорит о Его страданиях, дабы не изреклась какая-либо хула на Божество. Поэтому закон, пророки, Евангелисты и Апостолы не говорят о рождении Божества Слова (*γέννησι τοῦ Λόγου Θεότητος*), но исповедуют Отца и проповедуют Сына, а от Марии выводят Христово происхождение по плоти (*κατὰ σάρκα*) как Сына Давидова и Иосифова, принявшего образ раба, чтобы люди признали Его человечество (*τὸ ἀνθρώπινον*) и чтобы исповедали, что от Бога Отца — Бог Слово, претерпевший за людей страдания в человеческом образе, подверженном страданию, явив в страждущем теле нестрадательность (бесстрастие. — *Примеч. ред.*) (*ἐν τῷ πάσχοντι σώματι τὴν ἀπάθειαν*), в умирающем — бессмертие, в погребенном — нетление, в искушенном — победу, в обетовавшем — обновление, ибо *наш ветхий человек распят с Ним* (Рим. 6, 6). В этом и состоит благодать. Божество же никоим образом не допускает Себе страдания без страждущего тела (*δίχα πάσχοντος σώματος*), не показывает смущения и скорби без скорбящей и смущаемой души, не печалится и не молится без опечаленного и молящегося ума»²⁷⁰.

«Священное Писание проповедует, что Слово — от Бога Отца неизреченно и что в последние времена родилось Оно от Девы как человек, чтобы невозможно было не веровать в Него как в Бога и отрицать Его рождение по плоти. Где упоминается плоть, там Священное Писание разумеет устройство всего человеческого состава без греха и с именем человека соединяет понятие о страдании. О Божестве Слова оно исповедует неизменность и неизреченность (*τὴν ἀτρέπτοτητα καὶ τὴν ἀφραστότητα*), поэтому о Слове говорится как о Боге (*θεολογεῖται ὁ Λόγος*) и излагается

родословие человека (*γενεαλογεῖται δὲ ἄνθρωπος*), чтобы один и Тот же естественно и истинно был в том и в другом: Богом в вечности (в присносутии) Божества и создании твари, и человеком в рождении от жены и возрастании с течением лет; Богом в животворящих благодеяниях и сильным в чудотворениях, человеком же — в свойственных нам страданиях и в наших немощах. Слово есть Бог в явлении бессмертия, нетления и непреложности, и человек — в пригвождении ко кресту, в пролитии крови, в погребении тела, в сошествии во ад, в воскресении из мертвых. Так Христос воздвигнут из мертвых, а как Бог Он воздвигает мертвых»²⁷¹.

«В Христовом теле, которое было обрезано, носимо, принимало пищу и питье, утомлялось, было пригвождено ко кресту и пострадало — было не подверженное страданию и бесплотное Слово Божие. Тело лежало во гробе, когда Слово, не отлучаясь от него (*μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ*), сошло проповедовать *сущим в темнице духовом* (1 Пет. 3, 19). Этим лучше всего обнаруживается безумие тех, которые утверждают, что Слово превратилось во плоть и кости. Если бы это было так, то гроб был бы не нужен, потому что тело само собой сошло бы проповедовать духам в аду. Но истина заключается в том, что Само Слово сошло проповедовать, а Иосиф, обвинив плащаницею тело, положил его во гроб. И всем стало ясно, что тело не было Словом, а было телом Слова (*σῶμα τῆν τοῦ Λόγου*). И это же самое тело, когда оно воскресло, осязал апостол Фома и видел на нем *язвы гвоздинныя* (Ин. 20, 25), язвы, которые претерпело Само Слово, взирая на Свое собственное пригвождаемое тело, и, хотя Оно могло этому помешать, Оно этому не воспрепятствовало, но, более того, бесплотное Слово усвоило всё свойственное телу как Свое собственное (*ἰδιopoιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια, ὡς ἑαυτοῦ ὁ Λόγος ὁ ἀσώματος*). Поэтому когда слуга ударил тело, Слово, как бы Само претерпевая это, сказала: *Почто Мя биеши?* (Ин. 18, 23). И хотя Слово по естеству неприкосновенно (*ἀψάιστως*), тем не менее Оно изрекло: *«Плещи Мои вдах в раны, и ланите Мои на заушения, лица же Моего не отвратих от стыда заплеваний»* (Ис. 50, 6). Всё, что выстрадало человеческое тело Слова, Слово, соединенное с ним, относило к Себе, дабы мы могли соделаться общниками в Божестве Слова. И что весьма необычайно, один и Тот же страдал и не страдал (*αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων*): страдал, потому что страдало Его собственное тело (*τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα*), а Он был в страждущем теле; и не страдал, потому что Слово, будучи по естеству Богом, нестрадательно (*ἀπαθής*). Бесплотное Слово было в доступном страданию теле, а тело имело в себе нестрадательное (бесстрастное. — *Примеч. ред.*) Слово, истреблявшее немощи самого тела. Совершило же сие Слово, и было это для того,

чтобы Слово, восприняв на Себя наше и принеся то в жертву, уничтожило его, и, облекши нас затем в Свое, дало Апостолу повод сказать: *Подобает тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие* (1 Кор. 15, 53)²⁷².

«Бог, когда под образом нашей малости являет Свое бытие во плоти, не изменяет места, подобно нам, скрывающимся в каком-либо месте. Ибо как переменит место Наполняющий небо и землю?.. Итак, от Марии Бого-человек есть Христос, не какой-то иной Христос, но один и Тот же (*εἰς καὶ ὁ αὐτός*). Он прежде веков от Отца, Он и в последние времена от Девы; прежде сего — невидимый и святым Силам Небесным, а теперь видимый по причине соединения с видимым человеком, видимый не по невидимому Божеству, а по действию Божества через посредство человеческого тела и через всего человека (*τῇ τῆς Θεότητος ἐνεργείᾳ διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος καὶ ὅλου ἀνθρώπου*), которого обновил Он присвоением Себе»²⁷³.

«Господь соделался человеком и причем человеком без греха, чем совершено всецелое обновление. Поэтому где истлело тело человеческое, там Иисус полагает и Свое собственное тело; и где душа человеческая была обладаема смертью, там Христос показывает, что и Его душа — человеческая, дабы Ему и как человеку не быть держиму смертью, и как Богу разрушить державу смерти, чтобы там, где было посеяно тление, произросло нетление, и чтобы там, где царствовала смерть, явил бессмертие Он, бессмертный, представ в образе души человеческой, — дабы тем самым соделать нас причастниками Своего нетления и бессмертия, в надежде на воскресение из мертвых, чтобы, как написано, *сие тленное облечлось в нетление и сие смертное облечлось в бессмертие* (1 Кор. 15, 53)²⁷⁴.

«Воплощенный Бог Слово не был так опутан телом, чтобы, когда был в теле (*ἐν σώματι*), не быть и вне тела и чтобы, когда приводил в движение тело, вселенная была лишена Его действия и Промысла. Но самое удивительное — то, что как Слово Он содержал всё, но ничем не был содержим (*οὐ συνείχετο μὲν ὑπό τινος*). И как Он, пребывая во всех тварях, сущностью — вне всего (*ἐκτὸς μὲν ἐστὶ τοῦ παντὸς κατ' οὐσίαν*), а Своими силами — во всем (*ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς αὐτοῦ δυνάμεσι*), всё благоустраивая, на всё и во всем распростирая Свое промышление, оживотворяя и каждую тварь, и все твари вкупе, объемля всё и не будучи объемлем ничем, но весь по всему (*ὅλος κατὰ πάντα*) пребывая в едином Отце Своем, — так и в человеческом теле пребывая, и Сам его оживотворяя, без сомнения оживотворял Он и всё прочее, обитал во всех тварях и был вне всего (*ἐν τοῖς πᾶσι ἐγένετο, καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν*), давал распознавать Себя в теле делами и проявлял Себя действиями на всю тварь... Соделавшись человеком, Слово Божие не было

связываемо телом; напротив, Оно обладало им, и таким образом Оно и в теле пребывало, и находилось во всех тварях, и было вне существ, и почивало в едином Отце. А самое досточудное — то, что и как человек проводило Оно жизнь, и как Слово всё оживотворяло, и как Сын с Отцом сопребывало. Отсюда, когда Дева Его рождала, Оно не страдало, и не осквернилось от пребывания в теле, но, напротив — осватило тело; ведь и обитая во всех тварях, Оно не делается всему причастным, а, напротив — всё оживотворяет и питает»²⁷⁵.

Тайна Личности воплощенного Бога Слова грандиозна. «Человеческий разум не в состоянии выразить красоту и славу тела Христова (*καλὸς καὶ δόξαν σώματος Χριστοῦ*), но нужно исповедовать то, что совершилось, как повествует Священное Писание, и поклоняться Богу Истинному во славу Его человеколюбия и с надеждой на наше спасение во Христе Иисусе Господе нашем»²⁷⁶.

«Христос имел два естества, — говорит святой Кирилл Иерусалимский. — Он был человеком по тому, что» было на Нем видимо, и Богом по тому, что было невидимо. Как человек Он действительно ел, как мы, ибо имел плоть, подобную нашей, а как Бог — насытил пятью хлебами пять тысяч человек; как человек Он действительно (*ἀληθῶς*) умер, а как Бог воскресил четверодневного мертвеца; как человек Он спал в лодке, а как Бог шел по воде»²⁷⁷. «Когда Евангелие говорит: *Книга родства Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамля* (Мф. 1, 1) — здесь надобно разуметь рождение по плоти. Ибо Он соделался Сыном Давидовым в конце веков, а Сын Божий Он — прежде всех веков, безначально. В первом случае Он воспринял на Себя то, чего не имел (*ὅπερ οὐκ εἶχε*), а другое, что имеет, имеет вечно как рожденный от Отца. Он имеет двух отцов: одного — Давида по плоти, а другого — Бога, Отца Своего по Божеству (*θεῖκῶς*). Как Сын Давидов Он подлежит времени, осязаемости и родословию, но как Сын Божий не подлежит ни времени, ни месту, ни родословному дереву»²⁷⁸.

«Не святое дело — поклоняться воплощенному Богу Слово как простому (*τὸν ψιλὸν ἄνθρωπον*) человеку и не благочестиво говорить, что Он — лишь Бог без вочеловечения. Ведь если Христос — Бог, Кто Он всецело и есть, но не воспринял на Себя человеческого естества, то мы чужды спасения. Итак, надо поклоняться Ему как Богу, равно как и веровать, что Он вочеловечился. Ибо нет пользы говорить, что Он человек без Божества (*ἄνθρωπον ἄνευ Θεότητος*), и нет спасения не признавать в Нем человечества вместе с Божеством»²⁷⁹.

По-херувимски бдительный ко всему, что Христово, святой Василий Великий пишет монаху Урвикию: «Я слышал, что есть некоторые, пытаю-

щиеся искаженными мнениями обезобразить правильное учение о воплощении Господа. Они говорят, что и Сам Бог превратился во плоть, что Он не через Святую Деву Марию воспринял на Себя естество (букв. «смещение», *φύραμα*) Адамово, а Своим собственным Божеством преложился в вещественную природу (*φύσις*). Это нелепое учение весьма легко опровергнуть. Но поскольку богохульство очевидно, то думаю, что для боящегося Господа достаточно и одного напоминания. Ведь если Бог преложился, то и изменился. Но да будут чужды меня такие слова и такие помыслы, если Сам Бог возвестил: *Аз есмь, и не изменяюся* (Мал. 3, 6). Сверх того, какая нам польза от воплощения, если наше тело, соединенное с Божеством, не победило державу смерти? Ибо не превращением Себя составил Он Свое собственное тело (*οὐ γὰρ τραπεῖς οἰκεῖον ὑπεστήσατο σῶμα*), начавшее существовать, когда соединилось (букв. «когда сгустилось». — *Примеч. пер.*) с ним Божественное естество (*παχυνθείσης αὐτῷ τῆς θεϊκῆς φύσεως*). Если же всё естество Единородного превратилось, то как тогда необъятное Божество могло быть заключено в объеме малого тела? Я убежден, что никто пребывающий в своем уме и имеющий в себе страх Божий не страдает от этого безумия»²⁸⁰.

Второй из троицы святых Богословов весь преображенным молитвой чувством и соединенной с молитвой мыслью погружен в досточудную тайну воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа. «В Господе Христе два естества, Бог и человек, подобно тому как душа и тело, но не два сына и не два бога... Хотя надобно вкратце сказать: Спаситель — из двух [составляющих], различающихся между собой (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ*), ибо невидимое — не то, что» и видимое, и вечное — не то, что и временное, но все-таки Он — не два лица (*οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος*). Боже, сохрани! Ибо два естества суть едино соединением (*ἐν τῇ συγκράσει*), так как Бог соделался человеком и человек обожился (*Θεοῦ μὴν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος*)»²⁸¹.

«В воплощении Бога совершается великая ради нас тайна. Новое вводится в естество, и Бог делается человеком. Тот, Кто Своей собственной славой и величием носится по Небу над небесами на востоках (Пс. 67, 34), славится на западе нашего ничтожества и малости. И Сын Божий берет на Себя (плоть), чтобы стать и наречься Сыном Человеческим, не изменяя того, чем был — *οὐχ ὃ ἦν μεταβαλὼν* — (ибо Он неизменен, *ἄτρεπτον γὰρ*), но воспринимая на Себя то, чем не был — *ἀλλ' ὃ οὐχ ἦν προσλαβὼν* — (ибо Он человеколюбив, *φιλόανθρωπος γὰρ*), дабы Необъятный мог быть объят, общаясь с нами посредством плоти, как через завесу, потому что естеству, подлежащему рождению и тлению, невозможно понести Его чистое, непок-

ровенное Божество. Сего ради смешивается чуждое смешению (*τὰ ἄμικτα μίγνυται*); и не только Бог смешивается с рождением, и Дух с плотью, и Вечный со временем, и Безмерный с мерой, но и рождение с девством, и бесчестие с Тем, Кто выше всякой чести, и Бесстрастный (Нестрадательный. — *Примеч. ред.*) со страданием, и Бессмертный с тленным»²⁸².

«Сын Божий, предвечное Слово, родившийся от Отца прежде всякого времени и бесплотно, ради нас в последние времена стал Сыном Человеческим, родившись от Девы Марии несказанно и непорочно (ибо ничто не может быть скверным там, где Бог и чем достигается спасение); всецелый человек и Самый Бог, пострадавший за всего человека, дабы ему всецелому даровать спасение; нестрадательный Божеством (*ἀπαθὴ Θεότητι*) страдателен тем, что на Себя воспринял (*παθόντων τῷ προσλήμματι*)»²⁸³. «Христос есть Божество, уничижившее Себя (*ἡ κενωθεῖσα Θεότης*) и принявшее плоть (*ἡ προσληφθεῖσα σὰρξ*); новое соединение: Бог и человек, Один из обоих (*ἐν ἑξ ἀμφοῖν*), и через Одного оба (*καὶ δι' ἐνὸς ἀμφοτέρω*)»²⁸⁴.

«Всё, что» в Священном Писании сказано о Господе Иисусе Христе возвышенно, относится к Его Божеству, к тому естеству, которое выше страданий и тела, а всё немощное (*τὰ δὲ ταπεινότερα*) — к Тому, Кто сложен (*τῷ συνδέτῳ*) и Кто ради людей уничижил Себя, воплотился, вочеловечился и затем вознесся... Сейчас Он человек, а был выше человека и несложен (*ἀσύνδετος*). Чем Он был, тем остался (*ὃν μὲν ἦν, διέμεινεν*); а чем не был, то взял на Себя. В начале Он был беспричинен (*ἀναίτιως*); ибо что может быть причиной Бога? Но впоследствии был рожден по причине; причина же заключалась в том, чтобы спасти людей... И перстный человек стал Богом, так как соединился с Богом и стал с Ним едино, ибо препобедило лучшее, дабы и я настолько стал Богом, насколько Он стал человеком (*ἵνα γένωμαι τοσοῦτον Θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος*). Он родился, но и прежде был рожден; родился от жены, но и от Девы; первое — человеческое (*ἀνθρώπινον*), второе — Божественное (*θεῖον*); здесь Он рожден без отца (*ἀπάτωρ*), там — без матери (*ἀμήτωρ*). Всё это — от Божества... Он крещен как человек, но отпускал грехи как Бог. Был искушаем как человек, но победил как Бог. Был голоден, но насыщал тысячи, ибо Сам есть Хлеб Живой и Небесный. Он жаждал, но в то же время и возгласил: *Жаждай да грядет ко Мне и да пьет* (Ин. 7, 37). Он утомлялся, но Сам есть отдохновение (упокоение) труждающихся и обремененных. Его одолевал сон, но Он легко шел по морю, повелевал ветрами, спас утопающего Петра. Его называют самарянином и говорят, что в Нем бес, но Он тем не менее спасает человека, сходящего из Иерусалима в Иерихон и впадшего в разбойники (Лк. 10, 30), Его однако же узнают бесы, изгоняет бесов,

посылает в бездну легион духов и видит вождя бесовского, *спавшего с неба, как молнию* (Лк. 10, 19). В Него бросают камни, но не могут Его взять. Он молится, но и внемлет молитвам. Он плачет, но и останавливает слезы. Он спрашивает, где положен Лазарь, ибо был человеком; но и воскрешает Лазаря, ибо был Богом. Его продают и причем по низкой цене — за тридцать сребреников; но Он искупает мир и причем высокой ценой — Своей собственной Кровью. Он был *мучим и изъязвлен* (Ис. 53, 5), но исцеляет *всякую болезнь и всякую немощь* (Мф. 4, 23). Его воздвизают и пригвождают к древу, но древом жизни Он восстанавливает нас, и спасает распятого с Ним разбойника, и тьмой покрывает видимый мир. Его напоют оцтом, дают Ему желчь; но кто Он? — Претворивший воду в вино. Он полагает Свою душу, но имеет *власть опять принять ее* (Ин. 10, 18); и раздирается завеса, и распадаются камни, и восстают мертвые. Он умирает, но подает жизнь и Своей смертью сокрушает смерть. Его погребают, но Он воскресает. Он *нисходит во ад, но изводит из него души, и возносится на небо, и вновь придет судить живых и мертвых*²⁸⁵.

«Спаситель наш переходит из одного места в другое, идет Необъемлемый никаким местом, Надвременный, Бестелесный, Безграничный, Тот же Самый, Кто был и есть; Кто был и выше времени (*ὑπὲρ χρόνον ἦν*), и пришел, подчиняясь времени (*ὑπὸ χρόνον*); был невидимым и делается видимым (*ἀόρατος ἦν, καὶ ὁράται*). Он *был в начале, и был у Бога, и был Богом* (Ин. 1, 1). Он уничтожил (*ἐκένωσε*) то, чем был, и взял на Себя то, чем не был (*καὶ ὃ μὴ ἦν προσέλαβεν*); не стал Он двумя, но благоволил соделаться Единым из двух (*ἐν ἐκ τῶν δύο*). Ибо оба суть Бог (*Θεὸς γὰρ ἀμφοτέρα*) — и Воспринявший, и воспринятое (*τό τε προσλαβὼν, καὶ τὸ προσληφθέν*); два естества стекаются воедино (*δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι*), но не два сына»²⁸⁶.

«Бог явил Себя людям через рождение. С одной стороны, Он есть Сущий и Присносуший от Присносущего, высший причины и слова, ибо не было слова возвышеннее Слова; а с другой стороны, ради нас Он впоследствии начинает быть, дабы Даровавший нам бытие (*τὸ εἶναι*) даровал и благобытие (*εὖ εἶναι*), или, лучше сказать, дабы нас, отпавших по причине зла от благобытия, Своим воплощением вновь вернуть к благобытию»²⁸⁷.

«Само Слово Божие, превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, Начало от Начала, Свет от Света, Источник жизни и бессмертия, Отражение (Отпечаток) первобытной Красоты, неподвижная (непереносимая) Печать, неизменный Образ, определение Отца и Слово — приходит к Своему собственному образу, воспринимает на Себя плоть ради плоти, соединяет Себя с душой разумной, очищая подобное подобным (*τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον*), и во всем делается человеком, кроме греха. Хотя и зачат

Он от Девы, душа и тело Которой были предпочищены Духом Святым, однако же Происшедший Бог с тем, что» воспринял на Себя, есть одно Лицо (Личность) из двух противоположностей (ἐν ἐκ δύο ἐναντίων), а именно: из плоти и Духа, из которых плоть была обожена, а Дух обожил. О, новое соединение! О, чудное составление! Сущий начинает быть (ὁ ὢν γίνεται), Несотворенный создается (ὁ ἄκτιστος κτίζεται), Необъемлемый объемлется (ὁ ἀχώρητος χωρεῖται) разумной душой, посредствующей между Божеством и вещественностью плоти. Обогащающий обнищает, обнищает до моей плоти, дабы я обогатился Его Божеством. Преисполненный истощается (ὁ πλήρης κενοῦται), ибо ненадолго истощевает Себя от Своей славы, чтобы мне соделаться общником Его полноты. Какое богатство благодати! Какая это обо мне тайна? Я получил образ Божий и не сохранил его; Он воспринимает на Себя мою плоть, чтобы и образ спасти (ἵνα τὴν εἰκόνα σώσῃ), и плоть ввести в бессмертие (букв. «обессмертить». — Примеч. пер.), καὶ τὴν σὰρκα ἀθανάτισῃ»²⁸⁸.

«Господь был послан, но как человек, ибо Он сугуб естеством (διπλοῦς γὰρ ἦν); и по закону тела (νόμῳ σώματος) Он чувствовал и усталость, и голод, и жажду, и был в борении, и плакал; а если выражение «послан» употребляется о Нем как о Боге, то это означает, что по Божию благоволению сие подразумевается как посланничество, ибо сему приписывает Он всё к Нему относящееся, выражая тем самым Свое почтение к Вечному Началу и желание, чтобы не считали Его противником Богу (ἀντίθεος). О Нем пишется, что Он был предан (Рим. 4, 25), но и что Сам Себя предал (Еф. 5, 2, 25); что Отец воскресил Его и вознес на небо (Деян. 3, 15; 1, 11), но и что Он Сам Себя воскресил и вознес не небо (Рим. 7, 4; Еф. 4, 10). Первое относится к благоволению Отца, а второе — к Его собственной силе»²⁸⁹.

Благодатное размышление святого философа, Григория Нисского, об образе соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе знаменует собой многозначущий и красивый аккорд в Богочеловеческой симфонии сей церковной истины. Он говорит: «Человеческое естество мало и ограничено, а Божество безгранично; как же безграничность может быть охвачена атомом? Да и кто говорит, что бесконечность Божества (ἡ ἀπειρία τῆς Θεότητος) можно объять ограниченным телом (τῇ περιγραφῇ τῆς σαρκός), как неким сосудом? Ведь даже в нашей жизни духовное естество (ἡ νοερά φύσις) не заключается в границы плоти (ἐντὸς τῶν τῆς σαρκὸς ὅρων). Напротив, размеры тела ограничены своими собственными частями, а душа движениями мысли свободно распространяется по всей твари: воздвигается до небес, нисходит до бездн, обходит всю вселенную, любознательно

погружается в подземные области, часто испытывает небесные чудеса и не ощущает никакой тяжести от бремени плоти. Если, следовательно, человеческая душа, хотя по нужде естества она и соединена с телом (*κατὰ τὴν τῆς φύσεως ἀνάγκην συγκεκραμένη τῷ σώματι*), тем не менее свободно бывает повсюду, то какая необходимость утверждать, что Божество покрывается естеством тела?.. Божество, хоть и было Оно в человеке, не подлежало никакому ограничению (*πάσης περιγραφῆς ἔκτος εἶναι*). Если же ты спросишь, каким образом Божество соединяется с человечеством, ты предварительно исследуй, каково родство души с телом. Если неизвестен способ (*ὁ τρόπος*) соединения души с телом, то не помышляй, что постигнешь образ сочетания Божественного естества с человеческим. Но как в случае соединения души и тела мы убеждены, что душа есть нечто отличное от тела (*ἕτερον εἶναι τι παρὰ τὸ σῶμα*), ибо когда тело отделится от души, то становится мертвым и недейтельным, и мы не знаем способа [их] соединения (*καὶ τὸν τῆς ἐνώσεως οὐκ ἐπιγνώσκωμεν τρόπον*), — так и при исследовании образа сочетания Божественного естества с человеческим, хотя и сознаём, что возвышенное Божественное естество отличается от смертного и тленного, однако мы неспособны постигнуть образ сочетания Божества с человечеством (*τὸν δὲ τῆς ἀνακράσεως τρόπον τοῦ Θείου πρὸς τὸν ἀνθρώπινον συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν*). В том, что Бог родился в естестве человека, мы не сомневаемся, по причине возведенных нам чудес, но мы отказываемся исследовать то, как Он родился, ибо это недоступно мыслям (*μεῖζον ἢ κατὰ λογισμῶν ἔφοδον*)»²⁹⁰.

«Божество Слова всегда одно и то же (*ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει*): и до воплощения (*πρὸ τῆς σαρκός*), и в воплощении (*ἐν τῇ σαρκί*), и после страданий, будучи всегда по естеству тем, чем было (*ὃ ἦν*) и пребывая таким навсегда (*καὶ εἰς ἀεὶ διαμένουσα*). Но в страдании Его человеческого естества Божество исполнило домостроительство нашего спасения (*τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν ἐπλήρωσε*), отделив на краткое время душу от тела, но не отделяя Себя ни от души, ни от тела, с которыми раз и навсегда соединилось, и вновь сочетая составы, бывшие таким образом разлученными, дабы всецелому человеческому естеству дать начало и пример воскресения из мертвых»²⁹¹.

«Сын Истинного Бога есть Истинный Бог: Он непреложен, неизменен и всегда Тот же (*ἀεὶ ὁ αὐτός*), неспособен к изменению на худшее или на лучшее, ибо первое противоречит Его природе, а второе в Нем невозможно. Ибо что может быть возвышеннее Возвышеннейшего (*τί γὰρ ὑψίστου ὑψηλότερον*) и что может быть лучше Превосходнейшего (*τί τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθότερον*)? В действительности, Он столь соединен со всяким совершенством добра, что в Нем невозможен никакой вид изменения. Это Свое свойство Он являл не

только в известных случаях, но и всегда был таким (*ἀεὶ ὡσαύτως ἔχων*): и до воплощения, и в воплощении, и по воплощении. Во всей Своей ради нас деятельности Он никогда и ни в чем не изменил непреложности и неизменности Своей природы. Непреходящее и неизменное по природе — всегда одно и то же (*ἀεὶ τοιοῦτόν ἐστιν*); не прменяется оно с низкой природой, пребывая в ней по домостроительству спасения (*κατ' οἰκονομίαν*). Как не темнеет свет луча, когда солнце испускает свой луч во мрак, но луч претворяет тьму в свет, так и Истинный Свет, сияя в нашей тьме, не был помрачен тьмой, но, напротив, осветил ее Собою»²⁹².

«В Господе Христе Божественная природа всегда одна и Та же и одинаково существует (*ἀεὶ μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα*); тело же по себе есть то, что видят разум и чувства... Тело обладает подверженной страданию природой (*παθητικῆς ἐστὶ φύσεως*), а Слово — деятельной (*ἐνεργητικῆς*); как тело не есть творец сущего, так и та сила, которой обладает Божество, не страдательна. Слово было в начале у Бога, а в опыте смерти — человек; при этом как человеческая природа не была от вечности, так и Божественная природа не была смертной; да и на всё прочее, относящееся ко Господу Иисусу Христу, нужно смотреть так же (*κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον*). Не воскрешает Лазаря человеческая природа и не оплакивает его, погребенного, нестрадательная сила (*ἡ ἀπαθὴς ἐξουσία*), но слезы свойственны человеку, а жизнь — Истинной Жизни. Человеческая природа не насыщает тысячи, и всемогущая Сила не ищет смокв. Кто есть Утомляющийся от пути и кто без усилия словом Удерживающий всю вселенную в бытии? Кто есть Сияние славы? Какое это лицо во время страданий терпит удары, а какое — прославляется от вечности? Очевидно, что удары принадлежат рабу, в котором был Господь (*ἐν ᾧ ὁ Δεσπότης*), а честь и слава — Господу, облеченному в раба, так что по причине связи и соединения природ особые свойства каждой делаются общими для обеих (*κοινὰ γίνεσθαι ἑκατέρας τὰ ἀμφοτέρας*), и Господь принимает на Себя удары раба, а раб прославляется Господней славой и честью. В этом причина того, что крест именуется крестом Господа славы (1 Кор. 2, 8) и что всякий язык исповедует, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца»²⁹³.

«Мы не приписываем нашего спасения человеку, — говорит этот богумудрый отец Церкви, — и не считаем, что непреложное Божеское естество страдательно и смертно (*ἐμπαθὴ καὶ ἐπίκηνον*). Но мы так или иначе должны веровать Божественным словам, возвещающим, что Слово, бывшее в начале, было Богом, а впоследствии Слово стало плотью, было на земле видимым и обитало с людьми; такие Божественные слова мы принимаем с верой. Ибо когда слышим, что Он есть Свет, и Сила, и Правед-

ность, и Жизнь, и Истина, и что всё через Него начало быть, то всё сие и подобное сему считаем истинным и достоверным, относя сие к плоти, соединенной со Словом. Как недопустимо полагать, что свойства плоти (*τὰ τῆς σαρκὸς ιδιώματα*) существуют в Слове, бывшем в начале, точно также, с другой стороны, мы не можем утверждать, что свойственное Божеству (*τὰ τῆς Θεότητος ἴδια*) существует в естестве плоти. Поскольку в евангельском учении идеи высокие и подобающие Богу перемешаны с идеями незначительными и людскими, то каждую из этих идей мы относим либо к одному, либо к другому из этих естеств, человеческое приписывая человеческому естеству (*τὸ μὲν ἀνθρώπινον τῷ ἀνθρώπινῳ*), а возвышенное — Божеству (*τὸ δὲ ὑψηλὸν τῇ Θεότητι*); и утверждаем, что Сын как Бог совершенно не доступен страданию (бесстрастен. — *Примеч. ред.*) и не подлежит тлению и смерти. Всё говорящееся в Евангелии о Его страдании Он совершил Своим человеческим естеством, принявшим такое страдание. Ибо воистину Божество совершает (*ἐνεργεῖ*) спасение мира посредством воспринятого на Себя тела (*διὰ τοῦ περὶ αὐτὴν σώματος*) и причем так, что страдание принадлежит плоти, а само действие, совершение — Богу (*τοῦ δὲ Θεοῦ τὴν ἐνέργειαν*)... Апостол Павел повсюду проповедует соединение человеческого с Божиим, но все-таки и в том, и в другом различает им свойственное (*τὸ ἴδιον*), так что если, с одной стороны, человеческая немощь в общении с непреложным изменилась к лучшему (*πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιωθεῖσθαι*), то, с другой стороны, Божеское могущество не умалилось через соединение с естеством низшим (*πρὸς τὸ ταπεινὸν συναφείᾳ τῆς φύσεως*)... Когда Апостол проповедует естество, превосходящее и превышающее всякий ум, то употребляет наименования возвышенные, называя Его: *сущий над всем Бог* (Рим. 9, 5), *великий Бог* (Тит. 2, 13), *Божия Сила*, *Божия Премудрость* (1 Кор. 1, 24) и тому подобные. Но когда имеется в виду всецелый опыт страдания, которое, из-за нашей немощи, Господь Иисус Христос неизбежно воспринял на Себя вкуче с нашим естеством, то сему сочетанию естеств (*τὸ συναμφοτέραν*) он дает именование, позаимствованное от нас, и называет Его человеком. Однако называя Его человеком, он не уравнивает Его тем самым с прочей природой, а соблюдает благочестие, научающее, что человеческое естество прославлено тем, что Господь воспринял его на Себя, и что Божественное естество не осквернилось Своим снисхождением, но дает человеческому естеству подвергаться страданиям, совершая Своей Божественной силой воскресение пострадавшего. И, таким образом, опыт смерти (*ἡ τοῦ θανάτου πείρα*) относится к Бывшему в общении с нашим подверженным страданию естеством, по причине соединения с Ним человека (*διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς αὐτὸν ἑνωσιν*), но

одновременно высокие и подобающие Богу наименования нисходят на человека. Так, Висящий на кресте именуется «Господом славы» (1 Кор. 2, 8), потому что величие, содержащееся в этих именах, переносится с Божеского на человеческое через соединение Его Божественного естества с естеством низшего порядка. Посему Апостол описывает Его разнообразно и различно: то как Сшедшего с неба, то как Рожденного от жены, то как предвечного Бога, то как человека в последние времена; итак, считается, что Единородный Бог не доступен страданию (*ἀπαθής*), а Христос страдален (*παθητός*). Утверждая такие противоположности, Апостол не говорит лжи, потому что в собственном понимании относит к каждому естеству те имена, которые ему принадлежат»²⁹⁴.

«Как мы разумеем, сила Бога Слова проходит через всю тварь на небе, в воздухе, на земле, в море, и [как] веруем, что Он присутствует повсюду и во всем, но не говорим, что Он есть одна из тех тварей, в которых пребывает, — так не утверждаем мы и того, что, проходя через страдания плоти, Он и Сам подлежит страданию (*ἐμπαθῆναι*). Но как мы говорим, что Он есть Причина всего сущего, что Он объемлет вселенную и неизреченной силой Своего величия управляет всем движущимся, соблюдая в определенном состоянии всё неподвижное, так утверждаем и то, что был Он рожден среди нас, дабы исцелить нас от болезни греха, сообразуя употребление Своей врачующей силы со страданием и производя лечение так, как посчитал Он это наилучшим в отношении занедужившей части творения. Поскольку было полезным у врачевать страдание прикосновением, то мы говорим, что врачевал Он его именно так. Но из того, что Он исцелил нашу болезнь, нельзя заключать, что и Сам Он стал подвержен страданиям (*ἐμπαθής*)»²⁹⁵.

«Так как человеческая жизнь имеет два конца: один, с которого начинается, а другой, которым завершается, — то подобало и У врачевателю нашей жизни объять не только конец, но и ее начало, чтобы, таким образом, и в том, и в другом возвеличить страждущего человека. А посему то, что находим мы совершившимся в конце, имело место и в начале. Ибо как при завершении попустил Он, по домостроительству спасения (*κατ' οἰκονομίαν*), разлучиться телу с душой, тогда как неделимое Божество, однажды соединившееся с целым человеком (букв. «субъектом», *τῷ ὑποκειμένῳ*. — *Примеч. ред.*), не отлучалось ни от тела, ни от души, но, будучи с душой в раю и уготовляя там в лице разбойника вхождение людям [в Рай], пребыло Оно с телом в сердце земли и разрушило имеющего державу смерти, оттого тело и именуется Господом (Мф. 28, 6) — по причине пребывающего в нем Божества (*διὰ τὴν ἐγκειμένην Θεότητα*), — точно также

и в начале, как мы заключаем, сила Всевышнего, соединившись через сошествие Святого Духа на Святую Деву со всем нашим естеством (*ὅλη τῇ φύσει ἡμῶν*), пребывает в нашей душе и смешивается с телом, дабы спасение было совершено во всех наших составах. Итак, Божество как в начале, так и в конце Своей человеческой жизни сохранило Свою боголепную и возвышенную неподверженность страданиям (*τῆς θεοπροποῦς τε καὶ ὑψηλῆς ἀπαθείας*). Посему ни начало не было подобным нашему началу, ни завершение — нашему завершению. И в том, и в другом Господь Иисус Христос явил Свою Божественную силу: начало не осквернено сладострастием, завершение не было завершением в тлении»²⁹⁶.

Антиохийский соловей евангельских истин, Святой Златоуст, сладкогласно возвеличивает досточудную Личность Господа Иисуса. «Когда Евангелист говорит: *Слово стало плотью* (Ин. 1, 14) — он хочет этим показать, что Слово не изменило Своей сущности, а восприняло на Себя истинную плоть (*οὐ μεταβολὴν οὐσίας, ἀλλὰ σαρκὸς ἀληθινῆς ἀνάληψιν παραστήσαι βουλόμενος*)... Слово стало плотью, не пременяв Свою сущность в плоть (*οὐ μεταβαλόντα εἰς σάρκα τὴν οὐσίαν*), но Само приняв плоть, так что Его сущность осталась неприкосновенной (*ἀλλ' ἀναλάβοντα αὐτὴν, ἀνεπάφον μενούσης ἐκείνης*). Если же кто скажет, что Бог как Всемогущий мог премениться в плоть, на это мы отвечаем, что Бог может всё не иначе, как только оставаясь Богом (*ὅτι πάντα δύναται, ἕως ἄν μένῃ Θεὸς ὢν*); а если бы допустил Он в Себе изменение к худшему, то как тогда был бы [Он] Богом? Изменение абсолютно не свойственно Существу непреложному... Это Существо выше всякого изменения (*πάσης γὰρ ἀνωτέρα μεταβολῆς ἢ οὐσία αὐτῇ*). Не существует и нечто превосходнейшее Его, дабы мог Он к тому усовершеняться. А употребив слово «*стало*» (Ин. 1, 14), дабы не посчитал ты воплощение вымыслом (*φαντασίαν*), Евангелист добавляет: *и обитало с нами* (Ин. 1, 14), как бы говоря: не подозревай ничего неприличного в слове «*стало*». Я говорю не об изменении неизменного Естества, а о Его *вселении в ны* и обитании среди нас (*οὐ γὰρ τροπὴν εἶπον τῆς ἀτρέπτου φύσεως ἐκείνης, ἀλλὰ σκηνῶσιν καὶ κατοικήσιν*). Обитающий не есть то же самое, что и место обитания, но нечто другое; одно вселяется в другое, иначе вселения не было бы, потому что ничто не вселяется в самого себя. Через соединение и общение Бог Слово и плоть суть одно (*τῇ ἐνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἓν ἐστὶν ὁ Θεὸς Λόγος καὶ ἡ σὰρξ*), но не в том смысле, что случилось некое смешение или уничтожение естеств, а в том, что образовалось некое несказанное и невыразимое соединение (*οὐ συγχύσεως γενομένης, οὐδὲ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ' ἐνώσεως ἀρρήτου τινὸς καὶ ἀφράστου*). А как это свершилось, не спрашивай (*τὸ δὲ ὅπως, μὴ ζητεῖ*); это было так, как знает только Он (*ἐγένετο γὰρ ὡς οἶδεν αὐτός*)»²⁹⁷.

«Называя Иисуса Христа Богом, — говорит святой Златоуст в письме к монаху Кесарию, — исповедуешь в Нем то, что по Своему естеству просто, несложно, неизменно, невидимо, бессмертно, неописуемо, непостижимо и тому подобное. А называя Его человеком, обозначаешь в Нем свойственное естеству немощному: голод, жажду, плач над Лазарем, страх, пролитие крови и тому подобное, чуждое Божеству. Именуя же Его Христом, выражаешь в Нем вместе и то, и другое (*συνήψας ἐκείτερα*); поэтому Христос может быть назван и страдательным, и нестрадательным; страдательным по плоти, нестрадательным по Божеству. Сказанное о Христе можно употребить о Сыне, о Иисусе, о Господе, потому что все эти имена общие и выражают собой оба естества (*κοινὰ γὰρ ταῦτα, καὶ δεκτικὰ τῶν δύο οὐσιῶν τὰ ὀνόματα*)... Однако этими общими наименованиями следует пользоваться только тогда, когда исповедуешь тайну домостроительства спасения. И в самом деле, если скажешь, что в каком бы то ни было смысле пострадал Бог, то изречешь невозможное, произнесешь богохульство и впадешь в безбожие манихеев и других подобных ересей; если же, с другой стороны, будешь утверждать, что пострадал человек, то станет очевидно, что храм плоти у тебя пустой. Но без Живущего в нем храм не может быть назван храмом, так как в этом случае он уже не храм. Впрочем, может быть, некто спросит, как это Господь сказал: *Сейчас ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога* (Ин. 8, 40)? Это — верное и совершенно точное слово: от пребывающего в Нем Божества Он не перестал быть человеком (*neque enim ex inhabitante defraudabatur Deitate*) и, желая показать естество, подверженное страданиям, Он употребил наименование «Человек», ведь Христос — это и Бог, и человек: Бог по нестрадательности, человек по страдательности. Один Сын, один Господь, без сомнения, один и Тот же Он, обладающий в соединенных естествах одним господством, одной властью (*idem ipse procul dubio unitatem naturam unam dominationem, unam potestatem possidens*). Но эти естества не единосущны, и каждое без смешения сохраняет свои собственные свойства, так как оба они неслитны... По вселении Божественного естества в тело, и то, и другое вместе составили одного Сына, одно Лицо (*inap personam utraque haec iecerunt*), Которое, будучи нераздельным, одновременно распознаётся как неслитное, не в одном только естестве, а в двух совершенных естествах. В противном случае, если допустить существование лишь одной природы, то можно ли говорить о неслитности? Можно ли говорить о нераздельности? Возможна ли тогда речь о самом соединении? Ведь невозможно одному и тому же естеству самому с собой соединяться, или сливаться, или же разделяться. Какой это ад изрыгнул учение о том, что во Христе одно естество?»²⁹⁸

«Свободный по естеству и истинный Сын Отца, Христос принял на Себя образ раба (Флп. 5, 6–7). Он знал, и причем знал точно, что это уничижение нисколько не сможет умалить Его славы, потому что она была не заимствованной, похищенной, чуждой и Ему не свойственной, а естественной и истинной (*φυσική καὶ ᾠθησία*). И образ раба Он на Себя воспринял, ясно сознавая и будучи полностью уверенным, что это никак не может Ему повредить (*ὅτι οὐδὲν αὐτὸν τοῦτο παράβλαψαι δύνησται*). И действительно, это Ему не повредило, так что и в образе раба пребывал Он с той же самой славой»²⁹⁹. «Спаситель с высоты Божества снизошел в уничиженное состояние человеческого естества, не лишаясь Своей славы, но совершая дело домостроительства спасения»³⁰⁰. «Превосходство Его Божества не истребило при этом Его подобия и сродства с нами, равно как и Его сродство с нами не помрачило превосходства Его Божества, но и то, и другое проявилось в делах»³⁰¹. «И когда Спаситель говорит о Себе смиренно, то делает это не по причине Своего уничиженного бытия, а по снисхождению к духовной немощи слушающих»³⁰².

Всем сердцем устремленный ко Христу любитель небесных истин, преподобный Ефрем Сирий, так говорит о Лице воплощенного Бога Слова: «Одного и того же исповедую совершенным Богом и совершенным человеком, в двух естествах, ипостасно, или лично, соединенных, познаваемых нераздельно, неслиянно и неизменно, облекшимся в плоть, одушевленную словесной и разумной душой, и соделавшимся нам подобострастным во всем, кроме одного греха. Один и тот же есть земной и небесный, временный и вечный, подначальный и безначальный... Бог и человек, в том и другом совершенный, один в два естества»³⁰³.

«Божество и плоть пребывают в одной Ипостаси и в одном Лице нераздельно и неслиянно... Один есть Бог, явившийся в мир в теле. Слава Его возвещала о Божеском естестве, которое от Отца, и тело Его возвещало о человеческом естестве, которое от Марии. Оба же естества сошлись и соединились в одной Ипостаси. Единственный от Отца — единородный и от Марии. И кто разделяет в Нем естества, тот отделен будет от царства Его, и кто сливает их, тот лишен будет жизни Его. Кто отрицает, что Мария родила Бога, то не увидит славы Божества Его; и кто отрицает, что носил Он безгрешную плоть, тот не получит спасения и жизни, даруемой чрез тело Его. Самые дела свидетельствуют и Божеские силы Его научают рассудительных, что Он истинный Бог. А страдания Его показывают, что Он истинный человек.

И если слабые разумением не удостоверяются, то понесут за сие наказание в страшный день Его. Если не был Он плотию, то для чего выведена

на среду Мария? И если Он не Бог, то кого Гавриил именует Господом? Если не был плотию, кто возлежал в яслях? И если не Бог, кого славили снисшедшие Ангелы? Если не был плотию, кто обвит был пеленами? И если не Бог, кому поклонялись пастыри? Если не был плотию, кого обрезал Иосиф? И если не Бог, в честь кого шла по небу звезда? Если не был плотию, кого Мария питала Своим млеком? И если не Бог, кому волхвы принесли дары? Если не был плотию, кого носил в объятиях Симеон? И если не Бог, кому говорил он: отпусти меня с миром? Если не был плотию, кого взяв Иосиф бежал в Египет? И если не Бог, на ком исполнилось сказанное: *Из Египта воззвах Сына Моего* (Ос. 11, 1)? Если не был плотию, кого крестил Иоанн? И если не Бог, кому Отец говорил с неба: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих* (Мф. 3, 17)? Если не был плотию, кто взалкал и жаждал в пустыне? И если не Бог, кому служили снисшедшие Ангелы? Если не был плотию, кто зван был на брак в Кане Галилейской? И если не Бог, кто превратил воду в вино? Если не был плотию, у кого на руках положены были хлебы? И если не Бог, кто тогда в пустыни пятью хлебами и двумя рыбами напитал многие тысячи людей, кроме жен и детей? Если не был плотию, кто тогда спал на корабле? И если не Бог, кто запретил ветрам и морю? Если не был плотию, с кем вкушал Симон фарисей? И если не Бог, кто отпустил прегрешения грешницы? Если не был плотию, кто сидел у кладезя, утомившись от пути? И если не Бог, кто самарянке дал воду живую и обличил ее, что имела пять мужей? Если не был плотию, кто носил человеческие одежды? И если не Бог, кто творил силы и чудеса? Если не был плотию, кто плюнул на землю и сотворил брение? И если не Бог, кто брением дал прозрение очам? Если не был плотию, кто плакал на гробе Лазаря? И если не Бог, кто повелительно заставил выйти из гроба четверодневного мертвеца? Если не был плотию, кто восседал на жребяти? И если не Бог, кому во сретение со славой выходили толпы народа? Если не был плотию, кого взяли иудеи? И если не Бог, кто повелел земле и поверг их ниц? Если не был плотию, кто был заушаем? И если не Бог, кто исцелил и снова утвердил на своем месте урезанное Петром ухо? Если не был плотию, кто на лице свое принимал заплевывание? И если не Бог, кто в лице Апостолам вдунул Духа Святаго? Если не был плотию, кто предстоял на суде Пилату? И если не Бог, кто устрасил со сне жену Пилатову? Если не был плотию, с кого воины содрали одежды и разделили их? И если не Бог, почему при кресте затмилось солнце? Если не был плотию, кто распят был на кресте? И если не Бог, кто поколебал землю в основаниях? Если не был плотию, у кого руки и ноги пригвождены были гвоздями? И если

не Бог, отчего раздралась завеса церковная, рассеялись камни, отверзлись гробы? Если не был плотию, кто воззвал: *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил* (Мф. 27, 46)? И если не Бог, кто сказал: *Отче, отпусти им* (Лк. 23, 34)? Если не был плотию, кто распят был на кресте с разбойниками? И если не Бог, кто сказал разбойнику: *Днесь со Мною будешь в раи* (Лк. 23, 43)? Если не был плотию, кому подавали оцет и желчь? И если не Бог, чей глас услышав, содрогнулся ад? Если не был плотию, у кого ребра пронзены копьем, и текла кровь и вода? И если не Бог, кто сокрушил врата ада, и расторг узы, и по чьему повелению вышли заключенные мертвецы? Если не был плотию, кого Апостолы видели в гробнице? И если не Бог, кто вошел в затворенные двери? Если не был плотию, у кого осызгал Фома язвы гвоздинные на руках и язву от копья в ребрах? И если не Бог, кому воззвал Фома: *Господь мой и Бог мой* (Ин. 20, 28)? Если не был плотию, кто вкушал на море Тивериадском? И если не Бог, по чьему повелению наполнилась мрежа? Если не был плотию, кого Апостолы и Ангелы видели вземлемым на небо? И если не Бог, для кого отверзлось небо, кому с трепетом поклонялись Силы, к кому вещал Отец: *Седи одесную Мене* (Евр. 1, 13), как говорит и Давид: *Рече Господь Господеву моему: седи одесную Мене* (Пс. 109, 1) и так далее? Если [Христос] не Бог и человек, то ложно наконец спасение наше, ложны и вещания пророков»³⁰⁴.

«Бог воплотившийся не изменился, и не слился, и не разделился, но един есть безначальный и вечный Сын и до воплощения, и по воплощении (*ἀλλ' εἷς ἐστὶν ἁναρχὸς καὶ αἰδιὸς Υἱὸς, καὶ πρὸ σαρκώσεως, καὶ μετὰ σάρκωσιν*)»³⁰⁵.

По святому Амвросию, «тайна Господа Иисуса Христа, которую не ведают Ангелы, может постигаться только Откровением (*nisi ex revelatione*). Ибо кто мог бы силой собственного разума следить за Господом Иисусом, сходящим с небесных высот в низайшие глубины, или из ада восходящим в (на. — *Примеч. ред.*) небеса, или же уничижающим Себя, чтобы обитать среди нас? Во всем этом не делается Он меньшим, чем был, будучи всегда Сыном во Отце. Своим Божественным естеством Он есть *сияние Отца*, а по человеческому [естеству] Он *не имеет ни вида, ни величия*. Цвет этих обоих естеств проявляется в Нем и светится. Впрочем признаки Его Божества древнее в Нем, чем тайны Его тела, так как не позаимствовал Он Своего происхождения от Девы, но вошел в Деву как уже Сущий»³⁰⁶.

«В Господе Иисусе Христе не один от Бога (*alter ex Patre*), а другой от Девы (*alter ex Virgine*), но один и Тот же одним образом от Отца, а другим — от Девы (*sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine*)»³⁰⁷. «Один Сын Божий и рожден от Отца, и произошел от Девы, различаясь по порядку, но слагаясь в

одном по имени (*distanti ordine, sed in unum concurrente nomine*). И хотя Он и Бог, и человек в различии природ (*diversitate naturae*), однако же — одновременно Тот же в обеих природах (*idem tamen non alter in utroque*). В обеих природах Он один, и в обеих совершенен... Соделавшись человеком, Он неподобен Отцу, но не по Божеству, а по Своей плоти; Он не обособлен от Отца, но отличается по служению; пребывая соединенным со Отцом по могуществу, Он отделен тайной страдания»³⁰⁸.

«Как Сын Божий Владыка Христос есть истинный Сын Человеческий, — говорит святой Иларий. — Не менее Он человек оттого, что рожден от Бога, и не менее Он Бог оттого, что Он человек, рожденный от Бога. Тот же Самый Христос есть Сын Человеческий, Который также есть Сын Божий, ибо весь Сын Человеческий — это весь Сын Божий (*quia totus hominis filius totus Dei filius est*). Бог Слово родился человеком, не покидая тайны своего собственного естества (*in sacramento naturae suae manens, homo natus sit*). Рожден же Он не для того, чтобы одновременно представлять Собой два обособленных существа, но чтобы стало ясно, что бывший Богом до того, как стал человеком, ныне воспринял на Себя человеческое естество, и потому Он есть Бог и человек... Мы исповедуем, что Он одно и То же Лицо не по утрате Божества, а по восприятию на Себя человечества: в образе Бога через Свое Божеское естество и в образе человека со Своего зачатия Духом Святым — *и образом обретется якоже человек*. В этом причина того, что Он после Своего рождения как Иисус Христос и Своего страдания, смерти и погребения восстал и из мертвых. Мы не можем отделять Его от Него Самого во всех этих тайнах, так чтобы Он более не был Христом (*non potest in his sacramentorum diversitatibus ita ab se dividius esse, ne Christus sit*). Ибо Христос, воспринявший образ раба, был не кто иной, как Тот, Кто [дотоле] был в образе Бога: Умерший есть Тот же Самый, что и Рожденный; Воскресший есть опять-таки Тот же, что и Умерший; Сущий на небе есть Тот же, что и Воскресший; наконец, Сущий на небе — Тот же, что и ранее Сошедший с неба. Так, человек Иисус Христос, Единородный Бог, как плоть и как Слово есть в то же время Сын Человеческий и Сын Божий, не переставая быть тем, Кто есть, то есть Богом, воспринявшим на Себя истинное человеческое естество... Слово, став плотью, не могло не быть плотью, которая начала существовать (*Verbum caro factum non potuit non caro esse quod factum est*); и тем не менее Оно всегда оставалось Словом, хотя и стало плотью. Как Слово, соделавшись плотью, не могло покинуть естества Своего Источника, так по происхождению Своего естества Оно не могло не остаться Словом; но в то же время мы должны веровать, что Слово есть та плоть, которой Оно

стало, но всегда с оговоркой, что, когда обитало Оно среди нас, плоть была не Словом, а плотию Слова, обитающего во плоти (non caro illa Verbum sit, sed Verbi caro sit habitantis in carne)»³⁰⁹.

Учение блаженного Августина о Божественной Личности Господа Иисуса источает свет Богооткровенной истины. «Слово могло стать человеком, оставаясь тем, чем было (manens quod erat), потому что было Всемогущим. Так как Слово стало плотию, то не Слово преложилося в плоть, но плоть приступила к Слову, не погубляя себя (sed caro ad Verbum, ne ipsa reperit, accessit); как человек есть душа и тело, так и Христос — Бог и человек. Тот же Бог, Который есть и человек, и тот же человек, который есть и Бог, не смешением естеств, а единством Лица (non confusione naturarum sed unitate personae)»³¹⁰. «Единый Бог пребывает Богом; человек же приступает к Богу и бывает одно Лицо (et fit una persona), так что Он не полубог (semideus): частью Бога — Бог, а частью человека — человек (parte Dei Deus, et parte hominis homo), но всецелый Бог и всецелый человек (sed totus Deus et totus homo)»³¹¹. «Как в единстве личности душа сопрягается с телом, чтобы начал существовать человек, так и в единстве Лица (in unitate personae) Бог соединяется с человеком, чтобы был Христос. В той, следовательно, личности смешение души и тела, а в этом Лице — смешение Бога и человека»³¹².

«Иисус Христос, Сын Божий, есть и Бог, и человек: Бог, ибо — Слово Божие; человек же, ибо в единство Лица к Слову приступила разумная душа и тело (quia in unitatem personae accessit Verbo anima rationalis et caro). Следовательно, так как Он Бог, то Он и Отец суть одно (Ин. 10, 30), а так как Он человек, Отец — более Его (Ин. 14, 28). Как Слово Он равен Отцу, а как человек — меньший Отца. Один Сын Божий, и Он Тот же — Сын Человеческий; один Сын Человеческий, и Он Тот же — Сын Божий (unus Dei Filius, idem que hominis filius; unus hominis filius, idemque Dei Filius); не два Сына Божия (non duo filii Dei): Бог и человек, но один Сын Божий (sed unus Dei Filius). Бог без начала, человек — от известного начала (Deus sine initio, homo a certo initio), Господь наш Иисус Христос»³¹³.

Бесконечная и сладчайшая таинственность Христовой Личности, наполняющая всё евангельское и Богочеловеческое, исходит из святого, соборного, апостольского чувства и сознания Церкви через богомудрые мысли и богоглаголивые слова святого Кирилла Александрийского, благодатными трудами которого Церковь наипаче победила душепагубное и христохульное учение Нестория о Лице Господа и Бога Иисуса Христа.

«Как Слово Бога Отца совершенно в Божестве (ἐν Θεότητι τέλειος), — говорит святой Кирилл, — так совершенно Оно и в человечестве (ἐν

ἀνθρωπότητι τέλειος), которое восприняло на Себя, ибо восприняло Оно не тело неодушевленное (οὐκ ἄψυχον σῶμα), а тело, одушевленное душой разумной (ἐμψυχώμενον ψυχῇ λογικῇ)»³¹⁴. «Как Бог и Господь всяческих, Единородный Сын Божий стал человеком не призрачно, и не претворившись неким изменением и преложением в тело (ибо Слово Божие непреложно и всегда одно и То же), и не начав существовать одновременно с телом (ибо Само Оно есть Творец веков и по Своей Ипостаси — жизнь от жизни Бога Отца), но истинно родившись от жены и явившись человеком живым и существующим (ἄνθρωπος ὁ ζῶν καὶ ὑπάρχων). И совечный Богу Отцу Бог Слово, восприняв на Себя образ раба, совершенен и в Божестве, совершенен и в человечестве, не из Самого Божества и тела составленный в одного Христа, и Господа, и Сына, но из совершенного Божества и совершенного человечества досточудно соединенный в Одного и Того же (εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν παραδόξως συνδύμενος)»³¹⁵.

«Согласно Священному Писанию, мы учим, что Посредник между Богом и людьми состоит из нашего совершенного человечества и из Единородного по естеству Сына Божия. Утверждаем же, что неким несказанным стечением и сочетанием совершилось соединение двух неодинаковых и неподобных естеств. И мы ведаем одного Христа, и Господа, и Сына, Который есть и Бог, и человек, и должен почитаться таковым. Навыкли мы защищать сие единство как абсолютно нераздельное (ἀδιάσπαστος παντελῶς), веруя, что один и Тот же — и Единородный, и первородный (καὶ Μονογενὴ καὶ πρωτότοκον): Единородный как Слово Бога Отца и из сущности Отца; а первородный — так как соделался человеком и между многими братьями»³¹⁶.

«Божество — одно, а человечество — нечто другое, вследствие причин, которые они в себе содержат; но эти два сошлись во Христе в единство (εἰς ἐνότητα) необычным и над-умным образом (ξένος τε καὶ ὑπὲρ νοῦν), без слияния и преложения. Образ соединения абсолютно непостижим (ἀπερινόητος δὲ παντελῶς ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος)»³¹⁷. «Когда мы говорим, что Слово Божие сочеталось с человеческим естеством, для нас очевидно, что образ соединения (ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος) выше человеческого разума; он абсолютно таинствен (ἀπόρρητος παντελῶς) и ни одному из творений точно не известен, кроме как единому Богу, ведающему всё»³¹⁸.

«Когда говорится, что тело несказанным образом сопряжено с Богом, то, что поистине неизреченно, что выше ума и выражения (ὑπὲρ νοῦν ἐστι καὶ λόγον), так это их истинное соединение, или связь. Ведь того, как всё это между ними совершается, никто не знает»³¹⁹. «Не испытывай, как родился Сын Божий от Девы, ибо где Бог хочет, побеждается естественный порядок (ὅπου γὰρ βούλεται Θεός, νικᾶται φύσεως τάξις): возжелал, мог,

сошел, спас. Всё сопровождает Бога. Ныне рождается Присносушный (*ὁ ὦν*), и Присносушный делается тем, чем не был (*ὁ ὦν γίνεται ὅπερ οὐκ ἦν*), ибо Он, Бог, становится человеком, не переставая быть Богом. Не соделался Он человеком через оставление Божества (*κατ' ἐκστάσιν Θεότητος*), и не стал Богом, усовершенствовавшись из человека (*οὐτε κατὰ προκοπὴν ἐξ ἀνθρώπου γέγονε Θεός*), но Он, Слово, стал плотию и пребыл недоступным страданию по Своему непреложному естеству»³²⁰. «Мы веруем, что Слово стало плотию не путем превращения или изменения (*οὐ κατὰ μεταστάσιν ἢ τροπὴν*), а что Оно вселилось в нас и соделало Своим храмом истинное тело, которое присоединило к Себе, тело, имеющее разумную душу»³²¹.

«Не разделяй, — советует святой Кирилл, — и не ставь отдельно человека и отдельно Бога Слова; не помышляй, что Еммануил имеет два лица (*διπρόσωπον*)»³²². «Един Господь Иисус Христос, чрез Которого всё, ибо мы не говорим, что одно — Сын, прежде всех веков родившийся из сущности Бога Отца, а другое — Родившийся в последнее время от Девы и Подчинившийся закону, но утверждаем, что Слово — одно и То же как прежде, так и после истинного соединения с телом. Ибо Сын, сущий по естеству от Бога Отца, взяв на Себя тело одушевленное и наделенное разумом (*ἐμφυχόν τε καὶ ἐννοῦν σῶμα*), родился по плоти от Святой Девы и Богородицы Марии, не пременившись в плоть (*οὐκ εἰς σάρκα τραπίς*). И восприняв на Себя плоть, Он не перестал быть Богом (букв. «не оставил того, чтобы быть Богом». — *Примеч. пер.*), ибо и при этом остался Господом всяческих»³²³. «Без сомнения, глубок, и поистине неизреченен, и нашему разуму непостижим образ соединения (*ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος*) двух естеств в Господе Иисусе Христе»³²⁴.

«Господь Иисус Христос от Бога как Бог, а от Девы как человек. Ибо Слово, неизреченным и над-умным образом воссиявшее от Бога Отца, родилось и от жены, восприняв на Себя человеческое естество и ниспустив Себя в то, чем не было. Этим Оно не покинуло Своего Божества, но как Бог явилось на земле в человеческом образе, не как бы обитая в человеке (*οὐκ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας*), но Само соделавшись по естеству человеком (*ὡς κατὰ φύσιν ἄνθρωπος γεγωνώς*), сохранив при этом Свою Божественную славу»³²⁵.

«Нельзя называть Иисусом Христом ни Божие Слово без человечества, ни рожденный от жены храм, не соединенный со Словом. Под Христом разумеется Божие Слово, неизреченно (*ἀπορρήτως*), через воплощение, сочетавшееся с человечеством. Христос выше человечества как по естеству Бог и Сын и ниже боголепной славы как человек. Он не меньше Отца по одинаковости сущности и по равенству во всем, а меньше — по причине челове-

ческого естества (*διὰ τὸ ἀνθρώπινον*). В Священном Писании о Нем иногда говорится, что Он как бы всецело человек (*ὡς ὅλος ὢν ἄνθρωπος*), так как по сотериологическим причинам (*οἰκονομικῶς*) умалчивается о Его Божестве, а иногда опять-таки — что Он всецело Бог, так как умалчивается о Его человечестве; но ни в первом, ни во втором случае не изрекается о Нем нечто несправедливое, потому что оба наименования сходятся в одно единство»³²⁶.

«Бесплотный стал видимым и Неосязаемый — осязаемым (*ἀπὸς ὁ ἀναφής*), так как плоть, в которую Он облекся от земли, не была Ему чуждой, но соделал Он ее Своим собственным храмом и с нею известен как Бог и Господь... Ни Божеством не истребил Он человечества, ни человечеством не утратил Слова после того несказанного соединения, но мы исповедуем одного и Того же Сына, из этих двух неизреченно явившегося как один»³²⁷. «Хотя Единородное Слово есть по природе Бог от Бога, Оно соделалось человеком, но не преложилось в плоть (*οὐκ εἰς σάρκα τράπεις*) или в какое-либо смешение или слияние (*ἢ φύρμον, ἢ κράσιν*), а уничижило Себя (*καθεὶς δὲ μᾶλλον ἑαυτὸν εἰς κένωσιν*), не презрев нищеты человеческого естества. Ибо как Бог хотел Он подчиненное греху и смерти тело явить сильнейшим греха и смерти и вернуть в прежнее состояние, соделав его Своим. И причем соделав Своим не тело без души (*ἄψυχον*), как мыслят некоторые, но тело, одушевленное разумной душой (*ἐψυχωμένην δὲ μᾶλλον ψυχῇ νοεῖν*). Не презрел Он пути, служившего сему делу, и претерпел человеческое рождение, пребывая тем, чем был (*μεμενηκώς ὅπερ ἦν*). Ибо был Он досточудно (*παρὰδόξως*) рожден по плоти, так что Бесплотный и Неосязаемый стал зримым в человеческом образе на земле. Один и Тот же был Он одновременно и Богом, и человеком, потому что был Богом в образе человеческом и Господом в образе раба»³²⁸.

«Бог, превысший всякой твари, соделался человеком и обитал в человеческом; Невидимый, Сущий с неба и Свыше, стал видимым по плоти (*ὁρατός κατὰ σάρκα*), в образе земных существ; Неосязаемый сделался осязаемым; Свободный по собственному естеству воспринял на Себя образ раба»³²⁹. «Незримый по естеству сделался зримым, ведь и видимое тело было Его собственным (*ὅτι καὶ ἴδιον ἦν αὐτοῦ τὸ ὀρώμενον σῶμα*). Неосязаемый стал осязаемым по причине тела, которое присоединил к Себе (*διὰ τὸ ἐνωθὲν αὐτῷ σῶμα*)»³³⁰. «Бесплотный воплощается ради тебя (*ὁ ἄσαρκος διὰ σὲ σαρκούται*); Неосязаемый по бесплотности Своего естества делается осязаемым; Безначальный подчиняет Себя телесному началу (*ὁ ἀναρχος, ὑπὸ ἀρχὴν γίνεταί σωματικῇ*), Совершенный возрастает (*ὁ τέλειος αὖξει*), Незменный уссовершеняется (*ὁ ἄτρεπτος προκόπτει*), Покрывающий небо облаками повивается пеленами; Царь полагается в яслях»³³¹.

«Господь Иисус Христос есть Сын Божий, Слово Бога Отца, вочеловечившийся и воплотившийся. Он один и Тот же — Бог и человек, и Ему одному принадлежит всё Божественное (*ἐνὸς τὰ πάντα τὰ θεοπρεπή*), а сверх того — [и] всё человеческое (*τὰ ἀνθρώπινα*). Ведь, существуя присно, ибо Он есть Бог, родился Он по плоти жены. Ему, одному и Тому же, принадлежит и вечное бытие и существование, и рождение по плоти в последние времена. По естеству святой как Бог, Он освящается с нами, так как стал человеком, которому и нужно освящение. Тот, Кто по естеству Господь, нарицает Своего Отца Богом, потому что образ раба соделал Своим»³³².

«По нераздельному соединению (*καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον*) Слово соделало Своим (*ἴδιον*) то, что на Себя восприняло, и справедливо полагают, что Иисус есть и Бог, и истинный Сын Божий, и один-единственный (*ἕνα τε καὶ μόνον*) как Слово от Бога Отца, Божественно (*θεϊκῶς*) рожденное прежде всех веков и времен, а в последнее время Он Тот же Самый рожден по плоти от жены»³³³. «Превысший нас соделался таким, как и мы, и в рабских условиях был Свободный по естеству. Посему и на нас распростер Он Свое достоинство (*τὸ ἀξίωμα*). И мы наименованы сынами Божиими и усваиваем себе Отчее. Ибо и человеческое (*τὰ ἀνθρώπινα*) стало Его [собственным]. Итак, когда говорим, что Он принял на Себя образ раба (Флп. 2, 7), то обозначаем этим всю тайну домостроительства спасения через воплощение (*ὅλον ἐστὶ τῆς οἰκονομίας τῆς μετὰ σαρκὸς τὸ μυστήριον*)»³³⁴.

«Слово, Бог, не изменился, хотя и воспринял на Себя плоть, одушевленную разумной душой. Не человека присоединил Он к Себе, как говорят некоторые обновленцы в вере, но Сам стал плотью (*σάρξ*), то есть человеком (*ἄνθρωπος*)»³³⁵. «Жительствова во плоти, в рамках человеческих мерок (*τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις*), Он свидетельствовал о Своем вечном бытии, говоря: *Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8, 58); *Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном? Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 12–13). Предвечное и присносущное Слово снизошло с неба, и после сего Оно То же Самое явилось как человек, ибо един есть Христос и Господь; и, соделавшись плотью, Он произнес указанные слова»³³⁶.

«Слово Бога Отца именуется человеком, хотя по естеству Оно — Бог, ибо, сходно с нами, Оно сделалось причастным крови и плоти. Так, явилось Оно людям не земле, не покинув того, чем было, но восприняв на Себя человеческое естество в его полноте»³³⁷. «Таинственно сочетавшись

с человеческим естеством, Бог соблюл его таким, каким оно было, но и Сам пребыл тем, чем был. Однажды с ним соединившись, Он почитался как едино с ним (*ὡς εἰς μετ' αὐτῆς*) и усвоил то, что его, а также перенес на него действие Своего собственного естества (*τῆς ἰδίας φύσεως τὴν ἐνέργειαν*)»³³⁸. «Един есть Тот, Кто до вочеловечения был Истинным Богом и Кто в человеческом естестве пребыл Тем, Кем был, и есть, и будет. Нельзя единого Господа Иисуса Христа разлучать отдельно на человека (*εἰς ἰδικῶς ἄνθρωπον*) и отдельно на Бога (*εἰς Θεὸς ἰδικῶς*), но мы говорим, что Иисус Христос есть один и Тот же, зная, что имеется различие между естествами и что естества пребывают одно с другим неслиянными (*ἀσυγχύτους*)»³³⁹. «Хотя в Священном Писании Господь Иисус Христос часто нарицается человеком, Он именуется им не в том смысле, что Он отдельно человек, обособленный от Слова Бога Отца, но мы веруем, что Он есть Истинный Бог и ради нашего спасения соделался Сыном Человеческим, оставаясь Богом, и что един есть Господь Иисус Христос. Весьма безбожно разделять Его на двух сынов и на двух христов после неразрывного соединения (*μετὰ τὴν ἀδιάσπαστον ἕνωσιν*), превосходящего всякий разум и выражение»³⁴⁰.

«Необъемлемый вдал Себя ради нас быть объемлемым в утробе Девы: плотью, воспринятой Им от Нее. Необъятный был объят плотью (*ὁ ἀχώρητος ἐν σαρκὶ ἐχώρειτο*); Неизменный принял образ человека; Немогуший пострадать пострадал добровольно за нас и ради нас Своей собственной плотью (*τῇ ἰδίᾳ σαρκί*). Неотделимый от Бога Отца был рожден на земле, как написано, и пожил с людьми. Неосязаемый был прободен копьем от беззаконников. Недоступный страданию добровольно претерпел ради нас крест. Бессмертный Свет предал Себя смерти — и причем смерти крестной»³⁴¹.

«В Господе Иисусе Христе мы не сливаем естества, — возглашает святой Кирилл, — и не узакониваем смешения (*κράσιν*) Творца и твари, но познаём естество Бога Слова, и ведаем сущность образа раба, и каждому из естеств поклоняемся как единому Сыну (*ἐκατέραν δὲ φύσιν ὡς ἓνα προσκυνούμεν Τὸν*). Ибо как то, так и другое попеременно именуется Христом... Мы исповедуем различие естеств (*φύσεων μὲν διάκρισιν*) и единство Лица (*πρόσωπον δὲ ἕνωσιν*)»³⁴². «Богодуховенное Писание говорит, что Слово Божие ипостасно соединилось с плотью без слияния (*ἀσυγχύτως τε καὶ κατ' ὑπόστασιν ἐνωθῆναι σαρκί*), ибо не чуждой была для Него плоть, с которой Оно соединилось и которая была рождена от жены; но как у каждого из нас наше тело — свое собственное (*ἴδιον*), точно также и тело Единородного было Его собственным (*ἴδιον*), а не принадлежало кому-то иному, ведь так Он и родился по плоти»³⁴³. «Единородное Божие Слово соделалось человеком и, восприняв на Себя бrenную плоть, соединило ее

с Собой ипостасно (*ἐνώσας καὶ ὑπόστασιν ἑαυτῷ*)»³⁴⁴. «Слово Божие через соединение неразрывно и неизменно сочеталось со Своей собственной плотью (*τῇ ἰδίᾳ σαρκί*). Хотя и стало Оно человеком, но не прекратило быть Богом; и не имело места ни преложение плоти (*τῆς σαρκὸς μεταβολήν*) в естество Божества, ни преложение Божества в плоть, потому что естество Слова и тогда, когда соединилось с плотью, осталось тем, чем было»³⁴⁵.

«Вочеловечение Бога Слова не означает, что Божественная природа претворилась в плоть, но она вселилась в человека»³⁴⁶. «Это вселение не простое и не относительное (*σχετικῇ*), но истинное и ипостасное (*καὶ ὑπόστασιν*)»³⁴⁷, ибо Слово соединяется с плотью ипостасно»³⁴⁸. «Это конечное соединение нераздельно и неразлучно, и един есть Сын во любом смысле и во всяком отношении»³⁴⁹. «Под ипостасным соединением мы не выражаем ничего другого, — говорит святой Кирилл, — кроме как того, что естество Слова (*ἡ τοῦ Λόγου φύσις*), или Ипостась (*ἡ ὑπόστασις*), что и есть Само Слово (*ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος*), истинно соединилось с человеческим естеством, без какого-либо изменения или слияния (*τροπῆς τινὸς δίχα καὶ συγχύσεως*), и так понимается и есть единый Христос, один и Тот же — и Бог, и человек»³⁵⁰.

«В воплощенном Боге Слове как Божеское, так и человеческое естество пребывают каждое в своем естественном свойстве (*ἐν ιδιότητι τῇ κατὰ φύσιν*)»³⁵¹. «Я исповедую, — пишет святой Кирилл, — что между Божеским и человеческим естеством имеется весьма большое различие и расстояние, потому что они различны по качеству своего бытия (*ἕτερα γὰρ κατὰ γένος τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον*) и ни по чему не похожи одно на другое. Но как только в нашу среду вступает тайна Христова, состояние соединения не устраняет различия, но исключает разделение; соединение не сливает и не смешивает естества, но, так как Божие Слово сделалось причастным плоти и крови, то опять-таки подразумевается и говорится, что Сын един»³⁵². «После ипостасного соединения Слова с плотью кто бы ни нарек Слово Богом, мы разумеем Его не без Его собственной плоти; и кто бы ни наименовал Его Христом, мы распознаем в Нем воплощенное Слово. Ибо едина Ипостась воплощенного Бога Слова (*μία ὑπόστασις τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένην*)»³⁵³.

«Один Господь Иисус Христос, и одна вера в Него; наша вера не есть вера в двоицу, т. е. отдельно в Иисуса Бога Слово и отдельно в Иисуса человека, ибо един есть Сын, и Бог, и Господь, Слово Бога Отца и после того как стал человеком. Оттого, что соделался человеком, Он никоим образом не перестал быть Богом; равно как и оттого, что Он есть Бог по естеству, Он не отверг соделаться и быть человеком. Как в человеческом

естестве Он пребыл Богом, так нисколько не менее Он есть человек (*ἄνθρωπος οὐδὲν ἥττον ἐστίν*), будучи в естестве и достоинстве Божества. Оба, следовательно, суть в Одном и Том же; и один и Тот же Бог и человек есть Еммануил»³⁵⁴.

«Воплотившись, Бог Слово стал единосущным с нами (*γέγονεν ἡμῖν ὁμοούσιος*), то есть человеком, но пребыл единосущным и с Самим Богом Отцом, так что и мыслится [Богом], и был и есть Бог. Он есть Тот, Кто был; и, имея одну и ту же сущность с Богом Отцом на небесах, Он премудро взял на Себя человеческое естество; и назначенный Посредником, Он Собою (*δι' ἑαυτοῦ*) сочетал в соответствующее единство то, что было между собой всецело разделено по причинам, присущим самим естествам, как Божескому, так и человеческому (*τὰ τοῖς τῆς φύσεως λόγοις ὁλοτρόπως ἀλλήλων διηρημένα*)»³⁵⁵.

«Мы непоколебимо исповедуем, — возглашает святой Кирилл, — что Слово Божие стало плотью и произошло от жены, оставаясь Богом, и что Оно одно и То же есть одновременно и Бог, и человек. В Своем Божественном достоинстве Оно не постыдилось условий, мерок человеческого естества (*τοῖς ἀνθρωπότητος μέτροις*) и не лишило Себя, по причине человеческого естества, Божественной силы и превеликой славы. Навыкшие же хорошо различать такие категории, видят в обоих естествах единого Господа Иисуса Христа и, точно и изящно постигая Его тайну, восклицают: *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень?* (Рим. 11, 33; 1 Кор. 15, 10)»³⁵⁶. «Мы знаем и веруем, что Слово Бога Отца, восприняв на Себя плоть и кровь, пребыло именно Тем же, то есть Богом (*ὁ αὐτὸς δηλονότι Θεός*), и сохранило Свое превозвышенное, Божественное достоинство, хотя ради нас и стало плотью. И ныне Оно есть Бог не менее, чем было ранее, хотя и соделалось человеком; Ему поклоняются и небеса, и земля»³⁵⁷.

«Всё сказанное в Священном Писании о жажде, о голоде, о страдании Господа Иисуса Христа, надо приписать Ему как человеку. Он, Бог, соделался человеком и пребыл недоступным страданию по Своему Божескому естеству; стал же доступен страданию Он по Своему человеческому естеству, по плоти»³⁵⁸. «Всё написанное о Нем по-человечески Он претерпел не ради Себя, а ради нас, соблюдая повсюду всё сообразное человеческому естеству (*πανταχοῦ τὸ πρέπον φυλάττον τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει*), дабы не помыслили, что воплощение призрачно»³⁵⁹.

Святой Кирилл утверждает, что в Никейском Символе веры блаженные Отцы Никейского Собора дали «определение правой и безупречной

веры (τὸν τῆς ὀρθῆς καὶ ἀδιαβλήτου πίστεως ὄρον)», и причем сообразуясь с Личностью Господа Иисуса Христа. Объясняя, что обозначают второй и третий члены Никейского Символа, Святой Отец говорит: «Единородное Слово Отчее, будучи по естеству Богом, родилось по плоти от Святой Девы и сделалось, как и мы, человеком. При этом Оно не прекратило быть Богом, но, будучи тем, чем было, пребыло в естестве и славе Божества. Мы не говорим, что Оно стало человеком так, что превратилось и изменилось в то, чем не было, ибо Оно всегда одно и То же (ἀεὶ γὰρ ἔστιν ὁ αὐτός) и не подвержено даже тени перемены (τροπῆς ἀποσχίσματα). Мы точно так же утверждаем, что не наступило ни смешения, ни слияния, ни сплавления Его сущности с плотью — но что Слово сочеталось с имевшей разумную душу плотью таким образом, который знает Оно одно (μόνος οἶδεν αὐτός), ибо он выше нашего ума и неизреченен (ὑπὲρ νοῦν τε καὶ ἀπορρήτως). Следовательно, и после того как восприняло на Себя плоть, Оно пребыло Богом и [Оно] есть один Сын Бога Отца, Господь наш Иисус Христос. Тот же Самый, сущий прежде всех веков и прежде всякого времени, будучи Словом, соделался напоследок времен человеком ради нашего спасения»³⁶⁰.

«Слово — одно и То же и до воплощения без плоти (ἄσαρκος), и по воплощении во плоти. Посему мы утверждаем, что Оно одновременно — и Бог, и человек, не расчлняя Его отдельно на человека, который сам по себе, и отдельно на Бога Слово, дабы не помыслить двух сынов, но исповедуем, что один и Тот же есть Христос, и Сын, и Господь. Ибо Соделавшийся таким же, как и мы — хотя и пребыл тем, чем был — не отверг того, что наше (τὰ ἡμῶν), но по домостроительству спасения попустил Себе даже человеческое, в границах человеческого естества; впрочем, этим Он нисколько не повредил ни Своему Божественному естеству, ни славе, ибо и как таковой Он [все еще] неизменно Бог и Господь всего»³⁶¹. «Соделавшись человеком, Единородное Божие Слово тем не менее осталось Богом, имея всё, что и Отец, кроме отечества»³⁶². «Один и Тот же Сын и Господь — как до воплощения, так и по воплощении (καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως, καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν)»³⁶³. «Слово Бога Отца, Бог по естеству и вне плоти, пребыло Богом и с плотью (μετὰ σαρκός); и Сын по естеству и до воплощения (πρὸ σαρκός), пребыл Сыном и когда стал плотью; и, будучи Истинным Господом всяческих, остался в той же самой славе и после того, как соделался человеком»³⁶⁴.

«Бесплотное Слово Бога Отца приняло рождение по плоти, то есть позаимствовало от Святой Девы тело, присоединив ее неизреченным образом к Себе и не сливаясь с ней (ἀσυγχύτως), — и вот Бог Господь, и явися нам, как повествует священное Писание (Пс. 117, 27). Мы говорим, что

тело стало собственным (ἴδιον) телом Слова, а не какого-то особого и отдельного человека и не некоего иного Христа и сына прежде Слова. И как о теле, принадлежащем каждому из нас, говорится, что это тело каждого из нас в отдельности, так и тело Христово надобно понимать как (Его) собственное тело. Ибо хотя Его тело однородно с нашим, или единосущно — ὁμογενὲς ἡμῶν ὁμοούσιον (ибо рождено от жены), однако же его нужно понимать и называть Его собственным телом (ἴδιον αὐτοῦ). А так как Слово Бога Отца есть Жизнь по естеству, то и тело Его явилось животворящим; таким образом оно и стало для нас жизнеподательным благословением»³⁶⁵.

«Когда говорим, что Слово стало плотью, то утверждаем, что не произошло ни слияния (οὐ σύγχυσιν), ни смешения (οὐ φυμῶν), ни предложения (οὐ προπῆν), ни изменения (οὐκ ἀλλοίωσιν) Слова, но что Оно неизреченно и таинственно соединилось с телом, имевшим разумную душу. Мы, следовательно, утверждаем, что Слово Бога Отца, взяв на Себя святое и одушевленное тело и поистине сочетавшись неслиянно, из самого вещества произошло как человек, но однако же и при этом пребыло истинным Богом»³⁶⁶.

«Соделавшись плотью, то есть человеком, Слово — это не богоносный человек (οὐκ ἄνθρωπος θεοφόρος ἐστὶ), а Бог, добровольно Себя уничивший и тело от жены соделавший Своим собственным — и причем тело не без души (οὐκ ἄψυχον) и не без ума (οὐδὲ ἄνουν), а тело одушевленное и разумное (ἐμφυχόν τε καὶ νοεράν)»³⁶⁷. «Образ вочеловечения Бога Слова поистине глубок и необъясним, и непостижим для человеческой мысли. Но размышлять о нем все-таки нужно; конечно же, не безопасно слишком много заниматься тем, что не человеческое; и весьма благоразумно не утруждать себя тем, что выше человеческого разума, не покушаясь уразуметь то, чего постичь невозможно. Глубокая тайна вочеловечения Слова превосходит человеческий разум. Эта Божественная тайна — не в велеречивых словах людской мудрости, а в явлении Духа»³⁶⁸.

Погружаясь с молитвенным трепетом в тайну досточудной Личности Спасителя, святой Кирилл надолго останавливается на словах Апостола Павла в Послании к Филиппийцам, где о Господе Иисусе Христе говорится: Он, будучи образом Божиим (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων = во образе Божий), не почитал хищением быть равным Богу, но уничивил Себя Самого (ἐαυτὸν ἐκένωσε = умалил, истощил Себя = унизил Себя = смирил Себя), приняв образ раба (μορφὴν δούλου λαβὼν = зрак раба приим), соделавшись подобным человекам (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος = в подобии человечеством быв) и по виду став как человек (καὶ σχήματι εἰρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος = и образом обретеся якоже человек); смирил Себя (ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν), быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 2, 6–8).

На вопрос: каково это умаление, истощение, уничтожение (*κένωσις*) Бога Слова? — святой Кирилл отвечает: «Это — восприятие Словом нашей плоти, принятие образа раба, уподобление нам (*ἡ πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσις*), причем Слово нисколько не изменяет Своего собственного естества, ибо Оно выше всякой созданной твари. Он уничтожил Себя тем, что для спасения мира снизошел в рамки (в мерки) человеческого естества (*καθεὶς οἰκονομικῶς ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις*)»³⁶⁹. «Кенозис Слова не означает, что нечто в Его собственном естестве повреждено (*nihil in natura propria violatum*), или изменено, или соделано низшим, ибо Оно непреложно, и неизменно, и не подвержено страданию. Истинно став плотью, то есть человеком, Оно соделало Своей собственной людскую (человеческую. — *Примеч. ред.*) убогость (*humanitatis paupertatem propriam sibi fecit*). Во-первых, Оно стало человеком и пребыло Богом; засим образ раба воспринял Тот, Кто как Сын по Своему естеству свободен. Так, о Том, Кто есть Господь славы, говорится, что Он принял славу; о Том, Кто Сам есть Жизнь, утверждается, что Он оживлен, и что над всем принял власть Тот, Кто есть Царь всяческих. Равный Отцу стал послушным до крестной смерти и т. д. Своей плотью усвоил Он Себе всё принадлежащее человеческому естеству и совершил домостроительство спасения, оставаясь тем, чем был (*manens quod erat*)»³⁷⁰.

«Из слов апостола Павла (Флп. 2, 5–7) ясно, что Божие Слово восприняло на Себя образ раба, пребывая тем, чем было, то есть образом Бога (*ἡ τοῦ Θεοῦ μορφή*); а образ раба обозначает не только видимую сторону человека, но и всё человеческое естество (*οὐ τὸ φαινόμενον μόνον τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν ἀνθρώπου φύσιν*). Ибо как образ Бога обозначает сущность Бога (*τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν*), так и образ раба обозначает не только видимое, но и всю человеческую сущность (*πᾶσαν τοῦ ἀνθρώπου τὴν οὐσίαν*)»³⁷¹. «А слова сделавшись подобным человекам и по виду став как человек (Флп. 2, 7) апостол ввел как именованья не естества (*οὐχ ὡς τῆς φύσεως ὀνόματα*), а действия (*τῆς ἐνεργείας*), ибо Владыка Христос, имея наше естество, не принял нашей порочности (*τὴν ἡμετέραν οὐ κατεδέξατο πονηρίαν*), но свободен от всякого зла, как и пророк возвещает, что Он не сделал греха, и не было лжи в устах Его (Ис. 53, 9), и как пустынножитель Иоанн свидетельствует, говоря: Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира (Ин. 1, 29). Оттого-то апостол Павел по необходимости и сказал, что Он стал подобным человекам (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου*) и сделался по виду... как человек, ибо Он был свободен от всякого человеческого злого действия (*τῆς πονηρᾶς ἐνεργείας τῶν ἀνθρώπων ἀπηλλαγμένον*)»³⁷².

«Слова Апостола о том, что Он сделался подобным человекам и по виду стал как человек, надо понимать так, что Господь наш Иисус Хрис-

тос, имея наше естество, не во всем был с нами одинаковым (*οὐ κατὰ πάντα ἵσος ἡμῖν ἐτύγχανεν*). Ибо Он родился от жены, но не так, как мы; сходно нам, имел Он тело одушевленное и разумное, но движения греха (*τῶν δὲ τῆς ἀμαρτίας κινήματων*) Его, как нас, не беспокоили, но во плоти, против которой воевал грех, Он уничтожил тиранию греха; для этого и сделался Он подобным человекам (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου*) и по виду стал как человек, и смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной; а эти слова: *уничтожил Себя Самого* — означают, что Он взял на Себя уничиженное человеческое естество»³⁷³.

«Бытийствуя в образе и равенстве Бога Отца, Его Слово, как пишет апостол, не почитало хищением быть равным Богу (букв.: «не порывалось уравниваться с Богом». — *Примеч. пер.*), но низвело Себя в добровольный кенозис (*εἰς ἐκούσιον κένωσιν*) и явилось нам, не прекращая быть тем, что есть, т.е. оставаясь Богом и тогда, когда не возгнушалось воспринять на Себя меру человеческого естества (*τὸ τῆς ἀνθρωπότητος οὐκ ἀτιμάσας μέτρον*). Всё, таким образом, как Божественное, так и человеческое, принадлежит Ему. Ведь к чему было Ему умять Себя (*κεκένωκεν ἑαυτὸν*), если бы Он стыдился человеческого естества и наших рамок? И если отвращался Он от человеческого, то кто заставил Его по необходимости и насильно стать человеком? Итак, все евангельские слова — как те, которые звучат по-человечески, так и те, которые звучат Божественно, — мы приписываем одному Лицу (*ἐνὶ προσώπῳ*), ибо веруем, что един есть Сын, Иисус Христос, то есть вочеловечившееся и воплощенное Божие Слово»³⁷⁴.

«Слово истощевает Себя (*Λόγος κενοῦται*), будучи по естеству неистощимым (*ἀκένωτος τῇ φύσιν ὑπάρχων*): Уничтожил Себя Самого, приняв образ раба (Флп. 2, 7)»³⁷⁵. «Кенозисом называется то, что Бог Слово стал человеком»³⁷⁶. «Имея бытие, одинаковое по естеству с Отцом, Слово уничтожило Себя (*κεκένωκεν ἑαυτὸν*) и, приняв образ раба, то есть став человеком и по виду соделавшись как мы, низвело Себя в кенозис (*εταπεινώκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν*). Итак, как же Сущий в образе Бога и равный Богу низвел Себя в кенозис? Не есть ли это явная Христова тайна? Бог по естеству, Он соделался человеком в смирении и отвержении. Став таким, как и мы, Он и с плотью соблюл Свою Божественную славу. Итак, един есть Христос Бог в человеческом естестве, будучи и с человеческим естеством тем, чем был»³⁷⁷.

Стараясь, по крайней мере, отчасти, объяснить предивную тайну соединения двух естеств в одном Лице Господа Иисуса Христа, святой Кирилл ссылается на пример таинственного соединения двух различных природ, духовной и вещественной, в единой человеческой личности. «Человек состоит, — говорит святой Кирилл, — из двух неподобных (*ἐξ ἀνομοίων*) при-

род, т. е. из души и тела, но все-таки и то, и другое считается одним человеком (*εἰς νοεῖται τὸ συναμφοτέραυ ἀνθρώπος*). Таким же, следовательно, образом (*κατὰ τὸν ἴσον οὖν τρόπον*) надобно рассуждать и о Самом Христе. Ибо един есть Сын и един Господь Иисус Христос и до воплощения, и после того как стал человеком»³⁷⁸. «В Господе Иисусе Христе два естества: Божественное и человеческое, соединенные между собой неслиянно и без смешения. Нечто подобное мы видим и в устройстве человека. Мы говорим, что в человеке душа не слилась с телом, а соединилась, сочеталась, сроднилась и действует. И никто, кроме вовсе безумных, не называет душу смертной или же тело бессмертным, но мы различаем две природы и распознаём одно живое существо, из обеих составленное; каждую же из этих двух природ мы называем отдельным именем: одну душой, другую телом, а существу, составленному из обеих, даем другое наименование: человек»³⁷⁹.

Свое учение о Лице Господа нашего Иисуса Христа, которое есть в то же время и Богооткровенное учение Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, святой Кирилл наиболее сжато выразил в двенадцати знаменитых анафематизмах, из которых в данный момент для нас самыми важными являются следующие четыре:

1. Если кто не исповедует, что Слово Бога Отца ипостасно соединилось с плотью (*σαρκὶ καὶ ὑπόστασιν ἑνωσθαι*) и что един Христос со Своей собственной плотью (*εἶνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς*), то есть Он один и Тот же одновременно есть и Бог, и человек, — да будет анафема! (Анафематизм второй)³⁸⁰.

2. Если кто в едином Христе разделяет ипостаси после соединения, сочетая их лишь союзом достоинства (*συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἄξιαν*), авторитета и власти, а не союзом естественного соединения (*σύνθετον τὴν καὶ ἑνωσιν φυσικὴν*), — да будет анафема! (Анафематизм третий)³⁸¹.

3. Если кто дерзнет назвать Христа богоносным человеком (*θεοφόρον ἀνθρώπον*), а не Богом Истинным и единым по естеству Сыном, так как Слово стало плотью и приблизилось к нам, восприяв нашу плоть и кровь (букв. в сербск. «и соделалось преизрядным общником нашей плоти и крови». — *Примеч. пер.*), — да будет анафема! (Анафематизм пятый)³⁸².

4. Если кто не исповедует, что плоть Господа есть животворящая и собственная (*ἰδίαν*) плоть Самого Слова Бога Отца, но что она есть плоть кого-то другого при Нем, соединенного с Ним по достоинству (*κατὰ τὴν ἄξιαν*), т. е. приобретшему только Божественное в себе обитание, и не исповедует плоть Его животворящей, так как она стала собственной плотью Слова, имеющего силу оживотворять всё, — да будет анафема! (Анафематизм одиннадцатый)³⁸³.

Христологическая мысль Викентия Леринского всем своим существом вытекает из соборного и святого сознания Апостольской Христовой Церкви. «Вселенская Церковь исповедует, — пишет он, — одного Христа Иисуса, а не двух; один и Тот же Он и Бог, и человек (*eundemque Deum pariter atque hominem confitetur*). В Нем одно Лицо, но две сущности (*unam quidem in eo personam, sed duas substantias*); две сущности, но одно Лицо; две сущности, ибо Слово Божие не изменяется (*mutabile*), чтобы могло превратиться во плоть (*ut ipsum verteretur in carnem*); одно Лицо, дабы не казалось, что Церковь, признавая двух сынов, почитает не Троицу, а четверицу... В Боге одна сущность, но три Лица; во Христе две сущности, но одно Лицо... Как могут быть в Спасителе две различных сущности, но не два различных лица? Это от того, что сущность Божества одна, а сущность человечества другая. Но все-таки Божество и человечество суть не два различных лица, а один и Тот же Христос (*sed unus idemque Christus*), один и Тот же Сын Божий (*unus idemque Filius Dei*), одно и То же Лицо одного и Того же Сына Божия (*et unius ejusdemque Christi et Filii Dei una eademque persona*), подобно тому как в человеке тело — одно, а душа — другое, но один и тот же человек есть и душа, и тело. В Петре и Павле душа — одно, тело — другое, но все-таки не существует двух Петров: один — душа, а другой — тело; или двух Павлов один — душа, а другой — тело, но один и тот же Петр и один и тот же Павел, и каждый из них состоит из двух различных природ: из души и тела. Итак, в одном и Том же Христе имеются две сущности: одна Божественная, а другая человеческая; одна от (ex) Бога Отца, другая от (ex) Девы Матери; одна совечная и равная Отцу, другая временная и низшая Отца; одна единосущная с Его Отцом, другая единосущная с Его Матерью (*una consubstantialis Patri, altera consubstantialis Matri*), но один и Тот же Христос в двух сущностях (*unus tamen idemque Christus in utraque substantia*). Поэтому не существует один Христос — Бог, а другой — человек; и не является один несотворенным, другой сотворенным; и один страдательным, другой же нестрадательным; и один — равным Отцу, а другой низшим Отца; и не происходит один от (ex) Своего Отца, другой от (ex) Своей Матери, но один и Тот же Христос, Бог и человек (*sed unus idemque Christus Deus et homo*), Тот же Самый несотворенный и сотворенный, Тот же Самый неизменный и не подверженный страданию, Тот же Самый на [собственном] опыте познавший и изменение, и страдание; Тот же Самый равный Отцу и низший Отца, Тот же Самый рожденный от Отца прежде веков, Тот же Самый рожденный от Своей Матери во времени, совершенный Бог и совершенный человек. В Боге — высочайшее

Божество, в человеке — совершенное человечество (*plena humanitas*). Совершенное человечество, так как [Он] имеет и душу, и плоть; и причем плоть истинную, нашу, материнскую (*carnem veram, nostram, maternam*); душа же — разумная, одаренная умом и рассудком (*animam vero intellectu praeditam, mente ac ratione pollentem*). Итак, во Христе Слове наличествуют душа и тело, но целое одно — един Христос (*sed hoc totum unus est Christus*), един Сын Божий и един наш Спаситель и Искупитель; един не в результате некоего пагубного смешения Божества и человечества, а в силу цельного и исключительного единства Лица (*unus autem, non corruptibile nescio qua divinitatis et humanitatis confusione, sed integra et singulari quadam unitate personae*). Ибо соединение не превратило и не преложило одно естество в другое, но так сочетало их в одно, что во Христе присно сохраняется единственность одного и Того же Лица, равно как вечно пребывают и исключительные свойства каждого естества (*ut manente semper in Christo singularitate unius ejusdemque personae, in aeternum quoque permaneat proprietas uniuscujusque naturae*). Отсюда следует, что ни Божеское естество никогда не начинает быть телом, ни тело никогда не перестает быть телом. В объяснение сему может послужить естество человека: ведь не только в настоящей жизни, но и в будущей, каждый отдельный человек будет состоять из души и тела; ни тело его никогда не претворится в душу, ни его душа — в тело; и тогда как каждый индивидуальный человек будет жить вечно, вечно будет существовать в каждом индивидуальном человеке и различие между двумя сущностями. Так и во Христе каждая сущность навсегда сохранит свое особое свойство, но без ущерба единству Лица (*ita in Christo quoque utriusque substantiae sua cuique in aeternum proprietas, salva tamen personae unitate, retinenda est*)³⁸⁴.

«Это единство Лица во Христе, — говорит Викентий, — наступило не после Его рождения от Девы, а было совершено в самой Ее утробе (*sed in ipso Virginis utero compacta atque perfecta est*). Ведь самое пристальное внимание должны мы обратить на то, чтобы исповедовать Христа не только единым, но и присно единым (*semper unum*). Ибо было бы невыносимым богохульством исповедовать, что Христос един сейчас и полагать, что некогда Он был не одним, а двумя; одним, то есть, с момента Его крещения, а двумя при Его рождении. Этого чудовищного осквернения святыни мы сможем избежать только так, если признаем, что человек соединен с Богом единством Лица, и причем не со времени Вознесения, или Воскресения, или же Крещения, а в самой Его Матери, в самой Ее утробе, в самом зачатии Святой Девы (*in ipsa virginali conceptione*)»³⁸⁵.

«Благословенна Церковь, ибо верует, что во Христе суть две истинных и совершенных сущности, но одно Лицо, так что ни различие естеств не разделяет единства Лица, ни единство Лица не уничтожает различия сущностей. Благословенна Церковь, ибо понимает, что Бог соделался человеком не через преложение естества, а посредством Лица (*non conversione naturae, sed personae ratione*), и причем Лица не призрачного и тленного, а существенного и вечного (*personae autem non simulatoriae et transeuntis, sed substantiae et permanentis*)»³⁸⁶.

Преображенная молитвой мысль святого подвижника Иоанна Кассиана глубоко проникает в дивную тайну Личности Господа нашего Иисуса Христа. «Мы исповедуем, — говорит он, — что наш Господь и Бог Иисус Христос есть единый Сын Божий, рожденный от Отца прежде всех веков, и, соделавшись ради нас во времени человеком от Духа Святого и Приснодевы Марии, пребыл Богом при Своем рождении. Исповедуя же две сущности: плоти и Слова — мы всегда с благочестивым убеждением и верой признаём, что Он — одно и То же Лицо, нераздельно Бог и человек; и утверждаем, что с того момента, когда Он взял на Себя плоть, всё принадлежащее Богу, было дано человеку, как опять-таки всё принадлежащее человеку было присоединено к Богу (*omnia dicimus quae erant Dei transisse in hominem, ut omnia quae erant hominis in Deum venirent*). И в этом смысле *Слово стало плотью*: не то, что будто бы Оно в силу некоего превращения или преложения стало тем, чем не было, но, по Божественной икономии, Отчее Слово никогда не оставило Отца и благоволило, однако же, соделаться истинным человеком (*numquam a Patre discedens, homo proprie fieri dignaretur*), и Единородный был воплощен посредством той сокровенной тайны, которую ведает Он один (*incarnatusque sit unigenitus secreto illo mysterio quo ipso novit*). Ведь наше — верить, а Его — ведать. Так Сам Бог Слово, воспринимая всё принадлежащее человеку, соделался человеком, и человек, Им воспринятый, принимая всё принадлежащее Богу, не может не быть Богом. Когда говорим, что Он воплотился, то не полагаем, что имело место некое умаление Его сущности, потому что Бог знает, как соединить Себя без какого-либо ущерба для Своего естества (*sine sui corruptione misceri*), и тем не менее соединить Себя истинно (*et tamen in veritate misceri*). Ведает Он, как принять в Себя и не увеличить Себя этим [приращением], равно как и то, как вдать Себя и не потерпеть никакого ущерба... Богочеловек, Иисус Христос, Сын Божий, истинно ради нас рожден от Духа Святого и Приснодевы Марии. Так в двух естествах Слово и плоть стали едино (*in alterutrum unum fit Verbum et caro*), причем каждая сущность пребывает в себе естественно совер-

шенной, однако же Божественная сообщает Своё человеческой (*humanitati divina communicent*) без какого-либо для Себя изъясна, а человеческая причащается Божественной (*et divinitati humana participant*). Не одно здесь Лицо — Бог, а другое [лицо] — человек, но одно и То же Лицо, Которое есть и Бог, и человек; и опять-таки человек, который есть также и Бог, нарицается и поистине есть Иисус Христос, единый Сын Божий... Бог Слово в Своей полноте стал всецело человеком (*totus Deus Verbum factus est totus homo*). Ибо не Бог Отец стал человеком и не Дух Святой, а Единородный Сын Отчий. Итак, мы должны полагать, что едино есть Лицо плоти и Слова (*ideoque una persona accipienda est carnis et Verbi*), и преданно, без какого-либо сомнения веровать, что один и Тот же Сын Божий, вовеки нераздельный, бытийствуя в двух естествах во дни Своей плоти, истинно взял на Себя всё принадлежащее человеку, присно и непреложно имея как Свое собственное принадлежащее Богу (*vere semper omnia gessisse quae sunt hominis, et vere semper possedisse quae Dei sunt*)»³⁸⁷.

«Назовем ли мы Господа Иисуса Христа Сыном Божиим или Сыном Человеческим, во всех случаях Он есть одно и То же Лицо»³⁸⁸. «Отрицающий, что Иисус Христос, Сын Божий, есть одно Лицо, отвергает всё. Ибо правило церковной тайны и православной веры таково, что отрицающий одну часть Божественной тайны не может признавать другой (*ut qui partem divini sacramenti negat, partem non valeat confiteri*). Ведь в ней всё так связано и сопряжено между собой, что одно не может стоять без другого, и если человек отрицает лишь одну частичку среди прочих, ему нисколько не приносит пользы то, что Он верует во все эти прочие (*qui unum ex omnibus denegaverit, alia ei omnia credidisse non possit*)»³⁸⁹. «Это наша вера, это наше спасение: веровать, что наш Бог и Господь Иисус Христос — один и Тот же прежде всего и после всего (*eumdem et ante omnia credere, et post omnia*). Ибо как написано: *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8). А посему *вчера* означает всю прошлую эпоху, в которую прежде начала Он был рожден от Отца; *сегодня* покрывает время мира сего, в которое Он вновь был рожден от Девы, пострадал и воскрес; а выражением *во веки* обозначена вся бесконечная вечность в будущем (*omnis futurae aeternitatis immensitas designatus*)»³⁹⁰.

Благодатными словами христолюбивого исполина веры, святого Максима Исповедника, Церковь засвидетельствовала свое святое, соборное, вселенское чувство Христа и Его досточудной тайны. «Как в человеке одна личность, — говорит святой Максим, — но различные сущности; тогда как человек един, душа одной сущности, а плоть другой, так и в Господе Иисусе Христе: одно и То же Лицо, а различные сущности (*ταυτότης*

μὲν ἐστὶ προσώπου, ἑτερότης δὲ οὐσιῶν). Ибо Он — одно Лицо, или Ипостась; Божество одной сущности, а человечество — другой. Как невозможно исповедать единство Святой Троицы, не отметив ипостасного различия, так абсолютно необходимо, чтобы и о Господе Иисусе Христе, Который есть един от Святой Троицы, проповедовалось и единство, и различие (*καὶ τὴν ἑνωσιν καὶ τὴν διαφορὰν κηρύττειν*)»³⁹¹. «Как единосущность Святой Троицы обозначает одну сущность и различие в ипостасях (букв. «разноипостасность», *τὸ ἑτεροῦπόστατον*. — *Примеч. пер.*) — три Ипостаси, так и различие сущности Слова и сущности плоти обозначает две сущности (*δύο οὐσίας*), но не каждая из них имеет свою отдельную ипостась, но едина есть Ипостась, или Лицо»³⁹². «Как говорим, что во Святой Троице одна сущность и не сливаем трех Ипостасей, равно как и три Ипостаси не истребляют единой сущности, так утверждаем, что и в Господе Иисусе Христе, Который есть един от Святой Троицы, одна Ипостась, и не смешиваем Его двух естеств, а равно и не разделяют два естества единую Ипостась»³⁹³.

«Мы полагаем и веруем, — возглашает сей святой Исповедник, — что единый Христос состоит из двух совершенных естеств, Божественного и человеческого, исповедуя одну Его Ипостась (*τὴν αὐτοῦ μίαν ὑπόστασιν*) и веруя, что естества и после сочетания пребыли неслиянными и нераздельными. Исповедуя два естества в одном и Том же, признаём, что Он Тот же есть одновременно и Бог, и человек. Веруем, что в двух естествах, нераздельно и неслиянно (*ἀδιαρέτως τε καὶ ἀσυγχύτως*), после сочетания существует Он Тот же, совершенный в Божестве и совершенный в человечестве как целый в частях (*ὡς ὅλον ἐν μέρεσιν*). Ибо из каких частей Он состоит, в тех частях и распознаётся как целый (*ὡς ὅλον*) после сочетания»³⁹⁴.

«Спасительное исповедание веры — веровать, что Сын и Слово Бога ради людей, по причине людей, истинно стал человеком без греха; соделавшись человеком, Он не перестал быть Богом; и не умалил Себя как истинного человека тем, что пребыл Тем, Кем был и есть, и по естеству всегда будет: Богом; но как Бог по сущности и естеству неизменно (*ἀτρέπτως*), по домостроительству спасения, ради нас истинно стал человеком, восприняв на Себя плоть, имеющую разумную и словесную душу. Посему Тот же [Самый] есть истинно и Бог по естеству, и Тот же [Самый] есть истинно и человек по естеству, потому что Он Тот [Самый] же есть воистину и то, и другое в полноте (*ἀνελλιπῶς*). Ни одно из этих естеств, сочетавшихся ипостасным соединением в тайне воплощения, то есть совершенного вочеловечения, не нанесло себе никакого ущерба по причине сего соединения, но каждое соблюло свое существенное отличие и границы (*φυλαττούσης τὸν ἑαυτῆς οὐσιώδη λόγον τε καὶ ὅρον*), то есть естественное

свойство (*τὴν φυσικὴν ιδιότητα*), неслиянно и нераздельно, после соединения. Ибо соединение не истребляет различия двух естеств, сочетавшихся в одно Лицо, но полностью исключает их разделение и отдельное существование»³⁹⁵.

«Во Вселенской Церкви сохраняется правильное, истинное и спасительное учение апостольской веры о Лице Господа Иисуса Христа. Согласно этому учению, Божие Слово, Творец людей, неизреченным образом, ради людей, из-за людей, истинно восприняло на Себя плоть, имеющую словесную и разумную душу и, не изменяя Своего Божества (*οὐ τροπῇ Θεότητος*), соделалось человеком без греха. Это апостольское учение научает нас, людей, исповедовать и держаться того, чтобы никоим образом не отрицать ни одно естество после воплощения Слова, то есть после соединения: ни Божественное, по Которому Он присно есть Бог, единосущный с Отцом, и таковым пребывает; ни человеческое, по которому Он Тот же (*ὁ αὐτός*) ради нас истинно стал человеком и единосущен с нами. Не преложил Он того, чем был и есть, и по естеству вечно пребудет Богом; равно как не изменил Он и, через нераздельное соединение (*καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον*) соделавшись человеком, естество одушевленной плоти, будучи один и Тот же и Богом, и человеком (*εἷς ὢν καὶ ὁ αὐτός Θεός τε καὶ ἄνθρωπος*). Не только по нарицанию и имени Он — Бог и человек, но действительно и истинно Бог и человек в прямом смысле (*πράγματι καὶ ἀληθεία Θεός καὶ ἄνθρωπος*) и справедливо так называется... Слово Божие стало человеком, но соделалось Оно человеком через восприятие на Себя разумной плоти, сочетав ее с Собой по Ипостаси нераздельно (*καθ' ὑπόστασιν ἀδιάσπαστως ἐνωθείσης αὐτῷ*). Посему Он Тот же Самый есть в прямом смысле и Бог, и человек: Богом был всегда, а человеком соделался; но и то, и другое — в полной мере (*ἀνελλιπῶς*). Это окончательное единство Ипостаси не сливает естества, дабы не стерлось основание их различия, и не разделяется истинным различием естеств, из которых состоит. Различие естеств вследствие соединения никоим образом не уничтожается»³⁹⁶.

«После ипостасного соединения Христово Божество пребыло по сущности Божеством (*κατ' οὐσίαν Θεότης*) и ни малейшим образом не пременилось в сущность плоти; равно как и Его человечество по сущности осталось человечеством (*μεμένηκε κατ' οὐσίαν ἀνθρωπότης*), не претворившись в естество Божества. Если же ни Христово Божество, ни Его человечество не преложились одно в другое по причине ипостасного соединения, но естества пребыли неслиянными, то ясно, что и после сего сочетания имеется различие между сохраненными во Христе естествами, и никто не может этого отрицать»³⁹⁷.

«Бог Слово ипостасно соединил Себя с единосущной нам плотью, одушевленной словесной и разумной душой. Совершенный Бог соделался совершенным человеком; Бог не отвергнут тем, что стал человеком, то есть тем, чем не был; и по причине того, что пребыл Он Тем, Кем был и есть, а именно Богом, Он не связан стать тем, чем не был, а именно человеком. Будучи Богом, Он соделался человеком. По Своему Божественному естеству Он в сущности несотворен, невидим, бесконечен, неизменен, нестрадателен (бесстрастен. — *Примеч. ред.*), нетленен, бессмертен, Творец всего; а по естеству Своей и нашей плоти (*κατὰ δὲ τὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ φύσιν καὶ ἡμετέραν*) Он Тот же Самый сотворен (*κτιστὸν*), страдателен, ограничен, объемлем, смертен. Он Тот же Самый единосущен с Богом Отцом по Божеству и единосущен с нами по человечеству. Действительно, а не только по имени, Он Тот же Самый одновременно и Бог, и человек; не сугуб (*διπλοῦν*) по Ипостаси, то есть по Лицу, потому что пребыл одним и Тем же и до воплощения, и по воплощении»³⁹⁸.

«Последуя святым Учителям Церкви, благочестивое дело — исповедовать, что в Господе Иисусе Христе два естества, не подобные по сущности (*ἀνομοίους κατὰ τὴν οὐσίαν*), сопряженные в несказанное единство; ведь и после соединения пребыли они неслиянными, однако так неслиянными, что не вводится никакого разделения, а остается неизменное различие (*τὴν διαφορὰν ἄτρεπτον μένειν*). Различие и разделение (*διαφορὰ καὶ διαίρεσις*) — не одно и то же. Различие (*διαφορὰ*) — это состояние, по которому предметы разнятся один от другого; то есть, тело по естеству и сущности есть то, что» есть; и Бог Слово по естеству и сущности есть то, что есть. Разделение же (*διαίρεσις*) — это сквозной разрез (*τομὴ διαμπάξ*), то есть предметы вовсе рассекаются (*δι' ὅλου τὰ ὑποκείμενα τέμνουσα*), причем каждый из них существует обособленно и лишь для самого себя, и они отделены один от другого»³⁹⁹. «Итак, надобно исповедовать окончательное соединение двух естеств в Господе Христе, но и после соединения признавать различие между двумя естествами, неслиянно сочетавшимися и сохранившимися»⁴⁰⁰.

«Итак, мы исповедуем Господа нашего Иисуса Христа, из двух естеств составленного (*ἐκ δύο μὲν φύσεων συνηκείμενον*): из Божества и человечества; и распознаём Его в двух естествах (*ἐν δύο φύσεσιν*): в Божеском и человеческом. Утверждая же, что Он из двух естеств, подразумеваем, что Он из Божества и человечества, и говоря, что Он в двух естествах, обозначаем, что Он естественно и в Божестве, и в человечестве. Конечно, и после соединения Он не отделен (*κεχωρισμένον*) ни от одного естества, из которых состоит, но Он в них, из которых [Он] и присно есть, и существует, и распознаётся (*ἐν αὐταῖς, ἐξ ὧν καὶ ἔστιν ἀεὶ, καὶ ὄντα καὶ γνωριζόμενον*)»⁴⁰¹. «Из

двух, следовательно, естеств (*ἐκ δύο οὖν φύσεων*) не два естества (*οὐ δύο φύσεις*), но одну сложную Ипостась (*μία ὑπόστασις σύνθετον*) именуем Христом; Она объемлет Собой эти естества как Свои собственные и содержит их как Свои собственные части, дополняющие одна другую (*ὡς ἴδια καὶ συμπληρωτικά μέρη*); и в них как в частях Она и есть, и распознаётся (*καὶ ἐν αὐταῖς ὡς ἐν μέρεσι καὶ οὖσαν καὶ γνωρίζομένην*)»⁴⁰². «Части Христовы (*μέρη Χριστοῦ*) — это Его Божество и человечество, из которых и в которых Он состоит (*ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς ὑφίστηκε*)»⁴⁰³. «Христова Ипостась одна и единственная как до воплощения, так и после воплощения»⁴⁰⁴. «Ипостасное соединение Божества и человечества в Господе Иисусе Христе есть, безусловно, тайна неизреченная и непостижимая»⁴⁰⁵.

Мед Богооткровенной истины о тайне Личности Спасителя, разлитый в каплях по Священному Писанию и Священному Преданию, святой Иоанн Дамаскин, как неутомимая рабочая пчела, собрал в соты своей благодатствованной души и предлагает нам его через свои богоглаголивые слова. Таинственное и над-умное сочетание двух естеств в одном Лице Господа святой Дамаскин называет «перихорисисом (*περιχώρησις*)», что означает: обращение, проникновение, обитание одного естества в другом, жизнь одного в другом без утраты собственной индивидуальности. «Два естества в Господе Христе соединились между собой неизменно и непреложно (*ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως*), — говорит святой Дамаскин, — так что ни Божественное естество не лишилось Своей врожденной простоты, ни человеческое не пременялось в естество Божества, но и из двух не начало опять-таки существовать одно сложное естество (*μήτε ἐκ τῶν δύο μίᾱς γεγεννημένης φύσεως*)... Мы исповедуем, что один и Тот же Христос состоит из двух различных естеств, Божества и человечества, и существует в двух естествах (*ἐν δυοῖ φύσεσιν*) и есть и именуется совершенным Богом и совершенным человеком»⁴⁰⁶.

«Мы утверждаем, что Божественная Ипостась Бога Слова существовала прежде всякого времени вечно простой, несложной (*ἀσύνθετον*), несотворенной, бестелесной, невидимой, неосязаемой, безграничной, имея всё, что имеет Отец, как единосущная с Отцом, отличаясь от Отчей Ипостаси образом рождения и личным свойством, будучи совершенной и никогда не отделенной (не отделяющейся) от Отчей Ипостаси. В последние же времена Слово, не оставляя Отчих недр, неопишимо вселилось во утробу Святой Девы и без семени, непостижимым и Ему одному ведомым образом (*ἀπερίλιπτως, ὡς οἶδεν αὐτός*) соделало то, что плоть, воспринятая от Святой Девы, существует в самой предвечной Ипостаси (*ἐν αὐτῇ τῇ προαιωνίῳ ὑπόστασι*). И, находясь во чреве Святой Богородицы, Бог Слово был также

во всем и выше всего (*ἐν πᾶσι καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα*), но в Ней Он пребывал действием воплощения. Он, следовательно, воплотился, восприняв на Себя начатки нашего состава (*ἀπαρχὴν τοῦ ἡμετέρου φεράματος*) — плоть, оживленную мыслящей и разумной душой, так что Сама Ипостась Бога Слова стала Ипостасью плоти (*τῇ σαρκὶ ὑπόστασιν*) и Ипостась Слова, бывшая дотоле простой, стала сложной — и причем сложной из двух совершенных естеств (*σύνδετον δὲ ἐκ δύο τελείων φύσεων*): Божества и человечества. И эта Ипостась имеет в Себе, с одной стороны, характерное и особенное свойство Божественного сыновства Бога Слова, [свойство,] которым отличается [Она] от Отца и Духа, а с другой стороны, [Она] имеет характерные и особенные свойства плоти, которыми отличается от Матери и от остальных людей. Воплощенный Бог Слово имеет в Себе как те свойства Божественного естества (*τὰ τῆς θείας φύσεως ιδιώματα*), которыми Он соединен с Отцом и Духом, так и те признаки человеческого естества (*τὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως γνωρίσματα*), которыми Он соединен с Матерью и с нами»⁴⁰⁷.

«Сверх того, воплощенное Слово отличается — как от Отца и Духа, так и от Своей Матери и от нас — тем, что Оно То же Самое есть в то же время и Бог, и человек. Ибо это мы знаем как самое характерное (букв. «наиболее особенное». — Примеч. пер.) свойство Христовой Ипостаси (*τοῦτο γὰρ τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ιδιαίτατον ἰδίωμα γινώσκουμεν*). Посему мы исповедуем, что Он — единый Сын Божий и после вочеловечения; Он Тот же Самый есть и Сын Человеческий, единый Христос, единый Господь, единый Единородный Сын и Слово Божие, Иисус, Господь наш... Не проповедуем мы Его ни как только Бога, лишенного нашего человечества, ни как только человека, лишая Его Божества, ни как Бога и человека обособленно, но [проповедуем,] что Он, один и Тот же (*ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν*), есть в то же время Бог и человек, совершенный Бог и совершенный человек, всецелый Бог и всецелый человек (*ὅλον Θεὸν καὶ ὅλον ἄνθρωπον*), один и Тот же — всецелый Бог с Его плотью и всецелый человек с Его пребожественным Божеством (*μετὰ τῆς ὑπερθέου αὐτοῦ Θεότητος*). Именуя Его совершенным Богом и совершенным человеком, мы тем самым выражаем полноту и отсутствие какого-либо недостатка в естествах; говоря же, что Он есть всецелый Бог и всецелый человек, мы этим обозначаем единственность (единичность) и неделимость Ипостаси (*τὸ μοναδικὸν καὶ ἄτμητον τῆς ὑποστάσεως*)»⁴⁰⁸.

«Точно также надобно знать, что, хотя и говорим мы, что два естества Господня проникают друг друга (*περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ Κυρίου φύσεις*), однако же знаем, что проникновение (*ἡ περιχώρησις*) происходит от Божественного естества, ибо Оно проникает и проходит через всё, как хочет, а через Него ничто не проникает и не проходит. Свои преимущества Оно

передает плоти, Само пребывая бесстрастным и непричастным страданиям плоти (*ἀπαθής, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος*)»⁴⁰⁹. «Итак, естества в Господе соединены ипостасно, не сливаясь, и разделены нераздельно, учитывая характер (смысл) и образ различия (*διήρηνται δὲ ἀδιαίρετως λόγῳ καὶ τρόπῳ τῆς διαφορᾶς*). Не исчисляются они по образу, которым соединены, ибо мы не говорим, что в отношении к Ипостаси — два естества во Христе; но они исчисляются по образу, которым нераздельно разделены (*ὥς δὲ τρόπῳ ἀδιαίρετως διήρηνται*), ибо во Христе суть два естества, учитывая характер и образ различия. Соединенные ипостасно и проникая одно другое (*καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσαι*), они соединены неслитно, причем каждое из них сохраняет свое собственное природное различие (*τὴν οἰκείαν ἐκάστη φυσικὴν διαφορὰν διασώζουσα*)»⁴¹⁰.

«Одна и та же Ипостась Слова, став Ипостасью обоих естеств, не допускает ни одному из них быть безипостасным (*ἀνυπόστατον*) и не позволяет быть им разноипостасными между собой (*ἐτεροῦποστάτους ἀλλήλων*); и не есть Она иногда Ипостась одного естества, а иногда другого, но всегда — Ипостась обоих естеств нераздельно и неразлучно (*ἀλλ' αἰεὶ ἀμφοτέρων ἀδιαίρετως, καὶ ἀχωρίστως ὑπάρχει ὑπόστασις*). Ипостась не делится и не дробится, так чтобы одна часть принадлежала одному естеству, а другая другому, но вся Она — Ипостась и того, и другого естества неделимо и всецело (*ἀλλὰ πᾶσα ταύτης καὶ πᾶσα ἐκείνης, ἀμερώς καὶ ὁλοσχερῶς ὑπαρχοῦσα*). Ибо плоть Бога Слова не получила бытия как некая отдельная ипостась, и не появилось некая иная ипостась, помимо Ипостаси Бога Слова, но в Ней [плоть] получила свою ипостась, или, лучше сказать, она была принята в Ипостась Бога Слова. Посему плоть не является безипостасной (*ἀνυπόστατος*) и не вводит в Троицу иную ипостась»⁴¹¹. «Сама Ипостась Бога Слова соделалась Ипостасью плоти, и в этом смысле *Слово стало плотию* (Ин. 1, 14) без изменения (*ἀτρέπτως*), и плоть стала Словом без перемены (*ἀμεταβλήτως*), и Бог соделался человеком, ибо Слово есть Бог, и человек — Бог по причине ипостасного соединения (*καὶ ὁ ἄνθρωπος Θεός, διὰ τὴν κατ' ὑπόστασιν ἑνωσιν*)»⁴¹².

Опровергая монофизитское учение о единстве естества в Господе Иисусе Христе, святой Дамаскин излагает Богооткровенное, апостольское, православное учение о естестве и лице и о существующем между ними различии. «Еретиков уводит в заблуждение, — говорит богомудрый Отец Церкви, — то, что они учат, что естество (*φύσις*) и лицо (*ὑπόστασις*) суть одно и то же (*τὸ αὐτό*). Когда мы говорим о естестве человека как об одном, должно знать, что говорим мы это, не обращая внимания на понятие души и тела. Ведь когда мы сравниваем душу и тело между собой, то не можем сказать, что они суть одного естества (*μιάς φύσεως*). Но так как имеются

многие человеческие личности (*ὑποστάσεις*) и тем не менее все имеют один и тот же вид естества — ибо все состоят из души и тела, все имеют удел в естестве души (*τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς*) и обладают сущностью тела (*τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος*) и общим видом (*τὸ κοινὸν εἶδος*), — то мы и утверждаем, что естество всех этих многочисленных и различных лиц (личностей) — одно (*τῶν πλείστων καὶ διαφόρων ὑποστάσεων μίαν φύσιν*), тогда как каждая личность имеет два естества и имеет бытие в двух естествах, а именно — в душе и теле. Но в Господе нашем Иисусе Христе нельзя допустить некоего общего вида, общей формы (*κοινὸν εἶδος*). Ибо никогда не было, нет и не будет другого Христа, который состоял бы из Божества и человечества и — как в Божестве, так и в человечестве — был бы одновременно совершенным Богом и совершенным человеком. Поэтому нельзя сказать, что в Господе нашем Иисусе Христе одно естество (*μίαν φύσιν*), устроенное из Божества и человечества, подобно тому как мы говорим об отдельном человеческом индивидууме, что он составлен из души и тела. Ведь в этом случае речь у нас речь об индивидууме, а Христос — не индивидуум (*οὐκ ἄτομον*), ибо не существует общего вида, общей категории «христосности» (*οὐδὲ γὰρ ἔχει κατηγορούμενον εἶδος Χριστότητος*), под которую мы могли бы Его подвести. Поэтому мы и говорим, что во Христе имело место соединение двух совершенных естеств — Божественного и человеческого — не смешением, не слиянием, не растворением, не сорастворением (*οὐ κατὰφυρμὸν, ἢ σύγχυσιν, ἢ σύγκρασιν, ἢ ἀνάκρασιν*)... Напротив, это соединение совершено синтезом (*κατὰ σύνθεσιν*), то есть Ипостасью (*καθ' ὑπόστασιν*), и причем непреложно, неслиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно. И в двух совершенных естествах мы исповедуем одну Ипостась воплощенного Сына Божия, утверждая, что в Нем одна и та же Ипостась принадлежит и Божеству, и человечеству и что оба естества сохранены в Нем и после соединения, но не оставляем каждое естество обособленно и отдельно (*ἰδίᾳ καὶ ἀναμέρος*), а считаем, что между собой они соединены в одной сложной Ипостаси (*ἡνωμένας ἀλλήλαις ἐν τῇ μιᾷ συνδέτῃ ὑπόστασει*). Ибо мы утверждаем, что это соединение существенно, то есть истинно, а не призрачно; существенно не в том смысле, что будто бы из двух естеств образовалось одно сложное естество, но что они поистине соединились в одну сложную Ипостась Сына Божия (*εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνδετον τοῦ Τιού τοῦ Θεοῦ*) и сохранили свои существенные различия (*τὴν οὐσιώδη διαφοράν*). Ибо сотворенное пребыло сотворенным и несотворенное — несотворенным; смертное пребыло смертным и бессмертное — бессмертным; ограниченное — ограниченным, безграничное — безграничным, видимое — видимым и невидимое — невидимым»⁴¹³.

Два естества, ипостасно соединенные в Господе Иисусе Христе, имеют две своих соответствующих воли и два своих соответствующих действия. В борьбе против монофелитов Православная Церковь своим святым, соборным, вселенским умом, устами богоносных Отцов Шестого Вселенского Собора, сформулировала догмат о двух волях и действиях в Господе Иисусе Христе и добавила его к исповеданию веры халкидонских Отцов Четвертого Вселенского Собора. Это положение гласит:

«И мы точно также исповедуем, по учению Святых Отцов, две естественных воли, или хотения, во Христе и два естественных действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно; и две естественные воли не противоположны — Боже упаси! — как сказали безбожные еретики, но человеческая воля последует, не противится, не противостоит, но покоряется Его Божественной и всемогущей воле; ибо надлежало, чтобы воля плоти последовала и повиновалась воле Божественной (*Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἦτοι θελήματα ἐν αὐτῷ (Χριστῷ), καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κερύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἰρετικοί, ἀλλ' ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θελημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ πανσθενεῖ θεληματι· ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θελημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θεληματι τῷ θεϊκῷ*)»⁴¹⁴.

Богооткровенная истина о двух волях и двух действиях в Господе Иисусе Христе богомудро разработана бесстрашным исповедником Православия, преподобным Максимом Исповедником. «Воля есть существенное свойство естества, равно как и действие. Двойство естеств в Господе Иисусе логически и естественно проявляется в двойстве волей (воль. — *Примеч. ред.*) и двойстве действий. Имея человеческое естество, воплощенное Слово имело в нем и волю (*θέλημα*), ибо человеческое естество не может существовать без воли. Естественная воля (*θέλημα*) — это сила, желающая соответствующего естеству (*δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὁρεκτικῆς*) и существенно содержащая все свойства, составляющие естество, во врожденной природе которого всегда содержится хотение (букв. «по природе которого всегда врожденно хотеть». — *Примеч. пер.*). Не одно и то же — иметь врожденное хотение и хотеть (*οὐ ταυτὸν δὲ τὸ πεφυκέναι θέλειν, καὶ θέλειν*), подобно тому как не одно и то же — иметь врожденную способность речи и говорить. Воплощенное Слово как человек имело врожденное хотение, а Само было подвижно и управляемо волей Божественной (*τῷ θεϊκῷ θεληματι*). Ибо присуще Ему не хотеть ничего, противного Богу. Как человек Спаситель имел человеческую, естественную волю (*θέλημα φυσικόν*), управляемую Его Божественной волей, а Его человеческая воля ей не противилась (*οὐχ ἐναντιούμενον*)»⁴¹⁵.

«Если Господь Иисус Христос как человек неистинно имел естественную человеческую волю, то неистинно стал Он и совершенным человеком и вообще человеком не становился (*οὐδ' ὅλως ἄνθρωπος γέγονεν*)»⁴¹⁶. «Если же как человек имел Он естественную волю, то, конечно, в сущности, хотел того, что Сам Он как по естеству Бог вложил в состав человеческого естества, когда его сотворил. Ведь Он пришел не повредить естество, которое Сам как Бог и Слово сотворил, но чтобы всецело обожить естество (*διόλου θεῶσαι τὴν φύσιν*), которое Сам, по собственной воле, при благоволении Отца и содействии Духа, присоединил к Себе в одной и той же Ипостаси со всеми его природными свойствами, но только без греха»⁴¹⁷. «Итак, будучи по естеству Богом, хотел Он по естеству Божественного и Отчего (*ἤθελε τὰ κατὰ φύσιν θεῖα καὶ Πατρικὰ*), потому что был одной воли со Своим Родителем; а как по естеству человек Он Тот же Самый опять-таки хотел того, что по естеству человеческое (*ἤθελε τὰ κατὰ φύσιν ἀνθρώπινα*), никоим образом не противясь воле Отчей»⁴¹⁸.

«Мы, православные, веруем, — возглашает святой Максим, — что воплощенный Бог Слово есть во всем одновременно совершенный Бог и совершенный человек и что Он как Божественное, так и человеческое совершенно по естеству имеет, и хочет, и делает (*ἔχειν φυσικῶς, καὶ θέλει, καὶ ἐνεργεῖν*). Имеет Он в прямом смысле одновременно и Божественную, и человеческую сущность, и волю, и действие»⁴¹⁹. «В Ипостаси воплощенного Бога Слова различие между двумя соединенными естествами остается неущемленным и полным; никакое изменение или слияние не касаются ни двух естеств, ни их сущностей, ни воль, ни действий, ни чего-либо другого им принадлежащего»⁴²⁰. «Надлежит, следовательно, благочестиво содержать учение и вероисповедание Святых Отцов и исповедовать две естественных воли (*δύο φυσικὰ θελήματα*) и два существенных действия в одном и Том же Господе Иисусе Христе. Ведь если мы скажем, что в Нем одна воля и одно действие, то тогда Он по естеству или только Бог, но не человек, или только человек, но не Бог, или же и не Бог, и не человек»⁴²¹.

«Господь Иисус Христос есть по природе и Бог, и человек. Всё свойственное и тому, и другому естеству Он имеет естественно (*τὰ ἐκατέρας ἰδία φύσει κατὰ φύσιν ἔχει*): имеет как Божественную волю и действие, так и человеческую волю и действие, но не одну только, которая бы уничтожила два по естеству действия, или же еще одну, сверх этих двух естественных, которая бы ввела бытие трех действий и трех воль. Одному и Тому же Христу мы усваиваем по естеству как ту и другую сущность, так и ту и другую существенную волю и действие (*καὶ ἐκατέραν οὐσιώδη θέλησιν καὶ ἐνεργεῖαν*)»⁴²².

«Учение богоносных Отцов Вселенской Церкви и Святых Вселенских Соборов следующее: исповедовать как Бога во всем по естеству совершенного, так и человека во всем по естеству совершенного (исключая только грех), одного и Того же и единого Господа и Бога Иисуса Христа. Ни от одного естества нельзя отнимать того, что» делает Его по природе совершенным, равно как и говорить, что Он имеет либо только Божественную, либо только человеческую волю и действие. Ради нашего спасения Он не повредил, не изменил и не уничтожил чего-либо из того, что делает Его абсолютно существеннейшим Словом (*ὁ ὑπερούσιος Λόγος*). Всецело и совершенно (исключая только грех) в Себе и Собой сохранил Он по всему и во всем то, что составляет как и Божественное, так и человеческое естество. Отсюда по естеству и волен, и деятелен (*ᾧθεν καὶ θελητικὸς φύσει, καὶ ἐνεργητικὸς*) один и Тот же и единый Господь наш и Бог — по обоим Своим естествам, из которых и в которых Он есть. Он, Бог, соделался человеком, и причем человеком разумным (*νοερός*), то есть вольным (волящим) по естеству и деятельным по истине (*θελητικὸς φύσει καὶ ἐνεργητικὸς κατ' ἀλήθειαν*), — Он, Сам сущий по природе и единый Бог. Всего меня и всё мое воспринял Он на Себя, дабы мне всецелому даровать спасение»⁴²³. «Две естественных воли, два естественных действия одного и Того же Христа Бога соединены неслитно и нераздельно, равно как и два Его естества: Божественное и человеческое»⁴²⁴.

«Господь Иисус Христос не спас бы всего человека, если бы не воспринял на Себя всё человеческое естество. Взяв на Себя душу разумную и словесную со сродной ей плотью, то есть всего человека, только без всякого порока, и присоединив к Себе ипостасно, Сам преестественный Бог всецело обладал естественной свободной волей (*αὐτεξούσιον θέλησιν*) души. Так как Божию заповедь мы преступили не без участия воли (*οὐ θελήσεως δίχα*), то нам было нужно излечение воли. А потому Сам Бог, воплотившись, исцелил подобное через восприятие подобного на Себя (*τῇ προσλήψει τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοίον*). Восприняв на Себя человеческую волю и ее разумное и жизненное действие (*λογικὴν καὶ ζωτικὴν ἐνέργειαν*), Он очистил ее от всякой скверны и через воплощение даровал Божество всему нашему естеству. Ибо если Бог Слово при сотворении снабдил наше естество волей и действием, то ясно, что воспринял Он на Себя и ипостасно присоединил к Себе естество таким, каким его в начале сотворил, то есть по естеству волящим и деятельным (*θελητικὴν φύσει καὶ ἐνεργητικὴν*). Ведь не могло бы назваться нашим естество, не имеющее врожденных ему сил (*τῶν αὐτῆς ἐμφύτων δίχα δυνάμεων*), которые для него существенны. Итак, не есть наше человеческое естество ни то естество, которое без воли

(ἀνεθέλητος), ни то, которое без действия (ἀνεέργητος), потому что это означало бы, что оно без души (ἄψυχος)»⁴²⁵.

«Согласно со Святыми Отцами мы исповедуем, — говорит святой Максим, — что один и Тот же Христос имеет два различных естества, два естественных действия и две существенных воли (οὐσιώδη θελήματα). Ибо ни человеческое, ни Божественное естество в Нем не было вне сущности или за пределами врожденной воли или действия (ἐμφύτου θελήματος ἢ ενεργείας). Поскольку это так, то очевидно, что Тот же Самый, Который из них, то есть из Божества и человечества, сущий в одной и той же Ипостаси, есть в прямом смысле и Бог, и человек, единосущный с нами и единодейственный (ὁμοούσιος ἡμῖν ἐστι καὶ ὁμοεργής), и по человеческому естеству имеющий ту же самую врожденную (всажденную) волю; но точно также единосущен Он и единодействен с Отцом (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ ὁμοεργής) и по Божественному естеству имеет ту же волю»⁴²⁶.

«Надо четко отличать волю как существенное свойство естества от применения (от реализации) хотения, от выбора. Не одно и то же — хотеть, т.е. иметь волю, и применение (осуществление) хотения (οὐ ταὐτὸν τὸ θέλειν καὶ τὸ πῶς θέλειν), как не одно и то же — смотреть (видеть) и применение зрения (фиксация взора на чем-либо). Ведь хотеть, иметь волю — принадлежит естеству, равно как и смотреть; и это свойственно всем обладающим одним и тем же естеством и принадлежащим к одному и тому же роду (καὶ πᾶσι τοῖς ὁμοφύεσι καὶ ὁμογενέσι προσόν); а применение хотения (τὸ δὲ πῶς θέλειν), как и применение зрения (обращение взгляда на что-либо), то есть хотеть пойти на прогулку или же не хотеть, а также и смотреть направо или налево, вверх или вниз, — это способ (вариант) употребления воли или зрения (τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλειν καὶ ὁρᾶν χρήσεως), и это принадлежит только тому, кто им пользуется, и выделяет его из числа других»⁴²⁷.

«Тому, что» в человеческом естестве, учиться не надо (ἀδίδακτα εἶναι τὰ φυσικά; букв. «естественному не учатся». — Примеч. пер.). Если же естественному не учатся, то не учением приобрели мы волю, хотение (ἀδίδακτον δὲ ἔχομεν τὸ θέλειν), потому что никто и никогда [учением] не научился хотению (οὐδεὶς γὰρ ποτε θέλειν διδάσκεται); воля, следовательно, содержится в самом человеческом естестве. И опять-таки, если человек по естеству разумен (λογικός), то разумен по естеству и его естественная сила свободы (φύσει αὐτεξούσιον), так как сила свободы, по учению Отцов, — это и есть воля (θέλησίς ἐστιν); таким образом, человек по природе волен («волящий», ἄρα φύσει θελητικός ὁ ἄνθρωπος). И еще: если человек сотворен по образу блаженного и пресущественного Божества, а Божественное естество по природе свободно (αὐτεξούσιος δὲ φύσει ἡ θεία φύσει), то значит и человек,

будучи поистине образом Божества, по природе свободен (*αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει*); если же человек свободен по природе, то он по природе и волящий (*θελητικός ἄρα φύσει*)»⁴²⁸.

«Тот же Самый Господь Христос был и есть весь Бог (*ὁλος ἦν Θεός*) с человечеством, и Он Тот же Самый — весь человек (*ὁλος ὁ αὐτός ἄνθρωπος*) с Божеством. Как человек Он Тот же Самый в Себе и Собою покорялся Богу и Отцу, а это — человеческое, являя нам Себя в качестве наилучшего образца и примера для подражания, дабы мы, усматривая в Нем своего Вождя спасения, добровольно подчиняли Богу всё наше, и желали того, чего Он Сам желает»⁴²⁹.

Неопровержимая истинность Богооткровенного учения о досточудной Личности Господа Иисуса Христа, имеющей бытие, хотящей и действующей в двух естествах, ипостасно соединенных, и во всех естественно принадлежащих им свойствах, исходит из каждого слова святого Иоанна Дамаскина, который свое чувство и свое сознание молитвенно и благодатно соединил с соборным и святым чувством и сознанием Христовой Церкви, из которой и в которой он и мыслит, и вещает о Лице Богочеловека Христа. «Исповедуя, что один и Тот же Господь наш Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, — говорит святой Дамаскин, — мы утверждаем, что Он имеет всё то, что и Отец, кроме нерожденности (нерождаемости), и всё то, что и первый Адам, кроме греха. Мы также утверждаем, что Он, согласно двум естествам, имеет двойные естественные свойства двух естеств (*διπλὰ τὰ τῶν δύο φύσεων φυσικά*): две естественных воли: Божественную и человеческую; две естественных свободы (*αὐτεξούσια δύο φυσικά*): Божественную и человеческую; а также мудрость и знание: Божественное и человеческое. Единосущный с Богом и Отцом, Он свободно хочет (волит) и действует как Бог (*αὐτεξουσίως θέλει καὶ ἐνεργεῖ ὡς Θεός*), а единосущный с нами, Он Тот же Самый свободно хочет и действует как человек (*αὐτεξουσίως θέλει καὶ ἐνεργεῖ ὡς ἄνθρωπος ὁ αὐτός*). Ибо Его суть чудеса, но Его и страдания»⁴³⁰.

Так как во Христе два естества, мы говорим, что в Нем и две естественных воли и два естественных действия. А так как Ипостась двух Его естеств одна, то утверждаем, что один и Тот же и хочет, и действует естественно по обоим естествам (*φυσικῶς κατ' ἄμφω τὰς φύσεις*), из которых, в которых и которые суть Христос Бог наш. Но хочет Он и действует не разделенно, а соединенно (*οὐ διηρημένως, ἀλλ' ἡνωμένως*), ибо желает и действует в каждом из обоих естеств при участии другого. Ведь у кого одна и та же сущность, у тех — одна и та же и воля, и действие; а у кого сущность различна, у тех различны и воля, и действие; и наоборот, у кого

воля и действие — одни и те же, у тех и сущность одна и та же; а у кого различны воля и действие, у тех и сущность различна. Поэтому во Отце и Сыне и Святом Духе по тождеству действия и воли мы распознаём тождество естества. А в Божественном домостроительстве воплощенного Сына Божия мы по различию действий и желаний (волений) распознаём и различие естеств. Зная же различие естеств, исповедуем, что воли и действия тоже различны. Ибо как число естеств одного и Того же Христа, — когда говорят и размышляют о Нем благочестиво, — не разделяет единого Христа, но показывает, что даже и в соединении сохранилось различие между естествами, так и число желаний (волений) и действий, существенно принадлежащих Его естествам, — ибо ради нашего спасения Он и хотел, и действовал по обоим естествам, — не вводит разделения, но показывает только, что различие между ними сохранялось и в соединении. Ведь воли и действия мы называем естественными, а не ипостасными (*φυσικά γὰρ, καὶ οὐχ ὑποστατικά*). Если же мы посчитаем их ипостасными, то должны будем сказать, что три Ипостаси Святой Троицы имеют различные воли и различные действия (*ἐτεροθελεῖς καὶ ἐτεροεργεῖς*)»⁴³¹.

«Должно знать, что хотение и приложение (применение) хотения — это не одно и то же (*οὐ ταὐτόν ἐστι*), ибо хотение свойственно естеству и принадлежит всем людям, а приложение хотения зависит не от естества, а от нашего свободного выбора, от нашего суждения (*τῆς ἡμετέρας γνώμης*). Не все люди проявляют свою волю или свои действия одним и тем же образом. Ибо приложение хотения или действия — это образ употребления воли действия; и сие принадлежит только тому, кто пользуется этими способностями, и это-то и выделяет его из числа прочих»⁴³².

«Вообще хотеть — называется волей (*τὸ μὲν ἀπλῶς θελεῖν, θέλησις*), или способностью хотения (*ἡ θελητικὴ δύναμις*); способность же эта есть разумное стремление и естественная воля (*λογικὴ οὐσα ὁρεξις καὶ θέλημα φυσικόν*); но хотеть известным, определенным образом, или же подлежащее хотению — предполагает предмет хотения и зависит от свободного выбора (*θέλημα γνωμικόν*). Способность хотеть (*θελητικόν*) врождена по естеству; так, например, Божескому естеству врождена способность хотения (*θελητική*), равно как и человеческому. А пользующийся своей волей, то есть ипостась, например, Петр — это тот, кто хочет. Поскольку, таким образом, Христос один и Его Ипостась одна, то Он — один и Тот же, Который хочет и Божественным, и человеческим образом (*εἰς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ θέλων θεϊκῶς τε καὶ ἀνθρώπινως*). А так как Он имеет два естества, способных к хотению, ибо они разумны (а всё разумное способно хотеть и обладает свободой = *πάν γὰρ λογικὸν θελητικόν τε καὶ αὐτεξούσιον*), то мы говорим, что в Нем две воли, или

два естественных хотения. Он Тот же Самый способен хотеть по Своим обоим естествам (*Θελητικὸς γὰρ ἐστὶν ὁ αὐτὸς κατ' ἅμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις*), ибо Он воспринял способность хотения, принадлежащую нам по естеству. И так как один и Тот же Христос хочет сообразно и тому, и другому естеству (*ὁ θέλων καὶ ἑκατέραν*), то можем сказать, что в Нем и предмет хотения один и тот же (*τὸ αὐτὸ θελητὸν λέξομεν ἐπ' αὐτοῦ*): не то, что будто бы Он хотел только того, чего хотел по естеству как Бог (ибо Божеству несвойственно хотеть есть, пить и тому подобное), но хотел Он и того, что принадлежит человеческому естеству, и причем не противореча свободе выбора (*οὐκ ἐν ἐναντιότητι γνώμης*), но делая то по свойству естеств (*ἐν ιδιότητι τῶν φύσεων*). Ибо по естеству хотел Он этого тогда, когда и Его Божественная воля того хотела, позволяя плоти страдать и делать ей свойственное»⁴³³.

«Способность хотения принадлежит по естеству всем людям одинаково. Так как каждый человек имеет по естеству способность хотения, то и Господь, не только как Бог, но и как человек, имеет по естеству [эту] способность хотения. Ибо как воспринял Он на Себя наше естество, так Он в нем воспринял и нашу волю (*τὸ ἡμέτερον θέλημα*). В этом смысле Отцы и говорили, что нашу волю запечатлел Он в Себе Самом. Если же воля не принадлежит естеству, то она должна принадлежать либо ипостаси (*ὑποστατικὸν ἔσται*), либо быть противоестественной (*παρὰ φύσιν*). Но если бы воля принадлежала ипостаси, то Сын имел бы волю, отличную от Отчей (*ἐτερόβουλος*), ибо ипостасное свойство характеризует одну только ипостась. А если бы воля была противоестественной, то она означала бы выпадение из естества (*ἐκπτώσις τῆς φύσεως ἔσται τὸ θέλημα*), ибо противоестественное разрушительно для естественного»⁴³⁴.

«Мы утверждаем, — говорит святой Дамаскин, — что в Господе нашем Иисусе Христе имеются и два действия (*δύο τὰς ἐνεργείας*). Как Бог и единосущный с Отцом, Он имеет одинаковое с Ним Божественное действие; соделавшись же человеком и единосущным с нами, имел Он и действие, свойственное человеческому естеству. Но надобно знать, что между собой различаются: действие (*ἐνέργεια*), способность действия (*ἐνεργητικὸν*), продукт (плод) действия (*ἐνεργήμα*) и действующий (*ὁ ἐνεργῶν*). Действование — это деятельное и существенное движение естества; способность действия — это естество, из которого истекает действие; плод действия — это результат действия, а действующий — тот, кто употребляет действие, то есть личность, лицо, ипостась»⁴³⁵.

В Исповедании веры, которое новонареченный епископ читает при своей хиротонии, совершенно и безусловно подчиняя себя вселенскому чувству и сознанию Единой, Святой, Соборной и Апостольской Христовой Церкви и всецело и бесповоротно вдавая себя на служение Божественной

Истине Божией Церкви, он произносит и следующие многозначительные слова о Лице незаменного Бога и Господа Иисуса:

«...Верую, яко един от таяжде Пресущественныя и Живоначальныя Троицы, Единородное Слово, снизшед с небес Нас ради, человек, и нашего ради спасения, воплотися от Духа Свята и Марии Девы, вочеловечися, сиречь совершенный человек бысть, пребывая Бог, и ничтоже переменив от Божескаго существа приобщением к плоти, или во иное превратив: но без приложения восприяв человека, в нем страдание и смерть претерпе, от всякаго страдания по Божескому естеству свободный, и воскрес в третий день из мертвых: и возшед на небеса, восседе одесную Бога и Отца... Еще же воплотившагося Слова едину Ипостась исповедую: и верую, и проповедую, яко един и Тойжде есть Христос в двух по воплощении естествах, сохраняя, в нихже и из нихже бе. Последовательне же и две воли чту, коемуждо естеству сохраняющу собственную волю и свободное действие (Πιστεύω τὸν ἕνα τῆς αὐτῆς ὑπερουσίου, καὶ ζαρχικῆς Τριάδος, τὸν μονογενῆ Λόγον, κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν, σαρκωθῆναι ἐκ Πνεύματος Ἁγίου, καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου ἐνανθρωπήσαι, τοῦτέστι τέλειον ἄνθρωπον γενέσθαι, μένοντα Θεόν, καὶ μηδὲν μεταβαλόντα τῆς θείας οὐσίας, διὰ τὴν πρὸς τὴν σάρκα κοινωνίαν, ἢ ἀλλοιῶσαντα· ἀλλ' ἄνευ τροπῆς προσειληφότα τὸν ἄνθρωπον, ἐν αὐτῷ τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ὑπομεῖναι, παντὸς πάθους, κατὰ τὴν θείαν φύσιν, ἐλεύθερον· καὶ ἀναστῆναι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ τῶν νεκρῶν· καὶ εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνεληλυθότα, ἐκ δεξιῶν καθίσαι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς... "Ἐτι δὲ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου μίαν ὑπόστασιν ὁμολογῶ· καὶ ἕνα πιστεύω τὸν αὐτὸν, καὶ κηρύττω Χριστὸν, ἐν δυσὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ταῖς θελήσεσι, καὶ φύσεσι, τὸν ἐν οἷς, καὶ ἐξ ὧν πέφυκε σώζοντα· ἀκολουθῶς δὲ καὶ δύο θελήματα πρεσβεύω, τῆς ἐκάστης φύσεως τὸ ἴδιον θελημα, καὶ τὴν ἰδίαν σωζούσης ἐνέργειαν)».

Молитвенная мысль Церкви, полная священного восхищения, восторга и удивления, тихо и осторожно, с трепетными по-серафимски чувствами обращается вокруг пресвятой тайны Личности Спасителя. Ей — молитвенной и христолубивой, Соборной, Святой и Апостольской Церкви — Христова тайна открывается больше, чем кому бы то, где бы то и когда бы то ни было (ср.: Еф 3, 10). К тайне досточудной Личности Спасителя, бесконечной с любой стороны, Церковь приступает с непрестанными молитвами, ограждая сию не имеющую пределов и всецело победоносную реальность растроганным восхищением, священным изумлением, непрестанными восклицаниями и смиренной мудростью. Что означает для нее рождение Бога во плоти? — Тайну сокровенную, Ангелам несказанную, ибо Безначальное Слово принимает начало («Слово бо Безначальное, начало прием»), рождается как человек от Девы⁴³⁶. Всё здесь над-умно:

добровольно созидается Несотворенный («зиждется Несозданный волею»), Сущий — начинает быть («Сый бывает»); будучи весь Богом, хотя и воплотился, Он не преложился, пребыл неизменным⁴³⁷. Силою Божества Спаситель соединился с человеком, «единением неслитным, плоти в подобии»⁴³⁸. Воплощение Бога — это «чудо, всякий разум ужасающее и обдержажее»⁴³⁹; и изумленная душа созывает небо, и землю, и преисподнюю на это дивное событие: «Слыши, небо, и внуши земле, да подвижутся основания, да примут трепет преисподняя: яко Бог же и Творец в плотское одеяся здание, и Иже державною рукою создавый тварь, утробы зрится здание. О глубина богатства и премудрости и разума Божия! Яко неиспытаны судьбы Его, и неизследованы пути Его»⁴⁴⁰. «Неизменный бо образ Отец, образ присносуший Его, зрак раба приемлет, от неискусобрачна Матере прошед, не предложение претерпев: Еже бо бе, пребысть, Бог сый истинен (ὁ γὰρ ἦν διέμεινε, Θεὸς ὢν ἀληθινός): и еже не бе, прият (καὶ ὁ οὐκ ἦν προσέλαβεν)», соделавшись человеком по человеколюбию⁴⁴¹.

На Рождество «естеством Невидимый — ὁ φύσει ἀόρατος» «видимъ есть плотию — ὁράται σαρκί»⁴⁴². «Велие и преславное чудо совершися днесь: Дева бо раждает и утроба не истлеует; Слово воплощается и Отца не отлучается»⁴⁴³. Тайна воплощения Божия «не терпит испытания — οὐ φέρεי τὸ μυστήριον ἔρευναν»⁴⁴⁴. Ныне совершается необычайная тайна: естество обновляется (восстанавливается), и Бог делается человеком; чем Он был — тем пребыл (ὅπερ ἦν, μεμένηκε), и чем не был — воспринял на Себя, не претерпев ни слияния, ни разделения (οὐ φυρμὸν ὑπομείνας, οὐδὲ διαίρεσιν)⁴⁴⁵. Восхищенная молитвенным изумлением перед тайной Божиего воплощения православная душа возбужденно спрашивает: как мне выразить великую тайну? Бесплотный воплощается (ὁ ἄσαρκος σαρκοῦται), Слово приемлет приращение (ὁ Λόγος παχύνεται = «Слово одевается»), Невидимый делается видимым (ὁ ἀόρατος ὁράται), Неосязаемый становится осязаемым и Безначальный начинается (ὁ ἀναρχος ἀρχεται)⁴⁴⁶. Всё Слово, Бог, стало земным, всецелому Божеству соединив человечество в Своей Ипостаси⁴⁴⁷. Чудо воплощения, хотя оно и реальнее всякой реальности, во всем превосходит пределы естественного и идет с ним вразрез: ибо где того хочет Бог, побеждается естественный порядок («идеже бо хочет Бог, побеждается естества чин»), ведь, как пишется, «Христос родися, прежде падший возставити образ»⁴⁴⁸.

Воплотившись, Бог Слово облекся из Пресвятой Богородицы во всецелого человека: «Во всего Адама облечеся из Тебе, Богородице, всеплотно происшедшее Слово (ὅλος σαρκοφόρος προελθὼν ὁ Λόγος)»⁴⁴⁹. Невидимый, сделавшись видимым через воплощение, пожил с людьми⁴⁵⁰. Еди-

ный невидимый Бог, воплотившись, стал видимым⁴⁵¹, и так была явлена вечная Божия тайна («еже от века таинства явление») о мире и человеке⁴⁵². На праздник Святого Благовещения поется: «Еже от века таинство открывается днесь (τὸ ἀπ' αἰῶνος μυστήριον ἀνακαλύπτεται σήμερον): Сын Божий Сын Человечь бывает, да худшее восприемь, подаст ми лучшее»⁴⁵³. Неописанный Бог и Господь воплощением описывает, изображает Себя: «Естеством неописанный Божественным Твоим сый, на последняя, Владыко, воплощься, изволил еси описоватися, плоти бо приятием и свойства вся сея взял еси (Φύσει ἀπερίγραπτος, τῇ θεϊκῇ σου ὑπάρχων, ἐπ' ἐσχάτων Δέσποτα, σαρκωθεῖς, ἡξίωσας περιγράφεσθαι τῆς σαρκὸς προσλήψει γὰρ, καὶ τὰ ἰδιώματα, ἀνελάβου ταύτης ἅπαντα)»⁴⁵⁴. Незримый Бог, воплотившись, описал Себя плотью: «Неописанное Слово Отчее, из Тебе, Богородице, описася воплощением (Ὁ ἀπερίγραπτος Λόγος τοῦ Πατρὸς, ἐκ σου Θεοτόκε περιεγράφη σαρκουμένος)»...»⁴⁵⁵

Своим воплощением Бог Слово не умалил Себя и не лишил величия: «Соприсносушное Слово пребезначального Отца (ὁ συναῖδιος Λόγος τοῦ προανάρχου Πατρὸς), не разлучився горних, ныне предста дольным, ради крайнего благоустройства, милость прием, еже на ны поползновения, и Адамову нищету восприем, вообразися в чуждее»⁴⁵⁶. «Единородный Сыне и Слове Божий, безсмертен сый, и изволивый спасения нашего ради воплотитися от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно вочеловечивыйся (ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας)»...»⁴⁵⁷

О досточудном образе соединения двух естеств в Лице Господа Иисуса Христа особенно красноречиво говорят догматики разных гласов в Октоихе. Так, в догматике третьего гласа воспевается: «Како не дивимся Богомужному рождеству Твоему (τὸν θεανδρικόν σου τόκον), Пречестная; искушения бо мужескаго не приемши, Всенепорочная, родила еси без отца Сына плотию, прежде век от Отца рожденного без матери, никакоже претерпевшаго изменения, или смешения, или разделения (μηδαμῶς ὑπομείναντα τροπῇ, ἢ ψυχρὸν, ἢ διαίρεσιν), но обою существу свойство цело сохранишаго (ἀλλ' ἑκατέρας οὐσίας τὴν ιδιότητα, σώσαν φυλάξαντα)»... В догматике шестого гласа говорится: «...безлетно бо от Отца возсиявый Сын Единородный, Тойже от Тебе, Чистыя, пройде, неизреченно воплощься, естеством Бог сый и естеством быв человек нас ради, не во двою лицу разделяемый (οὐκ εἰς δυνάδα προσώπων τεμνόμενος), но во двою естеству неслитно познаваемый (ἀλλ' ἐν δυνάδι φύσεων, ἀσυγχύτως γνωριζόμενος)»... А в догматике восьмого гласа поется: «Царь Небесный за человеколюбие на земли явися и с человеки поживе: от Девы бо Чистыя плоть приемый из Нея прошедый с восприятием, един есть Сын, сугуб естеством, но не Ипостасию (εἷς ἐστὶν Υἱός, διπλοῦς τὴν

φύσιν, ἀλλ' οὐ τὴν ὑπόστασιν). Темже совершенна Того Бога и совершенна человека воистинну проповедающе, исповедуем Христа Бога нашего...». Едину Ипостась в двух естествах Богородица родила, Бога воплощенного⁴⁵⁸. Хотя Еммануил един Лицом, но все-таки сугуб естеством, ибо в Нем — две воли и два действия: «Аще и един разумеется Лицем Еммануил, но естеством сугуб: се бо две возвещающа воли, яже в Нем, и действия, Егоже Родительницу Богородицу исповедуем»⁴⁵⁹.

Личность Господа Иисуса Христа — это бесконечная тайна как в отношении к Своему вечному Божественному прошлому, так и в отношении к Своему вечному Богочеловеческому будущему. Беспристрастная мысль о Христе всегда выливается в молитву, неосязаемо в нее переходит и с благочестивым изумлением сопровождает Спасителя на всех Его таинственных путях. Трепетная мысль Церкви о Господе Иисусе Христе, наставляемая Святым Духом, изливается в молитвенную песнь Родившей воплощенного Бога: «Еже от века утаенное и Ангелом несведомое таинство (τὸ ἀπ' αἰῶνος ἀπόκρυφον, καὶ Ἀγγέλοις ἄγνωστον μυστήριον): Тобою, Богородице, сущим на земли явился Бог, в неслитном соединении воплощаемъ (ἐν ἀσυγχύτῳ ἐνώσει σαρκουμένος)...»⁴⁶⁰ С какой бы стороны человек ни взидал на сверхъестественное рождение Господа Иисуса Христа от Духа Святого и Святой Девы и Его досточудную Личность в двух различных естествах, неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно соединенных, он должен увидеть, что это — два неустрашимых исторических факта, которые при всей своей несомненной реальности остаются над-умными, над-человеческими, непостижимыми, невыразимыми. Молитвенная мысль Церкви, погружаясь в бесконечную таинственность этих фактов, непрестанно повторяет и утверждает, что они — паче ума, паче слова, паче естества, паче смысла и слышания. Воплощение Бога — «недомысленно и непостижимо таинство». Оно не только новое чудо, но и — присно новое, всегда самое новое: «О чудо всех чудес новейшее (θαῦμα, τῶν πάντων θαυμάτων καινότερον)»⁴⁶¹. Поэтому это чудо не способен выразить никакой язык; «непостижен есть образ рождения (ἀκατάληπτος ἐστὶν ὁ τρόπος τῆς γενέσεως): идеже бо хочет Бог, побеждается естества чин»⁴⁶².

4. Последствия ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе

Ипостасное соединение Божественного и человеческого естества в Господе Иисусе Христе — источник особых последствий, характеризующих Личность Богочеловека Иисуса как уникальную и беспримерную по важно-

сти и значению для всего именуемого Богом и человеком. Сам образ ипостасного единения чудесен, вышеестествен, над-умен, посему чудесны, вышеестественны, над-умны и следствия такого единения. Они обусловлены и постулируются Ипостасью как носителем, началом, связью и силой единения двух естеств в Господе Иисусе Христе. Подобно тому как ипостасное сочетание Божественного и человеческого естества в Лице Богочеловека совершено таинственным образом: неразлучно, нераздельно, неслиянно, неизменно, так и следствия этого ипостасного сочетания, проистекая из Божественной и человеческой природы Христа, во взаимном отношении сопряжены неразлучно, нераздельно, неслиянно, неизменно. В этом и заключается чудесность и Божественность этих следствий.

Все дела Господа Иисуса Христа — это дела единой Ипостаси; все чувства Господа Иисуса Христа — это чувства единой Ипостаси; все мысли Господа Иисуса Христа — это мысли единой Ипостаси; вся жизнь Господа Иисуса Христа — это жизнь единой Ипостаси; весь подвиг искупления и спасения, совершенный Господом Иисусом Христом, — это подвиг единой Ипостаси. Но при всем этом ипостасном единстве Божественное Христово естество пребывает в Своих границах, а человеческое — в своих. Ипостась — Та, Которая свойства одного естества делает свойствами другого, не повреждая ни Себя как вечную и неизменную Божественную Ипостась, ни одно из двух естеств, которые соединяет.

Природа, характер и границы последствий, проистекающих из ипостасного единения в Господе Иисусе Христе двух естеств, а также их двух воль и двух действий, зависят как от природы и характера Ипостаси Слова, так и от природы и характера сочетаваемых естеств. Последствия ипостасного единения своей реальностью нисколько не нарушают различия, имеющегося между Божественным и человеческим естеством, между Божественной и человеческой волей, между Божественным и человеческим действием; с другой стороны, это различие вовсе не препятствует ипостасному единению двух естеств, воль и действий, присно пребывающих нераздельно, неразлучно, неслиянно, неизменно. Ведь и в следствиях ипостасного единения во всей полноте остается то, что Божественное естество, Божественную волю, Божественное действие отличает как Божественные, равно как и то, что человеческое естество, человеческую волю, человеческое действие характеризует как человеческие.

Следствиями ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе являются: 1) усвоение, обмен, общение свойств (*ἰδιopoίησις, ἀντίδοσις, κοινopoίησις τῶν ἰδιωμάτων*); 2) абсолютная безгрешность, то есть абсолютная святость Господа Иисуса Христа; 3) обожение человеческого естества

в Господе Иисусе Христе; 4) нераздельное поклонение Иисусу Христу по Божеству и человечеству и 5) Матерь Господа и Бога Иисуса Христа — Богородица и Приснодева.

1. Общение свойств Божественного и человеческого естеств в Господе Иисусе Христе осуществляется единством Лица, единством Христовой Ипостаси. Поскольку одна и та же Ипостась Бога Слова в Господе Иисусе Христе есть всецело, нераздельно и совершенно Ипостась как Его Божеского, так и Его человеческого естества, то в силу единства Ипостаси свойства одного естества переносятся на другое: Божественные на человеческое и человеческие на Божественное; они общаются между собой, и происходит их взаимообмен. Вследствие единства Ипостаси как носителя обоих естеств Господу Иисусу Христу как Богу усваиваются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по человечеству; и наоборот, как к Нему как к человеку прилагаются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по Божеству. В этом причина того, что в Священном Писании Его Божественному естеству зачастую приписываются свойства человеческого естества, как и, с другой стороны, Его человеческому естеству иногда вменяются свойства естества Божественного. Так, в Священном Писании Господь Иисус Христос именуется: *Господом славы* распятым (1 Кор. 2, 8); о Нем говорится: *Господь Бог приобрел Себе Церковь Кровию Своею* (Деян. 20, 28); Его, *Начальника жизни убили* (Деян. 3, 15); *второй человек — Господь с неба* (1 Кор. 15, 47); *мы примирились с Богом смертью Сына Его* (Рим. 5, 10; ср.: 2 Кор. 5, 18–19); *Бог Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас* (Рим. 8, 32; ср.: Ин. 3, 16; Гал. 2, 20); *хотя Он и Сын (Божий), однако страданиями навыв послушанию; и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного* (Евр. 5, 8–9; ср.: 2, 10). Точно так же в Священном Писании Господу Иисусу Христу как Сыну Человеческому и человеку часто приписываются свойства, принадлежащие Его Божественному естеству, например: *вездесущие* (*Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* — Ин. 3, 13); *власть отпускать грехи* (Мф. 9, 6; Мк. 2, 10; Лк. 5, 24); *вечное, Божественное Сыновство* (Мф. 16, 13.16); *суд над миром на Страшном Суде* (Ин. 5, 27; Мф. 19, 28); *Божественная слава* (Ин. 17, 3–5); *Божественное всемогущество* (Мф. 26, 64); *Божественное поклонение* (Флп. 2, 7–11).

Богооткровенной истиной Священного Писания о таинственном общении свойств двух естеств в Господе Иисусе Христе в силу единства Ипостаси наполняются благодатные мысли Святых Отцов и Учителей Церкви,

христолюбивые души которых, окрыленные и вознесенные верой, обитают на безоблачных высотах Божественных истин⁴⁶³. Так как последствия ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе находятся в органической связи с образом их соединения, то об этом было довольно сказано и в предыдущей главе, но важность сей истины заставляет нас еще подробнее на ней остановиться, т. е. рассмотреть, как понимали и объясняли ее богомудрые философы — Святые Отцы, своей душой, преображенной молитвой.

Святой Ипполит говорит: «Творец всех тварей воплотился от Пресвятой Приснодевы Марии; Он Тот же Самый был совершенным Богом и Он Тот же самый был совершенным человеком. По Своему Божеству Он и творил Божественные дела Своим пресвятым телом; иначе говоря, такие дела, какие не принадлежали телу по естеству; а по Своему человечеству Он претерпевал человеческие состояния, такие состояния, какие не принадлежали Божеству по естеству. Ничего Божественного не творил Он без тела (*γυμνὸν σώματος*); и Он Тот же Самый не сделал ничего человеческого без участия Божества (*ἁμοῖρον δράσας Θεότητος*). Так соблюл Он для Себя новый и подобающий Себе образ [совершения дел] (*καλονετην τρόπον*), которым творил и то, и другое, тогда как естественное и Божеству, и человечеству пребыло неизменным (*τὸ κατ' ἅμφω φυσικῶς ἀναλλοίωτον*)»⁴⁶⁴.

«Слово Божие, Премудрость и Истина, — говорит Ориген, — хотя и восприняло на Себя плоть, справедливо именуется Божиим Сыном, Божией Силой, Божией Премудростью — либо оттого, что плоть всецело была в Сыне Божиим, либо оттого, что плоть всецело приняла Сына Божия в себя. И опять-таки Сын Божий, через Которого создана вся тварь, именуется Иисусом Христом и Сыном Человеческим. Ибо также говорится, что Сын Божий умер, что относится к естеству, могущему допустить себе смерть (*pro ea scilicet natura quae mortem utique recipere poterat*); но и Сыном Человеческим нарицается Тот, о Котором возведено, что Он вновь придет во славе Бога Отца со святыми Ангелами. В этом причина того, что во всем Священном Писании не только о Божеском естестве говорится словами человеческими (*divina natura humanis vocabulis appellatur*), но и человеческое естество украшается именованьями Божеского достоинства (*humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur*). К этому поистине гораздо действеннее, чем к чему-то иному, можно применить следующее утверждение: *И будут два одна плоть; так что они уже не двое, но одна плоть* (Быт. 2, 24; Мк. 10, 8)»⁴⁶⁵.

Солнечный светильник православной истины, святой Афанасий Великий, общение двух естеств в Господе Иисусе Христе называет усвоением

(*ἰδιοποίησις*) свойств одного естества другим естеством через посредство Ипостаси. «Так как Христос сугуб по естествам, а един по Ипостаси, то Он усвоит Себе принадлежащее тому и другому естеству (*ἰδιοποιεῖται τὰ τῆς ἑκατέρας φύσεως*). Когда Апостол говорит о христоубийцах, что они *не распяли бы Господа славы, если бы Его познали* (1 Кор. 2, 8), то этим он дает понять, что страдало не Божество (*οὐ τὴν Θεότητα πεπονθέναι φύσιν*), Которое есть Господь славы, а человеческое естество, воспринятое на Себя Господом. Точно так же когда говорится, что Сам Сын и Бог пострадал, то это оттого, что в Господе Иисусе Христе — одна Ипостась Божества, соделавшаяся Ипостасью и человеческого естества. Страдал Он по Своему человеческому естеству, но сошел с неба и пребывает на небе (Ин. 3, 13) по Своей Божественной Ипостаси; Он есть Сын Человеческий по естеству, воспринятому позднее: после того как сошел с неба. И еще: Он Тот же Самый — Господь в силу единства Ипостаси и человек по сочетавшемуся с Ним человечеству; а по Божеству Он с неба»⁴⁶⁶.

«Своим воплощением Слово не превратилось в плоть. Ведь если бы Оно превратилось в плоть, то гроб был бы не нужен, потому что тело само собой сошло бы проповедовать духам в аду. Но так как проповедовать сошло Слово, тело Иосиф, обвинив плащаницей, похоронил на Голгофе. Так всем показано, что тело было не Словом, а телом Слова. И сие-то тело, когда оно воскресло из мертвых, осязал апостол Фома и видел на нем *язвы гвоздинныя* (Ин. 20, 25), какие понесло Само Слово (*οὓς ὑπέμεινεν αὐτὸς ὁ Λόγος*). Видев пригвождаемым Свое собственное тело, хотя и могло Оно тому воспрепятствовать, однако же не воспрепятствовало, но бесплотное Слово усвоило Себе, соделало Своим свойственное телу (*ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια*). И посему, когда слуга ударил тело, Слово, как бы Само претерпевая это, сказало: *Что Мя биеши?* (Ин. 18, 23). И хотя Слово по природе неприкосновенно, Оно все-таки изрекло: *Я предал хребет Мой биящим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и оплевания* (Ис. 50, 6). Ибо что претерпевало человеческое тело Слова, то соединенное с ним Слово усваивало Себе (*ταῦτα, συνὼν αὐτῷ ὁ Λόγος, εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν*), дабы мы могли принять удел в Божестве Слова (приобщиться Божеству Слова). А удивительно то, что один и Тот же страдал и не страдал (*αὐτὸς ᾧν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων*): страдал, ибо страдало Его собственное тело, а Он был в подверженном страданию теле; и не страдал, ибо Слово, будучи по естеству Богом, нестрадально (*ἀπαθής*). Само бесплотное Слово было в доступном страданию теле (*ἐν τῷ παθητῷ σώματι*), но и тело имело в себе недоступное страданию Слово (*τὸ δὲ σῶμα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν ἀπαθῆ Ἄλογον*), истребляющее немощи самого тела»⁴⁶⁷.

«Исповедуя Христа Богом и человеком, мы Его этим не разделяем, но согласно Священному Писанию, веруем, что страдание и смерть относятся к плоти Слова, а Само Слово непреложно и неизменно. Поэтому Он Тот же Самый и страждет, и не страждет (*αὐτός ἐστιν ὁ παθὼν καὶ μὴ παθὼν*); Божественным естеством Он нестрадателен, непреложен и неизменен, а плотью подвержен страданиям (*τῇ δὲ σαρκὶ παθὼν*)»⁴⁶⁸. «Божество никак не приемлет страдания без страждущего тела (*οὐδαμοῦ δὲ Θεότης πάθος προσίεται δίχα πάσχοντος σώματος*); не показывает страха и скорби без уstraшенной и опечаленной души; не тоскует и не молится без тоскующего и молящегося ума»⁴⁶⁹. «Священное Писание нигде не говорит о Божией крови без плоти или же что через посредство плоти пострадал и воскрес Бог (*Θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα καὶ ἀναστάντα*). Такие дерзкие мысли свойственны арианам, так как Сына Божия не признают они истинным Богом. А Священное Писание проповедует о Боге, соделавшимся человеком, о крови, страдании и воскресении Божия тела (*αἷμα, καὶ πάθος, καὶ ἀνάστασιν σώματος Θεοῦ*) — и причем о воскресении из мертвых»⁴⁷⁰. «Страдание, смерть и Воскресение совершились в теле и душе Бога»⁴⁷¹. На кресте умерло тело Слова, а Бог Слово непреложно был и в теле, и в душе, и в Себе Самом»⁴⁷².

«Слово, будучи Богом и соделавшись человеком, как Бог воскрешало мертвых, исцеляло всех словом, претворило воду в вино (ибо это были дела не человеческие), а как Носящий на Себе тело Он хотел пить, утомлялся и страдал (ибо это не свойственно было Божеству). Как Бог Он сказал: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 11), а как Носящий на Себе тело обличал иудеев: *Ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога* (Ин. 8, 40). Это происходило не раздельно (*οὐ διηρημένως*) по качеству творимого, так, чтобы всё принадлежащее телу обнаруживалось без Божества, а принадлежащее Божеству обнаруживалось без тела, — но всё это совершалось соединенно (*συνημιένως δὲ πάντα ἐγίνετο*), и един был Господь, чудесно творивший это Своей благодатью. Он плюнул как человек, но плюновение было Божественным, ибо им даровал Он зрение слепому от рождения. Когда же хотел Он показать, что Он Бог, выражая это человеческим языком, то сказал: *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30). Исцелял Он одним Своим хотением. Простерши Свою человеческую руку, Он воздвиг Петрову тещу, *огнем жегому* (Мф. 8, 15), и воскресил из мертвых уже умершую дочь начальника синагоги. А еретики по своему собственному невежеству предались безумию; и одни из них, взирая на телесное в Спасителе (*τὰ σωματικὰ τοῦ Σωτῆρος*), отрицали реченное в Евангелии: *В начале было Слово* (Ин. 1, 1); другие же, наблюдая за Божественным (*τὰ τῆς Θεότητος*), отвергали слова Евангелия: *Слово*

стало плотию (Ин. 1, 14). Но муж верный и апостольский, зная человеколюбие Господа, видя знамения Божества, изумляется Господу в теле (θαυμάζει τὸν ἐν τῷ σώματι Κύριον); наблюдая же за свойственным плоти, весьма дивится и сему, примечая в этом действие Божества (τῆς Θεότητος ἐνέργειαν). Такова вера церковная»⁴⁷³.

«Когда Бог Слово соделался человеком, мы видим славу Его, славу яко Единородного от Отца, исполнь благодати и истины (Ин. 1, 14). Ибо то, что претерпел Он в теле, то возвеличил как Бог. Плотью (σὰρξ) Он чувствовал голод, а Божественно (θεϊκῶς) насытил алчущих. И если кто соблазняется Его телесными действиями, пусть удостоверится теми, в которых Он действует как Бог. Как человек (ἀνθρωπίνως) Он спрашивает, где лежит Лазарь, а как Бог (θεϊκῶς) воскрешает его. Посему пусть никто не подсмеивается, называя Его отроком, указывая на Его возрастание с годами, на то, что Он ел, пил, страдал, — чтобы, отрицая свойственное телу (τὰ ἴδια τοῦ σώματος), не отвергнуть совершенно Его ради нас пришествие. И потому как человеком Он стал не обыкновенным, естественным порядком, то, когда Он воспринял на Себя тело, Ему подобало показать свойственное телу, дабы не возобладали манихейские вымыслы. И опять-таки, действуя телесно, надлежало Ему не сокрывать свойственного Божеству (τὰ τῆς Θεότητος), дабы у Самосатского не было оснований называть Его человеком — и причем человеком иным (ἄλλον), помимо от Бога Слова»⁴⁷⁴.

«Когда апостол Петр возглашает: *Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2, 36) — то говорит не о Его Божестве, что Бог соделал Его Господом и Христом, а о Его человечестве, которое есть вся Церковь (πᾶσα ἡ Ἐκκλησία), господствующая и царствующая в Нем по Его распятии и помазуемая на Царство Небесное, чтобы властвовать с Тем, Кто уничижил Себя за нее и воспринял ее, взяв на Себя образ раба. Ибо Слово и Сын Божий всегда был Господом и Богом; и не после распятия соделан Господом и Христом, но Его Божество соделало Господом и Христом Его человечество (τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐποίησεν ἡ Θεότης αὐτοῦ Κύριον καὶ Χριστόν). И когда Спаситель говорит: *Отче Мой, Если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26, 39), *впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк. 22, 42) и *дух бодр; плоть же немощна* (Мф. 26, 41) — то этим проявляет две воли: человеческую, свойственную плоти, и Божественную, свойственную Богу. Человеческая воля, по немощи плоти, молится о том, чтобы страдание Его миновало, а Божественная к нему готова... Как человек Он отказывается от страдания, но как Бог, по Боже-

ственной сущности непричастный страданию, Он с готовностью принял страдание и смерть. Смерть не могла Его удержать, потому что в подобии человека был Бог, умерший по Своей воле и воскрешенный как Бог Своей собственной силой, о чем говорил и Давид: *Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его!* (Пс. 67, 2); и затем: *Востани, Господи Боже мой, повелением, и мне заповедал еси. И сонм людей обыдет Тя, и о том на высоту обратися. Господь судит людям* (Пс. 7, 7–10). Апостол же замечает: *Хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божию* (2 Кор. 13, 4). Сила Божия есть Сын, пострадавший по немощи (*παρὸν ἐξ ἀσθενείας*), то есть от сочетания с плотью (*ἐκ τῆς σαρκικῆς συμπλοκῆς*), и молившийся как человек, дабы миновало Его страдание, но пребывший живым по Своей Божественной силе»⁴⁷⁵.

«Воплощенное Слово не называется Христом без плоти, потому что это имя сопровождают страдание и смерть, как говорит апостол Павел: *Христос имел пострадать и, восстав первый из мертвых, возвестить свет народу* (Иудейскому) *и язычникам* (Деян. 26, 23); *Пасха наша, Христос, заклан за нас* (1 Кор. 5, 7); *человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех* (1 Тим. 2, 5–6). Апостол выражается так не потому, что Христос якобы не Бог, а потому что Он еще и человек. Оттого-то и сказано: *Помни Господа Иисуса Христа от семени Давидова* (по плоти), *воскресшего из мертвых* (2 Тим. 2, 8). Поэтому Священное Писание сближает и то, и другое имя, указывая на Его бытие: невидимо Он понимается и поистине есть Бог, а видимо — Он осязаем и поистине есть человек; и причем не разделением лиц или имен (*οὐκ ἐν διαίρεσει πρῶτον ἢ ὀνομάτων*), а естественным рождением и неразрывным соединением (*ἀλλὰ φυσικῇ γεννήσει καὶ ἀλύτῳ ἐνώσει*), дабы, когда в Нем истинно исповедуется страдание, Он Тот же Самый был истинно исповедуем, как подверженный и не подверженный страданию. Как же, значит, Слово, Которое есть Бог, могло соделаться Христом до того, как стало человеком? Ведь если Христово имя есть собственное (*ἴδιον*) имя Божества, обособленное от плоти, то тогда оно может прилагаться и к Отцу, и к Святому Духу; тогда и страдание будет совместным (*κοινόν*), как говорят некоторые заблуждающиеся. Или, вероятно, вы скажете, что Сам непричастный страданию и бестелесный Бог Слово и до воплощения и вочеловечения был доступен страданию и смерти? Но как Сын, единосущный с Отцом и нераздельный с Ним по Божественному естеству, непреложный и неизменный, мог бы быть назван страдательным (*παθητός*), если бы не стал человеком, восприняв на Себя из Девы весь образ человеческого состава, чтобы в страдании быть и человеком, и непреложным как Бог? Для этого

и было помазание. Как Бог Он не имел нужду в помазании, однако же помазание всё же не было совершено без Бога, но Бог и совершил помазание, и принял помазание в теле. Очевидно, таким образом, что Слово не без человеческой плоти сделалось Христом и не единой Своей частью явилось во плоти или в подобии души, но, пребывая тем, чем было, восприняло на Себя образ раба, не лишенный бытия, несомненно проявляемого в страдании, в Воскресении и во всем домостроительстве спасения, как об этом написано и возвещено»⁴⁷⁶.

«В Господе Иисусе Христе мы не отделяем человека от Божества, — пишет святой Григорий Богослов Кледонию, — но исповедуем, что один и Тот же прежде не человек, а Бог и Сын единый предвечный, не имевший ни тела, ни чего-либо телесного, но в последние дни соделавшийся человеком ради нашего спасения; причастный страданию по плоти, непричастный страданию по Божеству (*παθὴτὸν σαρκί, ἄπαθῆ Θεότητι*); ограниченный по плоти, безграничный по духу; одновременно земной и небесный, видимый и невидимый, объемлемый и необъемлемый — дабы в одном и Том же Лице, Которое есть совершенный Бог и совершенный человек, был восстановлен весь человек, подпавший под грех... Если же кто-то утверждает, что плоть Спасителя сошла с небес, а не от земли и не от нас, — да будет анафема. Ибо слова Священного Писания *второй человек — Господь с Неба, каков небесный, таковы и небесные* (1 Кор. 15, 47. 48) и *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 13), — эти слова и им подобные надобно разуметь сказанными по причине сочетания с небесным; равно как и сказанное, что *все* начало быть через Христа (1 Кор. 8, 6; Ин. 1, 3) и что Христос вселяется в наши сердца (Еф. 3, 17), — относится не к видимому естеству в воплощенном Боге, а к невидимому, духовному, потому что сопряжены как естества, так и имена, и одно переходит в другое по закону теснейшего соединения (*καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφύσεως*)»⁴⁷⁷.

Облагодатствованная мысль святого Кирилла Александрийского вся пребывает в сердце Богооткровенной истины об общении свойств двух естеств в Лице Господа Иисуса Христа. «Тело Господа Иисуса не сошло с неба, но — от Девы. Мы имеем многочисленные доказательства в Священном Писании о том, что плоть и Слово не разобщены, а сопряжены воедино и каким-то образом сочетаются свойства их естеств (*ἀλλήλοις ἀνακιστὰς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα*). Так, Спаситель говорит Никодиму: *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий* (Ин. 3, 13). Иудеям же, насмеявшимся над Спасителем, после того как Он им сказал, что Его плоть животворящая, Он ответил: *Это ли*

соблазняет вас? Что же, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде? (Ин. 6, 62). Плоть Господа Христа — животворящая по причине соединения с Живым и с неба пришедшим Словом (*καὶ ἐνωσιν, τὴν πρὸς τὸν ζῶντά τε καὶ οὐρανόθεν Λόγον*)»⁴⁷⁸.

«Собственное и единосущное Слово Отчее и тогда, когда стало человеком, сохранило в Своем естестве свойства Божества (*τῶν τῆς Θεότητος ἰδιωμάτων*). Итак, надобно знать, что Своей собственной плоти даровал Он славу Божественного (Боголепного) действия (*χαρίζομενον μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς Θεοπρεποῦς ἐνεργείας τὴν δόξαν*), равно как и Своим соделал свойственное плоти (*οἰκειούμενον δὲ αὐτὰ σαρκὸς*) и облек в это Свое собственное естество: через сочетание, наступившее при воплощении»⁴⁷⁹. «Богу Слову, и когда Он с плотью, должно приписывать Божественные превосходства как Богу, по естеству сочетавшемуся с плотью и допустившему благам Своего собственного естества стать общими для собственного тела (*τὰ τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθὰ κοινωποιεῖν ἐνωδόντι τῷ ἰδίῳ σώματι*)»⁴⁸⁰. «Свойственное человеческому естеству стало собственным Слову (*γέγονε ἰδία τοῦ Λόγου*); и наоборот: свойственное Слову стало собственным человеческому естеству (*ἰδία δὲ πάλιν τῆς ἀνθρωπότητος*). Ибо так разумеется един Христос, и Сын, и Господь»⁴⁸¹. «По причине ипостасного соединения двух естеств при воплощении Бога Слова, в Евангелии говорится, что Сын Человеческий сошел с небес (Ин. 3, 13), потому что воплощенное Слово относит к Своей плоти сияние Своей собственной славы и Божественного величия»⁴⁸².

«Мы исповедуем, что Господь Иисус Христос как Бог не подлежит страданию по Божественному естеству, а удобостраждущ по человеческому, по плоти. Когда духононосный Апостол говорит: *Он и распят в немощи, но жив силою Божиею* (2 Кор. 13, 4) — он этим свидетельствует, что Господь пострадал как человек, хотя по Своему Божеству Он абсолютно выше всякого страдания. А раз это так, то Он попустил, чтобы страдала плоть, и, претерпев умереть как человек, оживил Себя как Бог, Сам оживотворив собственный храм... Он дал плоти двигаться по ее собственным законам (*συγκεχώρηκε τῇ σαρκὶ καὶ διὰ τῶν οἰκείων ἵνα ἴναι νόμῳ*); и говорит, что Его — принадлежащее плоти, ибо плоть — Его собственная»⁴⁸³. «Владыка Христос предоставил тело законам его собственного естества (*παρεχώρημεν τὸ σῶμα τοῖς τῆς ἰδίας φύσεως νόμοις*), так что вкусило оно смерть, и причем тогда, когда сочетавшееся с ним Слово усмотрело это полезным; но оно вновь оживлено Божественной силой Слова, соединенным с ним ипостасно»⁴⁸⁴. «По причине ипостасного единства двух естеств, в Священном Писании очень часто свойственное человеческому естеству приписывается Самому Богу Слову»⁴⁸⁵.

«В Деяниях Апостольских говорится, что Господь Бог приобретает Церковь Своей Кровью (Деян. 20, 28). Это значит не то, что Господь Иисус Христос якобы пострадал Божественным естеством, но что Он относит к Себе страдания собственной плоти (*τὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ πάθη εἰς αὐτὸν ἀναφέρεται*), ибо это плоть не какого-то другого человека, а плоть Самого Слова. Если, таким образом, кровь называется Божией Кровью, то ясно, что Воспринявший на Себя плоть был Богом»⁴⁸⁶. «Все евангельские изречения о Господе Иисусе Христе, как человеческие, так и подобающие Богу, мы усваиваем единому Лицу (*ἐνὶ προσώπῳ προσάπτομεν*), ибо веруем, что Иисус Христос, вочеловечившееся и воплотившееся Божие Слово, — един Сын. Если посему о Нем утверждается нечто человеческое, то мы относим это к Его человечеству, ибо Его и то, что человеческое; если же говорится о Нем как о Боге, мы опять-таки припишем сии превосходящие человеческое естество изречения единому Христу и Сыну, ибо веруем, что Он — вочеловечившийся Бог. Разделяющие же Его на два лица — так или иначе измышляют двух сынов. Ибо как среди нас, людей, недопустимо, чтобы один человек, состоящий из души и тела, разделялся на два лица, но это — один и тот же человек, так следует мыслить и об Еммануиле. Ведь поскольку воплощенное и вочеловечившееся Слово Божие есть един Сын и Господь, то несомненно, что и едино Его Лицо; мы же приписываем Ему и человеческое по домостроительству воплощения, и Божественное по причине Его несказанного рождения от Бога Отца»⁴⁸⁷. «Всё, следовательно, принадлежит одному Христу: как Божественное, так и человеческое»⁴⁸⁸. «Согласно сему, один и единственный Христос Иисус творил и Божественные знамения Своим собственным телом (*δι' ὀργάνου τοῦ ἰδίου σώματος*)»⁴⁸⁹. «Плоть была собственной Слову, сшедшему с небес и соделавшемуся Сыном Человеческим. Един, следовательно, Христос и Сын. Так свойственное Слову стало свойственным плоти; а свойственное плоти — свойственным Слову, кроме только греха (*ἴδια μὲν τῆς σαρκὸς τὰ τοῦ Λόγου γέγονεν, ἴδια δὲ τοῦ Λόγου τὰ τῆς σαρκὸς, δίχα μόντης ἀμαρτίας*)»⁴⁹⁰. «Хотя Слово стало плотью, однако же как Бог Оно действует Своей собственной плотью, ибо и она имеет силы благодаря Ему»⁴⁹¹.

«Если Бог Слово не воспринял на Себя всецелое человеческое естество: плоть, душу и ум — как тогда мог Он сказать: *Душа Моя теперь возмущилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел* (Ин. 12, 27); *Отче... прославь Сына Твоего* (Ин. 17, 1); *Душа Моя скорбит смертельно* (Мф. 26, 38); *Отче! в руки Твои предаю дух Мой* (Лк. 23, 46). Из этих слов ясно, что Единородный стал человеком, взяв на Себя не тело без души и ума (*ψυχὸν τε καὶ*

ἄνουν), а тело одушевленное душой и разумом, тело, полностью обладавшее всем необходимым. И как Он усваивает Себе всё свойственное Его телу (ὥσπερ οἰκειοῦνται πάντα τὰ τοῦ ἰδίου σώματος), также точно вменяет Себе и свойственное душе (οὕτω καὶ τὰ τῆς ψυχῆς). Ибо надлежало Ему быть подобным нам во всем присущем душе и телу. Ведь и мы состоим из разумной души и тела. И как по домостроительству спасения Он иногда позволял Своему собственному телу переносить свойственное телу, так и душе Своей попускал претерпеть ей свойственное. Хотя по естеству Он — Бог и превыше всей твари, однако во всем соблюл Он меру кенозиса (τὸ τῆς κενώσεως μέτρον τητήρηκε πανταχοῦ)»⁴⁹².

«Христос — не только человек и не бесплотное Слово, но, сочетавшись с нашим человеческим естеством, Он, хотя Сам по Себе и нестрадателен, Своей плотью претерпевает человеческое (πάθοι σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ τὰ ἀνθρώπινα)»⁴⁹³. «Страдание добровольно подъял Сын Божий, содержащий в Себе необъемлемого Отца и содержаемый Отцом. Содержимый Отцом, сущий в недре Отца, Он необъяснимым образом содержался и в Своей собственной плоти (ἐχωρεῖτο ἀρρήτως καὶ ἐν τῇ ἰδίᾳ σαρκί). Тот же Самый Сын Божий ожил в третий день, пленив ад, и явился нам Своей собственной плотью, дабы избавить нас от смерти и тления. Значит, страдание — Божие (Θεοῦ τοίνυν τὸ πάθος), и Воскресение — Божие (Θεοῦ καὶ ἡ ἀνάστασις), и Вознесение — Божие, и всецелое уподобление нам, кроме греха — Божие (Θεοῦ καὶ ἡ κατὰ πάντα πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσις, χωρὶς ἁμαρτίας). Всё в Нем было не мнимо, а истинно (οὐ δοκῆσει, ἀλλὰ ἀληθεῖα)»⁴⁹⁴.

«Так как Единородный Сын Божий, сущий по естеству от Отца, начал существовать, ради нашего спасения, от Девы, то с уверенностью утверждаем, что святое тело, воспринятое Им от Блаженной Девы, — Его собственное (ἴδιον αὐτοῦ). Посему и вполне верно говорим, что ради спасения Он понес страдания тела, сохранив, однако же, во всем этом нестрадателность Своего [Божественного. — Вставка пер.] естества. Ибо Он есть Бог от Бога. Когда, таким образом, утверждается, что Он страдает плотью (σαρκὶ παθεῖν), то подразумевается, что страдает Он не как Бог в Своем собственном естестве, но что усваивает Себе страдание (ἰδιοποιούμενος δὲ μᾶλλον τὸ πάθος), потому что Его собственным стало тело, которое Он к Себе присоединил»⁴⁹⁵.

«Христос пострадал Своей плотью, а не Божеским естеством; образ же страдания абсолютно неизреченен (ἀπὸρρήτος παντελῶς), и его нельзя познать никаким умом. Рассуждая верно и согласно с истиной, мы полагаем, что Слово не было чуждо страданию, о котором идет речь, и не говорим, что по телесному рождению, предшествующему страданию, Оно было

кем-то иным, равно как и не утверждаем, что свойственное телу совершенно в Его превозвышенном, Божеском естестве. Итак, надо понимать то, что страдал Он Своим телом, хотя по Божеству и не подлежит страданию. А как сие совершилось — никаким примером объяснить нельзя, ибо всё отстает от истины, от самой действительности, какова она по себе. Это превосходит всякий разум (*πέρα λόγου*)»⁴⁹⁶.

Поучая столь богомудро об общении свойств двух естеств в Лице Господа Иисуса, святой Кирилл твердо и сильно выразил это православное учение, охраняя его от еретиков, в двенадцатом анафематизме, гласящем: «Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотию (*παθόντα σαρκί*), распятым плотию (*ἐσταυρωμένον σαρκί*), принявшим смерть плотию (*θανάτου γευσάμενον σαρκί*) и, наконец, ставшим первородным из мертвых (*πρωτότοκον ἐκ νεκρῶν*), так как Он есть жизнь и животворящий и Бог, — да будет анафема»⁴⁹⁷.

«Бог Слово, сочетавшись с человеком, — говорит святой Иоанн Кассиан, — не опускает никакого в Себе деления на человека и Бога. И никому не позволяет Он утверждать, что одно лицо — Сына Человеческого, а другое лицо — Сына Божия. Напротив, во всем Священном Писании Он сопрягает и, так сказать, вводит (вочленяет) человечество в Господне Божество (*Dominicum hominem connectit Deo atque consorporat*), так что никто не может ни человека отделять от Бога во времени, ни Бога от человека в Его страдании. Ибо, наблюдая за Ним во времени, вы убедитесь, что Он есть Сын Человеческий присно с Сыном Божиим. А обратив внимание на Его страдание — обнаружите, что Он есть Сын Божий присно с Сыном Человеческим и что Христос — Сын Человеческий и Сын Божий — столь един и неделим, что, по словам Священного Писания, ни человек не может обособляться от Бога во времени, ни Бог от человека в Его страдании (*nes homo separari a Deo tempore, nes ab homine Deus omnino valeat passione*). Отсюда вытекает то, что Спаситель говорит о Себе: *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 13)... В таком сопряжении Сына Божия и [Сына] Человеческого и сочетании Бога с человеком — ведь в этом единстве не может быть никакого разобщения ни во времени, ни в страдании — ясно показано, что Господь Иисус Христос — одно и То же Лицо, и как Бог через всю вечность, и как человек через претерпевание Своего страдания. И хотя недопустимо утверждать, что человек безначален (*ininitiables*) или что Бог подвержен страданию (*passibilis*), однако же в одном Лице Господа Иисуса Христа мы можем говорить и о человеке как вечном, и о Боге как умершем (*in uno tamen Domino Jesu Christo et homo*

ante perpetuus, et Deus mortuus praedicatur). Ведь Христос означает всецелую Личность и имя Его представляет оба естества, ибо и человек, и Бог рождены; и когда это имя употребляется, то берется вся Личность и ничто не опускается. Это не значит, что до рождения от Девы та же вечность принадлежала в прошлом человеку, как принадлежала она Богу, но из того, что Бог соединился с человеком еще в утробе Девы, следует, что, когда мы употребляем имя Христово, нельзя говорить об одном без другого»⁴⁹⁸.

«По причине сочетания Бога Слова и человека, совершенного воплощением, именованная Бог и Христос настолько переходят одно в другое, что обо всем, что сделал Бог, можем сказать: сделал Христос; и обо всем, что понес Христос, мы можем сказать: понес Бог»⁴⁹⁹. «Итак, следуя святому слову Священного Писания, мы можем без боязни и недоумения утверждать, что Сын Человеческий сошел с неба и что Господь славы был распят, ибо благодаря тайне воплощения Сын Божий соделался Сыном Человеческим и в Сыне Человеческом был распят Господь славы (*quia secundum suscepti corporis sacramentum, et Filius Dei factus est Filius hominis, et in Filio hominis crucifixus est Dominus majestatis*)»⁵⁰⁰.

«Вследствие единства Лица в Господе Иисусе Христе, — говорит Викентий Леринский, — Божии свойства усваиваются человеку, а свойства плоти приписываются Богу (*quia Dei sunt propria tribuuntur homini, et quae carnis propria adscribuntur Deo*). Поэтому под Божественным руководством и написано, что, с одной стороны, Сын Человеческий сошел с небес (Ин. 3, 13), а с другой — что Господь славы был распят на земле (1 Кор. 2, 8). Отсюда происходит и то, что — так как тело Господне было создано, т.е. сотворено, — сказано, что и само Слово Божие было сотворено, что была сотворена Сама всеведущая Божия Премудрость...»⁵⁰¹ «Да будет благословенна Церковь, — говорит сей мудрый учитель, — за то, что она проповедует это единство Лица столь реальным и действенным, что по сей причине, в [этой] удивительной и неизреченной тайне, она приписывает Божественные свойства человеку и человеческие Богу (*ut propter eam miro ineffabilique mysterio et divina homini et Deo ascribat humana*). В силу этого единства, она, с одной стороны, не отрицает того, что человек как Бог сошел с неба, а с другой — верует, что Бог как человек был сотворен, страдал и был распят на земле. Благодаря этому единству, наконец, исповедует она человека Сыном Божиим и Бога — Сыном Девы»⁵⁰².

Святой Лев Великий в послании к святому Флавиану Цареградскому, написанном против ересей Нестория и Евтихия, принятом и одобренном на Четвертом Вселенском Соборе в Халкидоне, богомудро пишет: «Один и

тот же Господь наш Иисус Христос есть и Истинный Бог, и истинный человек. И в этом единстве нет никакого превращения, но уничиженность человека и величие Божества взаимно соединились; и как Бог не изменяется через милосердие, так и человек не уничтожается от преизбытка Божией славы... Как Божественное, так и человеческое естество сохраняют свои свойства неповрежденными (*sine defectu*), и как образ Бога не истребляет (*non adimit*) образа раба, так и образ раба не умаляет (*non minuit*) образа Бога... И то, и другое естество во взаимном общении действуют согласно своим законам: Слово творит свойственное Слову (*Verbo scilicet operante quod Verbi est*), а плоть делает свойственное плоти (*et carne exsequente quod carnis est*). Одно естество сияет чудесами, другое подвергается поношениям. И как Слово не отступило от равной с Отцом славы, так и плоть не оставила естества нашего рода»⁵⁰³.

Святой Софроний, патриарх Иерусалимский, в послании Шестому Вселенскому Собору говорит: «Христос — один и два (*ἓν καὶ δύο*). Один Он — в отношении к Ипостаси и Лицу; два — в отношении к естествам и их соответствующим свойствам. Эти свойства не препятствуют Ему постоянно пребывать единым, однако же Он не перестает быть двумя в отношении к естествам. Мы также признаём в этих двух естествах одного и Того же Христа и единого Сына; Он совершает *φυσικῶς* дела каждого естества, сообразуясь с внутренним качеством каждого естества или присущими ему по природе свойствами... Будучи одним и Тем же, Христос как Бог творил дела Божественные, а как человек — дела человеческие. Так, пребывая одним и Тем же, Он говорил и действовал как Божественным, так и человеческим образом; не то чтобы один творил чудеса, а некто другой совершал дела человеческие, но один и Тот же Христос и Сын, творивший и Божественное, и человеческое, однако же различно (*κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο*)... Как вечный Бог, Он творил чудеса, а оттого, что соделался человеком, — совершал дела низшие и человеческие. И действительно, во Христе каждое естество постоянно сохраняет собственные свойства, равно как и каждое естество в общении с другим вершит ему свойственное: Слово делает при участии плоти свойственное Слову, а плоть при участии Слова — свойственное плоти; и всё это в одной-единственной Ипостаси и без какого-либо размежевания... Даровал Он, когда того восхотел, и сохранил Своему человеческому естеству силу делать (*ἐνεργεῖν*) и переносить ему свойственное, чтобы Его воплощение не посчитали призрачным. В самом деле, не вопреки и не против Своей воли принимал Он страдания, позволяя им приступать к Нему физически, по-человечески, и действуя и перемещаясь по человеческим побуждениям... Страдал Он тем

самым, совершал дела и поступал как человек, насколько того хотел и считал нужным для тех, кто наблюдал за Его делами... Воспринял Он на Себя тело удобостраждущее, смертное, тленное, подверженное всем естественным свойствам и перипетиям, не составляющим греха, и попустил этому телу страдать и действовать по своему собственному естеству вплоть до Его Воскресения из мертвых. Тогда Он воистину разрушил в нас [всё] подверженное страданию, смертное и тленное и освободил нас»⁵⁰⁴.

Говоря о последствиях ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе, святой Максим Исповедник основывает свое учение на Богооткровенной о том истине. «Мы утверждаем, — говорит он, — что чудеса и страдания суть Христовы, ибо один Христос, делающий и Божественное, и человеческое (*ὁς ἐνὸς ὄντος τοῦ Χριστοῦ τοῦ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐνεργούντος*): Божественное совершает Он телом, потому что через тело, не оскудевающее естественной силой (энергией), являет Он силу чудес; а человеческое творит Божественно, так как без естественного принуждения, по собственной власти и свободной воле, воспринял Он опыт человеческих страданий. Его и крест, и смерть, и гроб, и Воскресение, и Вознесение на небо, откуда Он сошел без плоти, но не изменил места, ибо никоим образом не может быть объемлем»⁵⁰⁵.

«Имя Христа обозначает не естество, а сложную Ипостась (*συνθέτου ὑποστάσεως*). То есть весь Христос есть и Господь, и Бог, и Всемогуший, имея в Себе и плоть, которую ради нас и ради нашего спасения нераздельно и неслиянно носил, плоть, подверженную страданию (букв. «страдальную». — *Примеч. пер.*) и невсесильную, сотворенную, видимую, ограниченную; плоть, не всемогущую по естеству, но через Христа имеющую всесильную волю (*ἐν τῷ Χριστῷ παντοδύναμον θέλημα ἔχουσαν*). Ведь Христос не Ипостасью смертен и бессмертен, или же немощен и всемогущ, видим и невидим, сотворен и несотворен, но одно по естеству (*τὸ μὲν φύσει*), а другое по Ипостаси (*τὸ δὲ ὑποστάσει*)... Един есть Христос, имеющий и то, и другое по естеству (*φυσικῶς*)*. Ибо слова: *не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26, 39) — не раскрывают ничего другого, как только то, что Он имел истинное тело, боявшееся смерти. И в самом деле, телу свойственно бояться смерти, скорбеть и бороться. Таким образом, Он не оставил тело без его собственного действия, чтобы, явив его немощь, засвидетельствовать и его естество. Теперь же действие тела не скрывается для того, дабы ты уразумел, что Он был не только человек. Ибо как во всем являл Он человеческое (*τὰ ἀνθρώπινα*), так всегда совершал и свойственное Боже-

* т. е. в соответствии с отличительными свойствами, присущими каждой из двух природ Христа — человеческой и Божественной.

ству (*τὰ τῆς Θεότητος*). Оттого-то и обменивается Он и словами, и делами, смешивая их. Посему как Бог предсказывает имеющее случиться, но опять-таки как человек — тому противится»⁵⁰⁶.

«Христос по естеству — и Бог, и человек; и имеет по естеству свойственное как Божественному, так и человеческому естеству: Божественную волю и действие и человеческую волю и действие. Как и ту и другую сущность, так и ту и другую существенную волю и действие мы приписываем одному и Тому же Христу по естеству (*τῷ αὐτῷ καὶ μόνῳ Χριστῷ κατὰ φύσιν προσέμεμεν*). Хотя различие Его дел нам ведомо, однако мы сообразно усваиваем Его Божеству — Божественное и Его человечеству — человеческое; с другой же стороны, по причине ипостасного соединения, свойственное и тому, и другому естеству мы попеременно относим и к одному, и к другому (*τὰ ἐκατέρας ἰδια φύσεως κατὰ ἀντίδοσιν τῇ ἑτέρᾳ προσάπτομεν*)... Всецелому, одному и Тому же, одному-единственному Христу мы по естеству приписываем всё свойственное естествам, из которых Он состоит, кроме только греха; посему и исповедуем, что по естеству Он один и Тот же — подверженный и не подверженный страданию, несотворенный и сотворенный, ограниченный и безграничный, земной и небесный, видимый и духовный, объемлемый и необъятный»⁵⁰⁷.

«Господа Иисуса Христа, сущего по естеству Бога и истинного человека, мы не иначе распознаём, как только по свойствам, врожденным естествам (*ἐμφύτων ἰδιωμάτων*) и характеризующим Его и как Бога, и как человека, — которыми и через которые обозначается Тот, Кто был и начал быть: творя по Своей воле как Бог чудеса, превосходящие человеческие силы, Он Тот же Самый как человек добровольно ради нас страждет»⁵⁰⁸.

«Свойства двух естеств в Господе Иисусе Христе общаются между собой путем взаимообмена (*τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρόπῳ*). Очевидно, что это различие — дело не одного естества, а обоих, которые неодинаковы: свойства, по природе принадлежащие каждому из двух естеств, через общение (*κατ' ἐπίλλαξιν*) становятся — вследствие неизреченного сочетания — их обоюдными свойствами, причем не происходит ни слияния, ни изменения естеств. Это общение свойств включает в себя и две воли в Господе Иисусе Христе. Последуя и в этом, как и во всем, святым Отцам, мы утверждаем, что Сам Бог всячески, непреложно соделавшись человеком, не только Тот же Самый как Бог хотел подобающего Его Божеству, но и Тот же Самый как человек хотел присущего Его человечеству»⁵⁰⁹. «Апостол говорит: *Итак, кто во Христе, тот новая тварь* (2 Кор. 5, 17), обозначая тем самым не одно действие, а новый и таинственный образ проявления двух во Христе естественных действий, что соответствует

непостижимому образу взаимного проникновения (со-проникновения) двух естеств во Христе (*τῷ ἀπορρήτῳ τρόπῳ τῆς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως προσφύρας*), и показывая, что Его жизнь по человеку — новая и чудесная, и в природе существ неведомая, как непостижим образ общения свойств вследствие таинственного единения двух естеств»⁵¹⁰.

Облагодатствованный дух святого Иоанна Дамаскина собирает, подобно некоему священному фокусирующему средоточию разноцветные лучи Богооткровенной истины Святого Откровения о общении свойств в Господе Иисусе Христе, богомудро источая их в своем учении. «Слово усваивает Себе человеческие свойства, ибо Его — всё принадлежащее Его святой плоти; и Он же дает телу участвовать в Его свойствах путем общения, взаимообмена (*κατὰ τὸν ἀντιδόσεως τρόπον*), по причине обоюдного проникновения и ипостасного соединения естеств (*διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν, καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἑνωσιν*), потому что один и Тот же был Действовавший и Творивший как свойственное Божеству, так и свойственное человечеству и в том, и в другом образе бытия при взаимном общении обоих естеств (*μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας*). Поэтому и говорится, что *Господь славы* был распят (1 Кор. 2, 8), хотя Его Божественное естество не страдало, равно как и исповедуется, что Сын Человеческий был на небесах прежде страдания, как об этом сказал Сам Господь (Ин. 3, 13). Ибо один и Тот же Господь славы по естеству и по истине соделался Сыном Человеческим, то есть человеком, и мы знаем, что Ему принадлежат как чудеса, так и страдания, хотя Он Тот же самый творил чудеса одним естеством, а страдания претерпел другим естеством. Ибо мы знаем, что как в Нем — одна Ипостась, так сохранилось и существенное различие естеств»⁵¹¹. «По причине единства Ипостаси воплощенного Слова человеческие свойства делаются Божиими (Θεοῦ), а Божественные — человеческими (*ἀνθρώπου*), совершается же это путем взаимообмена (*τῷ τρόπῳ τῆς ἀντιδόσεως*), обоюдного неслитного перихорисиса и крайнего ипостасного соединения»⁵¹².

«Признавая в Господе нашем Иисусе Христе два естества, но одну Ипостась, составленную из обоих естеств, мы их, когда имеем в виду Его естества, называем Божеством и человечеством, а когда рассматриваем сложенную из естеств Ипостась (*τὴν ἐκ τῶν φύσεων συντεθεῖσαν ὑπόστασιν*), то иногда называем Его именами, относящимися к Его сугубому естеству, как то: Христос, Богочеловек, воплощенный Бог, а иногда — именами, относящимися к одному из Его естеств: Бог, Сын Божий и человек, Сын Человеческий. Ибо один и Тот же одинаково — и Сын Божий, и Сын Человеческий: Сын Божий — вечно от Отца без причины (*ἀεὶ ἀναγίτως ἐκ Πατρὸς*), а в последнее время Он по человеколюбию соделался Сыном Человеческим»⁵¹³.

«Рассуждая о Христовом Божестве, не усваиваем Его Божеству человеческих свойств. Ибо не говорим, что Божество подвержено страданию или сотворено. Не приписываем мы также Его плоти, или человечеству, свойств Божества, ибо не утверждаем, что Его плоть, то есть человечество, несозданно. Но когда речь идет о Его Ипостаси, нарицаем ли мы ее именем, объемлющим оба естества, или же именем, относящееся лишь к одному из них, мы тем не менее приписываем ей свойства обоих естеств (*ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν*). Ибо Христос (имя, обозначающее и то, и другое естество) именуется Богом и человеком, созданным и несозданным, страдательным и нестрадательным⁵¹⁴. Когда же называется Он Сыном Божиим и Богом, в отношении к одному из Его естеств, тогда принимает свойства и сосуществующего естества, то есть плоти (*δέχεται τὰ τῆς συνυφυστηκυίας φύσεως ἰδιώματα, ἥτοι τῆς σαρκὸς*), и о Нем говорится как о Боге страждущем и о распятом Господе славы не потому, что Он Бог, а потому, что Он Тот же Самый — и человек. Точно так же когда Христос называется человеком и Сыном Человеческим, то принимает свойства и отличия Божественного естества, именуясь предвечным Младенцем, безначальным Человеком (*ἄνθρωπος ἀναρχος*), не потому что Он младенец и человек, а потому что Он, предвечный Бог, соделался в последнее время младенцем. Таков образ взаимного общения свойств (*οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως*), когда каждое из обоих естеств дает в обмен другому собственные свойства — по причине тождества Ипостаси и взаимного проникновения естеств (*ἐκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα, καὶ τὴν εἰς ἀλλήλα αὐτῶν περιχώρησιν*). В соответствии с этим мы можем говорить о Христе: *Сей Бог наш на земли явился, и с человеки поживе* (Вар. 3, 36. 38); и: *сей Человек — несоздан, нестрадателен и безграничен*»⁵¹⁵.

Относящееся к общению естеств в Господе Иисусе Христе относится и к общению Его воли и действий. «Как мы признаём и исповедуем, — говорит святой Дамаскин, — что в Господе Иисусе Христе соединены два естества и что они проникают одно другое, и не отрицаем их различия, но исчисляем их и признаём нераздельными, так признаём в Нем и соединение воли и действий, но проводим между ними различие и исчисляем их, не вводя разделения. Ибо как во Христе обожена плоть, не претерпевшая никакого изменения в своем естестве, так обожены воля и действие, не переступая своих границ (*τῶν οὐκείων οὐκ ἐξίστανται ὅρων*). Ибо един есть Тот, Кто в то же время — Бог и человек, и Кто тем и другим образом, то есть образом, свойственным Богу и человеку, хочет и действует»⁵¹⁶.

«Христову Божеству свойственно Божественное и всемогущее действие, а Его человечеству — действие, подобное нашему. Во время вос-

кресения дочери Иаира (Лк, 8, 54) результатом человеческого действия Спасителя было то, что Он взял отроковицу за руку и поднял ее, а Божественного — то, что Он возвратил ее к жизни. Эти действия различны, хотя в Богочеловеческом действовании они неотделимы одно от другого (*εἰ καὶ ἀλλήλων ἀχώριστοι ὑπάρχουσιν ἐν τῇ Θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ*)... А при воскресении Лазаря не человеческое естество воскрешает Лазаря и не Божественное опять-таки проливает слезы, ведь слезы свойственны человечеству, а жизнь — Ипостасной Жизни. Но все-таки и то, и другое обще обоим естествам по причине тождества Ипостаси (*κοινῶς ἀμφοτέρων ἐκάτερα, διὰ τὸ ταὐτὸν τῆς ὑποστάσεως*). Ибо Христос — един, и едино Его Лицо, или Ипостась, но однако же Он имеет два естества: Божественное и человеческое. И слава, естественно вытекающая из Божества, вследствие тождества Ипостаси стала общей и для того, и для другого естества, как опять-таки проистекающее из плоти тоже стало обще обоим естествам. Ибо один и Тот же Тот, Кто есть то и это, то есть Бог и человек, и Ему принадлежат как Божественные, так и человеческие свойства. Божественные знамения творило Божество, но не без плоти (*οὐ δίχα τῆς σαρκὸς*), а свойственное плоти совершала плоть, но не без Божества (*οὐ χωρὶς τῆς Θεότητος*). Ибо и со страждущей плотью было соединено Божество, оставаясь нестрадательным, но делая страдания спасительными; и с действующим Божеством Слова был соединен святой ум, разумеющий и ведающий совершаемое. Божество хотя и передает телу Свои преимущества, но Само не участвует в страданиях плоти (*αὕτη δὲ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν διαμένει ἀμέτοχος*). Ведь Его плоть не страдала через Божество (*διὰ τῆς Θεότητος*) так, как Его Божество действовало через плоть (*διὰ τῆς σαρκὸς*). Ибо Его плоть послужила орудием Божеству (*ὄργανον τῆς Θεότητος*)»⁵¹⁷.

«Итак, Христос действует согласно обоим Своим естествам, и каждое Его естество действует в общении с другим (*ἐνεργεῖ ἐκάτερα φύσις ἐν αὐτῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας*): Слово властью и силой Божества творит свойственное Слову, то есть всё славное и царственное; тело же делает свойственное телу и причем — согласно с волей Слова, с Которым соединено и собственностью Которого стало... Свойственное человеку Христос творил не по-человечески (*οὐκ ἀνθρωπίνως γὰρ ἔπραττε τὰ ἀνθρώπινα*), так как был не только человеком, но и Богом, вследствие чего и страдания Его животворны и спасительны; равно как и свойственное Богу Он творил не Божественным образом (*οὐδε θεϊκῶς ἐνήργε τὰ θεῖα*), так как был не только Богом, но и человеком, вследствие чего и Божественные чудеса совершал через прикосновение, слово и тому подобное»⁵¹⁸.

Таинственное отношение двух воль в Господе Христе святой Дамаскин объясняет следующим образом: «Спаситель *φυσικῶς* имел — и как Бог, и как человек — способность хотения. Но Его человеческая воля следовала и повиновалась Его Божественной воле, не руководствуясь своей собственной склонностью, но желая того, чего желала Его Божественная воля (*ἀλλὰ ταῦτα θέλων, ἃ τὸ θεῖον αὐτοῦ ᾔθελε θέλημα*). С позволения Божественной воли Его человеческая воля терпела свойственное ей по естеству. Ибо когда Его человеческая воля отказывалась от смерти, а Его Божественная воля соглашалась с этим и попускала это, то естественно, что тогда Господь молился, дабы смерть миновала Его, и пребывал в борении и страхе. Когда же Его Божественная воля хотела, чтобы Его человеческая воля избрала смерть, тогда для нее страдание стало добровольным (*ἐκούσιον αὐτῇ τὸ πάθος ἐγένετο*), потому что Он добровольно предал Себя на смерть не только как Бог, но и как человек. Тем самым и нам даровал Он бесстрашие перед лицом смерти. Так, прежде Своего спасительного страдания Он взывает: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26, 39). Очевидно, что Он должен был пить чашу как человек, а не как Бог. Таким образом, как человек Он желал, чтобы чаша Его миновала, — и это были слова естественного страха. *Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк. 22, 42), то есть *не Моя*, поскольку Я — иной сущности, по сравнению с Тобой, *но Твоя*, то есть *Моя* и *Твоя* постольку, поскольку Я единосущен с Тобой. Это слова мужественного сердца. Ибо душа Господа, так как Он, по Своему благоволению, истинно стал человеком, испытал сначала естественную немощь в чувстве естественного сострадания к телу, с которым имела расстаться, укрепленная затем Божественной волей, смело решается на смерть. Поскольку Он Тот же Самый был весь Бог (*ὅλος*) со Своим человечеством и весь (*ὅλος*) человек со своим Божеством, то Сам Он как человек в Себе и Собою подчинил человека Богу и Отцу и сделался послушным Отцу, подавая нам, таким образом, в Себе наилучший образец и пример»⁵¹⁹.

«Душа Господа Христа, движимая своей свободной волей (*αὐτεξουσίως κινουμένη*), проявляла хотение, но по своей свободной воле хотела того, чего от нее хотела Божественная воля (букв. «того, чего Божественная воля хотела, чтобы она [душа] хотела». — *Примеч. пер.*). Ибо плоть двигалась не по мановению Слова, подобно тому как Моисей и все святые были водимы Божиим мановением, но Он один и Тот же, будучи и Богом, и человеком, хотел и по Божественной, и по человеческой воле (*κατὰ τὴν θεϊὰν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ᾔθελε θέλησιν*), по причине чего две воли в Господе Иисусе Христе отличались одна от другой не настроением, а

прежде всего естественной силой (*οὐ γνώμη, φυσικῇ δὲ μᾶλλον δυνάμει*). Ибо Его Божественная воля была безначальной, всетворческой, сопровождаемой силой и бесстрастной; а Его человеческая воля началась во времени, и сама претерпела естественные безвинные страдания (*καὶ αὐτὴ τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη ὑπέμεινε*), и по естеству не была всемогущей, но так как по истине и по естеству стала волей Бога Слова, то и сама соделалась всемогущей (*παντοδύναμος*)»⁵²⁰.

«Мы не говорим, — пишет святой Дамаскин, — что в Господе Иисусе Христе действия разделены (*διηρημένως*) и что естества действуют обособленно одно от другого (*διηρημένως*), но утверждаем, что каждое из них совместно с другим и при участии другого совершает ему свойственное. Ибо ни свойственное человеку Господь Иисус Христос не совершал чисто человеческим образом (*οὔτε γὰρ τὰ ἀνθρώπινα ἀνθρωπίνως ἐνῆργησεν*), так как Он не был только человеком; ни свойственное Богу творил лишь как Бог (*οὔτε τὰ θεῖα κατὰ Θεὸν μόνον*), ибо не был только Богом, но одновременно и Богом, и человеком. Ибо действующее по отношению к соединению и различию естеств в Господе Иисусе Христе действует и по отношению к соединению и различию Его естественных волей и действий. Должно, таким образом, знать, что, когда речь идет о Господе нашем Иисусе Христе, то иногда мы говорим о двух естествах, а иногда об одном Лице, но и то, и другое сводится к одному понятию (*εἰς μίαν ἀναφέρεται ἔννοιαν*), ибо два естества суть один Христос и один Христос суть два естества. Поэтому одно и то же — сказать: Христос действует согласно и тому, и другому из Своих естеств, или же: каждое естество во Христе действует в общении с другим (*ἐνεργεῖ ἑκάτερά φύσις ἐν τῷ Χριστῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας*). Божественное естество, следовательно, участвует в действии плоти, так как по благоволению Божественной воли попущено плоти страдать и творить ей свойственное и так как действие плоти вполне спасительно, а это свойственно не человеческому, а Божественному действованию. С другой же стороны, плоть участвует в действии Божества Слова, потому что Божественные действия совершаемы телом как орудием (*διὰ τε τὸ ὡς δι' ὄργανον τοῦ σώματος τὰς θείας ἐκτελεῖσθαι ἐνεργείας*) и потому что един есть Действующий одновременно и как Бог, и как человек... Богочеловеческое действование (*ἡ θεανδρική ἐνεργεία*), таким образом, означает, что, после того как Бог соделался человеком — и человеческое Его действование было Божественным (*ἡ ἀνθρωπίνη αὐτοῦ ἐνεργεία θεία ᾗν*), то есть обожженным (*τεθεωμένην*), и не без удела в Его Божественном действовании (*οὐκ ἄμοιρος τῆς θείας αὐτοῦ ἐνεργείας*); и Его Божественное действование не было лишено участия в Его человеческом действовании, но каждое из них созерцалось вместе с другим

(ἀλλ' ἑκατέρα συν τῇ ἑτέρᾳ θεωρούμεν)... Когда мы говорим об одном, Богочеловеческом, Христовом действовании, то подразумеваем два действования двух Его естеств: Божественное действование, принадлежащее Его Божеству, и человеческое действование, принадлежащее Его человечеству»⁵²¹.

«Само Слово Божие всё претерпело плотью (*σαρκί*), тогда как Его Божественное и единственно недоступное страданию естество осталось нестрадательным. Ибо когда страдал единый Христос, составленный из Божества и человечества и существующий в Божестве и человечестве, тогда в Нем страдало только то, что по своему естеству подвержено страданию, а не подверженное страданию не страдало... Божество, так как Оно не доступно страданию, не страдало вместе с плотью. Надобно знать еще и следующее: мы говорим, что Бог пострадал плотью (*Θεὸν σαρκὶ παθόντα φαμέν*), но никоим образом не говорим, что Божество пострадало плотью (*Θεότητα δὲ σαρκὶ παθούσαν*) или что Бог пострадал через плоть (*Θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα*)... Хотя Христос и умер как человек и Его святая душа отделилась от Его непорочного тела, тем не менее Его Божество пребыло неразлучно с обоими (ἢ *Θεότης ἀχώριστος ἀμφοτέρων διέμενε*), то есть и с душой, и с телом. И, таким образом, единая Ипостась не разделилась на две ипостаси, ибо и тело, и душа с самого начала имели бытие в Ипостаси Слова. Хотя во время смерти душа и тело разлучились друг с другом, все-таки каждое из них осталось, имея единую Ипостась Слова (*τὴν μίαν τοῦ Λόγου ὑπόστασιν ἔχοντα*). Поэтому единая Ипостась Слова была Ипостасью и Слова, и души, и тела, ибо никогда ни душа, ни тело не имели отдельной (особой) ипостаси, помимо Ипостаси Слова. А Ипостась Слова — всегда едина и никогда не было двух. Согласно сему, Ипостась Христа — всегда едина. Ибо хотя душа и отделилась от тела местом (*τοπικῶς*), однако же ипостасно она была соединена с ним через Слово (*ὑποστατικῶς διὰ τοῦ Λόγου ἦν ὡς*)»⁵²².

Тайна ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе отразилась своей непостижимой загадочностью и на человеческом знании Господа нашего Иисуса Христа. Благодаря ипостасному единству со Словом оно усовершилось до конечных границ, но все-таки осталось в категории человеческого. Хотя по причине обожения человеческого естества во Христе обожилось и само человеческое познание, тем не менее оно не претворилось в Божественное всеведение, так как всеведение есть свойство Божественного естества, но в ипостасном единстве со Словом оно обогатилось Божественным всеведением, не переступая границ естества человеческого. Разумеется, в своей самой внутренней сути отношение человеческого знания к Божественному всеведению в одном Лице Богочеловека Христа настолько таинственно, загадочно и тонко, что никакой

человеческий ум не может его ни понять, ни описать. Мы в этом вопросе предадимся водительству богомудрых Отцов и по их благодатно-молитвенным мыслям снизойдем, насколько это возможно, в Богочеловеческие глубины этой тайны.

Вопросы Спасителя: где лежит Лазарь (Ин. 11, 34); *за кого люди почитают Меня* (Мф. 16, 13); *сколько у вас хлебов* (Мк. 6, 38); *чего вы хотите от Меня* (Мф. 20, 32) — соблазняли христорборческих ариан, и они, опираясь на них, утверждали, что Господь Иисус Христос поставил эти вопросы, потому что не знал. Святой Афанасий Великий отвергает это их утверждение как богохульное и говорит: «Почему они думают, что Спаситель не знает? Ибо если кто спрашивает, то это еще непременно не значит, что он не знает того, о чем спрашивает; напротив, и знающий волен спрашивать о том, что знает. Так, когда Спаситель спросил: *Сколько у вас хлебов?* евангелист Иоанн знал, что Он спросил не по неведению, а, напротив, знал, сколько у них хлебов, потому что Евангелист говорит: *Говорил же это, испытывая его* (Филиппа); *ибо Сам знал, что хотел сделать* (Ин. 6, 6). Если же все-таки знал, что делал, то, следовательно, спрашивал, не по незнанию, но зная. Подобно этому нужно понимать и другие слова Спасителя, ибо когда Он спрашивал: *где лежит Лазарь?* или: *за кого люди почитают Меня?* — то задавал эти вопросы не по неведению, но ведал то, о чем спрашивал, и *знал, что хотел сделать*. И таким образом ухищрение еретиков сразу же ниспровергается. Если же они и далее будут упорствовать в исследовании того, почему Христос спрашивал, пусть тогда слышат, что в Божестве нет неведения (*ἐν τῇ Θεότητι οὐκ ἔστιν ἄγνοια*), а плоти неведение свойственно (*τῆς δὲ σαρκὸς ἴδιον ἔστι τὸ ἀγνοεῖν*). То, что это так, видно из того, что Господь, спрашивавший «где лежит Лазарь?», находясь еще далеко, сказал: *Лазарь умер* (Ин. 11, 14) — и поведал, где умер. Ведь Тот, о Котором еретики говорят, что Он не знает, предузнаёт помыслы учеников, ведаёт, что в сердце у каждого и что в человеке. И что еще важнее, Он один знает Отца и говорит: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10). Не очевидно ли, таким образом, для каждого, что незнание свойственно плоти (*τῆς σαρκὸς ἔστι τὸ ἀγνοεῖν*), а Само Слово, поскольку Оно — Слово, знает всё наперед, прежде самого события. Ведь и соделавшись человеком, Оно не перестало быть Богом; и не избегает человеческого, потому что Оно Бог. Напротив, будучи Богом, Слово восприняло на Себя плоть; и, будучи во плоти, Оно обожило плоть (*ἐθεοποίη τὴν σάρκα*). И как спрашивало Оно во плоти, так в ней же и воскресило умершего и всем показало, что Животворящий мертвых тем паче ведаёт тайны всех. Так поступило Пресветлое Слово Божие, претер-

певшее всё ради нас, дабы таким образом понесся на Себе и наше неведение (*τῇ ἁγνοίᾳ ἡμῶν*), даровать нам познание единого истинного Его Отца и Его Самого, посланного ради нас во спасение мира»⁵²³.

«На основе слов Спасителя: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын* (Мк. 13, 32) — еретики приписывают Спасителю неведение и считают, что в них имеют солидное основание для своей ереси. Но и в этом случае они богоборствуют. Ибо Господа Неба и земли, *Имже вся быша*, они судят в отношении дня и часа, обвиняя всеведущее Слово в неведении судного Дня и утверждая, что Сын, знающий Отца, не знает часа и дня Суда. Может ли кто изречь нечто бессмысленнее этого? Или какое безумие может сравниться с их безрассудством? Словом *все начало быть*: и годы, и времена, и ночь, и день, и вся тварь; а они говорят, что Творец не знает собственного творения! Сама связь слов в указанном месте Священного Писания показывает, что Сын Божий знает час и день. Сказав: *ни Сын* — Он описывает ученикам события, предвещающие тот день, говоря: будет то и то — *и тогда придет конец* (Мф. 24, 14). Говорящий же о том, что будет предшествовать дню, знает, конечно, и день, который явится после предсказанного. Ведь если бы Он не знал часа, то не мог бы указать на предшествующее часу, не зная, когда наступит этот час... Говоря же о предшествующем дню и часу, Господь в точности знал (*οἶδεν ἀκριβῶς*) и не может не знать, когда наступит этот час и день»⁵²⁴.

«Спаситель сказал, что о дне том и часе не знает *ни Сын* не по иной причине, как только по причине плоти, как человек. Это является недостатком не Слова, а человеческого естества, которому свойственно и не знать (*τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἧς ἐστὶν ἰδίον καὶ τὸ ἁγνοεῖν*). И это можно вполне понять, если человек с доброй совестью исследует время, когда и кому Спаситель это сказал. Итак, не сказал Он этого ни когда Им было сотворено Небо, ни когда Отцом всё устроялось, ни до того как стал человеком, но тогда, когда Слово стало плотью (Ин. 1, 14). Поэтому и всё, что Слово, после того как соделалось человеком, говорит по-человечески, справедливо приписывается Его человечеству (*τῇ ἀνθρωπότητι δίκαιον ἀνατιθέναι*). Ибо Словоу свойственно знать сотворенные твари и существа, ведая их начало и конец, так как они суть Его дело. И Слово знает, сколько тварей Оно создало и до каких пор они будут существовать. Зная же начало и конец каждой твари, Оно, конечно, знает совместный и общий конец всего. Говоря в Евангелии о Себе по Своему человеческому естеству: *Отче! пришел час, прославь Сына Твоего* (Ин. 17, 1) — Оно показывает, что как Слово Оно знает и час всеобщего конца, а как человек не знает

(ὡς δὲ ἄνθρωπος, ἀγνοεῖν), ибо человеку свойственно не знать, особенно не знать этого. Но и это незнание Спаситель по человеколюбию соделал Своим, ибо, если стал человеком, то не стыдится по причине незнающей плоти (διὰ τὴν σάρκα τὴν ἀγνοῦσαν) сказать о Себе: «не знаю», чтобы этим показать, что Он, зная как Бог, не знает по плоти (εἰδὼς ὡς Θεός, ἀγνοεῖ σαρκικῶς) как человек. Он не сказал: «не знает ни Сын Божий», дабы не показалось несведущим Божество, но просто говорит: *Не знает ни Сын*, чтобы неведение относилось к Сыну человеческому»⁵²⁵.

«Свидетельство о том, что Спаситель произнес слова *не знает ни Сын* по человеческому естеству (ἀνθρωπίνως), показывает в то же время, что по Божественному естеству (θεϊκῶς) Он знает всё. Ибо о Том же Сыне, о Котором [Он] говорит, что Он не знает сей день, сказано, что Он знает Отца: *Отца не знает никто, кроме Сына* (Мф. 11, 27). Всякий, кроме ариан, согласится, что Знающий Отца тем более знает всё касающееся твари, а тем самым и ее конец. И если этот день и час уже определены Отцом, то ясно, что определены они через Сына (διὰ τοῦ Υἱοῦ ὄρισται) и Сын знает определенное через Него. Ведь нет ничего, что не начало быть и не было определено через Сына. Следовательно, Сын, Творец всего, знает, какие, в каком числе и на какой срок, по благоволению Отца, твари получили бытие и в чем и когда будет их изменение. Еще нечто: если всё принадлежащее Отцу принадлежит и Сыну, как об этом сказал Сам Сын (Ин. 16, 15), а Отцу принадлежит знать судный День, то очевидно, что и Сын знает, имея это знание от Отца как Свое собственное (ἰδίον). И еще: если Сын во Отце и Отец в Сыне, а Отец знает день и час, то ясно, что и Сын, будучи во Отце, ведающий то, что во Отце, знает и День судный и час»⁵²⁶.

«Мы, христолюбцы и христоносцы, знаем, — возглашает святой Афанасий, — что Слово сказало «не знаю», не приписывая незнание Себе как Слову, ибо Оно знало, но сказало это, являя Свое человечество, потому что людям свойственно не знать и потому как облекло Оно Себя в незнающую плоть (καὶ ὅτι σάρκα ἀγνοῦσαν ἐνεδύσατο), пребывая в которой сказало, что по плоти не знает. Сказав же тогда: *Не знает ни Сын* — Господь тут же добавил: *Бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет* (Мф. 24, 42); и еще: *В который час не думаете, придет Сын Человеческий* (Мф. 24, 44). Ради вас и соделавшись подобным вам, сказал Я: *ни Сын*. А если бы не знал по Божеству, то бы должен был сказать: «бодрствуйте, Я не знаю» и: «в который час не ожидаю». Но Господь не сказал этого, но, сказав: *потому что не знаете и: в который час не думаете* — Он показал, что не знать свойственно людям, ради которых и Он, имея подобную с ними плоть и соделавшись человеком,

сказал: *Не знает ни Сын*, ибо не знает по плоти, хотя как Слово знает (*οὐκ οἶδε γὰρ σαρκί, καίπερ ὡς Λόγος γινώσκων*)»⁵²⁷.

«Как Спаситель, соделавшись человеком, с людьми чувствует голод и жажду и страдает, так с людьми Он как человек и не знает; а по Божеству как сущее во Отце Слово и Премудрость, знает, и нет ничего, чего Он не знает. Так и о Лазаре опять по Своему человеческому естеству спрашивает Тот, Кто пришел его воскресить и Кто знает, откуда воззвать душу Лазаря; а ведать, где была душа, важнее, чем знать, где лежит тело. Он спрашивает по Своему человечеству (*ἀνθρωπίνως*), чтобы воскресить его по Своему Божеству (*θεϊκῶς*). Так и учеников Он спрашивает, придя в пределы Кесарии, хотя и прежде ответа Петра знает, что» о Нем думают. Ибо хотя Отец открыл Петру то, о чем спрашивал Господь, ясно, что это откровение было через Сына, ибо Спаситель сказал: *Никто не знает Сына, кроме Отца: и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11, 27). Если же, знание об Отце и Сыне открывается через Сына, то нет сомнений в том, что вопрошающий Господь, Сам ранее открыв Петру от Отца, впоследствии спрашивал по человеческому естеству, желая этим показать, что, спрашивая по плоти (*σαρκικῶς*), знал по Божеству (*θεϊκῶς*), что скажет Петр. Следовательно, Сын знает, ведая всё и ведая Своего Отца, а выше или совершеннее этого знания не может быть ничто»⁵²⁸.

«Своим развращенным умом (*διεφθαρμένη διάνοια*), — пишет святой Афанасий, — ариане превратно истолковывали слова евангелиста Луки: *Иисус же преуспевал в премудрости (προέκοπτε σοφία) и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2, 52)... Здесь преуспевание относится не к Слову, ибо какое усовершенствование имел бы Равный Богу? И каким бы образом мог возрастать Сын, сущий Он всегда во Отце? И как бы Тот, Кто есть Божия Премудрость, преуспевал в премудрости?.. Люди как творения могут усовершенствоваться в добродетели, ведь людям свойственно совершенствоваться... Сын же Божий, не имея в чем усовершенствоваться, будучи совершенным во Отце, унижил Себя ради нас, дабы Его смирением мы могли паче возрасть; а наше возрастание заключается не в чем ином, как в удалении от чувственного и в приближении к Самому Слову, ибо Его унижение есть не что иное, как восприятие нашей плоти. Значит, не преуспевало Слово как Слово, поскольку Оно — совершенное от совершенного Отца и ни в чем не нуждается, но и здесь речь идет о преуспевании по человеческому естеству, ибо преуспевание также свойственно людям»⁵²⁹.

«Говоря с большой осмотрительностью, Евангелист с преуспеванием связал и *возраст* (Лк. 2, 52). А Слово и Бог не измеряется возрастом, но возрасты принадлежат телам; следовательно, и преуспевание принадлежит

телу (*τοῦ σώματος ἐστὶν ἡ προκοπή*). Ибо с преуспеянием же тела преуспевало в Нем для видящих и проявление Божества (*ἡ φανέρωσις τῆς Θεότητος*). И чем более открывалось Божество, тем более у всех людей приумножалась милость к Нему как к человеку... По мере того как постепенно возрастало тело и Слово в нем Себя проявляло, прежде других Петр, а затем и все исповедуют, что Он есть *воистину Сын Божий*, хотя иудеи, как древние, так и новые, добровольно закрывают глаза и не желают видеть то, что *преуспевать в премудрости* означает не то, что преуспевает Сама Премудрость, а то, что преуспевает в Ней человеческое естество (*τὸ ἀνθρώπινον μᾶλλον ἐν αὐτῇ προκόπτειν*)»⁵³⁰.

«Так как Слово стало плотью (Ин. 1, 14), справедливо можно говорить, что Оно преуспевало плотью (*σαρκὶ προέκοπτεν*), ибо не вне Слова происходило это преуспеяние, о котором мы говорим. В Слове была плоть, которая преуспевала и именуется плотью Слова. И это опять для того, чтобы человеческое преуспеяние, по причине сосуществующего Слова, пребывало непоколебимым. Так, следовательно, это не преуспеяние Слова и не была Премудрость плотью, но плоть соделалась телом Премудрости (*τῆς Σωφίας σῶμα γέγονεν ἡ σὰρξ*). Поэтому не Премудрость, поскольку Она — Премудрость, Сама по Себе преуспевала, а человечество преуспевало в Премудрости (*τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ Σοφίᾳ προέκοπτεν*), постепенно возвышаясь над человеческим естеством, обоживаясь, соделываясь и являясь для всех орудием Премудрости для действия Божества и Его света (свечения). Поэтому Евангелист не сказал «преуспевало Слово», но — *Иисус преуспевал*, а этим именем Господь наречен после того, как стал человеком. Итак, преуспеяние принадлежит человеческому естеству. А по причине преуспеяния плоти говорится, что преуспевал и Господь, потому что тело принадлежало собственно Ему»⁵³¹.

Опровергая арианское, ошибочное толкование слов Спасителя о том, что никто не знает о последнем дне и часе, ни Сын, а только Отец (Мк. 13, 32), святой Григорий Богослов говорит: «Как чего-либо из принадлежащего имеющим бытие тварям может не знать Премудрость, Творец веков, Совершитель и Обновитель — Конец всего сотворенного, знающий так же, что» в Боге, как дух человека знает, *что в человеке* (1 Кор. 2, 11)? Ибо что совершеннее такого знания? И как Сыну, подробно ведущему то, что произойдет перед последним часом и при самом конце, не знать самого конца?... Ведь знание об одном влечет за собой знание о другом. Для каждого явно, что Сын знает это как Бог, а как человек приписывает Себе незнание. На такую мысль наводит нас и то, что слово «Сын» поставлено одно, без объяснения, чей Он Сын, дабы это незнание мы уразумели

в благочестивом смысле и приписали его человечеству, а не Божеству (τῷ ἀνθρώπῳ, μὴ τῷ Θεῷ)»⁵³².

«В Евангелии говорится: *Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2, 52) — не в том смысле, что Он получал в этом некое приращение (ибо что могло стать более совершенным в Том, Кто совершенен от начала?), а в том, что это открывалось и обнаруживалось в Нем постепенно (κατὰ μικρόν)»⁵³³.

В письме святому Амфилохию, епископу Иконийскому, святой Василий Великий изъясняет евангельские слова, относящиеся к незнанию Господа Иисуса Христа о последнем дне и часе (Мк. 13, 32). Он пишет: «В Священном Писании Господь Иисус Христос именуется *Божией силой и Божией премудростью* (1 Кор. 1, 24). Без сомнения, знание — это только одна часть премудрости (μέρος δὲ δηλονότι τῆς σοφίας ἢ γνῶσις); если же Владыке Христу недостает какая-то часть, то Он — не совершенный образ Бога; но как можно было бы понять, что Отец не покажет этот день и этот час, то есть мельчайшую частичку веков, Тому, через Кого Он сотворил веки? Как мог Творец вселенной не иметь знания о малейшей частичке того, что Им сотворено? Как может Сказующий о том, какие знамения на небе и на земле явятся при конце мира, Сам не ведать этого конца? Когда Он говорит: *Но это еще не конец* (Мф. 24, 6) — то утверждает это ясно, зная сие, а не в сомнении. А то, что не знает сего дня и часа, Спаситель сказал, так как стал человеком, в свойстве человека (ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπινου μέρους). Он еще сказал: *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16, 15), а одно из того, что имеет Отец, — это знание о том дне и о том часе»⁵³⁴.

«В Господе Иисусе Христе, вследствие совершенного соединения Божеского и человеческого естества, взаимозаменяются имена (ἀντιμετίστανται τὰ ὀνόματα), так что человеческое называется Божественным и Божественное человеческим. Поэтому Апостол Павел и говорит, что *Господь славы* распят (1 Кор. 2, 8), а именем Иисуса нарицается Тот, Кому поклоняется всякое колено небесных, земных и преисподних (Флп. 2, 10)»⁵³⁵.

«Когда в Евангелии повествуется, — говорит святой Кирилл Александрийский, — что *Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и в любви*» (Лк. 2, 52; у св. Кирилла — *в возрасте и в премудрости и в благодати*. — Примеч. пер.), нельзя думать, что преуспеяние относится к Богу Слову. Надо вспомнить то, что пишет божественный Павел: *Христос — Божия Сила и Божия Премудрость* (1 Кор. 1, 24). Хотя Он — Премудрость Родителя и как Бог совершенен, о Нем говорится, что Он преуспевал в премудрости, ибо через крайнее соединение премудро взял Он на Себя свойства человеческого естества. Мы не вводим разделения Ипоста-

си после соединения и не говорим, что естество Божества подвержено возрастанию и усовершеннию, но что Слово, став плотью, по сотериологическим причинам соделало Своим свойственное плоти (*κατ' οἰκειώσιν οἰκονομικῇν ἑαυτοῦ πεποιήται τὰ ἴδια τῆς σαρκός*)»⁵³⁶.

«По причине домостроительства спасения, в Евангелии сказано: *Иисус же преуспевал и в возрасте и в премудрости и в благодати* (Лк. 2, 52). Ибо Слово Божие позволило Своему человечеству усовершеняться по обычаям собственного естества (*διὰ τῶν τῆς ἰδίας φύσεως ἐθῶν*), как бы желая постепенно обнаруживать Свое Божество и, наряду с возрастанием тела, распространять и принадлежащее Ему Божеству (*τῇ τοῦ σώματος ἡλικίᾳ συμπαρατείνειν τὰ ἑαυτοῦ*), дабы не казалось Оно чем-то чуждым и своей необычностью не смутило некоторых. Итак, телесное возрастание и преуспеяние в благодати и премудрости приличествует человеческому естеству, а Само Слово Божие совершенно по Своему естеству, так что Ему не нужны ни преуспеяние, ни премудрость, ни благодать; сверх того, Оно Само подает творениям и премудрость, и благодать, и всякое благо»⁵³⁷.

«В Евангелии о Господе Иисусе Христе сказано: *Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости; и благодать Божия была на Нем* (Лк. 2, 40); и еще: *Иисус же преуспевал в премудрости и в возрасте и в милости у Бога и людей* (Лк. 2, 52). Утверждая, что един есть Господь наш Иисус Христос, — говорит святой Кирилл, — и приписывая Ему одному и Тому же как человеческое, так и Божественное, мы исповедуем, что меркам уничижения (*τοῖς μὲν τῆς κενώσεως μετροῖς*) действительно приличествует принятие телесного возрастания и постепенное укрепление всех частей тела. То же самое относится и к исполнению премудростью, ибо соразмерно с возрастанием тела проявлялась соединенная с ним Премудрость. А естеству Слова приличествует опять-таки: вечно иметь совершенную Премудрость и быть Премудростью. Присуще Ему, таким образом, всё человеческое, принадлежащее Ему в состоянии кенозиса, равно как и всё Божественное, принадлежащее Ему как Богу... Когда слышишь слова: *Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости*, — понимай это как защиту тайны домостроительства спасения, совершенного воплощением. А то, что Бог был во плоти, это блаженный Евангелист подтверждает словами: *Благодать Божия была на Нем*. Не говорится, что Он имел божескую благодать, позаимствованную от какого-то другого бога, но что Младенец имел благодать, приличествующую Богу. Ибо Слово и было, и есть — Бог и явившись во плоти, то есть соделавшись, как и мы, человеком. Нет ничего невероятного в том, что о Нем говорится, что Он имеет благодать, то есть

что преуспевает в благодати у Бога и человеков, ибо Сам Отец принял домостроительство спасения через воплощение; равно как и Сам Сын, сообразуясь с пользой и гармонией тайны спасения, присвоил Себе свойственное плоти (*οἰκειούμενον τὰ σαρκικά*)»⁵³⁸.

«Премудрый Евангелист, после того как сказал, что Слово стало плотью, показывает, что Оно по домостроительству спасения (*οἰκονομικῶς*) попустило Своему собственному телу двигаться по законам своего собственного естества (*διὰ τῶν τῆς ἰδίας φύσεως ἰέναι νόμων*). Человеческому же естеству свойственно преуспевать в возрасте, в премудрости и в благодати... По домостроительству спасения Он позволил законам человеческого естества обладать Им (*ἡφίει δὲ οὖν οἰκονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν*)... Слово Божие как Бог совершенно и не имеет потребности ни в чем, в том числе и в возрастании; а после того как стало человеком, Оно соделало Своим то, что наше (*τὰ ἡμῶν*), но мы знаем, что как Бог Оно выше нас»⁵³⁹. «Преуспевать в премудрости несвойственно Богу премудрому, самодостаточному и вечно совершенному, не приемлющему ни приращения, ни умаления, а свойственно человеческому духу, который с возрастом совершенствуется, требует поучений, делается способным к искусству и наукам, постепенно восходя к ведению как человеческого, так и Божественного»⁵⁴⁰.

«Спаситель сказал: *Ο δνε же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32). Но, — говорит святой Кирилл, — Слово Божие — это Божия Премудрость, и Оно наперед знает, что произойдет в будущем. Следовательно, незнание несвойственно Богу Слову, а свойственно человеческому естеству, которое в то время знало только то, что открывало ему обитающее в нем Божество (*ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα Θεότης ἀπεκάλυψε*). Господь наш Иисус Христос, хотя Он и Бог, и человек, тем не менее Он один и Тот же по причине истинного соединения и не может разделяться на две части, поэтому Ему присуще и знать, и не знать. Итак, как Отчая Премудрость Он знал Божественным образом, но так как подвергся под меру незнающего человеческого естества (*τὸ τῆς ἀγνοούσης ἀνθρωπότητος ὑπεδὺ μέτρον*), то по причине спасения присваивает Себе, помимо всего прочего, и то, что ничего не знает, но все-таки с Отцом знает всё»⁵⁴¹.

«Надобно знать, — говорит святой Дамаскин, — что Господь Иисус Христос воспринял на Себя незнающее и рабское естество (*τὴν μὲν ἀγνοοῦσαν καὶ δοῦλην ἀνέλαβεν φύσιν*), ибо человеческое естество в отношении к Богу, его сотворшему, является рабским и не имеет знания о будущем. Если, таким образом, как учит об этом святой Григорий Богослов, отделить

видимое от познаваемого умом, то плоть нужно назвать рабской и незнающей, но по причине тождества Ипостаси и неразрывного соединения душа Господа обогатилась ведением будущего и прочими Божественными знаменаниями... Человеческое естество по своей сущности не обладает знанием будущего, но душа Господа, благодаря своему соединению с Самим Богом Словом и тождеству Ипостаси, обогатилась прочими Божественными знаменаниями, включая и знание будущего»⁵⁴².

«Об Иисусе Христе говорится в Евангелии, что Он *преуспевал в премудрости и в возрасте и в благодати* (Лк. 2, 52). Преуспевая в возрасте, Он, по мере возрастания, обнаруживал находящуюся в Нем премудрость. Кроме того, говорится это о Нем и потому, что преуспевание людей в премудрости и благодати и исполнение благоволения Отца, то есть Богопознание и спасение людей, Он соделал Своим собственным преуспеванием (*οἰκείαν προκοπὴν ποιοῦμενος*), во всем усвая Себе наше (*καὶ οἰκείοιμενος πανταχοῦ τὸ ἡμέτερον*)... Ибо если плоть Иисуса Христа с начала своего бытия была истинно соединена с Богом Словом или, лучше сказать, если в Нем она получила бытие и имела с Ним ипостасное тождество, как тогда не обогатилась она во всей полноте всякой *премудростью и благодатью*? Не то что плоть сама причащалась благодати или же что сама она по благодати общалась с присущим Слову, но, лучше сказать, по причине ипостасного соединения — так как и человеческое, и Божественное принадлежит единому Христу, ибо Он один и Тот же был одновременно и Богом, и человеком, — она источала в мир и благодать, и премудрость, и полноту всех благ»⁵⁴³.

2. О совершенной святости и безгрешности Господа Иисуса Христа

Естественным следствием ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе является Его совершенная святость, т. е. безгрешность. Всесовершенная святость Бога Слова, вследствие ипостасного соединения, перенеслась и на человеческое естество воплощенного Господа, но при этом человеческое естество не утратило того, что делает его человеческим, но пребыло в своих границах, в категории человеческого. Так как Ипостась Бога Слова стала Ипостасью плоти, то греху не было и не могло быть места в Господе Иисусе Христе. Господь Иисус по всему и во всем был совершенно святым и безгрешным. Не только не имел Он даже частицы греха, но и не мог грешить, потому что всегда и во всем был одной и Той же Ипостасью Бога Слова. Об этом нам свидетельствует вся жизнь Господа Иисуса Христа во плоти на земле. Весь Новый Завет живет этой истиной. Первое благовестие, которым святой Архистратиг открывает Новый Завет, — то, что Рождаемое от Духа Святого будет свя-

тым (ἅγιον, Лк. 1, 35), святым в Божественном смысле, полностью свободным от наследственного греха, а сверх того — и от личного. Так как Господь Иисус жил Он совершенно святой и безгрешной жизнью, то и мог смело спрашивать Своих лукавых врагов, постоянно старавшихся уловить Его в каком-либо прегрешении: *Кто от вас обличает Мя о гресе (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας)?* (Ин. 8, 46). А на Тайной вечери, открывая главные тайны Своего домостроительства спасения, Преподобный Спаситель свидетельствует, что в Нем нет ничего греховного, ничего, что могло бы быть и называться порочным, злым, дьявольским. Ибо это означают Его святые слова: *Грядет бо сего мира князь, и во Мне не имать ничего злое (ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν)* (Ин. 14, 30). Князь мира сего, дьявол, сколько бы и как бы ни пытался он отыскать грех и зло в Господе Иисусе Христе, не может найти в Нем ничего подобного.

Очевидцы и последователи воплощенного Господа, опираясь на длительный личный и проверенный опыт, ясно и непоколебимо свидетельствуют, что Господь Иисус Христос абсолютно свят и безгрешен. Так, возлюбленный Иоанн, которому милостивый Спаситель полнее всего раскрыл тайну Своей досточудной Личности, возглашает о Господе Иисусе: *В Нем нет греха (ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν)* (1 Ин. 3, 5). Апостол огненной веры, святой Петр, говорит о своем незаменимом Учителе: *Он не сделал никакого греха (ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν), и не было лести в устах Его* (1 Пет. 2, 2; ср.: Ис. 53, 9). По Богооткровенному свидетельству, Господь Иисус, *подобно нам, искушен во всем, кроме греха (πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καὶ ὁμοίότητά χωρὶς ἁμαρτίας, Евр. 4, 15).*

По причине ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе, Он не только свободен от греха и склонности ко греху, но и от всякого внутреннего искушения. Как совершенный человек Господь Иисус имел совершенное человеческое естество со всеми его свойствами и качествами, то есть со всем тем, что делает это естество непреложно человеческим. Господь Иисус Христос носил в Себе всё естественно принадлежащее человеческому естеству. Грех не есть составная часть, естественный компонент человеческого естества, поэтому Господь Иисус Христос в Своем человеческом естестве его и не имел. Грех по своей сущности чужд человеческому естеству и не составляет его естественной принадлежности, посему Господь, хотя и в полноте воспринял Он человеческое естество, не воспринял с ним греха. Господь Иисус Христос, совершенный Бог и совершенный человек, не может грешить. Таков закон, неизменный закон Его Божественной Личности. Сказать о Нем, что Он может грешить, — значит лишить Его Божественной Ипостаси и природы.

Верные Богооткровенной истине об абсолютной святости и безгрешности Господа нашего Иисуса Христа, Отцы Пятого Вселенского Собора осудили в своем двенадцатом анафематизме Феодора Мопсуэтского, утверждавшего, что Господь Иисус не был свободен от внутренних искушений и борьбы страстей (*ὕπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον*)⁵⁴⁴.

Приводя из Священного Писания уже упомянутые места, свидетельствующие о безгрешности Господа Иисуса Христа, Ориген говорит, что «все они показывают, что в Нем не было чувства греха (*omnia nullum in eo peccati sensum indicant existisse*) и никогда ощущение греха в Него не входило (*nunquam in eum iniquitatis sensus intrasset*). Христос имел разумную душу, а природа душ способна и к добру, и к злу; как тогда объяснить феномен Христовой души? Несомненно, природа Его души была такой же, как и у других, иначе она не могла бы именоваться душой, если бы в самом деле не была таковой. Но так как сила выбора между добром и злом имеется у всех, Христова душа избрала любовь к праведности, грандиозностью своей любви прилепившись к ней неизменно и неразрывно, так что твердость цели, великая сила приверженности и неугасимый огонь любви истребили всякое чувство превращения или перемены (*omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet*), и зависевшее раньше от воли, силой длительного обыкновения обратилось в естество (*et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam*). Итак, мы должны веровать, что во Христе существовала человеческая и разумная душа и не предполагать, что она якобы обладала чувством или возможностью греха (*et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati*)... Душа Христова, присно пребывающая в Слове, присно в Премудрости, присно в Боге, есть Бог во всем, что делает, что чувствует, что понимает (*omne quod agit, quod sensit, quod intelligit, Deus est*), поэтому нельзя назвать ее ни удобопревратной, ни изменчивой, ибо она обладала неизменностью от Своего непрерывного и пламенного единения с Богом Словом (*quae inconvertibilitatem ex verbi Dei unitate indesinenter ignita possedit*)»⁵⁴⁵.

«Бог Слово, творец первого человека, — говорит святой Афанасий, — пришел, чтобы соделаться человеком для оживотворения человека и ниспровержения злого врага; и родился от жены, восстановив в Себе от первого состава образ человека, и в обновленном образе явил плоть без плотских пожеланий (*δίχα σαρκικῶς θελημάτων*), ибо в Нем — воля Единого Божества и всё естество Слова в явлении человеческого образа и видимой плоти второго Адама, не в разделении лиц, а в бытии Божества и человечества (*ἀλλή ἐν ὑπάρξει Θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος*)»⁵⁴⁶.

Человеческое естество в Господе Христе — во всем, как и наше (подобно нашему. — *Примеч. ред.*), кроме греха; оно имело все человеческие телесные и душевные свойства настолько, насколько последние не имеют характера греха и не предполагают греха. Эти и подобные им качества в Господе Иисусе Христе Святые Отцы называют «τὰ πάθη» (скорби, беды, страдания). Святой Дамаскин пишет: «Мы исповедуем, что Господь Иисус Христос взял на Себя все естественные и невинные (неукоризненные, беспорочные. — *Примеч. ред.*) человеческие скорби (страсти. — *Примеч. ред.*) (πάντα τὰ φυσικά καὶ ἀδιάβλητα πάθη τοῦ ἀνθρώπου ἀνέλαβεν). Ибо Он воспринял на Себя всего человека и всё свойственное человеку, кроме греха; ведь грех — неестественен (οὐ φυσικῇ), и не посеял его в нас Творец, но он впоследствии посеян дьяволом в нашей свободной воле и возникает вместе с нашим согласием, но не властвует над нами насильно. Естественные же и невинные страдания (страсти) суть те, которые не зависят от нас (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν), но вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление; таковыми являются: голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, избегание (уклонение от) смерти, страх, предсмертные муки и тому подобное, принадлежащее по естеству каждому человеку (ἅτινα πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις φυσικῶς ἐνυπάρχουσι)⁵⁴⁷. Христос, таким образом, всё взял на Себя, чтобы всё освятить. Он был искушаем и победил, дабы уготовать нам победу и дать силу естеству победить врага, [с той целью,] чтобы естество, некогда побежденное, победило древнего победителя тем же самым оружием, которым он его некогда победил. Ведь дьявол искушал Христа со внешней стороны (ἔξωθεν προσέβαλεν), а не через помыслы, — так же, как и Адама, ибо и его он ранее искушал не через помыслы, а через змия. Но Господь отверг искушение и развеял его, как дым, чтобы страсти, ополчившиеся против Него и побежденные, стали и для нас легко одолеваемыми, дабы, таким образом, новый Адам спас ветхого. Разумеется, наши естественные скорби были во Христе и по естеству и выше естества (κατὰ φύσιν καὶ ὑπὲρ φύσιν). Ибо они естественно в Нем проявлялись (κατὰ φύσιν μὲν γὰρ ἐκινεῖτο ἐν αὐτῷ), когда Он попускал телу переносить ему свойственное; и в то же время они были выше естества, потому что естественное (τὰ φυσικά) в Господне не предшествовало Его воле (ὅτι οὐ προηγεῖτο ἐν τῷ Κυρίῳ τῆς θελήσεως τὰ φυσικά). И в самом деле, в Нем не замечается ничего вынужденного, но всё добровольное (πάντα ἐκούσια). Ведь по собственной воле Он и алкал, и жаждал, и испытывал страх, и умер»⁵⁴⁸.

«Владыка Христос имел чувство страха, и причем страха естественно-го, невинного (неукоризненного) и не подверженного греху»⁵⁴⁹. Но все-таки этот страх был подлинным. Об этом святой Афанасий Великий пи-

шет: «Один и Тот же Владыка Христос — по всему совершенный Бог и совершенный человек. Поэтому Он и сказал: *Ныне душа Моя возмутися* (Ин. 12, 27). Слово *ныне* означает: когда восхотел (*ὅτι ἠθέλησεν*), но этим Он все-таки показал то, что было в действительности (*τὸ ὄν*). Ведь не говорил Он о том, чего в Нем не было, как бы это было или же как если бы речь шла о чем-то мнимом; потому что всё это совершалось по естеству и на самом деле (*φύσει γὰρ καὶ ἀληθείᾳ τὰ πάντα ἐγένετο*)»⁵⁵⁰. «Бояться было свойственно не естеству Слова как Слова, но Слово было во плоти, подверженной страху»⁵⁵¹. «Когда Спаситель плакал и устрашался, плакало и устрашалось не Слово как Слово, но это было свойственно плоти; и когда молился о том, чтобы миновала Его чаша, боялось не Божество, но и эта немощь была свойственна человечеству. Слова: *Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мк. 15, 34; Мф. 27, 46) — Евангелисты опять-таки приписывают Ему, хотя Слово несколько не страдало, ибо Оно нестрадательно. Господь соделался человеком, и это с Ним происходит; но произносит Он эти слова как человек, дабы, облегчив и эти страдания плоти, сделать плоть свободной от них. Посему не может быть оставлен Отцом Господь, всегда сущий в Отце, ни до того как изрек эти слова, ни по их произнесении»⁵⁵². «Спаситель, возглашая: *Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* — говорит это от нашего лица (*ἐκ προσώπου ἡμετέρου λέγει*), ибо Он принял на Себя образ раба (Флп. 2, 7) и, как об этом пишет Исаия: *Сей грехи наши носит, и о нас болеует* (Ис. 53, 4). Поэтому не о Себе Он скорбит, а о нас; не Сам Он оставлен Богом, но оставлены мы, и ради нас, оставленных, Он пришел в мир»⁵⁵³.

«Слова Спасителя: *Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил* — не означают, что Сам Он оставлен Отцом или собственным Божеством... но в Себе Он изображает, представляет наше (*ἐν αὐτῷ δὲ τυποῖ τὸ ἡμέτερον*). Ведь мы прежде были оставлены и презренны, а ныне восприняты и спасены страданиями Нестрадательного. Подобно сему Он усваивает наше неразумие и нашу греховность (*τὴν ἀφροσύνην ἡμῶν, καὶ τὸ πλημελὲς οἰκειούμενος*), как это видно из двадцать первого псалма, явно относящегося ко Христу»⁵⁵⁴.

«Слова: *Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27, 46) — Спаситель произнес, будучи Тем, Кто усвоил наше лицо (*τὸ ἡμέτερον οἰκειούμενος πρόσωπον*). Ибо Отец не мог бы быть назван Его Богом, если бы Христос не поставил Себя в один ряд с нами; и никогда Христос не был оставлен Своим Божеством, но оставлены и презренны были мы. Поэтому Он и молился как Усвоивший наше лицо»⁵⁵⁵.

3. Обожение человеческого естества Господа Иисуса Христа

Естественным следствием ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе является обожение (ἡ θεώσις) Его человеческого естества. Ипостасно соединенное с Богом Словом человеческое естество в Господе Иисусе Христе всецело возвысилось, совершенно преуспело и обожилось до конечных пределов, но при этом оно не утратило своего характера, своей ограниченности, своей человечности. Оно обожилось всецело: и плоть, и душа, и ум, и воля, — но при этом не перестало быть человеческим и осталось в своих границах. Излагая этот Божественный догмат, Святые Отцы Шестого Вселенского Собора возвещают: «Как пресвятое и непорочное Христово тело не истребилось в обожении, но пребыло в своих собственных границах (ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὄρει) и с тем, что» есть оно само по себе, так при обожении не уничтожилась и Его человеческая воля, но осталась совершенной»⁵⁵⁶.

Богоданное учение Священного Предания гласит: плоть обожилась в Господе Иисусе Христе, потому что стала плотью Бога Слова. «Господь наш, — говорит святой Афанасий Великий, — соделавшись ради нас человеком и взяв на Себя тело, нисколько не менее пребыл Богом, так как облечением Себя в тело, Он не умалил Себя, а напротив, обожил тело (ἐθεοποιῆτο τοῦτο) и соделал его бессмертным»⁵⁵⁷. «Когда Апостол говорит о Господе Иисусе Христе: *Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени* (Флп. 2, 9) — он говорит это о Его теле. Ведь Высочайший не может возвыситься, но возвышается плоть Высочайшего (ἀλλ' ἡ σὰρξ αὐτοῦ σὺν αὐτῷ ἐθεολογήθη)... Не сказано: «Слово стало Богом», но: *Слово было Бог* (Ин. 1, 1), то есть Слово всегда было Богом; и сей Самый Бог соделался плотью, чтобы плоть Его соделалась Богом Словом (ἵνα ἡ σὰρξ αὐτοῦ γένηται Θεὸς Λόγος), как и Фома, осязав Его плоть, воскликнул: *Господь Мой и Бог Мой* (Ин. 20, 28), называя и то, и другое Богом (τὸ συναμφοτέρων θεολογῶν)»⁵⁵⁸. «Священное Писание говорит, что Отец воскресил Сына Своего из мертвых (Гал. 1, 1), и [утверждает] это справедливо, потому что Словом Своим и Сыном воскресил Он плоть Сына Своего. И мы говорим не то, что тело есть Сын Божий по естеству, а то, что оно есть тело Сына Божия (τὸ σῶμα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Посему когда воскрешено тело, считается воскрешенным из мертвых Сын»⁵⁵⁹.

«Сам Бог Слово, — говорит святой Григорий Богослов, — соделался человеком во всем, кроме греха. Он одно Лицо из двух противоположных естеств: плоти и Духа; из них плоть была обожена, а Дух ее обожил (ὃν, τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώσθη)»⁵⁶⁰. «Тело Спасителя в обожении стало Богом (τῇ θεώσει Θεός)»⁵⁶¹.

«Надобно знать, — говорит святой Дамаскин, — что о плоти Господа говорится, что она обожена, что стала едино с Богом и соделалась Богом (*ὁμόθεος, καὶ Θεός*) не путем превращения, или преобразования, или перемены, или же слияния естеств. Одно естество обожило (*ἐδέωσεν*), как об этом говорит святой Григорий Богослов, а другое обожено (*ἐδεώθη*), и осмеливаюсь сказать, стало едино с Богом (*ὁμόθεος*); так что Помазавший стал человеком, а помазанное стало Богом (*καὶ Θεὸν τὸ χρίμενον*). Произошло же это не путем преложения естества, а через предусмотренное домостроительством соединение, то есть через соединение ипостасное, в котором плоть неразлучно сочеталась с Богом Словом, и через взаимопроникновение естеств. Ибо как исповедуем мы, что Бог вочеловечился без превращения и перемены, так же мыслим, совершенно и обожение плоти. Ибо как Слово, оттого что стало плотью, не переступило границ Своего Божества (*τῶν ὄρων τῆς οἰκείας Θεότητος*) и не оставило преимуществ, принадлежащих Ему как Богу, так и плоть, будучи обоженной, не изменилась в своем естестве или в своих естественных качествах (*οὔτε μὲν ἡ σὰρξ θεωδεῖσα τῆς οἰκείας ἐτράπη φύσεως, ἢ τῶν αὐτῆς φυσικῶς ἰδιωμάτων*). Ведь и после соединения и естества пребыли неслитными, и их свойства неповрежденными. Плоть же Господа, благодаря теснейшему, то есть ипостасному, соединению со Словом, обогатилась Божественными силами (*τὰς Θείας ἐνεργείας ἐπλούτισεν*), ничего не утратив из своих естественных свойств. Ибо плоть творила Божественные дела не своей собственной силой, а силой соединенного с ней Слова, потому что Слово проявляло Свою силу через плоть»⁵⁶².

«Одна и та же плоть была смертной по своей природе и животворящей по причине ипостасного соединения со Словом. Точно так же говорим и об обожении воли, ибо и ее естественная деятельность не изменилась, но она, соединенная с Божественной и всемогущий волей Слова, стала волей вочеловечившегося Слова (*καὶ γεγονότος Θεοῦ ἐνανθρωπήσαντος θέλημα*). Поэтому когда Господь захотел сокрыться (Мк. 7, 24), то не мог этого сделать по Своей человеческой воле, потому что [этим] Бог Слово соблаговолил показать, что в Нем действительно присутствует немощь человеческой воли. Но Он же по Своей воле очистил прокаженного (Мф. 8, 3), по причине соединения человеческой воли с Божественной»⁵⁶³.

4. Нераздельное поклонение Иисусу Христу и как Богу, и как человеку

Так как в Господе Иисусе Христе два естества ипостасно соединены нераздельно, то следствием такого единения является нераздельное по-

клонение Иисусу Христу и как Богу, и как человеку. Воплотившись, Бог Слово принял человеческое естество в единство Своей Божественной Ипостаси на всю вечность, и оно соделалось человеческим естеством Бога Слова, а посему и ему мы обязаны поклонением. Как до воплощения, так и по воплощении Бог Слово нераздельно один и Тот же, отсюда и поклонение подобает Ему как присно одному и Тому же Богу и Господу. Такого поклонения Себе — и как Богу, и как человеку — Спаситель требует, говоря: *Да вси чтут Сына, якоже чтут Отца. Иже не чтит Сына, не чтит Отца, пославшаго Его* (Ин. 5, 23). Богоносный апостол, вдохновенно говоря о спасительном воплощении и вочеловечении Бога Слова и Его крестной смерти, как естественное и логичное возвещает единое и нераздельное поклонение Иисусу Христу и как Богу, и как человеку, благовествуя: *Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних* (Флп. 2, 10). Ему как Богу и как человеку покорено всё во всех трех мирах (1 Кор. 15, 27), и Ему как Таковому поклоняются все Божии Ангелы (Евр. 1, 6). Навсегда ипостасно соединенный с плотью, Господь Иисус вознесся с ней на небеса, и как Таковой Он достоин, чтобы Ему поклонялось всякое создание на небе, на земле и под землей (Откр. 5, 11–13).

Эта Божественная истина Священного Писания о нераздельном поклонении Господу Иисусу Христу сильно засвидетельствована Священным Преданием через священные слова святых Отцов Церкви. Так, святой Афанасий пишет: «Созданному телу Господню должно воздавать подобающее (*ὀφειλόμενος*) поклонение, ибо оно стало телом несозданного Слова, и поклонение приносится Тому, Чьим телом оно стало. Итак, должное воздается ему поклонение — поклонение, приличествующее Божеству, ибо Слово есть Бог, а тело есть Его собственное тело. В Евангелии говорится, что жены-мироносицы, *приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему*, что значит: ухватились за ноги, поклонились Богу (*πίδας ἐκράτησαν, Θεὸν προσεκύνησαν*); ноги для прикосновения имели кости и плоть, но были Божиими, и жены поклонились Богу»⁵⁶⁴.

«Поклоняясь телу Господню, мы кланяемся не твари (*οὐ κτίσμα προσκυνούμεν*), — возглашает святой Отец Православия, — а Господу твари, воплотившемуся Богу Слово. Ибо хотя плоть сама по себе и есть часть тварей, однако же она стала телом Бога (*Θεοῦ γέγονε σῶμα*). И поклоняемся мы таковому телу не как собственно телу (*καθ' ἑαυτὸ*), но не отделяя его от Слова; и не удаляем мы, желая поклоняться Слову, Его от плоти, но зная, что *Слово стало плотью* (Ин. 1, 14), мы и во плоти сущего признаём Его Богом. Посему кто столь безумен, чтобы мог сказать Господу: отступи от

тела, чтобы я Тебе поклонился?.. Плоть не принесла Слову бесчестия, но, напротив, и сама прославилась Словом. Равно как и Сын Божий, будучи в образе Бога, восприняв образ раба, не умалил Своего Божества. Напротив, Он соделался Избавителем всякой плоти и всякой твари»⁵⁶⁵.

«Не желающие поклоняться Слову, соделавшемуся плотью, оказываются неблагодарными к Его вочеловечению... Отделяющие же Слово от плоти не признают того, что совершенно избавление от греха и разрушение смерти. Где эти безбожники отыщут отсеченной и обособленной ту плоть, какую восприял Господь, дабы осмелились сказать: не поклоняемся Господу с плотью, но выделяем плоть и служим только Господу. Блаженный Стефан видел Господа на небесах, *стоящего одесную* Бога (Деян. 7, 55). Ангелы возвестили ученикам: *Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо* (Деян. 1, 11). Да и Сам Господь, обращаясь к Отцу, сказал: *Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною* (Ин. 17, 24). И вообще плоть неотделима от Слова (*ἁδιαίρετός ἐστὶν ἡ σὰρξ ἀπὸ τοῦ Λόγου*), поэтому необходимо, чтобы еретики отвергли заблуждение и поклонились Отцу во имя Господа нашего Иисуса Христа, а тех, кто не поклоняется и не служит Слову, явившемуся во плоти, нужно извергнуть и считать не христианами, а язычниками и иудеями»⁵⁶⁶. «Поклоняясь Господу во плоти (*τὸν Κύριον ἐν σαρκὶ προσκυνοῦντες*), мы кланяемся не твари, а Творцу, облечшемуся в тварное тело»⁵⁶⁷. «Итак, не почитающий храма не чтит Господа в храме, и отрешающий Слово от тела (*ὁ διαίρων τὸν Λόγον ἀπὸ τοῦ σώματος*) отвергает преподанную нам в Нем благодать»⁵⁶⁸.

Богомудрый отец Церкви, святой Кирилл Александрийский, весь вдохновлен Божественной истиной Святого Откровения о едином поклонении Господу Иисусу Христу как Богу и как человеку. Он говорит: «Мы имеем обыкновение единым поклонением почитать Еммануила, не отчуждая от Слова ипостасно соединенное с Ним тело»⁵⁶⁹. «Мы исповедуем, что Отчее Слово есть Бог по естеству и что Оно добровольно уничижило Себя, восприяло плоть, но удержало Свое Божественное достоинство. Должно поклоняться Ему и тогда, когда Оно с плотью, как поклоняемся мы Ему до того, как восприяло Оно на Себя плоть, ибо Оно было и есть по естеству Бог и до кенозиса, и после того как претерпело кенозис, соделавшись подобным нам»⁵⁷⁰. «Будучи Богом по естеству, Слово стало плотью; и Ему воздается поклонение как одному и единственному Сыну Божию вкупе с Его собственной плотью»⁵⁷¹, так как плоть была собственной плотью Слова и с ней Он мыслится единым (*καὶ εἰς νοεῖται μετ' αὐτῆς*)»⁵⁷².

«Шествуя благочестивым и непорочным путем святых Отцов и дивно наученные апостольскими и евангельскими писаниями, мы единым поклонением (*μὴ προσκυνήσει*) чтим единого Господа Иисуса Христа»⁵⁷³. Приводя слова апостола Павла об Иисусе Христе, бывшем *во образе Бога*, воспринявшем *образ раба*, пострадавшем крестной смертью и посему как Бог соделавшем, *дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних* (Флп. 2, 5–10), — святой Кирилл добавляет: «Ради Носящего почитаю и носимое (то есть по причине Слова, воспринявшего на Себя тело, чту и тело); ради Прикровенного кланяюсь видимому; Бог неотделим от видимого (т.е. от тела); ради Неотделимого не разделяю почитание; разделяю естества, но соединяю поклонение»⁵⁷⁴.

Выражая вселенское учение Церкви о едином поклонении Господу Иисусу Христу как Богу и человеку, святой Кирилл, а вместе с ним и Третий Вселенский Собор, в восьмом анафематизме против Нестория, осудил всякое заблуждение в этом отношении. В нем говорится: «Кто дерзнет говорить, что воспринятому Богом человеческому естеству должно поклоняться одним поклонением, а Богу Слову — другим, прославляя то [человеческое естество] как одно, а Бога Слово как другое, а не паче чтить Еммануила единым поклонением (*καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μὴ προσκυνήσει τιμῇ τὸν Ἐμμανουήλ*) и возносить Ему единое славословие, так как Слово стало плотью, — да будет анафема»⁵⁷⁵.

Синтезируя Богооткровенное учение Церкви по этому вопросу, святой Иоанн Дамаскин пишет: «Христос — один, совершенный Бог и совершенный человек. Ему с Отцом и Духом мы поклоняемся единым поклонением (*μὴ προσκυνήσει*), и причем Ему с Его пречистой (непорочной) плотью (*μετὰ τῆς ἀχράντου σαρκὸς αὐτοῦ*). Мы не говорим, что Его плоть недостойна поклонения, ибо поклонение воздается ей в одной Ипостаси Слова, Которая стала и Ипостасью плоти. Этим мы служим не твари, так как поклоняемся плоти Господа не как простой плоти, а как соединенной с Божеством и так как два естества возводятся к одному Лицу и к одной Ипостаси Бога Слова. В Господе Иисусе Христе мы поклоняемся обоим естествам, потому что с Его плотью соединено Божество»⁵⁷⁶. «Итак, плоть Спасителя по самой своей природе как сотворенная недостойна поклонения, но так как она соединилось с Богом Словом, то ради Него и в Нем мы ей кланяемся»⁵⁷⁷.

Последствием ипостасного соединения двух естеств в Господе нашем Иисусе Христе является и то, что Его Матерь стала Богородицей и есть Богородица. Догматическое учение Церкви о Пресвятой Деве Богородице мы изложим отдельно.

5. Христологические ереси

Своей таинственной, Богочеловеческой Личностью Господь Иисус Христос с самого начала привел многих в смущение, так что некоторые, пытавшиеся постичь Его чисто человеческим образом и объяснить ограниченным человеческим разумом, соблазнились. Поэтому вокруг Личности Спасителя возникали многие заблуждения, постепенно оформившиеся в еретические учения⁵⁷⁸. Первые ереси появились среди иудейских христиан (букв. «христиан из иудеев». — *Примеч. ред.*), смотревших на христианство как на реформированное иудейство и пытавшихся любой ценой удержать в христианстве закон и обрезание или же под влиянием иудейства и гностицизма ошибочно понимавших Личность Господа Иисуса Христа и христианство.

Среди самых ранних представителей иудео-гностической ереси выделяется *Керинф* и его последователи, керинфяне. Будучи родом из Иудеи, Керинф учился в Александрии. Его система соединяет в себе учение иудаизма и гностицизма. Под влиянием иудейской религии (иудейства) он утверждал, что обрезание и обрядовый закон необходимы для спасения. А под влиянием гностицизма он учил о Боге и о Господе Иисусе Христе следующим образом: существует верховный Бог; мир сотворен демиургом, который как существо гораздо низшее Бога не знает Бога, сущего превыше всего; Иисус рожден не от Девы; он был сыном Иосифа и Марии, рожденным, как и все прочие люди, только превосходившим людей праведностью, мудростью и разумом (*justitia, prudentia et sapientia*). После крещения на Иисуса от верховного Бога сошел Христос в виде голубя и после этого Иисус стал способен возвещать неведомого Отца и творить чудеса; однако Христос оставил Иисуса перед его страданиями и смертью; Иисус пострадал и воскрес, а Христос остался не доступен страданию, так как был существом духовным»⁵⁷⁹.

К первым ересям относится и *докетизм* (*δοκητισμός*, от *δοκεῖν* — «мыслить», «выглядеть», «казаться»). Находясь под влиянием гностического дуализма, согласно которому тело есть зло, докетизм учил, что Христос имел не реальное, вещественное тело, а мнимое, призрачное. Принятие Им пищи и питья, рождение и смерть суть не что иное, как одна только видимость. Блаженный Иероним пишет: «Кровь Христова еще была в Иудее, когда начали говорить, что Его тело — иллюзия (*phantasma Domini corpus asserebatur*)»⁵⁸⁰.

Евиониты — еретики апостольского времени. Христианство они принимали как реформированное иудейство. По их учению, существует един-

ственный Бог, Творец и Господь мира. Христос — лишь обычный человек (*ψιλὸς ἄνθρωπος*), рожденный в браке от Иосифа и Марии; тщательно исполняя Моисеев закон, Иисус стал Христом. Им может стать всякий ревностно соблюдающий закон. Хранение закона и всех обрядов и обычаев необходимо для спасения.

Ересь *гностицизма* нельзя свести к одному родоначальнику. Она представляет собой эклектическое философско-религиозное учение; эту ересь невозможно вмести́ть в рамки единой философской или религиозной системы. Гностицизм есть результат соединения идей, заимствованных из разных религий: вавилонской, египетской, халдейской, персидской, а также философии платонизма и неоплатонизма. В своих общих чертах он возник до христианской эры. При своем синкретическом характере гностицизм и в христианстве обрел для себя импульс и питательную среду. К Личности Господа Иисуса Христа и к христианству в целом он применил собственный принцип, взяв из него только то, что подходит под его критерий истины. Гностицизм — это стремление превратить христианство в религиозную философию в ущерб Богочеловеческой Личности Спасителя. По учению гностицизма, главной целью [жизни] является приобретение возвышенного знания (*γνῶσις*), заменяющего простую веру (*πίστις*)⁵⁸¹.

Собственно говоря, в гностических системах не было места для Христа как Бога и Богочеловека. Гностики утверждали, что очищение человеческого естества происходит личным усилием каждого индивидуума, самодисциплиной и стяжанием тайного учения, поэтому не нужна ни Церковь, ни благодать, ни Святые Таинства.

Многочисленные гностические системы можно подразделить на две группы — на гностицизм сирийский и гностицизм александрийский. Сирийские гностики заимствовали идеи и мистерии из сирийской, халдейской и персидской религии, а александрийские — из религии Древнего Египта. Чтобы проиллюстрировать вышесказанное, изложим системы трех главных представителей гностицизма: Сатурнина, представителя сирийского гностицизма, Василида и Валентина, представителей александрийского гностицизма.

а) *Сатурнин* — основатель сирийского гностицизма, живший в период правления императора Адриана*. Согласно его учению, наивысшее Существо (*Πατὴρ ἄγνωστος* — «Отец неведомый») сотворило множество духовных существ. На нижней ступени духовного мира, на границе, отделяющей царство света от хаоса материи, находились семь ангелов; они

* Публий Элий Адриан — римский император, язычник, правивший империей с 117 по 138 г.

сотворили из части вещественной массы мир, который разделили между собой, причем во главе их был Бог иудеев. Лучезарный образ, ниспущенный на короткое время в их среду от неведомого Бога, пробудил в них новые желания и намерения. Поскольку они были не в состоянии уловить и удержать этот Светлый образ, то попытались по его подобию сотворить человека. Но их создание не могло стоять прямо и лишь ползало как червь по земле. Бог сжалился и ниспослал искру Своей Божественной жизни, давшую человеку возможность ходить и быть живым существом. Эта искра жизни возвращается к Источнику жизни — неведомому Богу — после смерти человека, тогда как тело распадается на свои первобытные элементы.

Сатана — господин материи, с которым ангелы вели непрестанную борьбу, противопоставил избранным людям другой род людей, сотворенных из материи, которые преследовали их и клеветали на них. Но чтобы избавить Своих избранных от врагов, Отец послал на землю Эона (*Noûς*, Нус), то есть Христа, облеченного в призрачное тело. Он имеет силу уничтожить сатану и истребить его царство.

б) *Василид*, родом из Сирии, учил в Александрии; он был первым египетским гностиком, жившим в первой четверти II века. Согласно его представлениям, существует Первопричина, верховный Бог по имени Авраксас (Аврасакс). От Него рожден Нус (*Noûς*), от Нуса — Слово, от Слова — Мысль, от нее — Премудрость и Сила, от них — Ангелы и Архангелы, составляющие первое небо. От сих эманировала вторая чреда, от второй — третья и так по порядку до трехсот шестидесяти пяти верениц духов. Каждая чреда имела по семь духов и обладала собственным небом. Духи-Ангелы самого ближнего, крайнего неба сотворили мир и его обитателей — и причем по образцу, показанному им Эоном-Софией. Среди этих Ангелов главным [Ангелом] был Бог евреев, их владыка. Они разделили между собой мир. Так как еврейский Ангел-Бог стремился поставить Свой народ выше прочих народов, то остальные Ангелы возбудили против евреев языческие народы. И тогда, дабы спасти мир от гибели, вмешивается верховный Бог и посылает Свой первородный Нус на самого святого человека — Иисуса, в момент, когда последний крещается. Он явился в человеческом облике, чтобы верующих в него освободить от Ангела мира сего.

Христово тело было призрачным, он передал его Симону Киринейскому, который вместо Иисуса и пострадал на кресте, тогда как сам Иисус под видом Симона стоял возле креста и посмеивался над мучителями. Значит, гностик не должен признавать распятия. Посему гностики и отрекались от своей веры во время гонений, и смеялись над мученичеством

как над глупостью: ведь, по их учению, личность, за которую страдали мученики, была не кем иным, как распятым Симоном.

в) *Валентин* — гностик еврейского происхождения, родом из Египта. Был, по всей видимости, воспитан христианином или, по крайней мере, в ранней молодости исповедовал христианство. Относится к наиболее видным гностикам, жившим во второй половине II века. Учил, что существует вечное, непостижимое, абсолютное Существо, совершенный Эон, Первоначало. Это существо носит имя Βυθός — Бездна. Бифос решил Себя проявить. От него и Эннии (*Ἐννοια* — Мысль; эта мысль Бифоса именуется еще Милостью (*Χάρις*) и Молчанием (*Σιγή*)) произошли одна за другой пары — диады Эона. Первую пару составляли Нус и Алифия (*Νοῦς* — Ум; *Ἀλήθεια* — Истина); в ней Нус — мужское, первое начало, образ Бифоса, а Алифия — женское. Из этой диады эманировали Логос и Зо́й (*Λόγος* — Слово, *Ζωή* — Жизнь); из этой третьей диады — Человек и Церковь (*Ἀνθρωπος* — Человек, *Ἐκκλησία* — Церковь). Так из этих четырех диад образована Огдоада (Восьмерица. — *Примеч. ред.*) — первая ступень бытия. От Слова и Жизни произошло пять новых пар Эонов — декада; а затем от Человека и Церкви — шесть пар Эонов, т. е. додекада, так что в совокупности эоны все образуют число тридцать*.

Полное познание Бифоса имел только первородный Ум (Нус). Другие Эоны ему завидовали и жаждали познания Первопричины. София, последняя и самая отдаленная из тридцати Эонов, страстно желавшая познания, вышла из Плиромы, чтобы приблизиться к Первопричине. От этой страсти Софии родилось новое существо, недоношенное, несовершенное, неоформленное, по имени Ахамот. Ахамот перенес зачаток жизни в материю, вечно существовавшую вкпе с Бифосом в пределе мрака, — и так сотворил Демиурга. Со своей стороны, Демиург тотчас сотворил видимую вселенную, включая человечество, и стал ее богом. В сотворенной таким образом вселенной существуют три вида существ: духовные — наивысшие и сродные с Плиромой; анимальные, или физические, составляющие среднюю ступень; и материальные, самые низшие, не имеющие с Плиромой никакого родства. Этим трем видам существ соответствуют три типа людей: *ψυχὴ ὑλική* («душа вещественная»), *ψυχὴ θεία* («душа божественная»), *σπέρμα πνευματικόν* («семя духовное»)**. Первый тип осужден на гибель, последний — на спасение, а средний — либо на то, либо на другое, в зависимости от воли.

* т. е. Полноту — Плирому (*πλήρωμα*). — *Примеч. ред.*

** Более точно: *ὑλικοί* — материальные, *ψυχικοί* — душевные и *πνευματικοί* — духовные. К последним Валентин и его последователи причисляли себя. — *Примеч. ред.*

В эту систему вовлечено христианское учение о спасении Христом и Духом Святым. Второе и третье Лицо Святой Троицы связаны неким образом с Эонами — Нусом и Алифией; а следующая диада Эонов — Слово и Жизнь как бы представляют [собой] действие их Божественного бытия, т. е. бытия Христа и Святого Духа. Тело Иисуса Демиург сотворил особо: как средство, которым должно было быть совершено спасение. Это тело было помещено в Святую Деву и прошло через Нее, «как вода через трубу», не заимствуя от Нее ничего. В течение тридцати лет Иисус жил, являя собой образец аскетической праведности, до тех пор пока не сошел на него в момент крещения Эон Христос, исходящий из Слова; причем ниспустился этот Эон в виде голубя и пребыл на Иисусе до распятия. А когда Спасителю надлежало пострадать, Христос возвратился в Плирому, так что лишь материальное тело — Иисус — страдало и умерло.

Эсхатология системы Валентина такова: люди, в которых было «духовное семя», будут приняты в Плирому; те, в которых было семя душевное и которые сами приобрели себе спасение, будут приняты в среднюю область, где воцарится Демиург; те же, в которых было семя материальное, будут истреблены. В конце концов, Ахамот будет принят в Плирому, чтобы со Христом образовать новую диаду.

Маркион, монархианизм, Савеллий, Павел Самосатский, арианство, полуарианство, Маркелл, Фотин, Аеций (Аэтий) и Евномий⁵⁸², своим учением о Лице Господа Иисуса Христа исказили Его Божественный Образ, пересоздав Его по собственной личине и облику, и предлагали миру многочисленных лжехристов, которые с историческим Иисусом Христом, истинным Богом и истинным человеком, имеют очень мало или вообще ничего общего.

Аполлинарий (ум. в 390 г.), епископ Лаодикийский (с 360 или 362 г.), большой аскет, человек весьма образованный и даровитый, был поначалу поборником *ἑμμοούσιος* (единосутия Сына с Отцом. — *Вставка пер.*) и противником ариан. В борьбе с арианами он попытался спасти единство Христова Лица за счет Его человеческого естества. Единый Бог может нас спасти; не может спасти мир человек, подверженный всеобщей человеческой поврежденности и тлению. Необходимо было, чтобы Бог родился, пострадал и умер за нас; но это могло бы быть только тогда, полагал Аполлинарий, если бы Божество и человечество составляли во Христе одно, т. е. образовывали только одно естество, которое в то же время творило бы как дела человеческие, так и дела Божественные.

Это единство во Христе Аполлинарий понимает следующим образом: два совершенных существа (*δύο τέλεια*) не могут никогда стать одним; если

совершенный Бог соединяется с совершенным человеком, то получаются два сына, один Сын Божий по естеству, а другой — по усыновлению; возникают два лица (*δύο πρόσωπα*) — Бог и воспринятый Им человек.

Аполлинарий полагает, что Христос совершенен Божественным совершенством, а не человеческим. Поначалу он утверждал, что в историческом Христе Слово заняло место души, т. е. что Слово восприняло только плоть (*σάρξ*). Этого он придерживался, пока имел дихотомический взгляд на человеческое существо, то есть что человек состоит из души (*ψυχή*) и плоти (*σάρξ*). Когда же впоследствии стал трихотомистом и начал считать, что человек состоит из тела, души и духа, или ума (*σῶμα, ψυχή, πνεῦμα*, или *νοῦς*), то принялся учить, что Христос, помимо *σάρξ* имел и плотскую душу (*ψυχὴ σαρκική*), но не имел человеческого духа (*πνεῦμα*), человеческого ума (*νοῦς*). Христос справедливо назван небесным человеком, поскольку Бога имел духом (*πνεῦμα*), так сказать, умом (*νοῦς*), с душой (*ψυχή*) и плотью.

Христос — это естественный человек (т. е. плоть и душа), наставляемый и управляемый Словом. *Σὰρξ* Христов не живет и не движется сам по себе: *σάρξ* и Управитель «саркса» составляют одно лицо (*ἐν πρόσωπον*); орудие и Движитель образуют одно действие (*τὴν ἐνέργειαν*), а когда одно действие, тогда и одна сущность (*μία καὶ ἡ οὐσία*); итак, одна сущность стала сущностью Слова и орудия (*τοῦ Λόγου καὶ τοῦ ὀργάνου*).

Последствиями такого — следующие:

1) Воплощение Слова — это не вочеловечение (*ἐνανθρωπήσις*), а принятие плоти (*σάρκοσις*); Иисус Христос — «*Θεὸς σαρκοθεΐς*»; Его человечество не единосущно с нашим, а подобно ему.

2) *Σὰρξ* Христов обожен; и это — то, что нас спасает. Нас оживотворяет *σάρξ* Христов в силу его соединенности с Божеством; Божество — это то, что оживотворяет; *σάρξ* обожен, так как соединен с Богом; он нас спасает, мы спасаемся, питаемся им.

3) Во Христе — одно естество (одна природа). Мы исповедуем не две природы одного Сына, из которых одна достойна поклонения, а другая нет, а одну природу (*μίαν φύσιν*) Бога Слова, которая стала «сарксом, *σάρξ*» (*σεσαρκωμένην*) и которой поклоняемся с Его «сарксом» единым поклонением (*μία προσκυνήσει*). Не исповедуем мы двух сынов. Во Христе не два лица и не два естества, а одно естество и одна сущность. *Σὰρξ* не есть нечто, приданное Божеству, но он соединен и сросся (*σύμφυτος*) с ним. Но это не значит, что одно из этих естеств превращается в другое или же что они сливаются в некое новое естество; напротив, мы говорим, что Господь по естеству (*φύσει*) есть Бог и по естеству (*φύσει*) есть человек. Но Слово,

которое до воплощения есть естество совершенное, в воплощении соединяется с «сарксом», который не составляет сам по себе естество, так как не живет собой и не может отделиться от оживляющего его Слова. Божественное бесплотное (*ἄσαρκος*) естество Слова стало воплощенным (*σῶσαρκομένη*); сначала оно было простым, затем соделалось сложным (*σύνθετος, σύγκρατος*), единой природой (единым естеством) Бога Слова воплощенного (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σῶσαρκομένη*).

Из единства естества в Иисусе Христе Аполлинарий выводит единство воли и действий; из монофизитства — монофелитство. «Мы исповедуем, — говорит он, — единого Христа и, вследствие этого единства, воздаём божественное поклонение, почитаем в Нем одно-единственное естество, одну-единственную волю и одно-единственное действие». Активное начало, сила воли находится в Слове: Он есть движитель (*τὸ κινεῖν*), «саркс» же — орудие, движимый; и таким образом, плодом движителя и движимого является одно существо, а не два.

Учение Аполлинария и аполлинаристов было осуждено на нескольких Соборах: в частности, на Римских соборах 376, 377 и 382 годов и на Втором Вселенском Соборе в 381 году.

Несторий, патриарх Цареградский (апрель 428–431 гг.), объясняя единство Лица в Господе Иисусе Христе, впал в ересь, которая по его имени называется несторианством.

Согласно его учению, единство Лица в Господе Иисусе Христе достигается путем соединения двух естеств, т.е. оно не есть Лицо Самого Слова прежде воплощения. Естество не может существовать без своего соответствующего лица. Как Слово, так и человек вносят, каждое со своей стороны, свое лицо в это единство двух естеств. В этом единстве естества остаются тем, чем они являются, но лица соединяются таким образом, что формируют из себя «лицо соединения», которое не есть ни Лицо Слова, ни лицо человека, а лицо комбинированное, сложенное из обоих лиц. Естества остаются в своих лицах и в своих естествах, а также в лице соединения. Слово пользуется лицом человеческого естества, и человеческое естество пользуется лицом Слова. Лицо одного естества пользуется лицом другого естества. Божество пользуется лицом человечества, а человечество — лицом Божества. Единство лица в Иисусе Христе происходит путем принятия и отдачи. Лицо Слова принимает на Себя лицо человека и в возмещение за это отдает Себя этому лицу. Таким образом, эти два лица проникают одно в другое и пребывают одно в другом. Это личное единство происходит не от слияния Божественного Лица с человеческим. Как Лицо Слова, так и лицо человека продолжают существовать

некоторым образом как лица, подчиненные Лицу Христову, составными частями Которого они являются. Лицо Божества во Христе — это человечество, а лицо человечества — Божество; оно [т. е. лицо] есть одно в естестве, а другое в соединении. Воплощение — это взаимоупотребление двух лиц посредством восприятия и предоставления, а Священное Писание именует Его Сыном, Христом, Господом, иногда согласно Лицу Божества, а иногда согласно лицу человечества.

Понимаемое таким образом единство Лица в Иисусе Христе обнаруживает то, что Его Лицо как результат воплощения не вполне было тождественным Лицу Слова до воплощения. Поэтому Несторий не допускает, чтобы Слову или Богу приписывались человеческие дела и страдания. «Ясно, — говорит он, — что Сын Давидов не был Богом Словом. Воплощенный Бог не умер, но воскресло то, в чем Он был воплощен. Прочитай весь Новый Завет, и там ты нигде не найдешь того, чтобы смерть приписывалась Богу; она усвоится Христу, или Сыну, или Господу».

По этой же причине Несторий не допускает того, что Дева Мария есть Богородица (*Θεοτόκος*) в буквальном смысле этого слова. Мать должна быть той же сущности что и сын. Мария — творение; следовательно, Она не может быть Матерью Божией. Только Отец абсолютно — *Θεοτόκος*. Мария родила не Божество (*τὴν Θεότητα*), а человека, орудие Божества (*Θεότητος ὄργανον*). Поскольку среди верных было в употреблении выражение *Θεοτόκος*, Несторий соглашался с ним, но только при условии, если Мария называлась и человекородицей (*ἀνθρωποτόκος*). Так как Мария — творение, то творение не могло родить Творца, а родило человека, орудие Божества.

Несторий весьма охотно употребляет именование *Χριστοτόκος* (Христородица), выдвигая его вместо *Θεοτόκος*. Предлагает также и именование *Θεοδόχος* (Богоприимица), означающее, что Бог прошел через Деву, и но не родился от Девы.

Евтихий, архимандрит цареградского монастыря, человек ограниченного ума и упорный, отчаянный противник Нестория, впал в ересь, которая по его имени называется евтихианством. Он учил, что тело Господа и Бога нашего Иисуса Христа не единосущно с нами; тело человека — это не тело Бога; во Христе два естества до соединения, но одно естество по соединении; Божественное естество во Христе поглотило человеческое, абсорбировало его.

На разбойническом соборе в Ефесе в 449 году многие защищали Евтихия, но Четвертый Вселенский Собор в Халкидоне (451 г.) осудил его за ересь.

Монофизитство — это наименование ереси, которое дается всем противникам Четвертого Вселенского Собора. По учению монофизитства, во Христе после воплощения два естества соединены в одно. Если бы они

остались двумя, то во Христе должны бы были быть два лица. Одна группа монофизитов утверждала, что Христово тело не было подвержено немощам человеческого естества, и когда Он хотел есть и пить, плакал и устал — то всё это делал, потому что хотел, а не по нужде естества (*οὐκ ἀνάγκη φύσεως*). Вторая, крайняя, группа монофизитов настаивала на том, что Христово тело с момента его сочетания со Словом должно считать не только нетленным (*ἄφθαρτον*), но и несотворенным (*ἄκτιστον*).

Монофелитство — это естественное следствие монофизитства. Монофизитство в своем историческо-диалектическом процессе развилось в монофелитство. Монофелитство учит, что во Христе не существует ни двух естественных волей, ни двух естественных действий, а одна воля (*ἓν θέλημα*) и Богочеловеческое действие (*θεανθρώπινη ἐνέργεια*); человечество Господа Иисуса Христа не обладает способностью к собственной деятельности; оно есть инертная сущность, по которой (через которое) распространяется и действует Божественное активное начало, почти так же, как тело принимает от собственной души свою жизнь и свое движение; динамический принцип — один, и, согласно этому, одно и действие, т. е. работа (энергия) этого принципа; человеческое естество — лишь орудие, орган (*τὸ ὄργανον*), послушный инструмент в руках Слова.

Испанский адопционизм — это ересь, ведущая происхождение от толедского архиепископа Елипанда. Она появилась около 782 года. Елипанд учил, что во Христе существуют два сыновства, два сына Божия: один — естественный, вечное Слово, а другой — сын усыновленный, человек. Елипанд поддержал епископ Ургельский Феликс. Для них сыновство есть свойство естества, а не лица; а так как во Христе наличествуют два естества, то существуют и два сыновства. Своим Божественным естеством, т. е. как Слово, Христос есть естественный Сын Божий: Он — Сын Божий по природе (*natura*), по истине (*veritate*), в прямом смысле (*propriate*), по роду (*genere*), по рождению и по сущности (*nativitate atque substantia*); но Своим человеческим естеством Он сын Божий не по природе (*non natura*), а по благодати (*sed gratia*), по избранию (*electione*), по воле (*voluntate*), по возлюблению (*placito*), по предопределению (*praedestinatione*), по усвоению (*assumptione*) и тому подобное, одним словом — Он есть лишь сын усыновленный, так как человечество было не рождено, а усыновлено Богом.

В 792 году в Ратисбоне состоялся собор епископов Германии, Италии и Франции и осудил адопционизм. В 794 же году имел место собор во Франкфурте-на-Майне, в котором приняли участие многие епископы, священники и ученые монахи; они осудили адопционистскую ересь и анафематствовали Елипанда и Феликса.

Вместо исконной, евангельской, исторической, неповторимой, досточудной Личности Богочеловека Христа в учениях заблуждения мы находим лжехристов: таковы гуманистические воззрения социниан, арминиан, Сведенборга, Канта, Шеллинга, Гегеля⁵⁸³ и прочих рационалистов, мысль которых о Господе Иисусе Христе эволюционирует либо под влиянием, либо по принципам этих искажителей Божественной Личности Спасителя.

6. О Пресвятой Богоматери, Приснодеве Марии, Богородице

В соответствии с новозаветным домостроительством спасения и новозаветным мирозерцанием, согласно высшей, Богочеловеческой, логике естественно и логично Родившей Бога и Господа нашего Иисуса Христа стать и остаться, быть и пребыть — Приснодевой и Богородицей. Это — неминуемое следствие ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе, совершенного в Его воплощении от Святого Духа и Девы Марии. Бог Слово соделался человеком, поэтому Святая Дева, благодаря Которой Он стал человеком, воистину есть Богородица. Так как Иисус Христос есть Единородный Сын Божий, Истинный Бог и Господь, то и Святая Дева, родившая Бога во плоти, есть истинная Богородица. «Ведь если Господь наш Иисус Христос — Бог, — поучает святой Кирилл Александрийский, — как тогда родившая Его Святая Дева не была бы Богородицей?»⁵⁸⁴

Святая Дева есть и нарицается Богородицей не в том смысле, что Она родила Господа Иисуса Христа по Его Божеству или же Его Божеству дала бытие и существование: ведь Его Божество вечно и безначально; а в том [смысле], что Она родила Его по человечеству, ибо Рожденный от Нее в самом зачатии и рождении от Нее и был, и присно есть Истинный Бог. Как Истинный Бог Он в момент Своего зачатия от Святого Духа и Девы Марии принял человеческое естество в единство Своей Божественной Ипостаси, так что плоть стала плотью Бога Слова; но и в воплощении, и по воплощении Он неизменно пребыл Тем же Самым Божественным Лицом, вторым Лицом Пресвятой Троицы — Богом Словом, по причине чего и Святая Дева, родив Его, стала Богородицей и навсегда Ею осталась.

«Святую Деву называем в прямом смысле (*κυρίως*) истинной Богородицей, — говорит святой Дамаскин, — ибо как Родившийся от Нее есть Истинный Бог, так и Родившая Истинного Бога, от Нее воплощенного, есть истинная Богородица (*ἀληθῆς Θεοτόκος ἢ τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἐξ αὐτῆς σῶσασθαι γεννήσασα*). Говорим же, что Она родила Бога, не полагая при

этом, что будто бы Божество Слова получило от Нее начало Своему бытию (*ἀρχὴν τοῦ εἶναι*), но утверждая, что Сам Бог Слово, прежде веков и вне всякого времени рожденный от Отца и безначально и вечно сущий со Отцем и Духом, в последние дни ради нашего спасения обитал в Ее утробе, и неизменно воплотился от Нее, и родился. Ведь Святая Дева родила не простого человека (*οὐχ ἄνθρωπον ψιλόν*), а Истинного Бога (*ἀλλὰ Θεὸν ἀληθινόν*), и не просто Бога, а Бога воплощенного (*οὐ γυμνόν, ἀλλὰ σεσαρκωμένον*), не с небес принесшего плоть и не прошедшего через Нее, как через канал, но восприявшего от Нее плоть, единосущную (*ὁμοούσιον ἡμῖν σάρκα*) с нашей, и взявшего ее [плоть] в Свою Ипостась»⁵⁸⁵.

Божественная истина о Святой Деве Богородице составлена из двух истин: одна — та, что Святая Дева есть Приснодева (*Ἀειπαρθένος*); а вторая — та, что Святая Дева есть Богородица (*Θεοτόκος*). Обе эти истины вытекают из единого Божественного источника — из Святого Откровения. И та, и другая суть Божественная действительность в границах человеческого мира.

а) Приснодевство Пресвятой Богородицы предсказало ветхозаветное пророческое видение и подтвердила новозаветная Богочеловеческая реальность. Своим богодухновенным словом ветхозаветный евангелист предсказал великую новозаветную истину о рождении Бога от Девы: «*Се, Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил: еже есть сказуемо, с нами Бог*» (*Ἰδοῦ, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶ μεθερμηνεύμεν, Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός*, Ис. 7, 14; Мф. 1, 23). Боговидец Моисей, которому Бог открыл многие новозаветные истины, видел на горе Хориве в таинственном явлении несгораемой купины прообраз лица Святой Девы Богородицы, Которая, рождая и родив как Дева воплощенного Бога Слова, присно остается Девой, не перестает быть Девой (Исх. 3, 1–8)⁵⁸⁶. В чудном видении Господь возвещает святому пророку Иезекиилю несокрушимую истину благовестия о Пресвятой Богоматери: Ее пречистое девство до воплощения и по воплощении Бога Слова. Открывает же Он ему это в символическом видении святых врат, через которые проходит только Господь Бог наш, и они остаются навсегда затворенными (Иез. 43, 27 – 44, 3)⁵⁸⁷.

Новый Завет благовествует нам о том, что Пресвятая Дева Мария родила Спасителя как Дева, без участия мужа. Об этом нам свидетельствует сама беседа между святым благовестником, Архистратигом Гавриилом, и Пресвятой Девой Марией. Он Ей возвещает, что Она родит Спасителя мира; а Она в изумлении спрашивает его: *Како будет сие, идеже мужа не знаю?* На это Ей небесный благовестник отвечает: *Дух Святый*

найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя. Темже и рождаемое Свято, наречется Сын Божий (Лк. 1, 31, 34, 35). Удостоверение о таком безмужном зачатии Спасителя от Святой Девы получает праведный Иосиф, хотевший отпустить Ее по причине Ее беременности; ему Ангел является и открывает, что зачатое во Святой Деве есть от Духа Святого (Мф. 1, 20). По Божью откровению, святой евангелист Матфей свидетельствует: *Обрученной убо бывши Матери Его Марии Иосифови, прежде даже не снитися има, обретесе имущи во чреве от Духа Свята* (Мф. 1, 18).

Сверхъестественность рождения Спасителя проявилась особенно в том, что Святая Дева и по рождении пребыла Девой. Нам вверен факт, но не объяснен образ свершения. Нечто нам открыто, но о многом и умолчано. «Мы не знаем, — говорит святой Златоуст, — как Необъемлемого объемлет утроба Девы (*πῶς ὁ ἄπειρος ἐν μήτρᾳ ἔστί*); как Вседержитель пребывает во утробе жены (*πῶς ὁ συνέχων κλυοφορεῖται ὑπὸ γυναικὸς*); как Дева рождает и остается Девой (*πῶς τίκτει ἡ Παρθένος, καὶ μένει Παρθένος*)». «Во всем остальном, — советует святой Златоуст, — не изыскивай естественного порядка и брачных законов: всё здесь выше естества (*ὑπὲρ φύσιν τὰ γινόμενα*)»⁵⁸⁸. Праведность же Иосифа пред Богом (Мф. 1, 19) проявилась в его благочестивой покорности благовествованию Ангела (Мф. 1, 20), равно как и в том, что по рождении Спасителя он остался богобоязненным покровителем Пресвятой Девы и Матери, не нарушая Ее девства. По словам святого Златоуста, он соделался служителем воплощения⁵⁸⁹.

Сверхъестественное зачатие, необычное рождение Господа Иисуса и все сопровождающие его события не могли не вызвать и в Святой Деве, и в праведном Иосифе трепетного благоговения перед великой и святой тайной Боговоплощения. «Девство Марии оттого драгоценнее и приятнее, — говорит блаженный Августин, — что Она посвятила его Богу еще до того, как от Нее зачался Христос. Это показывают Ее слова Ангелу: *Како будет сие, идеже мужа не знаю?* Поистине Она не сказала бы сего, если бы прежде не дала обет Богу остаться Девой (*nisi Deo virginem se ante vovisset*). Но так как это не было в согласии с обычаями израильтян, то Она и обручила Себя мужу праведному, который не только бы не нарушил того, что Она уже посвятила Богу, но и хранил бы Ее от других»⁵⁹⁰.

Слова евангелиста Матфея: *И не знаяше Ея, дондеже* (*ἕως οὗ*) *роди Сына Своего первенца, и нарече имя Ему Иисус* (Мф. 1, 25) — не означают, что праведный Иосиф познал Ее по рождении Спасителя. «Здесь Евангелист употребил слово «дондеже», — говорит святой Златоуст, — чтобы этим сообщить знание о том, что Дева до рождения Спасителя была абсолютно неприкосновенной (*ἀνέπαφος ἦν ἡ Παρθένος*). В Священном Писании

это слово часто употребляется без обозначения определенного времени (*μη ἐπὶ διωρισμένων τιθέναι χρόνους*). Так, о Ное говорится: *И посла врана... и изшед, не возвратися, дондеже изсяче вода от земли* (Быт. 8, 7), хотя он и после этого не возвратился. Также и о Боге в Священном Писании говорится: *От века и до века Ты еси* (Пс. 89, 2), но этим не устанавливаются пределы Божью бытию (*οὐχ ὅρους τιθέισα ἐνταῦθα*)⁵⁹¹. «Вот и здесь Евангелист употребил слово «дондеже», чтобы засвидетельствовать то, что было до рождения. А что было после рождения, оставлено нам, дабы мы сами о том рассудили. Из сказанного очевидно то, что такой праведник, каким был Иосиф, не возжелал познать Деву после того, как Она столь дивно соделалась Матерью и удостоилась неслыханным образом родить и произвести необычайный Плод»⁵⁹². «Таким образом, Дева и по рождении пребывает Приснодевой (*μένει τοίνυν καὶ μετὰ τόκον παρθένος ἡ Ἀειπαρθένος*) и до самой Своей смерти не познала мужа»⁵⁹³. «Дева зачинает, Дева рождает, Дева непраздна, Дева имеет во чреве, Дева — непрестанно (*concupiens Virgo, pariens Virgo, Virgo gravida, Virgo feta, Vergo perpetum*)»⁵⁹⁴.

Слово «первенец» (*ὁ πρωτότοκος*), употребляемое Евангелистом (Мф. 1, 25), означает родившегося первым, хотя бы он и не имел ни братьев, ни сестер. Оно обозначает как первенца, так и единственного сына. «Должно знать, — говорит святой Дамаскин, — что первенец есть тот, кто рожден первым, хотя бы он был и единственным рожденным (единородным, *μονογενής*), ведь слово «первенец» обозначает перворожденного и ни малейшим образом (*οὐ πάντως*) не указывает на рождение других»⁵⁹⁵.

В Евангелиях говорится о братьях и сестрах Иисуса Христа (Мф. 12, 46; Мк 6, 3; Ин. 2, 13; 7, 3, 5; ср. Деян. 1, 14), причем упоминаются и имена Его братьев: Иаков, Иосий, Симон, Иуда (Мф. 13, 55; Мк. 6, 3). При объяснении этого следует иметь в виду, что в Священном Писании слово *брат* (*ἀδελφός*) нередко обозначает близких сродников, а не только братьев по рождению. Так, братьями именуются Авраам и Лот (Быт. 13, 8; 29, 15), хотя Лот был сыном брата Авраама — Арана (Быт. 11, 27; 12, 4–5; 14, 14–16), братьями нарицаются Иаков и Лаван, хотя Иаков был сыном сестры Лавана Ревекки, жены Исаака (Быт. 29, 15). В таком смысле следует понимать и наименование братьями Иисуса Его близких родственников. По мнению одних Святых Отцов, эти братья и сестры Иисуса были детьми Иосифа от первого брака⁵⁹⁶, а по мнению других, они были детьми Марии Клеоповой, сестры Пресвятой Богородицы, что означает, что они были братьями Господа Иисуса Христа от тетки.

б) Изображая Иисуса из Назарета, Сына Пресвятой Девы Марии, во всем и по всему истинным и совершенным Богом и Господом, Святое

Откровение показывает тем самым и удостоверяет, что Пресвятая Дева есть Богородица. Кроме того, в Святом Откровении есть прямые и ясные о сем свидетельства. Так, святой пророк Исаия прорек, что Святая Дева родит Бога: *Се Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил: еже есть сказуемо, с нами Бог* (μετ' ἡμῶν ὁ Θεός, Ис. 7, 14). Евангелие подтверждает, что Божественное предречение святого пророка исполнилось: Святая Дева, действительно, родила Еммануила, т. е. Бога с нами, Бога во плоти, Богочеловека (Мф. 1, 23), поэтому Она поистине — Божия Мать, Богородица. Сам небесный Благовестник открывает Святой Деве, что Она родит Сына Божия (Лк. 1, 35). Святая Елисавета, исполнившись Духа Свята (Лк. 1, 41), называет Святую Деву Матерью Господа (ἡ Μήτηρ τοῦ Κυρίου), что показывает, что само именование: Богоматерь, Богородица — [проистекает] от Духа Святого. Богоносный апостол свидетельствует: *Посла Бог Сына Своего Единородного, раждаемого от жены* (Гал. 4, 4); а Жена, от Которой Он родился, — это Святая Дева Мария. Поэтому Ей по праву принадлежит именование *Богородица, Богоматерь*⁵⁹⁷. Говоря о Господе Иисусе Христе, святой апостол благовествует: *Бог явился во плоти* (1 Тим. 3, 16), а плоть Господь и Бог Иисус Христос получил от Святой Девы Марии, что означает, что Она родила воплощенного Бога. Великий Апостол пишет римлянам, что от израильтян *Христос по плоти* (κατὰ σάρκα), «сущий над всеми Бог» (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός, Рим. 9, 5), а Родившая Его по плоти есть не кто иная, как Богородица, Богоматерь. Родив Бога во плоти, Святая Дева сочетала Бога с человеком, небо с землей, о чем еще в Ветхом Завете было предсказано святому патриарху Иакову в символическом видении лестницы, стоящей на земле и верхом касающейся неба; по ней нисходят и восходят Божии Ангелы, а на вершине стоит Господь Бог (Быт. 28, 10–17); посему это символическое видение и составляет одну из паримий на праздник святого Благовещения. Равно как и благовещенская паримия, взятая из Притчей Соломоновых (Притч. 9, 1–11), свидетельствует, что Сама Божия Премудрость, Божие Слово, создала Себе дом, то есть плоть, воспринятую от Пресвятой Девы и тем самым соделала Ее Богородицей.

В святом чувстве и сознании Вселенской Церкви с самого начала жила Богооткровенная истина Священного Писания о Святой Деве Марии как Приснодеве и Богородице. Проникнутые животворящим вселенским чувством и сознанием Церкви богомудрые Отцы и Учители не могли не ощущать, не осознавать и не проповедовать Святую Деву как Приснодеву и Богородицу. Громогласно признавая как основную истину новоза-

ветной веры — ту, что Иисус Христос есть Бог и Господь, они не могли не исповедовать Святую Деву Приснодевой и Богородицей.

Христолубивый апостольский ученик, святой Игнатий Богоносец, пишет: «Бог наш Иисус Христос по Божию Промыслу был зачат от Марии из семени Давидова и от Духа Святого... Но от князя мира сего было сокрыто девство Марии (*ἡ παρθένα Μαρίας*), и рождение, и смерть Господа — три славных тайны, совершенных в Божием молчании»⁵⁹⁸. «В первом томе своего толкования на Послание к Римлянам Ориген называет Пресвятую Деву Богородицей (*Θεοτόκος*) и пространно об этом говорит (*πλάτεις ἐξήτασε*)»⁵⁹⁹. Святой Дионисий Александрийский в своем послании, написанном совместно с собором других александрийских пастырей Павлу Самосатскому, называет Святую Деву Марию Богородицей (*Dei genitrix Maria*), потому что от Нее воплотился Христос, Истинный Бог⁶⁰⁰.

Святой Афанасий Великий, с апостольской ревностью и бесстрашием оборонявший и защитивший Богооткровенное учение о Божестве Господа Иисуса Христа, часто называет и исповедует Приснодевой и Богородицей Святую Деву Марию, родившую Господа и Бога Иисуса Христа⁶⁰¹. Великий таинник Святой Троицы, не меньший таинник Пресвятой Богородицы, святой Григорий Богослов, пишет Кледонию: «Если кто не признаёт Святую Марию Богородицей, то он отлучен от Божества»⁶⁰². «Пресвятая Дева Мария может быть не кем иным, как Богоматерью (*Θεομήτωρ*), ибо Она родила Бога»⁶⁰³. «Отрицающий, что Мария родила Бога, не узрит славы Его Божества»⁶⁰⁴. Сверхъестественное, Божественное величие Святой Девы как Богоматери проявляется особенно в том, что Она и до рождения Спасителя, и при рождении, и по рождении была и осталась Девой. «Дева зачала, Дева родила и по рождении осталась Девой»⁶⁰⁵.

«...Сын Божий, прежде веков рожденный от Отца и напоследок дней воплотившийся от Девы, родившийся Ему только ведомым образом. Родился бессеменно и неизреченно, сохранивший девство нерастленным. Ибо там, где хочет сего Бог, побеждается чин естества. В самую утробу Девы вселился Бог Слово, и огонь Божества Его не попалил членов девического тела, но сохранял их в продолжение девятимесячного времени. Вселился в самую утробу Девы, не возгнушавшись тленностью естества. И из нее произошел воплощенный Бог, чтобы спасти нас»⁶⁰⁶.

Опровергая несторианство Богооткровенным учением Церкви, святой Кирилл Александрийский доказывал, одну наряду с другой, две истины Святого Откровения: о том, что Господь и Бог наш Иисус Христос есть одно Лицо, и о том, что Святая Дева Мария есть Богородица, потому что Она родила Бога и Господа Иисуса Христа. «Слово поистине было Богом, —

говорит святой Кирилл, — и соделалось человеком; и так как Оно рождено по плоти, то Родившая Его неминуемо есть Богородица (*Θεοτόκος*); если бы Она родила не Бога, то не нарекся бы, конечно, Богом Рожденный от Нее. Его одного Священное Писание называет Богом; Она родила Бога вочеловечившегося, ибо не может иначе произойти человек, как только через рождение от жены. Как тогда Родившая Его не Богородица (*quomodo igitur non sit, quae ipsum peperit, Θεοτόκος*)? О том, что Рожденный от Нее есть Истинный Бог (*Deum verus*), свидетельствует нам Священное Писание»⁶⁰⁷. «Слово — Истинный Бог от Истинного Бога — соделалось человеком. Оно, следовательно, есть Бог во плоти (*Deus in carne*), а Родившая Его телесно, или по плоти, поистине есть Богородица (*et Θεοτόκος vere est quae eum carnaliter, sive secundum carnem generavit*)»⁶⁰⁸.

«Мы исповедуем, — провозглашает святой Кирилл, — что Родившийся от Святой Девы Богородицы Марии, один и Тот же есть совершенный Бог и совершенный человек, посему и Святую Деву именуем Богородицей (*ταύτητοι καὶ Θεοτόκον λέγομεν τὴν ἁγίαν Παρθένον*) и утверждаем, что в Ней существенно и действительно, а не призрачно, обитал Бог Слово»⁶⁰⁹. «Святая Дева есть поистине Богородица, ибо телесно, по плоти родила Бога, сочетавшегося с телом»⁶¹⁰. «Неразумно учение, что Святая Дева не есть Богородица, неизбежно (*ἀναγκαιώς*) приходят к утверждению, что существуют два Божиих сына: ведь если Святая Дева не родила по плоти воплощенного Бога, они неминуемо должны признать, что Она родила обычного человека, ни в чем нас не превосходящего»⁶¹¹. «Хотя того люди или нет, но Родившийся от Девы есть Бог, ибо боголепная Дева родила во плоти Бога Слова, сущего от Бога (*ἡ Θεοπετρὴς Παρθένος ἔτεκεν ἐν σαρκὶ τὸν ἐκ Θεοῦ Θεὸν Λόγον*)»⁶¹².

«Иисус не был прежде простым человеком, с которым впоследствии сочетался и соединился Бог, но Само Слово, придя в Саму Блаженную Марию, взяло Себе Свой собственный храм (то есть тело) из сущности Девы (*ἐκ τῆς οὐσίας τῆς Παρθένης*), и произошел из Нее человек, который по внешности был видимым, а внутри был Истинным Богом (*ἐνδοθεν δὲ Θεὸς ὑπάρχων ἀληθινός*); посему и после рождения Дева соблюла Свое девство, чего не происходило ни с одним святым. Так как сущий по естеству Бог, взяв на Себя напоследок дней и человеческое естество, принял от Девы пречудное рождение, то Блаженная Дева вполне естественно и справедливо именуется Богородицей и Девоматерью (*Θεοτόκος καὶ Παρθενομήτηρ*), ибо родившийся от Нее Иисус был не простым человеком»⁶¹³.

«Если кто спросит: где это Священное Писание называет Деву Богородицей, — пусть ясно слышит то, что Ангел благовествует пастырям: *Ныне*

родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь (*ὅς ἐστι Χριστὸς Κύριος*, Лк. 2, 1). Ангел не говорит «Который будет Господом (*ὅς ἔσται Κύριος*)» или «в Котором будет обитать Господь (*ἐν ᾧ ὁ Κύριος ἐνοικήσκει μέλλει*)», но — Который есть Господь. Очевидно, таким образом, что Господом Ангел нарицает Рожденного. Подобно Ангелу и апостол Петр, придя к Корнилию, говорит в словах проповеди: *Сей есть Господь всех* (*οὗτός ἐστιν πάντων Κύριος*, Деян. 10, 36). Ясно, что спасительная проповедь послана через Иисуса Христа; апостол показывает, что сей Иисус есть Господь всех. Согласно этому, Родившая Его есть, несомненно, Богородица (*οὐκοῦν Θεοτόκος ἀναμφιβόλως ἢ τὸν Κύριον γεννήσασα*). Так и мать блаженного Крестителя, подвигнутая Духом Святым (*ὑπὸ Πνεύματος Ἁγίου κινουμένη*), назвала Святую Деву Матерью Господа — *ἡ Μήτηρ τοῦ Κυρίου* (Лк. 1, 41. 43). Кто же столь безумен, чтобы не желать вместе с Евангелистами именовать Святую Деву Богородицей?»⁶¹⁴

«Святые и блаженные Отцы, — говорит святой Кирилл, — нарицали Святую Деву Богородицей, потому что из нее воплотилось и вочеловечилось Слово Бога Отца, Свет от Света, Бог Истинный от Бога Истинного, то есть потому что Оно соединилось с телом, имевшим разумную душу, не переставая быть Богом (*μετὰ τοῦ καὶ ἀπομεῖναι Θεόν*)»⁶¹⁵. «Слово, по естеству Бог, стало плотию, произошло Божественным образом, то есть как подобает Тому, Кто есть воистину Бог. Ибо только Он имел Матерь неискусобрачную (*μόνος γὰρ ἔστε Μήτηρα τὴν ἀπειρόγαμον*) и соблюл Девой Родившую Его по плоти (*καὶ τετήρηκε Παρθένον τὴν τεκοῦσαν αὐτὸν κατὰ σάρκα*). Странно то, что те, кто не осмеливается наименовать Святую Деву Богородицей, говорят, что родила Она Его боголепно (*θεοπρεπῶς*)»⁶¹⁶.

«Мы утверждаем, — говорит святой Кирилл, — что Слово Бога Отца, восприняв на Себя святое и одушевленное тело, соединилось с ним воистину неслитно и из утробы Святой Девы произошло как человек, но пребыло и Истинным Богом; посему Святая Дева и есть Богородица»⁶¹⁷. «Если Еммануил не есть воистину Бог, то и Святая Дева — не Богородица»⁶¹⁸. Поэтому в первом анафематизме, написанном святым Кириллом и санкционированном всей Вселенской Церковью на Третьем Вселенском Соборе, подвергнут анафеме всякий, кто не признаёт Святую Деву Богородицей. Анафематизм гласит: «Кто не исповедует, что Еммануил есть Истинный Бог, а посему и Святая Дева есть Богородица, ибо Она по плоти родила Слово Бога Отца, ставшее плотию, — да будет анафема»⁶¹⁹.

Следствием ипостасного единства двух естеств в Господе Иисусе Христе, рожденном Святой Девой, является то, что Она — Богородица. «По исключительному дару Того, Кто есть наш Господь и Бог, — говорит

Викентий Леринский, — и в то же время [есть] собственный сын Святой Девы, Ее должно признать истинной и Преплаженной Богородицей (Theotocos), но не в том смысле, в каком представляет Ее безбожная ересь, полагающая, что Богородицей следует называть Ее лишь оттого, что Она родила человека, который впоследствии стал Богом. Напротив, Она есть Богородица, ибо в Ее Святой утробе совершена та пресвятая тайна (*sacrosanctum illud mysterium*), посредством которой, благодаря уникальному и исключительному единству Лица, Слово во плоти есть плоть и человек в Боге есть Бог (*sicut Verbum in carne caro, ita homo in Deo Deus est*)»⁶²⁰.

«Святую Преславную Деву мы в прямом смысле исповедуем истинной Богородицей, — пишет дерзновенный Исповедник Богооткровенной истины, — ибо из Нее, через невыразимое зачатие, воплотился и совершенно вочеловечился Сам Истинный Бог Слово, един от Святой Троицы (*τοῦ ἐνὸς τῆς Ἀγίας Τριάδος*)»⁶²¹.

«Святая Дева зачала Сына Божия, — говорит святой Дамаскин, — ипостасную Силу Отца, *ни от хотения плоти, ни от хотения мужа* (Ин. 1, 13), то есть не вследствие сокоупления и семени, а по благоволению Отца и при содействии Святого Духа (*ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς εὐδοκίας καὶ συνεργίας τοῦ Ἀγίου Πνεύματος*). Она послужила тому, чтобы Творец соделался сотворенным и Создатель — созданным, и чтобы Сын Божий и Бог воплотился и вочеловечился от Ее пречистой, непорочной плоти и крови... От Нее, следовательно, родился Сын Божий воплотившийся, не человек богоносный, а Бог воплощенный (*οὐ Θεοφόρος ἄνθρωπος, ἀλλὰ Θεὸς σεσαρχομένος*), помазанный не действием Помазующего, как некий пророк, а присутствием всего Помазующего (*οὐχ ὡς προφήτης ἐνεργείᾳ χριόμενος, παρουσία δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος*), так что Помазующий стал человеком, а помазанный — Богом, не вследствие изменения естества, а через ипостасное соединение. Ибо один и Тот же был и Помазующим, и помазанным: как Бог Помазующим Себя Самого как человека. Как тогда не Богородица Родившая воплощенного из Нее Бога (*πῶς οὖν οὐ Θεοτόκος, ἡ Θεὸν σεσαρχομένον ἐξ αὐτῆς γεννήσασα*)? Явившая Себя рабой и Матерью Творца есть в собственном смысле и воистину Богородица, Госпожа и Владычица над всеми тварями (*κυρίως καὶ ἀληθῶς Θεοτόκος, καὶ Κυρία, καὶ πάντων κτισμάτων δεσπόζουσα*)»⁶²².

«После того, как Святая Дева согласилась со словом Господним, принесенным Ангелом, на Нее сошел Дух Святой, очистил Ее (*καθαίρων αὐτήν*) и даровал Ей силу принять Божество Слова, равно как и силу родить. И тогда Ее, как некое божественное семя, осенила Ипостасная Премудрость и Сила Всевышнего Бога, Сын Божий, единосущный со Отцем; и из Ее

святой и пречистой крови Он образовал Себе плоть, одушевленную душой словесной и разумной, начаток нашего состава: не посредством семени, а творчески, через Духа Святого (*οὐ σπερματικῶς, ἀλλὰ δημιουργικῶς, διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*). При этом человеческий образ сформировался не путем постепенного приращения, но тотчас же совершился (*ἀλλή ὑφ' ἐν τελειωθέντος*). Сам Бог Слово служил для плоти Ипостасью. Ибо Божественное Слово соединилось не с такой плотью, которая уже имела независимое бытие, но, вселившись в утробу Святой Девы в Своей собственной Ипостаси и не стеснив Ее, Оно восприняло на Себя от пречистых кровей Приснодевы плоть, одушевленную душой словесной и разумной. Восприняв на себя начаток человеческого состава, Само Слово соделалось Ипостасью плоти, так что плоть, как только она образовалась, тотчас же была плотью Бога Слова (*ἅμα Θεοῦ Λόγου σὰρξ*) и вместе с тем — плотью одушевленной, мыслящей и разумной. Посему мы говорим не о человеке обоженном, а о Боге вочеловечившемся (*Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα*). Ведь сущий по естеству совершенным Богом, Тот же Самый соделался по естеству совершенным человеком; при этом Он не изменил Своего естества и не воплотился призрачно, но с воспринятой от Святой Девы плотью, одушевленной душой мыслящей и разумной, в Нем получившей свое бытие, ипостасно соединился (*ἐνωθεὶς καὶ ὑπόστασιν*), и причем неслитно, неизменно и неразлучно, не превратив ни естество Своего Божества в сущность плоти, ни сущность Своей плоти в естество Своего Божества, и не соделав одного сложного естества (сложной природы) из Своего Божественного естества и человеческого естества, которое на Себя воспринял»⁶²³.

Верные Богооткровенному учению о Святой Деве как Богородице, Отцы Церкви именование «Христородица», предложенное Несторием вместо «Богородица», посчитали хулой на Самого Господа Иисуса Христа и отвергли его по-апостольски решительно. Сделали же они это, опираясь на истину Святого Откровения, ибо в нем имя «Христос», означающее «помазанник» (Пс. 104, 15; 1 Пар. 16, 22; 1 Цар. 16, 3; Авв. 3, 13), давалось всем получавшим помазание от Святого Духа, равно как и всем христианам (1 Ин. 2, 20, 27; Деян. 10, 44–46). Так, святой Кирилл Александрийский об этом пишет: «Когда противники говорят, что Святую Деву нужно называть Христородицей (*Χριστοτόκον*), а не Богородицей (*Θεοτόκον*), они явно богохульствуют и отрицают, что Христос есть истинный Бог и Сын. Ведь если они веруют, что Он есть истинный Бог, почему тогда боятся именовать Богородицей Родившую Его во плоти? Именование «Христос» дается известному лицу только оттого, что оно помазано (*διὰ τὸ χεχρισθαι*), подобно тому как именование «апостол» дается по причине

апостольства и именование «ангел» («вестник») — по причине вестничества, ибо все эти имена обозначают известные действия, а не собственную сущность или лицо (*οὐχ ὑποστάσεων ἰδιῶν, οὔτε μὴν προσώπων*). Ведь и пророки нарицаются «христами (*χριστοί*)», по слову псалма: *Не прикасайтесь помазанным Моим (μὴ ἅπτεσθε τῶν χριστῶν μου) и во пророках Моих не лукавьте* (Пс. 104, 15). И пророк Аввакум говорит: *Изшел еси на спасение народа Твоего, спасти помазанных Твоя (τοῦ σώσαι τοὺς χριστοὺς σου, Авв. 3, 13)*. Единородному же Сыну Божию имя «Христос» дано после того, как Он воплотился, и оно обозначает Его помазание по воплощении, потому что помазан Он после того, как стал человеком»⁶²⁴.

«Мы никогда не называем Святую Деву Христородицей (*Χριστοτόκον*), — говорит святой Дамаскин, — потому что это оскорбительное наименование придумал нечистый, гнусный, по-иудейски мудрствующий Несторий, чтобы устранить имя *Богородица* и унижить Единую Честнейшую всякой твари. Ведь христом, то есть помазанником, называется и царь Давид, и первосвященник Аарон, так как в обычае было помазывать царей и первосвященников. Кроме того, каждый богоносный человек может быть назван Христом, но не Богом по естеству, в каком смысле и богоотверженный Несторий дерзнул назвать Рожденного от Девы богоносцем (*Θεοφορὸν*). Да не дерзнет же наш помысел назвать Его богоносцем; напротив, мы исповедуем, что Он есть Бог воплощенный (*Θεὸν σεσαρκωμένον*). Ибо Само Слово соделалось плотью, будучи зачато от Девы; и вышел из Нее Бог с человеческим естеством, которое Он воспринял на Себя и которое обожил, как только ввел в бытие. И таким образом одновременно произошли три события: восприятие Словом человеческого естества, его вхождение в бытие и его обожение. Так, Святая Дева мыслится и именуется Богородицей не только по причине естества Слова, но и вследствие обожения человеческого естества (*καὶ διὰ τὴν θέωσιν τοῦ ἀνθρώπινου*), как зачатие, так и бытие которого одновременно совершилось чудесным образом: зачатие Слова (*ἡ μὲν σύλληψις τοῦ Λόγου*) и бытие плоти в Самом Слове (*τῆς δὲ σαρκὸς, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ ὑπαρξίς*). Сама Богоматерь преестественно (*ὑπερφυσίς*) послужила тому, чтобы Создатель стал созданием и чтобы Бог и Творец всего вочеловечился, обоживая воспринятое человеческое естество; при этом соединение сохраняет соединенные естества такими, какими они вошли в соединение, то есть не только Божественное естество Христа, но и Его человеческое естество, не только то, что выше нас, но и то, что от нас (*τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς, καὶ κατ' ἡμᾶς*)»⁶²⁵.

Богооткровенную истину о Святой Деве как Богородице и Приснодеве Церковь испокон веков ощущала, сознавала и исповедовала составной час-

тью Богооткровенной истины о досточудном Лице Богочеловека, Господа Иисуса Христа. Это видно в самых первых символах Апостольских Церквей, истины которых Вселенская Церковь раз и навсегда сочетала, неизменно и неопровержимо увековечив во Вселенском символе апостольской веры — Никео-Цареградском. Третий член этого святого и неизменного Символа гласит: «Нас ради, человек, и нашего ради спасения сшедшего с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася (τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου, καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα)». Этот третий член Символа веры является естественным продолжением и следствием его второго члена, в котором наиболее явно исповедуется Божество Сына Божия, Его вечное единосущие с Отцом. Имея это чувство и это сознание, Божия Церковь на Третьем Вселенском Соборе не могла не возвестить и не укрепить печатью неизменности истину о том, что Святая Дева есть Богородица, потому что Она родила Бога и Господа нашего Иисуса Христа⁶²⁶. В своем знаменитом догматическом определении о Богочеловечестве Господа Иисуса Христа Четвертый Вселенский Собор называет Святую Деву Богородицей⁶²⁷. Выражая святое и апостольское чувство Церкви, Пятый Вселенский Собор принял следующее решение: «Если кто Святую Преславную Приснодеву Марию называет Богородицей не в прямом, а в извращенном смысле (*καταχρηστικῶς*), или в том смысле, что Она родила простого человека, а не в том, что из Нее воплотился Бог Слово (*ἀλλ' οὐχ τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωθέντος*)... и если кто клеветает на Святой Собор Халкидонский, будто он провозглашает Святую Деву Богородицей в том смысле, в котором понимает Ее безбожный Феодор; или если кто называет Ее чело-векородицей (*ἀνθρωποτόκον*) или Христородицей (*χριστοτόκον*) в том смысле, что Христос не Бог, вместо того, чтобы исповедовать Ее в прямом смысле и воистину Богородицей (*κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν Θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογεῖ*), ибо от Нее в последние дни воплотился Бог Слово, прежде веков рожденный от Отца, исповедуя Ее при этом Богородицей в том благочестивом смысле, в каком исповедует Ее святой Собор Халкидонский, — да будет анафема»⁶²⁸. В первом же правиле Шестого Вселенского Собора есть и такое определение: «Печатью согласия запечатляем учение, изложенное двумястами богоносными Отцами, как неоторимую силу благочестия, проповедуя единого Христа Сына Божия воплощенного и исповедуя в полном смысле и воистину Богородицею (*κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν Θεοτόκον*) непорочную Приснодеву, бессеменно (*ἀσπύργως*) Его родившую».

Божественная истина Откровения о Святой Деве как Приснодеве и Богородице богодухновенно и молитвенно-искусно разработана в церков-

ных богослужениях. Нет такого православного богослужения, в котором Святая Дева не прославляется и не возвеличивается как Приснодева и Богородица. Бесчисленны о Ней стихиры и песнопения, а также обращенные к Ней молитвы. Достаточно упомянуть весьма немногие, но и в них может отразиться вся досточудность Личности Богоматери, Ее святость, Ее непорочность, Ее несравимое величие, Ее необходимость в домостроительстве нашего спасения, Ее незаменимость (букв. «ничем-незаменимость». — *Примеч. пер.*) в истории человеческого рода. Каждое слово церковного сознания о Ней — это молитва к Ней, славословие Ей. Она есть своего рода молитвенное средоточие, к которому направлены все умиленные воздыхания и чаяния православных молитв. Нет такого богослужения в Православной Церкви, в котором Пресвятая Богородица — эта «кроткая Голубица» — не занимает первого места после Господа Иисуса, Ее предивного Сына. Для молитвенного чувства Православной Церкви Господь Иисус Христос и Его досточудная Богоматерь суть два нераздельных существа. Спасительный, искупительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа неразрывен в православном чувстве и сознании новозаветной веры с Пресвятой, Пречистой, Преблагословенной, Славной Владычицей нашей Богородицей и Приснодевой Марией.

Дабы проиллюстрировать это самым элементарным образом и хотя бы отчасти, мы, в первую очередь, остановимся на Акафисте Пресвятой Богородице. По словам Акафиста, Пресвятая Богородица — это «разрешение клятвы»; в Ней «побеждается естества чин»; Она в Себе вместила «Невместимого всеми»; Она есть «радости Приятелище», ибо чрез Нее истинная радость впервые вступила в сей скорбный мир; Она есть не только «Адамово исправление», но и «адово умерщвление»; Она родила Спасителя, а тем самым и Сама соделалась спасением мира: «Радуйся, мирови спасение»; Ею входят во спасение: «Радуйся, Божественный входе спасаемых, Богоневесто»; родив Богомладенца, Она стала мостом над пропастью между Небом и землей: «Радуйся, Мосте, к Небесем преводяй»; Она соделалась и мостом, по которому переходят из смерти в жизнь: «Радуйся, Мосте, воистинну преводяй всех от смерти к животу, поющих Тя»; Своим Богорождением Она стала «Виной всех обожения (*αἰτία τῆς τῶν πάντων*)», и Ею «мы обожихомся (*δι' ἧς ἡμεῖς ἐθεώθημεν*)»⁶²⁹; родив Бога, Она спасла мир от греховного потопа: «Радуйся, Пренепорочная, от потопа греховного мир спасающая»; Она не только умертвила ад, но и отверзла двери рая: «Радуйся, райских дверей отверзение»; впрочем не только это, но и Сама Она соделалась раем, в котором древо жизни — Господь Иисус: «Радуйся, Владычице, одушевленный рай, древо посреде имея жизни,

Господа»; благодаря Ей мы восстали от нашего грехопадения: «Радуйся, Еюже от падения нашего востанем»; Она есть «всечудное всех к Богу примирение»; Она — «исправление человеков», потому что [Она] — «ниспадение бесов»; Она — «Дверь спасения (*ἡ πύλη τῆς σωτηρίας*)», кто войдет Ею, тот спасется; Своим Богорождением Она стала обновлением для всех тварей вообще: «Радуйся, Еюже обновляется тварь (*χαῖρε, δι' ἧς νεοῦρεῖται ἡ κτίσις*)»; родив Единого Чистого, Она соделалась «всего мира очищением (*παντὸς τοῦ κόσμου ἐξίλασμα*)»; Она и «очистище миру»; Она есть Богом обетованная земля: «Радуйся, Земле обетования»; Она — «Цвет бессмертия» (*τὸ ἄλδος τῆς ἀφθαρσίας*); Она — «Бога невместимаго Вместилище»; Она сочетала девство и рождество; Она — «Пристанище житейских плаваний», но также и «Корабль хотящих спастися»; Она есть «Светило незаходимаго Света»; Она омывает от грехов совесть человечества; Она есть «Селение Бога и Слова»; Она превыше святого святых: «Радуйся, святая святых большая»; Она — «сокровище живота неистощимое»; Она — непоколебимый Столп Церкви; Она — «тела врачевание» и «души спасение», ибо родила Спасителя души и Целителя тела; Она не только родила Жизнь, но и Сама соделалась Жизнью: «Мертвии Тобою оживляются, Жизнь бо ипостасную родила еси; немии прежде, благолаголиви бывають; прокаженнии очищаются, недужи отгоняются, духов воздушных множества побеждаются, Дево, человеков спасение»; родив воплощенного Бога Слова, Она стала «Несгораемой Купиной», в Которой Божество вечно горит, но не сжигает Ее: «Радуйся, Купино неопалимая»; Она родила Единого Безгрешного, посему и соделалась безгрешной; Она — «огненный Престол Вседержителя»; родив Христа Бога, Она возвысилась «паче Серафимов»; Ее высота безмерно далека от человеческих мыслей: «Радуйся, Высото, неудобовосходямая человеческими помыслы»; Ее глубина недосыгаема и для ангельских очей: «Радуйся, Глубино, неудобозримая и ангельскими очима»; Ее досточудная Личность Своей Божественной таинственностью превосходит всякий разум: «Радуйся, премудрых превосходящая разум».

Родив Всемиловитого Бога и Господа Иисуса Христа, Пресвятая Богоматерь и Сама стала Всемиловитой. Это чувство и мысль проникает всю душу Православной Церкви, посему православный христианин и обращается к Ней в скорби за утешением, в болезни — за исцелением, в немощи — за укреплением, в отчаянии — за благонастроением. Этот молитвенный порыв ко Всемиловитой Матери и Деве трогательно и трепетно выражен в «Каноне молебном ко Пресвятой Богородице, поемом во всякой скорби душевной и обстоянии». По словам Канона, Пресвятая Богоматерь во всех скорбях — «едина Надежда» наша, поэтому: «Не

умолчим никогда, Богородице, силы Твоя глаголати, недостойнии: аще бо Ты не бы предстояла молящи, кто бы нас избавил от толиких бед? кто же бы сохранил до ныне свободны? Не отступим, Владычице, от Тебе, Твоя бо рабы спасаеши присно от всяких лютых». Когда через душу прорывается буря страстей, православный молится Прекроткой Богоматери: «Умири, Отроковице, тишиною Сына и Бога Твоего Всенепорочная»; «молю, Дево, душевное смущение и печали моя бурю разорити; Ты бо, Богоневестная, Начальника тишины, Христа, родила еси, едина Пречистая». Она есть «Предстательство и Покров жизни нашея». Родив Благодетеля, Она и Сама соделалась пребогатым Источником благодетельства; Она может всё, ибо родила Сильного в крепости Христа: «Вся бо можеши, яко Сильного в крепости, Христа, рождши, Богоблаженная». Соделавшись Матерью Милостивого Господа, Она и Сама стала «Источником милости», «бездной милосердия». Ее милосердие безмерно, поэтому Она — «мірови Прибежище». С Ее помощью «неудобства всякаго избавляемся». Она подает «нетленную радость», ибо родила Виновника радости, и еще: «вечное Избавление и Мир, всяк ум преимущий». Родив единого и незаменимого Спасителя, Пресвятая Богоматерь и Сама соделалась «душ всесовершенным спасением и пространством в скорбех (*ψυχῶν παντελῇ σωτηρίᾳ, καὶ πλατισμὸν ἐν ταῖς θλίψεσι*)». Она есть «Предстательство христиан непостыдное, ходатайство ко Творцу непреложное». Она — «Надежда ненадежных».

Родив Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, Святая Богородица и Сама соделалась «Спасением рода христианского», и православный ежедневно обращается к Ней как к Таковой: «Милосердия двери отверзи нам, благословенная Богородице... Ты бо еси спасение рода христианского». Преславная Богоматерь — «пучина человеколюбия», «глубина милосердия», «помощь беспомощным»: Она — «упование міра», Она — «грешных очищение», Она — «очистилище міру». В удивительном Каноне Пресвятой Богородице Одигитрии Она именуется «всех скорбящих Радостью», «обуреваемых Пристанищем», «больных Посещением». Для православных она — единственная помощь, единственная надежда, единственная похвала.

Среди утренних молитв имеется одна, которая, по-видимому, относится к самым дивным молитвам Пресвятой Богоматери. Она начинается словами: «Воспеваю благодать Твою, Владычице, молю Тя, ум мой облагодати. Ступати право мя настави путю Христовых заповедей...» И далее Пресвятая Богородица — это Та, Которая отгоняет «уныния сон», молитвой освобождает связанного «пленицами грехопадений», покрывает человека и днем, и ночью; Она оживляет умерщвленного страстями, ибо родила Жизнодавца; Она просвещает ослепленную душу, ибо родила не вечер-

ний Свет; Она излечивает души от многолетних, застарелых страстей, ибо родила Врача; Она избавляет от вечного огня, и злого червя, и тартара; Она обновляет душу, обветшавшую во грехах; Она дарует очам слезы покаяния, очищающие душу от скверны; Она, Существо над-ангельское, наполняет душу над-земным настроением: «Превысшая Ангел, мирского мя превысша слития сотвори»; Она подает духовную благодать, Она избавляет от убивающих душу зол.

Из безбрежного моря православной молитвенной мысли о Пресвятой Богородице мы извлечем еще несколько драгоценных жемчужин. Преподобная Богородица — это небо на земле; земное небо (*οὐρανὸς ἐπίγειος*); в Ней побеждаются законы природы: «Побеждаются естества уставы в Тебе, Дево Чистая»⁶³⁰; Она есть «спасение мира», «очистилице мира», «земнородным упование», «неусыпаемая Предстательница»; Она — «Честнейшая всякия твари, Святейшая святых всех сил»; родив Господа Иисуса Христа, Она превзошла всякую похвалу: «Всецарице, похвалы бо всякия превзошла еси чин, Христа рождши»⁶³¹. Она — «Столп огненный, среди мглы греха всем нам путь спасения показующий»; Она — «темное полчище страстей и похотей наших прогоняющая»; Она — «Столп облачный, от искушения и соблазнов мира нас покрывающий»; Она — «Высшая небес и ширшая небес»; Она — Владычица мира. Она — «утешение земных, согрешающих очищение, грешным спасение»; Она — «Древо жизни»; Она — «Едина паче солнца»; Она — «падающих востание», «согрешающих очищение», «Ходатаица спасения», «едина падших исправление», «едина к Богу Руководительница и вход». Она — «Всечистая, Всененпорочная, Божественная Ходатаица»; Она — «Спасение верных, райская врата»; Она — «верных Спасительница», «спасаемым путь», «спасения стезя», «мира спасение», «мост спасения», «спасение рода христианского». О Ней говорится: «Дева раждает и по рождестве паки Девою пребывает»⁶³². «Дева бо родила еси и Дева пребыла еси, паче смысла, Мати Дево»⁶³³. О Ней воспевается: «Яже прежде рождества Дева, и в рождестве Дева, и по рождестве паки пребываеши Дева»⁶³⁴. «Мати всех Царя, очищися Духом, Дево, была еси Тебе Создавшего»⁶³⁵. Родив истинную Жизнь, Она «притупила смерти жало и мирский грех»⁶³⁶. «Она, едина Богоблаженная, — очистилице естества»⁶³⁷, «Церковь всесветлая Божия»⁶³⁸. Она — «всем земным Начало спасения»⁶³⁹. В Ней как в Богоматери исполнились все ветхозаветные пророчества и прообразы о Пресвятой Богородице: «Иже о Тебе пророчества исполнишася, Дево Чистая: ов убо от пророк дверь Тя прорече, во Едеме на востоце зрящую, Юже никтоже пройде, точию Зиждитель Твой и всего мира; ов же купину, огнем жегому, яко в Тебе обита огонь Божества, и неопалима пребысть; ин гору святую, от неяже отсечеса камень краеуголь-

ный, кроме руки человеческия, и порази образ мысленнаго Навуходоносора»⁶⁴⁰. Церковь величает Ее «яко Богоневестную Матерь».

Имеется очень много песнопений, стихир, кондаков, тропарей, в которых описывается, величается, славится Пресвятая Богоматерь; каждый ряд стихир завершается «Богородичным» песнопением; а в «Крестобогородичных» песнопениях передается Ее материнская скорбь по распятому Сыну. Ее Божественная скорбь богодухновенно воспета в великосубботных статьях. В самой святой Литургии первое место после Спасителя принадлежит Богодивной Богоматери. Принимая «время» для совершения Литургии, священник обращается к Пресвятой Богородице как «Спасению рода христианского». За Нее прежде других вынимается частица на святой Проскомидии, положение которой со стороны Агнца сопровождается словами: «Предста Царица одесную Тебе, в ризы позлащенны одеяна, преукрашенна». Во всех молитвах Она стоит впереди всех святых как начальница хора в сонме святых. В самом важном моменте святой Литургии, по освящении Святых Даров, мы прежде всего молимся Ей и в удивительном песнопении величаем Ее за рождение нам Бога: «Достойно есть яко воистину блажити Тя, Богородицу, Присноблаженную и Пренепорочную и Матерь Бога нашего. Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем».

Так как Пресвятая и всемилостивая Богоматерь объемлет всю жизнь православного христианина, то после причащения Святых Христовых Тайн мы обращаемся к Ней с чудной благодарственной молитвой: «Пресвятая Владычице Богородице, свете помраченныя моея души, надеждо, покрове, прибежище, утешение, радование мое, благодарю Тя, яко сподобила мя еси, недостойного, причастника быти Пречистаго Тела и Честныя Крови Сына Твоего. Но Рождшая Истинный Свет, просвети моя умныя очи сердца; Яже Источник безсмертия Рождшая, оживотвори мя, умерщвленнаго грехом; Яже Милостиваго Бога любоблагоутробная Мати, помилуй мя, и даждь ми умиление, и сокрушение в сердце моем, и смирение в мыслех моих, и воззвание в пленениих помышлений моих; и сподоби мя, до последнего издыхания, неосужденно приимати Пречистых Таин освящение, во исцеление души же и тела. И подаждь ми слезы покаяния и исповедания, во еже пети и славити Тя во вся дни живота моего, яко благословенна и препрославленна еси во веки. Аминь».

Пресвятая Богородица — и Небо, и Рай, и Дева, и Матерь: «Что Ты наречем, о Благодатная? Небо, яко возсияла еси Солнце правды. Рай, яко прозябла еси Цвет нетления. Деву, яко пребыла еси нетленна. Чистую

Матерь, яко носила еси на святых Твоих объятиях Сына, всех Бога. Того моли спастися душам нашим»⁶⁴¹. Она есть Матерь Бога, а потому и Матерь всего Божественного, всего святого, всего небесного, всего самого лучшего. Из всего лучшего Она — наилучшая, из всего святого — самая святая, из всего чистого — чистейшая, из всего досточудного — самая досточудная. Она есть самый совершенный образец всего совершеннейшего. Ведь если через Нее Бог вошел в мир, в человека, как тогда не войдет через Нее в человека всё Божие, всё небесное, всё бессмертное, всё вечное, всё блаженное? Поэтому — «всяк земнородный да възграется, Духом просвещаемь, да торжествует же безплотных умов естество, почитающее священное торжество Богоматере, и да вопиет: радуйся, Всеблаженная, Богородице, Чистая Приснодево».

Пресвятая Богоматерь — «всей вселенной крепкое заступление». Первая истинная и нетленная радость вошла в мир через Ее Богорождение, поэтому в Ней и благодаря Ей радуется всякая тварь и весь человеческий род: «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь (*ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις*), Ангельский собор и человеческий род, освященный храм и раю словесный, девственная похвало...» Она — «Богородица и Матерь Света»; о Ней говорится: «Паче огнезранных Серафимов явилася еси, Чистая, честнейшая». Неизреченные тайны Триблаженного Божества внедрились в удивительном Лице Святой Богоматери и стали Ее тайнами. Православный чувствует и знает, что эти святые тайны не могут быть постигнуты никаким умом: ни ангельским, ни человеческим; посему растроганная молитвой душа воспевает: «Вся паче смысла, вся преславная Твоя, Богородице, таинства, чистоте запечатанной и девству храниму, Мати позналася еси неложна, Бога рождши истиннаго, Того моли спастися душам нашим (*Πάντα ὑπὲρ ἔννοιαν, πάντα ὑπερέδοξα τὰ σὰ, Θεοτόκε, μυστήρια τῇ ἀγνείᾳ ἐσφραγισμένη, καὶ παρθενίᾳ φυλαττομένη, Μήτηρ ἐγνώσθης ἀψευδῆς, Θεὸν τεκοῦσα ἀληθινόν. Αὐτὸν ἰκέτευε, σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν*)»⁶⁴². Погружаясь в несказанную тайну Пресвятой Богородицы, святой, соборный, апостольский, вселенский дух Церкви видит в Ней «неизглаголанное Девы таинство». Всецелой Своей Личностью Она есть «неизреченное чудес делательще»⁶⁴³, «чудес великое чудо (*θαυμάτων τὸ μέγιστον θαῦμα*)»⁶⁴⁴. Оттого-то и изумление, и священный ужас объемлют православное сердце при воззрении на Пречудную и Преславную Богоматерь: «Ужасошася всяческая о Божественной славе Твоей: Ты бо, неискусобрачная Дево, имела еси во утробе над всеми Бога, и родила еси безлетнаго Сына, всем воспевающим мир подавающая».

Краткий обзор и критика римско-католического учения о непорочном зачатии Святой Девы Марии

Богооткровенную истину Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви о Святой Богородице римокатолики изменили и извратили своим вновь составленным «догматом» о непорочном зачатии Святой Девы Марии. Сначала этот «догмат» был лишь богословским мнением, появившимся еще в IX веке в Испании, в сочинении Пасхазия Радберта, видного и влиятельного писателя. Он писал: «Так как Дева Мария столь торжественно прославляется, то ясно, на основе авторитета Церкви, что, когда Она была рождена, то не подлежала никаким грехам (*nullis, quando nata est, subjacuit delictis*) и не навлекла, будучи освящена во утробе, на Себя первородного греха (*neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum*)... Ныне же, поскольку авторитетом всей Церкви Она прославляется, то ясно, что Она была свободна от всякого первородного греха (*constat eam ab omni originali peccato immunem fuisse*)»⁶⁴⁵.

Это богословское мнение Пасхазия Радберта постепенно приобретало и своих сторонников, и своих противников, так что в XII веке из-за него разгорелся большой спор. Францисканцы оформились в решительных борников этого учения, а Бернард Клервосский, Александр Гельский, Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинский и доминиканцы — в его решительных оппонентов. Впрочем, с течением времени число последователей всё увеличивалось, а противников становилось всё меньше и меньше. Так, мы видим, что папа Александр VII провозглашает в 1661 году в своей булле *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, что Святая Дева Мария «соблюдена чистой от пятна первородного греха (*a macula peccati originalis praeservatam immunem*)». Когда Пий IX стал папой, доминиканцы были вынуждены принять учение о непорочном зачатии Святой Девы. Знаменитый римско-католический догматист Джованни Перроне (ум. в 1876 г.) придерживался точки зрения, что это учение следует провозгласить догматом. Пий IX сделал это в своей булле *Ineffabilis Deus* от 8 декабря 1854 года. Это догматическое решение гласит: «Утверждаем, что учение, считающее, что Преблаженная Дева Мария в первый момент Своего зачатия (*in primo instanti conceptionis suae*) особой благодатью и привилегией Всемогущего Бога (*singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio*), учитывая заслуги Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого, была сохранена чистой от всякого пятна первородного греха (*ab omni originalis culpaе labe praeservatam immunem*), — от Бога откровенно (*esse a Deo revelatam*), и поэтому все верные должны твердо и постоянно веровать в это».

Если рассмотреть этот римско-католический «догмат» в свете вышеизложенного Богооткровенного учения Священного Писания и Священного Предания о Святой Деве Богородице, то тут же становится ясно, что он противоречит этому учению Святой Апостольской Вселенской Церкви. К тому же и Священное Писание ясно учит, что никто из людей не свободен от первородного греха. Апостол Павел особенно подчеркивает, что никто из людей не изъят из первородного греха. *Все под грехом* (Рим. 3, 9), — утверждает он, — *все согрешили* (Рим. 3, 23; ср.: Рим. 5, 12.17; 1 Ин. 1, 8; Гал. 3, 22; Пс. 50, 7)⁶⁴⁶. Так как первородный грех переносится путем естественного зачатия и рождения, то, значит, свободен от него только Господь Иисус Христос как сверхъестественно рожденный от Святой Девы и Святого Духа.

Верная Богооткровенной истине о всеобщей наследственности первородного греха Православная, Апостольская Церковь осуждает и отвергает римско-католическое учение о непорочном зачатии Святой Девы Марии и исповедует, что Она зачалась и родилась естественным путем от святого Иоакима и святой Анны; это означает, что Ее зачатие подвержено первородному греху. Святое Откровение нигде не называет Святую Деву Марию первородной Божией дочерью; нигде не выделяет Ее из человеческого рода по Ее естеству, зачатию и рождению; нигде не упоминает о сверхъестественном характере Ее зачатия и рождения. Родив Спасителя мира, Бога и Господа Иисуса Христа, Святая Дева по причине этого и благодаря этому сделалась славнее не только всех людей, но и Славнейшей всех Серафимов и Честнейшей всех Херувимов. Но это не означает, что Она была всецело безгрешной и непорочной с самого Своего зачатия во утробе Своей матери, святой Анны. Если бы римско-католическое учение о непорочном зачатии Святой Девы было истинным, то это уничтожило бы истинность человеческого естества в Господе Иисусе Христе и подвергло бы сомнению сам факт воплощения, так что Господь Иисус Христос не был бы подлинным представителем человеческого рода. Ведь если Святая Дева — не истинный член человеческого рода, то Ее происхождение должно быть небесным, сверхъестественным, Божественным, но в этом случае человечество не могло бы действительно соединиться с Христом Богом, а Господь Иисус Христос не мог бы быть реальным представителем человеческого рода.

Римокатолики любят еще утверждать, что Святой Деве было необходимо быть свободной от первородного греха, дабы Она могла родить безгрешного Христа Спасителя. Если это утверждение принять как истинное, то пришлось бы поставить под сомнение истинность, действительность первородного греха, о чем еще в XII веке заявил Бернард Клервосский. «Что

скажем, — спрашивает он лионских монахов в своем письме, — если некоторые на том же основании потребуют, чтобы мы точно так же прославляли отца и мать Святой Марии? В равной мере они могут потребовать этого для ее дедов и прадедов, и так до бесконечности»⁶⁴⁷. И в самом деле, допустить непорочное зачатие Марии Девы значило бы предположить непорочное зачатие и Ее предков вплоть до Адама, общего праотца человека. Но это пришло бы в противоречие с истиной Святого Откровения о реальности первородного греха и его всеобщей наследственности в человеческом роде, что повлекло бы за собой отвержение всей библейской антропологии. Так как учение Святого Откровения о всеобщей греховности всех людей без исключения есть несомненная, очевидная и неопровержимая истина, то римско-католическое учение о непорочном зачатии Святой Девы Марии неистинно и ложно.

Правда, Православная Церковь еще с глубокой старины именует в своих Богослужебных книгах Святую Богородицу Пресвятой, Пречистой, Преблагословенной, Пренепорочной и в превосходной степени приписывает Ей всё лучшее, всё чистейшее, всё самое святое и самое добродетельное. Но всё это Православная Церковь относит не к отсутствию первородного греха в Святой Деве, а к отсутствию в Ней личных грехов, от которых Она была свободна после сошествия Святого Духа на Нее и зачатия Господа Иисуса Христа. Благодаря сошествию Святого Духа на Святую Деву и зачатию Спасителя, с момента зачатия Она стала свободной от личных грехов. Так как Она родила единого Безгрешного, то и Сама стала в каком-то смысле безгрешной, то есть без личных грехов, но не была безгрешной в том смысле, что Сама была рождена без греха первородного.

Сызмала поселившись в Божием храме, Святая Дева, по учению богумудрых Отцов, вплоть до зачатия трудилась над тем, чтобы быть без личных грехов. «Преисполненная Духом Святым, как плодовая маслина, — говорит святой Дамаскин о Святой Деве, — Она соделалась жилищем всякой добродетели (*πάσης ἀρετῆς κατακύριον γέγονε*), отвратив ум от всякого житейского и плотского пожелания и, таким образом, сохранив девственными и душу, и тело, как и подобало Той, Которая должна была принять в Свои недра Бога, ибо Он, будучи святым, почивает во святых. Так, следовательно, Святая Дева стремится к святости (*ἀγισσίνην μετέρχεται*) и являет Себя святым и удивительным храмом Всевышнего Бога»⁶⁴⁸.

В беседе о воплощении Бога Слова от Святой Девы святой Григорий Богослов говорит: «И душа, и тело Девы были предочищены Духом (*καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρεύσῃς τῷ Πνεύματι*)»⁶⁴⁹. Матерь Господа Иисуса «предварительно очистил Дух (*τῇ Πνεύμα ἤγειρε προῦθεν*)»⁶⁵⁰. «Бог, придя

через чистую Матерь, не только Сам не осквернился в утробе, но и ее очистил (*καὶ τὰ κάθηνεν*)»⁶⁵¹. Святой Ефрем Сирий пишет: «Христос родился от естества, подвергшегося нечистоте и имеющего нужду в очищении Божиим посещением. Как молния проникает всё, так и Бог. И как молния озаряет сокровенное, так и Христос очищает и сокровенное естество. Он очистил и Деву, и потом родился, дабы показать, что, где Христос, там проявляется чистота во всей силе. Очистил Деву, предуготовав Духом Святым; и потом утроба, став чистой, зачинает Его. Очистил Деву при Ее непорочности; почему и родившись, оставил Девой... Божие Слово, внутренне пребывая в Марии, содействовало Ее чуждой всего нечистого и плотского... И стала Мария стала не женою, но Девой, по благодати. Не говорю, что Мария стала бессмертной, но что, осияваемая благодатью, Она не возмущалась греховными пожеланиями»⁶⁵².

Слова святого Афанасия Великого: «Мария — сестра наша, ибо все мы от Адама»⁶⁵³ — ясно показывают, что Святая Дева не была изъята от первородного греха. «Я называю Ее [т.е. Деву Марию] Пренепорочной и Пречистой, — восклицает третий из троицы святых Богословов, — сравнивая Ее с нами, человеками, рабами Ее; но сравнивая Ее с Женихом Ея и Отцем Его, называю Ее человеком, как и все люди, только Святой и Пресвятой паче всех людей, Непорочной и Чистейшей из всех родов»⁶⁵⁴.

Ощущая Пресвятую Деву как свое сердце, Православная Церковь богодухновенно изъясняет отношение Святой Богородицы к греховности. На благовестие святого Архангела Гавриила о том, что Она родит Сына Божия, Святая Дева отвечает, молитвой: «Душу очисти, тело освяти, Церковь сотвори Мя вместительну Бога, скинию богоукрашенну, одушевлен храм наитием Пресвятаго Духа, и Жизни Чистую Матерь»⁶⁵⁵. А немного позднее Пресвятая Дева добавляет: «...Душу убо очистих с телом, и по глаголу твоему буди Мне, да вселится Бог в Мя»⁶⁵⁶. «Мати всех Царя, очищшися Духом, Дево, была еси, Тебе создавшего (*Μήτηρ τοῦ Παντάνακτος, ἀγνισθεῖσα Πνεύματι, Παρθένε γεγέννησαι, τοῦ σε πλαστουργήσαντος*)»⁶⁵⁷. «Пречистое чрево Твое освяти, Чистая, плоть из него приемый Пребожественный, в Троице поклоняемый, из Отца Слово (*Τὴν ἄχραντον γαστέρα σου, ἡγήσεν Ἀγνή, σάρκα ἐξ αὐτῆς, λαβὼν ὁ ὑπέρθεος ὁ ἐν Τριάδι προσκυνούμενος, ὁ ἐκ Πατρὸς Λόγος*), и с Духом Бог»⁶⁵⁸.

Очевидно, таким образом, из вдохновенного Христом учения богомудрых Отцов, что непорочность и безгрешность Пресвятой Девы Богородицы относится не к отсутствию первородного греха в Ее человеческом естестве, а к Ее личному отношению к пороку и греху и к Ее борьбе и превосходству (победе) над пороком и грехом.



Примечания

1. «Православная» является переводом греческого слова *ὀρθόδοξος*, составленного из двух слов *ὀρθός* — «правильно, точно», и *δόξω* — «мыслю, утверждаю, считаю, верую»; отсюда слово *ὀρθοδοξία* значит: «правомыслие, правоверие, Православие». В противовес ортодоксии (Православию) стоит гетеродоксия — «инославие, иномыслие, иноверие» (греч. *ἑτεροδοξία* — от *ἕτερος* *δοξέω* — «по-другому, иначе мыслю, верую»).

2. На это указывает Климент Александрийский: *Τὸ μὲν δόγμα ἐστὶ κατάληψις τῆς λογικῆς* (Strom. VII, 5 // PG. T. 9. Col. 581).

3. Ксенофонт. *Ἀνάβασις*, III, 3, 5. — Цицерон пишет: «Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata» (Quaest. acad. Lib. IV, c. 9). А Сенека говорит: «Nulla ars contemplativa sine decretis suis est, quae Graeci vocant dogmata; nobis decreta licet appellare, vel scita, vel placita» (Ep. 95). — В этом смысле преподобный Исидор Пелусиот называет Сократа законодателем аттических догматов (*ὁ τῶν Ἀττικῶν δογμάτων*), а учения Платона и стоиков — догматами (см.: Ep. 11 // PG. T. 78. Col. 185C; Ep. 91 // Ibid. Col. 1453).

4. См.: *Ign.* Ep. ad Magn., c. 13, 1 // PG. 5. Col. 672C–673A; *Barnaba*. Ep. 1, 6 // PG. 2. Col. 727–728; *Orig.* De princip. 1, 7 // PG. T. 11. Col. 119AB.

5. *Cyr. Hieros.* Cathech. IV, 3 // PG. T. 33. Col. 457AB.

6. Ibid. IV, 2 // PG. T. 33. Col. 456A–457B.

7. Ibid. V, 10 // PG. T. 33. Col. 517AB.

8. Ibid. IV, 2 // PG. T. 33. Col. 456A–457B. *Μέγιστον κτήμᾱ ἐστὶ τὸ τῶν δογμάτων μάθημα*.

9. *Greg. Nazianz.* Or. 40, 45 // PG. T. 36. Col. 424AC; *Basil. Magn.* Hom. in Ps. 44, 4 // PG. T. 29b. Col. 396B–397B.

10. *Greg. Nyss.* Ep. 24, 2, 2. // TLG. 2017/33.

11. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 11, 5 // PG. T. 53. Col. 73.

12. *Vicent. Lirin.* Commonit. I, n. 18 // PL. T. 50. Col. 664.

13. См. 1-е правило Шестого Вселенского Собора.

14. Ин. 1, 14, 17; 5, 33; 8, 32, 36, 40, 45, 46; 14, 6; 17, 17, 19; 18, 37; Еф. 1, 13; 4, 21.

15. Ср.: Мф. 11, 27; Ин. 1, 12–13; 3, 34–36, 16; 6, 45–46; Мф. 16, 17; Гал. 1, 12; 1 Ин. 1, 1–5.

16. *Orig.* In Matth. XII, 23 // PG. T. 13. Col. 1036; *Clem. Alex.* Strom. III, 2; VI, 15 // PG. T. 8. Col. 1304A–1305B; *Idem.* PG. T. 9. Col. 340A–357B; *Theodoret.* Ep. ad Ioan. Antioch. // PG. T. 83. Col. 1413D; *Greg. Nyss.* In Christi resurrect. (or. quinque) // PG. T. 46. Col. 600–690.

17. *Ign. Ep. ad Magn.*, c. 13 // PG. 5. Col. 662D–673C; *Basil. Magn. Hom.* in Ps. 7, 5 // PG. T. 29b. Col. 230B; *Ioan. Chrysost. In Gal. Hom.* 1, 1 // PG. T. 61. Col. 611–613.

18. *Ign. Ep. ad Eph.*, c. 13 // PG. T. 5 Col. 656.

19. *Ioan. Chrysost. In Matth. Hom.* 9 // PG. T. 57. Col. 175–184.

20. *Greg. Nyss. In Christi resurrect. (or. quinque)* // PG. T. 46. Col. 600–690; *De vita s. p. Ephrem Syri.* // PG. T. 46. Col. 840A.

21. *Theodoret. Hist. eccl. Lib. I*, c. 2 // PG. T. 85. Col. 885C.

22. *Greg. Nyss. Dial. de anima et resurr.* // PG. T. 46. Col. 116B.

23. *Vicent. Lirin. Commonit. I*, n. 22 // PL. T. 50. Col. 669.

24. *Basil. Magn. De Spir. Sanct.*, c. 27, 2 // PG. 32. Col. 188A.

25. *Greg. Nyss. Contr. Eun. Lib. I* // PG. T. 46 Col. 300C; *Idem. De vita s. p. Ephrem Syri.* // PG. T. 46. Col. 840 A; *Ioan. Chrysost. In Gal. Hom.* 9, 1 // PG. T. 61. Col. 627.

26. *Cyr. Alex. In Amos.*, c. 2 // PG. T. 71. Col. 441; *Ioan. Chrysost. In Matth.* 21, 23 // PG. T. 57. Col. 293–308; *Greg. Nyss. Dial. de an. et resurr.* // PG. T. 46. Col. 108C.

27. Ср.: Мф. 28, 19–20; Мк. 16, 15–16; Ин. 5, 24; 6, 40; 7, 38–39; 17, 3–6; 1 Ин. 5, 20.

28. Святой Игнатий Богоносец заповедует христианам: «Потщитесь утвердиться в догматах Господа нашего Иисуса Христа и святых апостолов» (*Ign. Ep. ad Magn.*, c. 13 // PG. 5. Col. 672).

29. На это указывает святитель Григорий Нисский, когда говорит, что познание Бога как нашего Творца, Промыслителя и Судии «требует, чтобы наша жизнь была безгрешной» (*Greg. Nyss. De perfect.* // PG. T. 46. Col. 261–286).

30. *Basil. Magn. Hom. In Hex.* // PG. 29. Col. 3–208.

31. *Vicent. Lirin. Commonit. I*, n. 22 // PL. T. 50. Col. 669; *Ibid. n. 21* // PL. T. 50. Col. 666.

32. *Greg. Nyss. Dial. de anima et resurr.* // PG. T. 46 Col. 49C.

33. «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви восточной». Ответы на вопросы 4 и 96.

34. «Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере». Член 2.

35. *Euseb. Hist. eccl. V*, 28 // PG. T. 20. Col. 511B–517B.

36. «Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере». Член 2.

37. *Hilar. Pict. Ad. Const. Lib. 1*, n. 8 // PL. T. 10. Col. 563–564; ср.: *Iren. Adv. haer.* // PG. T. 7.

38. *Vicent. Lirin. Commonit. I*, n. 2 // PL. T. 50. Col. 640.

39. *Ioan. Chrysost. In Psalm. 119* // PG. T. 53. Col. 338–344.

40. *Idem. In Ep. 2 ad Thessal. Hom. 4*, 2 // PG. T. 62. Col. 487–488.

41. *Iren.* Adv. haer. III, 4, 1 et 2 // PG. T. 7a. Col. 855BC; ср.: Ibid. III, 3: «Священное Писание — первый письменный облик Предания».
42. Ibid. III, 4, 1 // PG. T. 7a. Col. 855 AB; IV, 36 // PG. T. 7a. Col. 1090A–1100A — «Все, желающие познать истину, должны обращаться в каждой церкви к Преданию Апостольскому, которое известно во всем мире» (Ibid. III, 3 // PG. T. 7a. Col. 848–855).
43. *Orig.* De princip. 1, 2 // PG. T. 11. Col. 121D–122C.
44. *Epiaph.* Adv. haer. 60 // PG. T. 41. Col. 1037D–1040B; ср.: Ibid. 55 // PG. T. 41. Col. 972A–989A; ibid. 61 // PG. T. 41. Col. 1040D–1052A; ibid. 75 // PG. T. 42. Col. 504A–516B.
45. *Iren.* Adv. haer. III, 2 // PG. T. 7a. Col. 846A–847B; ср.: Ibid. III, 6 // PG. T. 7a. Col. 860B–864A.
46. *Clem. Alex.* Strom. 1, 7 // PG. T. 8. Col. 732B–736A.
47. *Orig.* In Matth. 29 // PG. T. 13. Col. 829–1945.
48. *Idem.* De princip. Praefat., n. 2 // PG. T. 11. Col. 116AB.
49. *Cypr. Carth.* Ep. 74 // PL. T. 4. Col. 412–413.
50. *Basil. Magn.* Can. 91 (De Spirit. Sanct. cap. 27 // PG. T. 32. Col. 188A).
51. *Ioan. Damasc.* De imag. Or. II, 12 // PG. T. 94. Col. 1297B; ср.: De imag. Or. III, 41 // Ibid. Col. 1356C.
52. *Idem.* De imag. Or. I. Col. 1284A.
53. См.: *Theodoret.* Hist. eccl. 1, 8 // PG. T. 82. Col. 928A–932B; ibid. V, 8 et 9 // PG. T. 82. Col. 1209A–1217D; *Athanas. Alex.* De decret. Nic. Syn. 27 // PG. T. 25b. Col. 465B–468A; *Harduin.* Acta Concil. T. 2. Col. 1354; *Idem.* T. 3. Col. 450; Шестого Вселенского Собора правило 1 и 2; Седьмого Вселенского Собора правило 1.
54. *Cyr. Hieros.* Catech. XVIII, 23 // PG. T. 33. Col. 1044AB.
55. Чин Православия. М., 1820. Л. 8.
56. Там же. Л. 7.
57. *Ioan. Chrysost.* In Ep. ad Col. Hom. 5, 3 // PG. T. 62. Col. 334–336.
58. Ср.: 1 Кор. 13, 8; *Iren.* Adv. haer. II, 28, 3 // PG. T. 7a. Col. 805D–807A.
59. *Cyr. Alex.* In Ioan. Lib. IV, c. 4 // PG. T. 73. Col. 628 et 629.
60. *Aug.* In Ioan., tract. 40, n. 9 // PL. T. 35. Col. 1690–1691; ср.: De lib. arb. Lib. I, c. 2, n. 4 // PL. T. 32. Col. 122A.
61. *Ioan. Chrysost.* In Ep. ad Phil. Hom. 11, 2 // PG. T. 62. Col. 265–267.
62. *Clem. Alex.* Strom. 2, 4 // PG. T. 8. Col. 948A.
63. *Tertull.* Adv. Marcion. I, 2 // PL. T. 2. Col. 248–249.
64. *Basil. Magn.* Contr. Eun. Lib. II, n. 24 // PG. 29b. Col. 625B–630A.
65. *Aug.* In Ioan., tract. 79, n. 1 // PL. T. 35. Col. 1837–1838. Ср. у святителя Григория Нисского: «На вере в Господа Христа как на основании созидаем начала жизни нашей и каждодневным упражнением в добре устроим себе законом чистые мысли и действия» (*Greg. Nyss.* De perfect. // PG. T. 46. Col. 269A).

66. *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib. IV, c. 6 // PL. T. 50. Col. 81–84.*

67. *Ioan. Chrysost. In Hebr. Nom. 2, 1 // PG. T. 63. Col. 19–21.*

[68. Из этого, разумеется, нельзя делать заключение о некоем «догматическом развитии», характерное для католических богословов, основывающихся на этом еретическом тезисе свои «новые догматы». Постепенное открытие догматов не есть их развитие. — *Примеч. пер.*]

69. *Basil. Magn. De Spirit. Sanct., c. 14 // PG. T. 29. Col. 121A–128B.*

70. *Greg. Nazianz. Or. 31, 25. 26 // PG. T. 36. Col. 160D–161D.* [Это высказывание никоим образом не является фундаментом для бытовавших в истории неправомысленных утверждений о том, что будто бы Ветхий Завет был Заветом Бога Отца, Новый Завет — Заветом Бога Сына и что должно наступить время «третьего завета», Завета Святого Духа. — *Примеч. пер.*]

71. *Iren. Adv. haer. 1, 10, 2–3 // PG. T. 7a. Col. 552A–560A.*

72. *Vicent. Lirin. Commonit. I, n. 23 // PL. T. 50. Col. 667–669.*

73. *Hefele. Conciliengeschichte. II Bd. S. 473–474.*

74. *Cyr. Hieros. Catech. 18, 32 // PG. T. 33. Col. 1053A.*

75. *Th. Zahn. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alt. Kirche.*

76. *Valesii edit. P. 9–20 (1720 g.). Theodoret. Hist. eccl. I, 4 // PG. T. 82. Col. 909C–913A.* Символ гласит: «Верую, как учит Апостольская Церковь, во единого только нерожденного Отца... И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного... от Отца... прежде веков... Единого Святого Духа исповедуем и одну и единую только Вселенскую и Апостольскую Церковь... Кроме того, признаем воскресение мертвых, которому началом был Господь наш Иисус Христос, Который истинное, а не призрачное тело воспринял от Богородицы Марии и в конце веков для отвержения грехов пришел к роду человеческому, Который распялся и умер... воскрес из мертвых, вознеся на небеса и сидит одесную величия» (*Zahn. Ibid. 19, 20*).

77. *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VI, c. 3 // PL. T. 50. Col. 142–144.* Символ гласит: «Верую в одного и единого только Истинного (*in unum et solum verum*) Бога, Отца Всемогущего, Творца всего видимого и невидимого. И в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Его Единородного и Первородного прежде всех созданий; рожденного от Него прежде всех веков, а не сотворенного; Бога Истинного от Бога Истинного, единосущного Отцу, через Которого и веки устроены, и всё начало быть; Который нас ради пришел и родился от Девы Марии, распят был при Понтии Пилате и был погребен, и в третий день воскрес по Писанию, и восшел на небеса, и Который опять придет судить живых и мертвых» (*Ibid.*).

78. *Rufin. Comm. in Symb. Apost., n. 4 et 5 // PL. T. 21. Col. 340–345.* Первоначальный текст символа гласит: «Верую в Бога Вседержителя. И в Христа Иисуса, Сына Его Единородного, Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, при Понтии Пилате распятого и погребенного, Который в

третий день воскрес из мертвых, восшел на небеса, и сидит одесную Отца, откуда придет судить живых и мертвых. И в Святого Духа, Святую Церковь, прощение грехов, воскресение тела, жизнь вечную» (*Epiph. Adv. haer.* 72, п. 3 // *PG.* Т. 42. Col. 383D–388B).

79. *Athanas. Alex. Oper.* / Ed. Montfauc. Т. 1. Р. 238. Символ гласит: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Слово Божие, Бога от Бога, Света от Света, Жизнь от Жизни, Сына Единородного, перворожденного прежде всякого создания, прежде всех веков от Отца рожденного, через Которого всё произошло, Который ради нашего спасения воплотился и жил среди людей, и страдал, и воскрес в третий день, и восшел к Отцу, откуда вновь придет во славе судить живых и мертвых. Верую и в единого Духа Святого» (*Ibid.* Р. 238; текст у Деңцингера: *Enchiridion symb. et definit.* Р. 7).

80. *Epiph. Ancor.*, п. 120 // *PG.* Т. 43. Col. 233AB (*Oper.* Т. II. Р. 122. Edit. Dion. Peta., 1682). — Символ Кипрской Церкви гласит: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли и всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, то есть из сущности Отца (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*), Света от Света, Бога Истинного от Бога Истинного, рожденного и несотворенного, единосущного Отцу, через Которого всё начало быть, как на небесах, так и на земле; Который ради нас, людей, и ради нашего спасения сошел с неба и воплотился от Духа Святого и Марии Девы, и вочеловечился; Который распят ради нас при Понтии Пилате, пострадал и погребен, и воскрес в третий день по Писаниям, и восшел на небеса, и сидит одесную Отца, и Который вновь придет судить живых и мертвых, Царству Которого не будет конца. И в Духа Святого, Господа, Животворящего, Который от Отца исходит, Которого со Отцом и Сыном достоин славить, глаголавшего через пророков. Во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь. Исповедуем одно крещение во оставление (в прощение) грехов. Чаем воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь. Глаголющих, что было некогда, когда не было Сына Божия и что Его не было до того, как Он родился, или — что Он приведен в бытие (начал быть, возник, произошел) из ничего, или из ипостаси, или из сущности; утверждающих, что Он тленен (преходящ) или изменчив анафематствует Вселенская и Апостольская Церковь» (*Zahn.* 134, 135).

81. *Hefele. Conciliengeschichte*, II Bd. 439–441; Ср.: Третьего Вселенского Собора правило 7; Шестого Вселенского Собора правило 1 и 2.

82. Шестого Вселенского Собора правило 2.

83. Апостостольские правила 49 и 50; Второго Вселенского Собора правило 1 и 7; Лаодикийского Собора правило 7; Карфагенского Собора правило 2.

84. Шестого Вселенского Собора правило 79.

85. Карфагенского Собора правило 123.

86. Карфагенского Собора правило 124, 128–130.

87. Карфагенского Собора правило 125–127.

88. Первого Вселенского Собора правило 19; Второго Вселенского Собора правило 7; Шестого Вселенского Собора правило 64 и 95; Лаодикийского Собора правило 7 и 8; Гангрского Собора правило 21.

89. Шестого Вселенского Собора правило 84; Карфагенского Собора правило 59; Апостольские правила. Правило 49 и 50.

90. Второй Вселенский Собор. Правило 7; Лаодикийский Собор. Правило 7 и 48.

91. Первый Вселенский Собор. Правило 13 и 18; Шестой Вселенский Собор. Правило 28 и 32; Карфагенский Собор. Правило 46 и 50.

92. Апостольские правила. Правило 52; Шестой Вселенский Собор. Правило 102; Лаодикийский Собор. Правило 2.

93. Четвертый Вселенский Собор. Правило 2; Лаодикийский Собор. Правило 13.

94. Апостольские правила. Правило 51; Гангрский Собор. Правило 21, 1, 14.

95. Шестой Вселенский Собор. Правило 82; Седьмой Вселенский Собор. Правило 9.

96. Правило 2. — Это исповедание гласит: Един Бог, Отец Слова Живого, существенной Премудрости и Силы и Образа Своего; Совершенный Родитель Совершенного; Отец Сына Единородного. Един Господь, Единый от Единого, Бог от Бога, Начертание и Образ Божества, Слово деятельное, Премудрость, всё содержащая, и Сила творческая всякой твари, Истинный Сын Истинного, Невидимый от Невидимого, Нетленный от Нетленного, Безсмертный от Безсмертного и Вечный от Вечного. Един Дух Святой, Который от Отца сущность имеет, а через Сына явлен людям, Который есть образ Сына Совершенного, Совершенная Жизнь, Причина живых, Источник Святой, Святыня, дарующая освящение, и по Которому познаётся Бог Отец, Который над всем и во всем, и Бог Сын, Который через всё. Троица, совершенная славой, вечностью и царством, не делится и не умалывается» (*Zahn*, Op. cit. 253).

97. Оригинальный текст этого вероучения утерян, но известно, что им пользовались участники второго Антиохийского Поместного Собора (341 год) при составлении своего исповедания веры (*Sozom. Hist. eccl. III, 5 // PG. T. 67. Col. 1041A–1045A*).

98. *Basil. Magn. De vera fid. T. II. P. 354 et 355, edit. Paris, 1618.*

99. *Binil Concil. T. V. P. 161, edit Morel.*

100. *Ibid. P. 599–601.*

101. Что же касается так называемого «Апостольского символа», находящегося в исключительном почтении у римокатоликов и протестантов, Православная Церковь его не признает и никогда его не употребляла. Ее точку зрения на это выразил на Флорентийском соборе (1439 год) исповедник Православия, святой Марк, митрополит Ефесский, заявив: «Мы не имеем и не знаем Апостольского символа» (*Concil. Florent. Sect. VI, c. 6*).

102. *Kimmel*. Libri symbol. eccles. graec. 1843. P. 1–24.
103. *Ibid*.
104. *Orig*. De princip. Praefat., n. 2 // PG. T. 11. Col. 116AB.
105. *Vicent. Lirin*. Commonit. I, 24, 18 // PL. T. 50. Col. 670–672.
106. *Ibid*. I, 2 // PL. T. 50. Col. 640.
107. *Ioan. Chrysost*. De diabol. 2, 3 // PG. T. 49. Col. 267–269; cp.: *Ad popul. Antioch*. X, 5 // PG. T. 49. Col. 115–117.
108. *Athanas. Alex*. Or. contr. gent. 30 // PG. T. 25. Col. 61A.
109. *Tertull*. De test. anim., c. 1 et 2 // PL. T. 1. Col. 608–612; *Idem*. Apol. adv. gent., c. 17 // PL. T. 1. Col. 375–377; *Idem*. Adv. Marcion. 1, 3 // PL. T. 2. Col. 249–250.
110. *Clem. Alex*. Protr., c. 6 // PG. T. 8. Col. 173.
111. *Hieron*. Comment. in ep. ad Gal. Lib. I, c. 1, vers. 15 // PL. T. 26. Col. 326.
112. *Greg. Nazianz*. Or. 28, 16 // PG. T. 36. Col. 48B.
113. *Clem. Alex*. Strom. V, 6 // PG. T. 9. Col. 56B–68A.
114. *Athanas. Alex*. Ad Serap. Ep. I, 20 // PG. T. 26. Col. 577A: «Ἡ γὰρ Θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων, ὥσπερ εἴρηται, παραδίδεται, ἀλλῇ ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας».
115. *Ioan. Damasc*. De fide orth. I, 4 // PG. T. 94. Col. 800B; cp.: *Greg. Nazianz*. Or. 38, 7 // PG. T. 36. Col. 317C.
116. Православное исповедание. Ч. 1, 8.
117. Там же.
118. Там же. Ч. 1, 10.
119. *Iren*. Adv. haer. IV, 6, 4 // PG. T. 7a. Col. 988B–989A; cp.: V, 1, 1 // PG. T. 7b. Col. 1120–1121; *Tertull*. De anima, c. 1 // PL. T. 2. Col. 646–648.
120. *Greg. Nazianz*. Or. 19, 8 // PG. T. 35. Col. 1062C; cp.: *Orig*. Contr. Cels. VII, 42 // PG. T. 11. Col. 1480D–1481C; *Clem. Alex*. Strom. V, 12 // PG. T. 9. Col. 116B–124A.
121. *Aug*. Sol., c. 31, n. 12 // PL. T. 32. Col. 900.
122. *Ioan. Damasc*. De fide orth. I, 1 // PG. T. Col. 289B–292A.
123. В литургии святителя Иоанна Златоуста перед освящением Святых Даров священник молитвенно обращается к Богу: «Ты бо еси Бог... неведомый». А в Акафисте Иисусу Сладчайшему говорится: «Иисусе, мудросте недомыслимая» (Икос 7).
124. *Basil. Magn*. Ep. 234. Ad Amph. 2 // TLG 2040 / 1, 31; cp.: *Hilar. Pict*. De Trinit. II, 6 // PL. T. 10. Col. 54–56; *ibid*. II, 9.10 // PL. T. 10. Col. 57–59; *ibid*. III, 26 // PL. T. 10. Col. 94–95; *ibid*. IV, 2 // PL. T. 10. Col. 97–98; *ibid*. V, 21 // PL. T. 10. Col. 143–144.
125. *Cyr. Hieros*. Catech. VI, 2 // PG. T. 33. Col. 540A–541A.
126. *Iren*. Adv. haer. II, 28, 9 // PG. T. 7a. Col. 811B–812A.
127. *Epiph*. Adv. haer. 76 // PG. T. 42. Col. 516B–640A; cp.: *Socr. Schol. Hist. eccl*. 4, 7 // PG. T. 67. Col. 472B–473C.

128. *Theodoret*. Haer. fab. 4, 3 //PG. T. 83. Col. 417A–421B; *Socr. Schol. Hist. eccl.* 4, 7 //PG. T. 67. Col. 472B–473C; *Sozom. Hist. eccl.* 7, 17 //PG. T. 67. Col. 1464–1468; *Greg. Nyss.* Contr. Eun. Lib. 12 //PG. T. 45. Col. 884B–1121B; De deitate Filii et Spir. Sanct. //PG. T. 46. Col. 553–576.

129. *Greg. Nazianz.* Or. 28, 10 //PG. T. 36. Col. 40A; cp.: Ibid. 11 et 12. Col. 40A–41B.

130. *Athanas. Alex.* De decret. Nic. Syn. //PG. T. 25. Col. 433D; cp.: Ibid. Col. 453D.

131. *Idem.* Contr. gent. 2 //Ibid. Col. 5C.

132. *Idem.* Quaest. ad Antioch., 1. //PG. T. 28. Col. 597C–600C (Это сочинение приписывается святому Афанасию, но не принадлежит ему).

133. *Greg. Nyss.* De vita Greg. Thaum. //PG. T. 46. 901B.

134. *Idem.* Contr. gent., 34 //Ibid. Col. 68 CD–69A.

135. *Basil. Magn.* Adv. Eun. 1, 14 //PG. T. 29. Col. 544A.

136. *Idem.* Ep. 234. Ad Amph. //TLG. 2040 / 1, 7.

137. *Greg. Nyss.* De beat. Or. 6 //PG. T. 44. Col. 1268 et 1269.

138. *Iren.* Adv. haer. IV, 19, 2 //PG. T. 7a. Col. 1030B–1031A; cp.: *Iren.* Adv. haer. IV, 20, 1 //PG. T. 7a. Col. 1032C–1033B.

139. *Aug.* De Trinit. V, 1, 2 //PL. T. 42. Col. 911–912.

140. *Orig.* De princip. 1, 1, 8 //PG. T. 11. Col. 127A–129B.

141. Ibid. 1, 1, 6 //PG. T. 11. Col. 124C–126C.

142. *Min. Fel.* Octav., c. 18 //PL. T. 3. Col. 589–604. Апологет Мелитон пишет: «Нет того зрения, которое бы могло видеть Бога, ни разума, который бы мог Его разуместь, ни слова, которое бы могло Его объяснить» (см.: *Meliton. Apol.*, c. 1 //PG. T. 5. Col. 1209–1216, 1225A–1232B).

143. Cp.: *Ioan. Chrysost.* De incompreh. Hom. 3, 3 //PG. T. 48. Col. 721–722.

144. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 1 //PG. T. 94. Col. 789A; ibid. 1, 2 //PG. T. 94. Col. 792 C–793; cp.: Ibid. 1, 4 //PG. T. 94. Col. 797B.

145. *Greg. Nazianz.* Or. 27, 3 //PG. T. 36. Col. 13D.

146. *Idem.* Or. 20, 12 //PG. T. 35. Col. 1080B.

147. *Greg. Nyss.* De virgin., c. 21 //PG. T. 46. Col. 400D–401A.

148. *Iust. Martyr.* Dial. cum Tryph., 4 //PG. T. 6. Col. 481D–485C.

149. *Theoph. Antioch.* Ad Autolic. I, 2 //PG. T. 6. Col. 1023–1075; cp.: *Athanas. Alex.* De incarn. Verbi, 57 //PG. T. 25. Col. 196C.

150. *Greg. Nyss.* Dial. de an. et resurr. //PG. T. 46. Col. 89A.

151. *Athanas. Alex.* Contr. gent. 34 //PG. T. 25. Col. 68 D; cp.: Ibid. 30; 32; *Greg. Nyss.* De beatitud. Or. 6 //PG. T. 44. Col. 1264B–1277A; *Orig.* De princip. I, 1, 7 //PG. T. 11. Col. 124C–126C.

152. *Clem. Alex.* Paed. III, 1 //PG. T. 8. Col. 556.

153. *Basil. Magn.* Hom. 3 (in illud.: attende tibi ipsi) //PG. T. 31. 213D–216A.

154. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 4 //PG. T. 94. Col. 800B.

155. *Athans. Alex. Histor. arian. ad monach.* 2 // PG. T. 25. Col. 693A; cp.: *Orig. Contr. Cels.* VI, 62 // PG. T. 11. Col. 1129BC; *Clem. Alex. Strom.* V, 11 // PG. T. 9. Col. 101B–116A.

156. *Aug. Enarr. in Psalm.* 85, n. 12 // PL. T. 37. Col. 1090. Cp.: *Iust. Martyr. Dial. cum Tryph.*, 4 // PG. T. 6. Col. 481D–485C.; *Idem.* II Apol. 5 et 6 // PG. T. 6. Col. 452–456; *Orig. De princip.* I, 1, 5 // PG. T. 11. Col. 124AC.

157. *Theoph. Antioch. Ad Autolic.* I, 3, 4 // PG. T. 6. Col. 1028B–1029B; *Iust. Martyr.* I Apol. 61 // PG. T. 6. Col. 420–421; *Idem.* II Apol. 6 // PG. T. 6. Col. 453–456; *Min. Fel. Octav.*, c. 18 // PL. T. 3. Col. 589–604; *Clem. Alex. Strom.* V, 12 // PG. T. 9. Col. 116B–124A; *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 12 // PG. T. 94. Col. 814C–819B.

158. *Iren. Adv. haer.* I, 25, 1 et 2 // PG. T. 7a. Col. 680A–681B; cp.: *Idem. Adv. haer.* III, 24, 2 // PG. T. 7a. Col. 956AB.

159. Святой отец имеет в виду слова Спасителя: Мф. 11, 27.

160. *Iren. Adv. haer.* IV, 6, 4 et 5 // PG. T. 7a. Col. 988B–989B.

161. *Ibid.* IV, 20, 5 // PG. T. 7a. Col. 1034C–1036A; cp.: *Tertull. Apol. adv. gent.*, c. 17 // PL. T. 1. Col. 375–377.

162. *Cyr. Hieros. Catech.* VI, 5 // PG. T. 33. Col. 545AB; cp.: *Greg. Nazianz. Or.* 38, 7 // PG. T. 36. 317B–319A.

163. *Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn.* 22 // PG. T. 25. Col. 453D.

164. *Greg. Nazianz. Or.* 14, 1 // PG. T. 35. Col. 860A.

165. *Greg. Nyss. Contr. Eun. Lib.* 12 // PG. T. 45. Col. 884B–1121B.

166. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 9 // PG. T. 94. Col. 833B–836A.

167. Cp.: *Greg. Nyss. Contr. Eun.* // PG. T. 45. Col. 243–1123.

168. *Basil. Magn. Adv. Eunom.* I, 7 et 10 // PG. T. 29. Col. 533C.

169. *Greg. Nyss. Contr. Eun. Lib.* VII // PG. 45. Col. 761BD. — Святой Илариус пишет: «Мы не должны говорить о Боге иначе, нежели Он Сам сказал о Себе для нашего понимания» (*Hilar. Pict. De Trinit.* V, 21 // PL. T. 10. Col. 43–44).

170. *Aug. De Trinit.* XV, 5, 8; VI, 4, 6; XVI, 5, 7 // PL. T. 42. Col. 819–1100.

171. *Iren. Adv. haer.* II, 13, 3 et 4 // PG. T. 7a. Col. 743B–745A; cp: *Ibid.* I, 12, 2 // PG. T. 7a. Col. 572B–573A.

172. *Greg. Nazianz. Contr. arian. Or.* IV, 2 // PG. T. 36. Col. 469B; cp.: *Hilar. Pict. De Trinit. Lib.* 8 // PL. T. 10. Col. 234–278.

173. *Cyr. Hieros. Catech.* VI, 7 // PG. T. 33. Col. 548B–549B.

174. *Euth. Panopl.* T. III. Par. 1.

175. *Greg. Nazianz. Or.* 30, 18 // PG. T. 36. Col. 125C–128A. На вопрос: «Почему Бог дал Себе имя, общее с бытием?» — блаженный Иероним отвечает: «Это потому, что тогда как всё прочее получило свое бытие от Божией добродетели, Бог, существующий всегда, не имеет начала вне Себя, но Сам Себе начало, а так как Он Сам — причина Своего бытия, то нельзя мыслить, что Свое бытие Он имеет от чего-либо внешнего» (*Hieron. Comm. in Ep. ad Eph. Lib.* II, c. 3 // PL. 26. Col. 488 et 489).

176. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 9 // PG. T. 94. Col. 836A.
177. *Athanas. Alex.* Contr. gent. 28 // PG. T. 25. Col. 56B.
178. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 // PG. T. 94. Col. 808CD.
179. *Ioan. Chrysost.* Ad popul. Antioch. Hom. X, 4 // PG. T. 49. Col. 115–117.
180. *Aug.* De Trinit. V, 4, 5 // PL. T. 42. Col. 913.
181. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 // PG. T. 94. Col. 812B–813C.
182. *Ibid.* I, 8. Col. 816 C–817B, 324AB.
183. Святитель Григорий Нисский об этом пишет: Бог «в отношении к любому виду изменения имеет свойство неизменности, и эту неизменность Он проявлял не только в известное время, но и всегда был таким: и прежде времени домостроительства спасения, и во время самого домостроительства, и после того; в Своем неизменном и нетленном естестве Он во время Своей деятельности для нас ничего не изменил в нечто, что не соответствует этому естеству. Ибо нетленность и неизменность по естеству всегда остается той же и не изменяется вместе с естеством низшим, когда по Домостроительству спасения соединяется с последним, подобно тому как солнце, бросая луч во тьму, не помрачает света луча, но лучом претворяет тьму в свет. Так и Свет Истинный, воссияв во тьме нашей, не помрачился тьмой, но Собою осветил мрак... И как Божество, будучи в тленном теле, не подверглось тлению, точно также не стало Оно иным и не изменилось, исцеляя изменчивость нашей души... Мы возвещаем и свидетельствуем, что Христос, Божия сила и Божия премудрость, всегда неизменен, всегда нетленен» (Письмо 3). *Greg. Nyss.* Ep. 3. // TLG. 2017 / 13, 5–15, 10.
184. *Aug.* De civ. Dei. XI, 4, 2 // PL. T. 41. Col. 319–320.
185. Деян. 15, 18; а у пророка Даниила читаем: *сведый вся прежде бытия их* (Дан. 13, 42).
186. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 // PG. T. 94. Col. 812BC.
187. *Tertull.* Adv. Herm., c. 4 // PL. T. 2. Col. 200–201.
188. *Isid. Pel.* Ep. 149. Lib. III. // PG. T. 78.
189. *Basil. Magn.* Adv. Eun. 1, 7 // PG. 29. Col. 525C.
190. *Greg. Nazianz.* Or. 38, 8 // PG. T. 36. Col. 320A.
191. *Idem.* Or. 45, 3 // *Ibid.* Col. 625C.
192. *Aug.* De vera relig., c. 40 // PL. T. 34. Col. 155–156.
193. *Idem.* De divers. quaestion., quaest. 17 // PL. T. 40. Col. 15.
194. *Min. Fel.* Octav. // PL. T. 3. Col. 239–376.
195. *Orig.* Select. in Jerem., c. 23, 24 // PG. T. 13. Col. 572D.
196. *Athanas. Alex.* De decr. Nic. syn. II // PG. T. 25. Col. 433D; cp.: *Ibid.* 22. Col. 453D.
197. *Cyr. Hieros.* Catech. VI, 8 // PG. T. 33. Col. 552AB.
198. *Ioan. Chrysost.* In Psalm. 138, 2: πάντα πληροῖς, πᾶσι πάρει, οὐ κατὰ μέρος ἀλλ' ὁμοῦ πᾶσιν ὅλος // PG. T. 55. Col. 412–414.
199. *Greg. Nyss.* De profess. Christ. // PG. 46. Col. 248A.

200. *Aug. De Trinit. V, 1, 2 // PL. T. 42. Col. 911–912.*
201. *Idem. De divers. quaestion., quaest. 20 // PL. T. 40. Col. 15–16.*
202. *Ioan. Damasc. De fide orth. I, 13 // PG. T. 94. Col. 852A. Cp.: Hilar. Pict. De Trinit. II, 6 // PL. T. 10. Col. 54–56.*
203. *Ioan. Damasc. De fide orth. I, 13 // PG. T. 94. Col. 852B.*
204. *Ioan. Chrysost. In Hebr. Hom. II, 1 // PG. T. 63. Col. 19–21.*
205. *Greg. Nazianz. Or. 28, 7 // PG. T. 36. Col. 33B.*
206. *Orig. De princip. I, 1, 7 // PG. T. 11. Col. 124C–126C; cp.: Theoph. Antioch. Ad Autolic. I, 3 // PG. T. 6. Col. 1028B–1029A.*
207. *Iren. Adv. haer. II, 13, 3 // PG. T. 7a. Col. 743–744.*
208. *Orig. De princip. I, 1, 6 // PG. T. 11. Col. 126C–128A.*
209. *Theodoret. Haer. fab. IV, 10 // PG. T. 83. Col. 428B–429B.*
210. *Epiph. Adv. haer. 70 // PG. T. 42. Col. 340A–373B.*
211. *Greg. Nyss. De hom. opif., c. 4 // PG. T. 44. Col. 136BD; Ioan. Chrysost. In Gen. Hom. 8, 3 // PG. T. 53. Col. 71–72; Theodoret. Hist. eccl. IV, 9 // PG. T. 82. Col. 1141AD; Aug. De Trinit. XII, 7 // PL. T. 42. Col. 1003–1004. и др.*
212. *Ioan. Damasc. De fide orth. I, 11. Col. 841AB; cp.: Clem. Alex. Strom. V, 11 // PG. T. 9. Col. 101B–116A; Orig. De princip. I, 1 et 2 // PG. T. 11. Col. 121B–145A; Basil. Magn. Adv. Eun. I, 14 // PG. T. 29. Col. 544A–545A.*
213. *Greg. Nazianz. Or. 31, 22 // PG. T. 36. Col. 157AC; cp.: Cyr. Alex. Contr. Jul. Lib. V // PG. T. 76. Col. 732A–777C; Aug. De civ. Dei, XII, 23 // PL. T. 41. Col. 373.; ibid. XVI, 5 // PL. T. 41. Col. 483.*
214. *Ioan. Damasc. De fide orth. I, 11 // PG. T. 94. Col. 841B–844B; cp.: Orig. De princip. I, 9 // PG. T. 11. Col. 129B–130A.*
215. *Ioan. Damasc. Ibid.*
216. Чин Православия (который читается в Неделю Православия).
217. *Iren. Adv. haer. II, 28, 4 // PG. T. 7a. Col. 807A–808A.*
218. Деян. 15, 18; Прем. 23, 29. В утренних молитвах православный обращается к Господу: «...Сокровенная человеков яве предведый» (Молитвы утренние, молитва пятая).
219. Cp.: *Aug. De lib. arb. III, 4 // PL. T. 32. Col. 1272.*
220. *Ioan. Damasc. Dial. contr. manich. 79 // PG. T. 94. Col. 1577B; cp.: De fide orth. II, 30 // PG. T. 94. Col. 972A; Orig. De princip. III, 1 // PG. T. 11. Col. 249A–303A; Ambros. Mediol. De fide orth. contr. ar. 1, 7 // PL. T. 17. Col. 551–552.*
221. *Aug. De civ. Dei. V, 9, 4 // PL. T. 41. Col. 151–152; ibid. V, 10, 2 // PL. T. 41. Col. 153.*
222. *Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. XII, 2 // PG. T. 49. Col. 138–139.*
223. Cp.: *Greg. Nyss. De Spirit. Sanct. 13 // PG. T. 46. 696A–701C.*
224. *Tertull. De cultu fem. 7 // PL. T. 1. Col. 1323–1324.*
225. *Iren. Adv. haer. I, 12, 2 // PG. T. 7a. Col. 572B–573A.*
226. *Greg. Nyss. Contr. Eun. Lib. VIII // PG. 46. Col. 776A.*

227. *Orig. Contr. Cels. V, 14* // PG. T. 11. Col. 1201AC; *Aug. Contr. Faust. XXII, 22* // PL. T. 42. Col. 412–416; *Basil. Magn. Hom. in Hex. 2, 4* // PG. T. 29. Col. 35B–37D; *Greg. Nazianz. Or. 34, 10* // PG. T. 36. Col. 249C–252A; *Cyr. Alex. In Ioan. Lib. V, c. 8, v. 29* // PG. T. 73. Col. 844A–849D.

228. *Ioan. Damasc. De fide orth. II, 22* // PG. T. 94. Col. 945CD.

229. Православное исповедание. Ч. 1, ответ на вопрос 14.

230. *Aug. Enchirid. 95* // PL. T. 40. Col. 275–276: «*Multa potest Deus et non vult; nihil autem vult quod non potest*».

231. Уиклиф писал: «*Deus peccare non potest; ergo non est omnipotens*».

232. *Epiph. Adv. haer. 70, 7* // PG. T. 42. Col. 349A–352A.

233. *Clem. Rom. Ep. ad Cor. 27* // PG. T. 1. Col. 268AB.

234. *Aug. De civit. Dei, V, 10, 1* // PL. T. 41. Col. 152–153.

235. *Cyr. Hieros. Catech. XXIII, 19* // PG. T. 33. Col. 1124B.

236. *Basil. Magn. Hom. 9: Quod Deus non est auct. mal., n. 6* // PG. T. 31. Col. 344AC; ср.: *Ioan. Chrysost. De diabol. Hom. 1, 4–5* // PG. T. 49. Col. 249–252; *Clem. Alex. Paed. 1, 8* // PG. T. 8. Col. 325A–340B; *Strom. 1, 17* // PG. T. 8. Col. 796B–805B; *Athanas. Alex. Contr. gent. 7* // PG. T. 25b. Col. 12C–16C; *Aug. De Gen. contr. manich. Lib. II, c. 29* // PL. T. 34. Col. 219–220.

237. *Ioan. Damasc. De fide orth. IV, 19* // PG. T. 94. Col. 1192BC–1193A.

238. Ср.: *Greg. Nyss. In Eccl. Hom. VII* // PG. T. 44. Col. 712B–732D.

239. *Iren. Adv. haer. III, 25, 2 et 3.* // PG. T. 7a. Col. 968B–969A.

240. *Ibid. V, 27, 2* // PG. T. 7b. Col. 1196B–1197B.

241. *Tertull. Adv. Marcion. II, 11 et 12* // PL. T. 2. Col. 298–299.

242. *Ibid. II, 14* // PL. T. 2. Col. 301; *Idem. De resurr. 14* // PL. T. 2. Col. 812–813.

243. *Greg. Nazianz. Or. 23* // PG. T. 35. Col. 1152C.

244. *Greg. Nyss. Dial. de an. et resurr.* // PG. T. 45. Col. 1152C.

245. *Tertull. Adv. Marcion. 1, 3* // PL. T. 2. Col. 249–250: «*Deus, si non unus est, non est*».

246. *Lact. Div. inst. 1, 3* // PL. T. 6. Col. 122–127: «*Deus si perfectus est, non potest esse, nisi unus*».

247. *Ioan. Damasc. De fide orth. I, 5* // PG. T. 94. Col. 801AB; ср.: *Iren. Adv. haer. II, 1, 2 et 5* // PG. T. 7a. Col. 710A–712A.

248. *Iust. Martyr. Cohort. ad Graec., c. 36* // PG. T. 6. Col. 304C–305D.

249. См.: Наст. изд., т. 2. § 7 Введения. С. 44–48.

250. См. там же.

251. Священные писатели Ветхого Завета иногда называют Бога — Богом богов (см.: Втор. 10, 17; 32, 31; Пс. 95, 4–5; 96, 9; 134, 5; Втор. 32, 31). Они это делают, когда подчеркивают неизмеримое преимущество Бога Истинного над богами ложными, языческими. О ложности, ничтожности, мертвости языческих богов и всей языческой (политеистической) религии они говорят много и по-разному

(см.: Лев. 17, 7; 19, 4; Чис. 33, 4; Исх. 23, 24; 20, 5; Быт. 35, 2; Втор. 7, 5; 4, 3; 32, 21. 37; Иер. 2, 5; 10, 6–10; 3, 10; 13, 25; Ис. 44, 20; Пс. 105, 28; 4 Цар. 19, 15–19).

252. Ср.: *Clem. Alex. Strom.* V, 11 // PG. T. 9. Col. 101B–116A; *Orig. De princip.* I, 1, 6 // PG. T. 11. Col. 124C–126C; *Aug. De vera relig.*, c. 36, n. 66 // PL. T. 34. Col. 137; *Idem. De Trinit.* VI, 4, 6 // PL. T. 42. Col. 927.

253. *Iren. Adv. haer.* I, 1, 1–3 // PG. T. 7a. Col. 445A–452A.

254. *Athanas. Alex. Contr. gent.* 39 // PG. T. 25. Col. 77B; *Ibid.* 38. Col. 76AB; ср.: *Ambros. Mediol. De fide orth. contr. ar.* I, 1 // PL. T. 17. Col. 551–552; *Iren. Adv. haer.* II, 27, 2 // PG. T. 7a. Col. 803AC; *Iust. Martyr. Cohort. ad Graec.*, c. 27 // PG. T. 6. Col. 289B–292B; *Orig. Contr. Cels.* I, 23 // PG. T. 11. Col. 700B–701B; *Aug. De vera relig.*, c. 32–33 // PL. T. 34. Col. 135–136; *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 5 // PG. T. 94. Col. 800C–801C.

255. *Iren. Adv. haer.* II, 1, 4 // PG. T. 7a. Col. 711B–712A; *Idem.* III, 25, 3 // PG. T. 7. Col. 968C–969B; *Tertull. Adv. Marcion.* 1, 2 et 3 // PL. T. 2. Col. 248–250; *Athanas. Alex. Contr. gent.* 6 et 7 // PG. T. 25b. Col. 12D–16C; *Cyr. Hieros. Catech.* VI, 13 // PG. T. 33. Col. 557A–560B; *Ioan. Damasc. De fide orth.* IV, 20 // PG. T. 94. Col. 1193D–1197A.

256. *Ioan. Damasc. De haer.* 83 // PG. T. 94. Col. 744.

257. *Cyr. Hieros. Catech.* XVI, 4 // PG. T. 33. Col. 876AC.

258. *Ibid.*

259. *Athanas. Alex. Contr. arian. Or.* 1, 18 // PG. T. 26. Col. 49A.

260. *Ibid.* Col. 49B.

261. *Greg. Nazianz. Or.* 31, 3 // PG. T. 36. Col. 136C.

262. В понедельник, утра. Канон Безплотным, песнь 4. Глас 1 // Октоих.

263. Ср.: *Greg. Nazianz. Or.* 25, 16 // PG. T. 35. Col. 1221AC; 20, 6 // PG. T. 35. Col. 72BD; 38, 8 // PG. T. 36. Col. 33D–35C; 45, 4 // PG. T. 36. Col. 628B–629A; *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 7 // PG. T. 94. Col. 804C–808B.

264. *Greg. Nyss. De Spirit. Sanct.* // PG. T. 46. 697A.

265. *Athanas. Alex. Ad Serap. Ep.* I, 28 // PG. T. 26. Col. 573AB.

266. *Idem. Ad Serap. Ep.* III, 6 // PG. T. 26. Col. 633C.

267. *Orig. In Exod. Hom.* IX, 3 // PG. T. 12. Col. 363–366.

268. *Idem. De princip.* I, 3, 5 // PG. T. 11. Col. 150–151.

269. *Athanas. Alex. Ad Serap. Ep.* I, 28 // PG. T. 26. Col. 593D–596C; *Ep.* III, 5 // PG. T. 26. Col. 632B–633B; ср.: *Ad Serap. Ep.* I, 12 // PG. T. 26. Col. 560B–561B; *Cyr. Hieros. Catech.* XVIII, 29 // PG. T. 33. Col. 1049B–1052A; *Iren. Adv. haer.* V, 36, 2 // PG. T. 7b. Col. 1223A–1224A.

270. См. § 7 Введения. С. 44–48.

271. См. § 7 Введения. С. 44–48; ср.: *Iren. Adv. haer.* I, 10, 1, 2 // PG. T. 7a. Col. 550A–553A; *ibid.* III, 4, 2 // PG. T. 7a. Col. 855C–856B; *Tertull. De praescript. haer.* 9 // PL. T. 2. Col. 22–23; *Idem. Adv. Prax.* 2 // PL. T. 2. Col. 156–157; *Idem. De virg. veland.* 1 // PL. T. 2. Col. 888–890; *Orig. De princip. Praefat.* 4 // PG. T. 11. Col. 117A–118A; *Aug. De civ. Dei*, XI, 24 // PL. T. 41. Col. 337–338.

272. С апостольских времен крещение совершается во имя Отца и Сына и Святого Духа троекратным погружением в воду (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 61 // PG. T. 6. Col. 420–421; *Tertull.* De virg. veland., 1 // PL. T. 2. Col. 888–890; *Idem.* Adv. Prax. 26 // PL. T. 2. Col. 220–221; *Idem.* De praescript. haer., 20 // PL. T. 2. Col. 31–32; *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 30 // PG. T. 26. Col. 597B–600C и др.).

273. С древнейших времен в Церкви употреблялись доксологии (славословия), прежде всего: «Слава Отцу через Сына во Святом Духе» или «Слава Отцу и Сыну со Святым Духом», а затем: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу» (см.: *Basil. Magn.* De Spirit. Sanct., c. 25, 27, 29 // PG. T. 32. Col. 173C–179B, 185C–196B, 200B–209D).

274. *Basil. Magn.* De Spirit. Sanct., c. 27 // PG. T. 32. Col. 185C–196B.

275. *Hilar. Pict.* De Trinit. II, 5 // PL. T. 10. Col. 53–54; ср.: *Iren.* Adv. haer. II, 28, 5, 6, 9 // PG. T. 7a. Col. 808B–809B, 811B–812A; *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 17, 18, 20 // PG. T. 26. Col. 569C–573B, 576D–580B.

276. Ср.: *Aug.* De symbolo ad catech., c. 9 // PL. T. 40. Col. 647–649.

277. «Таинник Троицы» — именование, которое Церковь в богослужебных книгах дает великим Отцам, например: святителям Василию Великому, Афанасию Великому, Григорию Богослову и др.

278. Ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 23, 12 // PG. T. 35. Col. 1163C–1165A.

279. *Idem.* Or. 31, 26 // PG. T. 36. Col. 161C; ср.: *Greg. Nyss.* De Spirit. Sanct. // PG. T. 46. Col. 695–701.

280. *Theodoret.* De curat. Graec. affect. // PG. T. 83. Col. 775–1176.

281. *Epiph.* Adv. haer. 74, 10 // PG. T. 42. Col. 493A–496A.

282. *Athanas. Alex.* Contr. gent. 46 // PG. T. 25b. Col. 92A–93C; *Basil. Magn.* Adv. Eun. Lib. V // PG. T. 29. Col. 756; Hom. in Hex. 9, 6 // PG. T. 29. Col. 204A–209B; *Ambros. Mediol.* In Hexaem. Lib. VI, c. 7 // PL. T. 14. Col. 202–203; *Aug.* De S. Trinit. I, 7, 14 // PL. T. 42. Col. 828–829; *Cyr. Alex.* De S. Trin. Dial. 3 // PG. T. 75. Col. 804 et 805; *Iust. Martyr.* Dial. cum Tryph., n. 62 // PG. T. 6. Col. 617A–620B; *Iren.* Adv. haer. IV, 20, 1 // PG. T. 7a. Col. 1032C–1033B; *Hilar. Pict.* De Trinit. V, 8–10 // PL. T. 10. Col. 134–135.

283. *Aug.* Serm. de Script. Sermo VII // PL. T. 38. Col. 65.

284. В неделю, утра, на полунощнице. Канон Пресвятей и Живоначальной Троице, песнь 1. Глас 8 // Октоих.

285. Среда сырная, утра. Канон Троицы, песнь 4 // Троица Постная.

286. В неделю, утра, на полунощнице. Канон Троицы, песнь 6. Глас 3 // Октоих. Ср.: «Явился Аврааму Бог Троицкостасный у дуба древле Мамврийскаго» (Там же, песнь 7). «Патриарху Аврааму егда явился еси во образе мужестве, Троицкая Единице» (В неделю, утра, на полунощнице. Канон Троицы, песнь 3. Глас 4). «Ты древле яве Аврааму яко явился еси, Троицкостасный, единствен же естеством Божества» (В неделю, утра. Канон ко Святей и Живоначальной Троице, песнь 3. Глас 1).

287. *Athanas. Alex.* De incarn. et contr. ar. 10 //PG. T. 26. Col. 1000B; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 38, 8; 45, 4; *Basil. Magn.* Adv. Eun. III, 3 //PG. T. 29. Col. 660D–661C; *Ambros. Mediol.* De fide orth. contr. ar. II, 12 //PL. T. 17. Col. 553–555; 288. Исх. 3, 2. 4. 11–12; ср.: Деян. 7, 37–38; Быт. 16, 7–13; 21, 17–19; 22, 10–18; 31, 11–13; Чис. 22, 22–35; Суд. 6, 11–27; 13, 3–24; Зах. 12, 8; Мал. 3, 1; Ис. 9, 6; (ср.: *Hilar. Pict.* De Trinit. V, 11, 12 //PL. T. 10. Col. 135–136).

289. *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 28 //PG. T. 26. Col. 596A; ср.: Ad Serap. Ep. III, 5 //PG. T. 26. Col. 632B–633B.

290. *Idem.* Ad Serap. Ep. I, 31 //PG. T. 26. Col. 600C–601A.

291. *Ibid.* I, 30. Col. 597C.

292. *Hilar. Pict.* De Trinit. II, 1 //PL. T. 10. Col. 50–51.

293. Ср.: *Iust. Martyr.* I Apol. 61 //PG. T. 6. Col. 420–421; *Tertull.* Adv. Prax. 26 //PL. T. 2. Col. 188–189; *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 30 //PG. T. 26. Col. 597B–600C; *Hilar. Pict.* De Trinit. II, 1, 5 //PL. T. 10. Col. 50–51; *Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. Hom. 20, 3, 4 //PG. T. 61. Col. 163–165; *Ambros. Mediol.* De Myst. V, 28 //PL. T. 16. Col. 397C–398A; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 //PG. T. 94. Col. 828CD.

294. *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 30 //PG. T. 26. Col. 600C.

295. *Idem.* Ad Serap. Ep. IV, 3 //PG. T. 26. Col. 641B.

296. *Idem.* Contra arian. Or. I, 18 //PG. T. 26. Col. 48C.

297. *Tertull.* Adv. Prax. 13 //PL. T. 2. Col. 168–170: «Et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquique».

298. *Aug.* De Trinit. I, 4, 7 //PL. T. 42. Col. 824.

299. Hist. Concil. Nic. I, 11.

300. Ин. 14, 9; ср.: 17, 10; 14, 11. — Истолковывая слова Спасителя: *Видевший Меня видел Отца*, — святитель Кирилл Иерусалимский говорит: «Видевый Сына виде Отца (Ин. 14, 9), ибо Сын во всем подобен Родившему; был рожден Жизнию от Жизни, Светом от Света, силою от силы, Богом от Бога (Θεός ἐκ Θεοῦ). Свойства Божественные в Сыне нисколько не различны. Посему удостоившийся зреть Божество Сына наслаждается зрением Родившего» (*Cyr. Hieros. Catech.* XI, 18 //PG. T. 33. Col. 713A).

301. Евр. 1, 3. Здесь слово «*ὑπόστασις*» употреблено в значении сущности. Ср.: Флп. 2, 6.

302. *Athanas. Alex.* De incarn. et contr. ar. 2 //PG. T. 26. Col. 988A.

303. *Ibid.*

304. *Ibid.* Col. 988BC; ср.: *Ibid.*, n. 3. Col. 989A: «Ибо возвышается не Высочайший, а тело Высочайшего; и телу Высочайшего даруется имя выше всякого имени».

305. *Ibid.*, n. 4. Col. 989BC.

306. *Ibid.*, n. 8. Col. 996BC. — Святитель Кирилл Иерусалимский об этом пишет: «Но дабы ты не помыслил, что Он одинаковым образом Отец Сына и

тварей (τῶν κτισμάτων), то Христос провел здесь это различие. Ибо Он не сказал: *Восхожду ко Отцу нашему*, чтобы творение не уравнилось с Единородным, а сказал: *Ко Отцу Моему и Отцу вашему*; иное *Моему*, Отцу по естеству (κατὰ φύσιν), иное *вашему* — по усыновлению (κατὰ θέσιν, secundum adoptionem); и опять: *К Богу Моему, и Богу вашему*, иное *Моему*, так как Я Сын истинный и Единородный, иное *вашему*, так как вы твари. Итак, Сын Божий есть истинный Бог, неизреченно рожденный прежде веков» (Cyr. Hieros. Catech. XI, 19 // PG. T. 33. Col. 713BC).

307. Athanas. Alex. De incarn. et contr. ar. 7 // PG. T. 26. Col. 993AB.

308. Ibid.; ср.: Ioan. Chrysost. In Matth. Hom. 76, 1, 2 // PG. T. 58. Col. 683–689.

309. Athanas. Alex. De incarn. et contr. ar. 3 // PG. T. 26. Col. 989AB.

310. Idem. Contr. arian. Or. I, 53 // PG. T. 26. Col. 121–124B; Or. II, 1, 11, 18, 44, 56, 60, 65, 66, 78 // Ibid. Col. 148–313.

311. Idem. Contr. arian. Or. II, 50 // PG. T. 26. Col. 253A.

312. Idem. De incarn. et contr. ar. 4 // PG. T. 26. Col. 989B.

313. См. § 7 Введения. С. 44–48.

314. См. житие любого мученика или исповедника.

315. См. любое богослужение или священнодействие.

316. 1 Ин. 4, 13; ср.: Athanas. Alex. De incarn. et contr. ar., 13 // PG. T. 26. Col. 1005A–1008A.

317. Basil. Magn. De Spirit. Sanct. Cap. 16 // PG. T. 32. Col. 133A–144B.

318. 2 Пет. 1, 20–21; 2 Тим. 3, 16; Лк. 2, 28; Деян. 18, 25; 28, 25; 1, 16; 4, 25. «Почему,— спрашивает святитель Василий Великий,— Дух Святой не есть Бог, если Писание Его богодухновенно?» (Basil. Magn. Adv. Eun. V // PG. T. 29b. Col. 709D–773A).

319. Greg. Nazianz. Or. 31, 29 // PG. T. 36. Col. 165B.

320. Basil. Magn. Adv. Eun. V // PG. T. 29b. Col. 709D–773A.

321. См. § 7 Введения. С. 44–48.

322. Athanas. Alex. De incarn. et contr. ar., 9 // PG. T. 26. Col. 997A; ср.: Ibid., 13 // PG. T. 26. Col. 1005A–1008A; Ad. Serap. Ep. I, 9 // PG. T. 26. Col. 552B–553C; III, 2, 4, 5 // PG. T. 26. Col. 629B–633C.

323. Idem. De Trinit. et Spir. Sanct. 4–5 // PG. T. 26. Col. 1193D–1195C.

324. Idem. Ad Serap. Ep. III, 7 // PG. T. 26. Col. 593AC.

325. Ibid. n. 33 // PG. T. 26. Col. 608A.

326. Athanas. Alex. Ad. Serap. Ep. III, 7 // PG. T. 26. Col. 638BC.

327. Greg. Nazianz. Or. 41, 9 // PG. T. 36. Col. 441BC.

328. Hipp. Contr. Noet., c. 14 // PG. T. 10. Col. 821AC.

329. Так часто именуется Бог в богослужебных книгах.

330. Greg. Nazianz. Or. 40, 45 // PG. T. 36. Col. 424A.

331. Athanas. Alex. Contra arian. Or. III, 6 // PG. T. 26. Col. 332BC; ср.: Contr. arian. Or. I, 16 // PG. T. 26. Col. 44D–45C.

332. В неделю, утра. Канон воскресный, песнь 9. Глас 1 // Октоих.

333. *Greg. Nazianz. Or. 30, 19* // PG. T. 36. Col. 128C.

334. *Ioan. Damasc. De fide orth. I, 8* // PG. T. 94. Col. 828CD.

335. *Basil. Magn. Ep. 38, 5* // TLG. 2040 / 63; ср.: Ep. 236, 6 // TLG. 2040 /

11: *Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκάστον, ὁὖν ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δαίνα ἄνθρωπον.* — Следует отметить, что терминология, которой определялась и выражалась Боготкровенная истина о Троичном Божестве, окончательно была утверждена в Церкви в IV веке (362 г.). До того времени учителя Церкви употребляли понятие «οὐσία», а иногда и «ὑπόστασις», чтобы выразить общее в Троичном Божестве; а для обозначения отдельных, личных различий в Троичном Божестве пользовались терминами «ὑπόστασις», «πρόσωπον» (persona). Дабы устранить недоумения и недоразумения по причине различного понимания и употребления одних и тех же терминов, св. Афанасий Великий созвал в 362 году собор в Александрии, на котором было решено, что под словами «οὐσία», substantia, нужно понимать общее для всех трех Лиц Пресвятой Троицы, а это — существо (сущность); а под словами «ὑπόστασις», «πρόσωπον», persona, нужно понимать троичное в существе (в сущности), а это — Лица (см.: Hefele, *Con. Geschicht. I*, 728, 729 ss.). Придерживаясь этой утвержденной на Александрийском соборе терминологии, Отцы Второго Вселенского собора в послании к Римской Церкви выразили церковную веру в Св. Троицу: веровать во имя Отца и Сына и Святого Духа, т. е. в Божество, силу и единую сущность Отца и Сына и Святого Духа, равночестное достоинство и совечное царство в трех совершенных Ипостасях, или в трех совершенных Лицах (*ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν, ἣτην τρισὶ τελείοις προσώποις*, *Binii Concil. T. I. P. 667*).

336. *Greg. Nazianz. Or. 25, 16* // PG. T. 35. Col. 1221B: *Κοινὸν γὰρ Πατρί μὲν καὶ Υἱῷ καὶ Ἀγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ Θεότης...* Ἴδιον δὲ Πατρός μὲν, ἢ ἀγεννησία· Υἱοῦ δὲ, ἢ γέννησις· Πνεύματος δὲ, ἢ ἐκτεμνίσις.

337. *Idem. Or. 41, 9* // PG. T. 36. Col. 441C.

338. *Idem. Or. 20* // PG. T. 35. Col. 1072 A; ср.: Or. 6, 22 // Ibid. Col. 49B.

339. *Aug. Ep. 170 (al. 66), n. 5* // PL. T. 33. Col. 750.

340. *Greg. Nazianz. Or. 31, 9* // PG. T. 36. Col. 141D–144A. Ср. у блаженного Августина: «Если наша мысль и слова немощны, чтобы постичь и обозначить отношение, существующее в Божестве между Единым и Троицей, мы все же, по крайней мере, должны знать и твердо выделить то, что противоречит благочестивой вере и чего необходимо избегать, дабы не впасть в заблуждение. Так, нельзя говорить, что в Троице три сущности, чтобы (подобно арианам) не внести разделение в то, что составляет безусловное единство. Нельзя также говорить, что в Божестве нет Троицы, как говорил Савеллий и тем самым впал в заблуждение. Надобно говорить так: в Божестве одна сущность, но три Ипостаси, или Лица, три не в смысле Их разделения, а особенности» (*Aug. De Trinit. Lib. VII, 9* // PL. T. 42. Col. 941–942).

341. *Aug.* Contr. serm. arian. 3 // PL. T. 42. Col. 685–686.
 342. *Greg. Nazianz.* Or. 31, 28 // PG. T. 36. Col. 164C.
 343. *Idem.* Or. 37, 18 // PG. T. 36. Col. 304AB.
 344. *Idem.* Or. 39, 11 // PG. T. 36. Col. 345 CD; cp.: Or. 43, 30 // Ibid. Col. 537B.
 345. *Idem.* Or. 6, 22 // PG. T. 35. Col. 749C.
 346. *Idem.* Or. 22, 10 // PG. T. 35. Col. 1161B.
 347. *Idem.* Or. 3, 38 // PG. T. 35. Col. 445C.
 348. *Basil. Magn.* Hom. 24, n. 5 // PG. T. 31. Col. 609C–612B.
 349. *Athanas. Alex.* In illud: Omnia mihi tradita sunt. n. 6 // PG. T. 25. Col. 220A; cp.: Ad Serap. Ep. IV, 12 // PG. T. 26. Col. 652C–653C; Contr. Appoll. I // PG. T. 26. Col. 1094A–1132A.
 350. *Greg. Nazianz.* Or. 33, 16 // PG. T. 36. Col. 236A; cp.: Or. 39, 11 // PG. T. 36. Col. 245B–248A; Or. 42, 16 // Ibid., Col. 476C–477B; Or. 20, 6 // PG. T. Col. 1072BC.
 351. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. 1, 18 // PG. T. 26. Col. 48C; De decret. Nic. syn. 26 // PG. T. 25. Col. 465A.
 352. *Idem.* De incarn. et contr. ar., 10 // PG. T. 26. Col. 1000B: *μία γὰρ ἡ Θεότης καὶ εἰς Θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι.*
 353. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 12 // PG. T. 94. Col. 848C.
 354. *Greg. Nazianz.* Or. 42, 15 // PG. T. 36. Col. 476B; cp.: Or. 41, 9 // PG. T. 36. Col. 441BC.
 355. В богослужебных книгах Святая Троица именуется Трисолнечным Божеством, Трисветлым существом, Трисолнечной едiniцей, Трисолнечным естеством, Трисолнечным Господом.
 356. *Idem.* Or. 31, 14 // PG. T. 36. Col. 148 D–149A.
 357. *Idem.* Or. 31, 16 // PG. T. 36. Col. 152D; cp.: Or. 40, 45. — *Aug.*: «Tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus Sanctus quantus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus!» (De Trinit. VI, 9 // PL. T. 42. Col. 929–930).
 358. Cp.: *Basil. Magn.* Hom. 24, n. 6 // PG. T. 31. Col. 613A; *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. III, 15 // PG. T. 26. Col. 352C–353B.
 359. *Greg. Nazianz.* Or. 39, 12 // PG. T. 36. Col. 348BC.
 360. *Orig.* De princip. IV, 28 // PG. T. 11. Col. 401A–403C.
 361. *Greg. Nazianz.* Or. 31, 33 // PG. T. 36. Col. 169 A–172A; cp.: Ibid., n. 10 // PG. T. 36. Col. 144BC; *Aug.* De Trinit. VII, 7 // PL. T. 42. Col. 939–940.
 362. Cp.: *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 30 // PG. T. 26. Col. 597B–600C; Ep. III, 5–6 // PG. T. 26. Col. 632B–636A.
 363. *Greg. Nyss.* Adv. Maced. // PG. T. 45. Col. 1316B.
 364. *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 1 // PG. T. 26. Col. 529A–532B; *Idem.* In illud: Omnia. 4, 5 // PG. T. 25. Col. 216A–217C.
 365. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 // PG. T. 94. Col. 824B, 828D–829AC; cp.: Ibid. 1, 14. Col. 860B. По учению святого Дионисия Александрийского, Отец и

Сын суть двое, и Один в Другом существует (имеет бытие, *ἐν ἀλλήλοις εἶναι*) (см.: *Athanas. Alex. De sentent. Dionys.* 23 // PG. T. 25. Col. 513B).

366. *Greg. Nazianz. Or.* 25, 17 // PG. T. 35. Col. 1221C.

367. В среду второй седмицы Великого поста, утра. Канон Минеи, песнь 9 // Триодь Постная (*ἡ οὐσία Μονὰς ἐστὶν ἄτμητος, ἐνομένη τῇ φύσει, μερίζεται τοῖς προσώποις εἰδικῶς; μὴ τιμωμένη γὰρ τμήται, ἐν οὐσᾷ τρισσεύεται; αὕτη Πατὴρ ἐστὶν, ὁ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ζῶν, ἡ φρονεοῦσα τὸ πᾶν*).

368. *Greg. Nyss. Contr. Eun. Lib.* XII, p. II // PG. T. 45. Col. 917C.

369. *Ioan. Damasc. Dial. contr. manich.*, n. 4 // PG. T. 94. Col. 1509CD; ср.: *Athanas. Alex. Contr. arian. Or.* IV, 1 // PG. T. 26. Col. 468B: «Одно начало Божества, а не два начала; отсюда как раз и единоначалие (*μία ἀρχὴ Θεότητος, καὶ οὐ δύο ἀρχαί; ὁδὲν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστὶν*)». Ср.: *Idem. De decret. Nic. Syn.* 50 et 3 // PG. T. 25b. Col. 432 BC; *Cyr. Hieros. Catech.* XI, 20; *Aug. De Trinit.* IV, 20, 29 // PL. T. 42. Col. 908–909. Св. Епифаний пишет: «Один Бог Отец и один истинный Бог... но один истинный Бог потому, что от Единого один Единородный (*μόνος ἐκ μόνου ὁ Μονογενής*), и только один Дух Святой... Из Того же Божества (*ἐκ τῆς αὐτῆς Θεότητος*) Сын и Святой Дух... Сын рожден от Отца, и Дух Святой произошел от Отца (*προελθὼν ἐκ Πατρὸς*)» (*Epiph. Ancor.*, 11 // PG. T. 43. Col. 36C–37B; *Idem. Adv. haer.* 74 // PG. T. 43. Col. 473C–501D).

370. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 8 // PG. T. 94. Col. 824AB, 829A; ср.: *Clem. Alex. Strom.* VII, 1 // PG. T. 9. Col. 557C–561A; *Cyr. Hieros. Catech.* XI, 14 PG. T. 33. Col. 708AB.

371. Ср.: *Athanas. Alex. Contr. arian. Or.* III, 15 // PG. T. 26. Col. 352C–353B.

372. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 12 // PG. T. 94. Col. 849B; ср.: *Ibid.* I, 13. Col. 856C; *Basil. Magn.*: «Отец — Корень и Источник Сына и Святого Духа» (Hom. 24, 4 // PG. T. 31. Col. 609 B); *Ambros. Mediol.*: «Fons Pater Filii est, quia radix Pater Filii est» (De fide X, 132 // PL. T. 17. Col. 643A); *Athanas. Alex. Contr. arian. Or.* IV, 1 // PG. T. 26. Col. 468B–469A; Ad Serap. Ep. I, 28, 19 // PG. T. 26. Col. 594D–596C, 573C–576B. А в Каноне Троичном говорится: «Иже Источник, и Корень Отец сый, яко виновен иже в Сыне, и Святем Твоем Дусе: срасленного Божества...» (В неделю, на полунощнице. Канон Троичный, песнь 1. Глас 2 // Октоих).

373. *Greg. Nazianz. Or.* 23, 8 // PG. T. 35. Col. 1161C.

374. *Idem. Or.* 29, 2 // PG. T. 36. Col. 76 AB.

375. *Idem. Or.* 42, 15 // PG. T. 36. Col. 476AB.

376. Ср.: В неделю утра, на полунощнице. Канон Святей и Живоначальной Троице, песнь 8. Глас 5 // Октоих.

377. В неделю утра. Канон ко Святей и Живоначальной Троице, песнь 4. Глас 1 // Октоих. В тропаре 5-го гласа поется: «Собезначальное Слово Отцу и Духови...». На вечерне Святой Пятидесятницы так воспевается собезначальность и со-беспричинность трех Святых Ипостасей: «Воспеваем Тя, Безначальна-

го Отца, и Собезначального Сына, и Соприсносушного и Пресвятого Духа» (τὸν ἀναρχὸν Πατέρα, καὶ τὸν σὺναναρχὸν Υἱὸν, καὶ τὸ συναϊδίον καὶ παλάγιον Πνεῦμα...) (Стихира на Господи, воззвах).

378. Служба святых Отец Вселенских Шести Соборов. Канон, песнь 4 // Минея общая.

379. *Greg. Nazianz.* Or. 25, 15, 16 // PG. T. 35. Col. 1220BC; ср.: Or. 29, 3 // PG. T. 36. Col. 77 AB.

380. *Idem.* Or. 20, 7, 8 // PG. T. 35. Col. 1072C, 1073AB.

381. *Ioan. Damasc.* Dial. contr. manich., 4 // PG. T. 94. Col. 1509C.

382. Служба святых Отец Вселенских Шести Соборов. Канон, песнь 8 // Минея общая.

383. *Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. Cap. 16 // PG. T. 32. Col. 133A–144B.; *Greg. Nyss.* Adv. Maced. // PG. T. 45. Col. 1301–1335.

384. *Idem.* Ep. 24 // TLG. 2017/7, 10. — Немного далее в том же письме богомудрый отец Церкви говорит: «Если всё свойственное Отцу имеет Сын и все совершенства Сына созерцаются в Духе, то мы не находим в Святой Троице никакого различия в величии славы между Ее Лицами. Ведь ни по какому телесному сравнению одно не больше, а другое не меньше, ибо невидимое и не имеющее формы нельзя объять мерой... Согласно сему, если совершен Сын, совершен и Дух. Ибо разум не признает степеней совершенства в Том, Кто всесовершен, не считает Его ни менее совершенным, ни более совершенным. И из действия Лиц Святой Троицы мы распознаем нераздельность Их славы. Животворит Отец, говорит Евангелие (см.: Ин. 5, 21), животворит и Сын, животворит и Дух, по свидетельству Господа, рекшего, что *Дух* — это Тот, Кто *животворит* (см.: Ин. 6, 63)».

385. *Greg. Nazianz.* Or. 29, 3 // PG. T. 36. Col. 77A.

386. *Idem.* Or. 29, 5 // PG. T. 36. Col. 80A; ср.: *Cyr. Hieros.* Cat. XI, 8, 10 // PG. T. 33. Col. 700B–701B.

387. *Iren.* Adv. haer. II, 28, 6 // PG. T. 7a. Col. 808C–809B; II, 13, 8 // Ibid. Col. 747AC; *Theoph. Antioch.* Ad Autolic. II, 15 // PG. T. 6. Col. 1076C–1077C.

388. *Greg. Nazianz.* Or. 20, 11, 10 // PG. T. 35. Col. 1077CB; ср.: Or. 25, 16 // PG. T. 35. Col. 1221B.

389. *Cyr. Hieros.* Catech. XI, 13, 14 // PG. T. 33. Col. 705C, 708AB. — Блаженный Августин пишет: «Допущено знать, что Сын рожден, но не допустимо рассуждать, каким образом рожден; этого отрицать мне не дозволено, исследовать же сие опасно» (*Aug.* De Trinit. VII, 8 // PL. T. 42. Col. 940–941).

390. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 // PG. T. 94. Col. 824A; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 23, 11 // PG. T. 35. Col. 1161C–1164B; Or. 31, 8 // PG. T. 36. Col. 141B; *Aug.* Contr. Maxim. III, c. 14 // PL. T. 42. Col. 770–771.

391. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. III, 6 // PG. T. 26. Col. 464BC; ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν Υἱόν, καὶ ὁ Υἱὸς ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν Πατέρα. Ср.: Ibid., n. 52 et 62 // PG. T. 26. Col. 432B–433B, 453A–456A.

392. *Idem.* Contr. arian. Or. II, 35 // PG. T. 26. Col. 221B; cp.: Exp. fid. 3 // PG. T. 25. Col. 204C.

393. *Hilar. Pict.* De Trinit. II, 9 // PL. T. 10. Col. 57–58; *Iust. Martyr.* I Apol. 22 // PG. T. 6. Col. 361–364.

394. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. II, 36 // PG. T. 26. Col. 224A; cp.: De incarn. et contr. ar. 8 // PG. T. 26. Col. 996A–997A; *Cyr. Hieros.* Catech. XI, 5 // PG. T. 33. Col. 696B–697A.

395. *Orig.* De princip. I, 2, 4 // PG. T. 11. Col. 132B–133C.

396. *Greg. Nazianz.* Or. 25, 17 // PG. T. 35. Col. 1221C; cp.: *Athanas. Alex.* De decret. Nic. syn. 10 // PG. T. 25b. Col. 432C–433B.

397. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. III, 62, 66 // PG. T. 26. Col. 453A–456A, 461C–464C; De decret. Nic. syn. 10, 22 // PG. T. 25b. Col. 432C–433B, 453C–456C; Ep. ad afros episc., 5 // PG. T. 26. Col. 1036C–1040A.

398. *Greg. Nyss.* Contr. Eun. I, 18 [сноска не подтверждается. — *Примеч. ред.*]; Οὐκ ἐν τῇ γεννᾷ τὴν οὐσίαν μερίζει — *Athanas. Alex.* Exp. fid. 2 // PG. T. 25b. Col. 204 AC; Ad Serap. Ep. I, 16 // PG. T. 26. Col. 568C–569B.

399. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. I, 28 // PG. T. 26. Col. 69A–72A; De decret. Nic. syn. 20 // PG. T. 25b. Col. 449C–452D; cp.: *Orig.* De princip. I, 2, 4 // PG. T. 11. Col. 132B–133C.

400. *Cyr. Hieros.* Catech. XI, 18 // PG. T. 33. Col. 713AB; cp.: *Athanas. Alex.* Exp. fid. 1 // PG. T. 25b. Col. 200–204A.

401. *Athanas. Alex.* Exp. fid. 1, 2, 3 // PG. T. 25b. Col. 200–205B; Contr. arian. Or. III, 62, 66 // PG. T. 26. Col. 453A–456A, 461C–464C; De decret. Nic. syn. 22 // PG. T. 25b. Col. 453C–456C; *Hilar. Pict.* De Trinit. III, 4 // PL. T. 10. Col. 77–78.

402. Ил. 1, 1, 14, 18; 5, 20, 21, 24, 26; 10, 38; 14, 10–11; *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. I, 28 // PG. T. 26. Col. 69A–72A.

403. *Aug.* Ep. 174 // PL. T. 33. Col. 757–758.

404. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. III, 28 // PG. T. 26. Col. 384BC; cp.: *Orig.* In Ep. ad Rom. 1, 5 // PG. T. 14. Col. 848 et 849; In Jerem. Hom. IX, 4 // PG. T. 13. Col. 357; De princip. IV, 28 // PG. T. 11. Col. 401A–403C.

405. *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. IV, 6 // PG. T. 26. Col. 645CD; *Idem.* Ad Serap. Ep. I, 16 // PG. T. 26. Col. 569B; cp.: Exp. fid. 2; *Greg. Nazianz.* Or. 29, 3, 17 // PG. T. 36. Col. 77AB, 96B–97A.

406. Cp.: *Iren.* Adv. haer. II, 30, 9: Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem, et Angelis, et Archangelis, et Potestatibus, et Virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus // PG. T. 7a. Col. 823A. Cp.: Ibid. II, 25, 3 // PG. T. 7a. Col. 799BC; III, 6, 2 // PG. T. 7a. Col. 861B; III, 18, 1 // PG. T. 7a. Col. 932AC.

407. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 // PG. T. 94. Col. 812AB, 813ABC.

408. *Hilar. Pict.* De Trinit. III, 4 // PL. T. 10. Col. 77–78; cp.: Ibid. V, 39 // PL. T. 10. Col. 125A–125C.

409. *Athanas. Alex. De sentent. Dionys.* 17 // PG. T. 25. Col. 504C; cp.: *Clem. Alex. Strom.* V, 1 // PG. T. 9. Col. 9; *Ibid.* VII, 2. Col. 409, 412; *Cyr. Hieros. Cateh.* XI, 14 // PG. T. 33. Col. 708B.

410. *Athanas. Alex. Exp. fid.* 2 // PG. T. 25. Col. 204B.

411. *Greg. Nazianz. Or.* 31, 4 // PG. T. 36. Col. 137A.

412. *Hilar. Pict. De Trinit.* 1, 19 // PL. T. 10. Col. 38–39.

413. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 8 // PG. T. 94. Col. 816B; cp.: *Iust. Martyr. Dial. cum Tryph.*, 61 // PG. T. 6. Col. 613C–616C; *Tertull. Adv. Prax.*, c. 8 // PL. T. 2. Col. 162–164; *Idem. Apol.*, c. 21 // PL. T. 1. Col. 391–404; *Hipp. Contra Noet.*, c. 11 // PG. T. 10. Col. 817C–820A; *Athanas. Alex. De sentent. Dionys.*, 15 // PG. T. 25b. Col. 501C–504A.

414. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 8 // PG. T. 94. Col. 816B.

415. *Iren. Adv. haer.* II, 28, 6 // PG. T. 7a. Col. 808C–809B.

416. *Greg. Nazianz. Or.* 29, 8 // PG. T. 36. Col. 84C.

417. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 6 // PG. T. 94. Col. 804A.

418. *Aug. De divers. quaest.*, 37 // PL. T. 40. Col. 27.

419. Ин. 1, 18, 14; 3, 16, 18; 1 Ин. 4, 9. Святой Дамаскин говорит: «Сын именуется Единородным, ибо Он Единый от Единого Отца таким таинственным образом рожден (*μονογενὴς δὲ, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς μόνως ἐγενήθη*), ибо никакое другое рождение не подобно рождению Сына Божия и нет другого Сына Божия» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 8 // PG. T. 94. Col. 816C).

420. Кол. 1, 12; cp.: *Ioan. Damasc. Exp. et declar. fid.*, 2 // PG. T. 95. Col. 419A–421A.

421. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 18 // PG. T. 94. Col. 812B.

422. Cp.: Ин 1, 12, 13; 3, 3, 5; 1 Пет. 1, 23; Рим. 8, 14; Гал. 4, 4–7; *Athanas. Alex. De incarn. et contr. ar.*, 8 // PG. T. 26. Col. 996A–997A.

423. См. особенно: *Athanas. Alex. Contr. Appoll.* 1, 9 // PG. T. 26. Col. 1108B–1109A; *De decret. Nic. syn.* 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 40 // PG. T. 25b. Col. 473A–476C; *Ep. ad afros episc.* 6, 8, 9, 5 // PG. T. 26. Col. 1036C–1040C; *De decret. Nic. syn.* 19, 20 // PG. T. 25b. Col. 448C–452B.

424. Святой Иларион пишет: «От Отца исходит Дух Истины, но Сыном посылается от Отца (a Patre procedit Spiritus veritatis, sed a Filio a Patre mittitur)» (*Hilar. Pict. De Trinit.* VII, 20 // PL. T. 10. Col. 215–216). Святой Амвросий замечает: «Сын говорит: *Дух Святой от Отца исходит* (Ин. 15, 26); все-таки по причине общности и единства естества посылается Сыном (propter societatem unitateque naturae a Filio mittitur)» (*Ambros. Mediol. Tract. de Trin.* // PL. T. 17. Col. 520).

425. В день Святой Пятидесятницы Православная Церковь молитвенно обращается к Святому Духу в следующих словах: «Всесвятый Душе, исходяй из Отца, и Сыном пришедый к безкнижным учеником (*Τὸ πανάγιον Πνεῦμα, τὸ προῶν ἐκ τοῦ Πατρὸς, καὶ διὰ τοῦ ἐνδημήσαν τοῖς ἀρραχιάτοις μαθηταῖς*)» (Ексапостиларий).

426. В неделю Пятидесятницы, на утрени. Канон, песнь 5 // Триодь Цветная.

427. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 7 // PG. T. 94. Col. 805AB.

428. См. § 7 Введения.
429. Четвертый Вселенский Собор // *Binii Concil.* Т. 3. Р. 339.
430. *Theodoret.* Hist. eccl. V, 2 // PG. Т. 82. Col. 1197C–1200A.
431. *Greg. Nyss.* Adv. Maced. // PG. Т. 45. Col. 1304A.
432. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 // PG. Т. 94. Col. 816C. Святой Кирилл Александрийский пишет: «Мы знаем, что Дух исходит от Отца, но не исследуем, каким образом исходит, удерживая себя в границах, поставленных нам богословами и блаженными людьми» (*Cyr. Alex.* De S. Trin., с. 19 // PG. Т. 75. Col. 1176C). — «Что, следовательно, исхождение (ἡ ἐκπόρευσις)?» — спрашивает святой Григорий Богослов и отвечает: «Скажи, что есть нерождение (τὴν ἀγεννησίαν) Отца, а я тебе объясню рождение Сына и исхождение Духа, и мы оба обезумеем, углубляясь в тайны Божии (εἰς Θεοῦ μυστήρια). Да и кто мы, чтобы это делать, — мы, которые не в состоянии заметить того, что под нашими ногами, исчезает песка морского и капли дождевые и дни века (Сир. 1, 2), а тем более проникнуть в глубины Божии и объяснить столь несказанную и над-умную природу» (*Greg. Nazianz.* Or. 31, 8 // PG. Т. 36. Col. 141BC).
433. *Greg. Nazianz.* Or. 39, 12 // PG. Т. 36. Col. 348B.
434. *Idem.* Or. 41, 9 // PG. Т. 36. Col. 441BC.
435. *Basil. Magn.* Ep. 125 // TLG. 2040 / 3, 29.
436. *Greg. Nazianz.* Or. 32, 5 // PG. Т. 36. Col. 180B.
437. *Basil. Magn.* De Spir. Sanct., с. 11 // PG. Т. 32. Col. 113B–116C.
438. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 8 // PG. Т. 94. Col. 821BC.
439. В неделю Пятидесятницы, вечера. Стихиры самогласны. Глас 3 // Триодь Цветная. — Церковь молитвенно и богослужебно исповедует, что Господь Иисус Христос нам «в великий спасительный день Пятидесятницы праздника» явил «тайну Святыя, и единосущныя, и соприсносущныя, и неразделимыя, и неслияныя Троицы» (Из коленопреклоненной молитвы в Неделю св. Пятидесятницы).
440. *Iren.* Adv. haer. I, 26, 1 // PG. Т. 7a. Col. 686AB.
441. *Hipp.* Philos. X, 10; X, 27.
442. *Idem.* Contra Noet., с. 1 // PG. Т. 10. Col. 804A–805A.
443. *Ibid.*, с. 7 // Col. 613A–615A.
444. Римский Собор 380 года и Цареградский Собор 381 года анафематствовал маркеллиан.
445. Учение Фотина осуждено на Миланском Соборе 344–345 годов и на Антиохийском Соборе 344 года.
446. *Harduini.* Acta concil. Т. 3. Р. 471, 472.
447. *Labbei Concil.* Т. XV. Р. 185 et 189.
448. *Binii Concil.* Т. V. Р. 62 et 63.
449. См.: PL. Т. 100. Col. 288.
450. *Stephan. Baluz.* Miscellaneor. Т. VII. Р. 15 et 16. Paris, 1715.
451. PL. Т. 102. Col. 971.
452. *Hefele.* Conciliengesch. III. Р. 754.

453. *Ambros. Mediol.* De dign. cond. human. // PL. T. 17. Col. 1015; ср.: *Idem.* De Spirit. Sanct., c. 9 // PL. T. 16. Col. 732: «Non ergo quasi ex loco mittitur Spiritus, aut quasi ex loco procedit, quando procedit ex Filio».

454. *Idem.* De Spirit. Sanct., c. 9 // PL. T. 16. Col. 733: «Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio».

455. *Aug.* De Trinit. IV, 20, 29 // PL. T. 42. Col. 908–909; ср.: *Ibid.* XV, 26, 45 // PL. T. 42. Col. 1092–1093; *Contr. Maximin.* II, 14, 1 // PL. T. 42. Col. 770–771.

456. *Idem.* De Trinit. XV, 17, 29 // PL. T. 42. Col. 1081.

457. *Ibid.* XV, 26, 47 // PL. T. 42. Col. 1094–1095. Ср.: *Idem.* In Joan. Evang. tract. 99, n. 9 // PL. T. 35. Col. 1890.

458. *Idem.* De Trinit. IV, 20, 29 // PL. T. 42. Col. 908–909.

459. *Ibid.* V, 15 // PL. T. 42. Col. 920–921: «Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia».

460. *Idem.* De fide et symb., c. 9, n. 20 // PL. T. 40. Col. 192–193.

461. Ср.: *Ioan. Chrysost.* In Ioan. Hom. 78, 2 // PG. T. 59. Col. 422–423; *Hom.* 75, 3 // PG. T. 59. Col. 406–407; *Aug.* *Contr. serm. arian.*, c. 23 // PL. T. 42. Col. 699–700.

462. *Basil. Magn.* De Spirit. Sanct., c. 18 // PG. T. 32. Col. 148C–153D.

463. *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. IV, 4 // PG. T. 26. Col. 641C; Ad Serap. Ep. I, 33 // PG. T. 26. Col. 605B–608C; Ad Serap. Ep. III, 1 // PG. T. 26. Col. 624C–628A.

464. *Basil. Magn.* Adv. Eun. Lib. V // PG. T. 29. Col. 709D–773A. — Такое учение — это не что иное, как определенное, ясное и непреходящее чувство и сознание единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви, часто выражаемое ею в молитвах: «...Дух, от Отца исходяй, и Сыном верным нам являйся подавателем (Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς ἐκπορευτόν, καὶ διὰ Υἱοῦ πιστὸς ἡμῖν περὶ πάντας)» (В неделю Пятидесятницы на утрени. Канон, песнь 5 // Триодь Цветная). — «Свят же и Животворящий Дух, исходя из Отца, Сыном же являемь» (В неделю, утра, на полунощнице. Канон Святей и Живоначальней Троице, песнь 8. Глас 5 // Октоих). «Душе, от Отца исходяй, Сыном же являйся» (В субботу мясопустную, утра. Канон Триоди, песнь 2 // Триодь Поста). «Пресвершенная Единице, Триипостасная... Душе от Отца исходяй, Сыном же являйся» (В субботу мясопустную, утра. Канон Триоди, песнь 2 // Триодь Постная).

465. *Ioan. Damasc.* Hom. in sabbat. sanct. // PG. T. 94. Col. 601–644.

466. *Theodoret.* In Ep. ad Rom., c. 8, v. 2 // PG. T. 82. Col. 132.

467. *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 2 // PG. T. 26. Col. 533B.

468. *Ibid.* I, 20; I, 27; I, 11; I, 25 // PG. T. 26. Col. 576D–580B, 594 AC, 557A–560B, 588C–489B; *Contr. arian.* Or. II, 25 // PG. T. 26. Col. 200B–201A; De Trinit. et Spirit. Sanct. n. 19 // PG. T. 25b. Col. 1212B–1214B. В «Четвертом Послании» к Серапиону (IV, 6 // PG. T. 26. Col. 646D), св. Афанасий пишет: «Веруем, что Дух Святой подается от Отца через Сына» (παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ).

469. *Idem.* Exp. fid., 4 // PG. T. 25. Col. 208A.

470. *Idem.* Ad Serap. Ep. I, 28 // PG. T. 26. Col. 596A.
 471. *Basil. Magn.* Hom. 24, 3 // PG. T. 31. Col. 604C–605B.
 472. *Ibid.* n. 4 // Col. 605B–609C.
 473. *Idem.* Ep. 38, ad fratrem Gregorium, n. 3 // TLG. 2040 / 4, 30.
 474. *Idem.* Ep. 52 // TLG. 2040 / 4, 16.
 475. *Greg. Nazianz.* Or. 25, 15 // PG. T. 35. Col. 1220B.
 476. *Ibid.* n. 16. Col. 1221B.
 477. *Greg. Nyss.* Contr. Eun. I, 26 // PG. T. 45. Col. 369A.
 478. *Ibid.* I // PG. T. 45. Col. 336.
 479. *Idem.* Adv. graec. // PG. T. 45. Col. 180.
 480. *Cyr. Alex.* De S. Trin. VI // PG. T. 75. Col. 1009.
 481. *Idem.* Contr. Julian. Lib. I // PG. T. 76. Col. 556.
 482. *Idem.* In Ioan. Lib XII, c. 1 // PG. T. 74. Col. 712.
 483. *Idem.* De rect. fid. ad Theodos. // PG. T. 76. Col. 1204 et 1205.
 484. *Idem.* Contr. Julian. Lib. IV // PG. T. 76. Col. 725.
 485. *Idem.* De S. et vivif. Trin., c. 19 // PG. T. 75. Col. 1175.
 486. *Idem.* Ep. 39 // PG. T. 77. Col. 173.
 487. См.: Labbei Concil. Tom. 6. P. 123.
 488. *Maximus Conf.* Opusc. // PG. T. 91. Col. 136.
 489. *Ioan. Damasc.* De fide orth. I, 12 // PG. T. 94. Col. 849B.
 490. *Ibid.* I, 8. // PG. T. 94. Col. 832B, 833A.
 491. *Ioan. Damasc.* Dial. contr. manich., n. 4. // PG. T. 94. Col. 1509CD.
 492. *Idem.* De rect. sentent., n. 1 // PG. T. 94. Col. 1424A.
 493. Binii Concil. T. III. P. 339.
 494. *Cyr. Alex.* Ep. 39 // PG. T. 77. Col. 180 et 181.
 495. Binii Concil. T. IV. P. 211 et 212.
 496. *Ibid.* T. V. P. 257.
 497. *Ibid.* P. 828.
 498. *Phot.* De Spir. S. myst. // PG. T. 102. Col. 285.
 499. Harduini Acta concilior. T. VI. P. 1. Col. 119.
 500. *Phot.* De Spir. S. myst. // PG. T. 102. Col. 279–392.
 501. *Ibid.* PG. T. 102. Col. 736.
 502. Ср.: *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 2, 2 // PG. T. 53. Col. 27–30.
 503. Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν... Ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.
- Эту веру в Бога как Творца Церковь выражала и в древних своих символах: иерусалимском, кипрском, антиохийском, кесарийском (см. § 7 Введения).
504. Ин. 1, 3. Ср.: Быт. 1, 3.6.9.11.15.16.20.24.27.31; Пс. 32, 6.9; Кол. 1, 16; Пс. 88, 12; 103, 24; 120, 2; 123, 8; 133, 3; 134, 6; 135, 5; 145, 6; 101, 26; Иер. 10, 12; 51, 15; Ис. 51, 13; 45, 11; 42, 5; 37, 16; Дан. 14, 5; Притч. 16, 4.
 505. *Basil. Magn.* Hom. in Hex. 2, 6 // PG. 29 b. Col. 42C–44B.
 506. *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. III, 5 // PG. T. 26. Col. 632B.

507. Ibid., Ad Serap. Ep. I, 31 // PG. T. 26. Col. 601A.
 508. *Idem.* T. 28. Col. 596A.
 509. *Basil. Magn. Adv. Eun.* V, 3 // PG. T. 29. Col. 716A.
 510. *Cyr. Alex.* De rect. fid. ad regin. II, 51 // PG. T. 76. Col. 1405C–1408C. В «Послании Восточных Патриархов» говорится: «Веруем, что Троиипостасный Бог, Отец, Сын и Святой Дух, есть Творец всего видимого и невидимого» (член 4).
 511. *Basil. Magn. De Spir. Sanct.*, c. 16, n. 38 // PG. T. 32. Col. 136A–140B.
 512. *Greg. Nyss. Adv. Maced.* // PG. 45. Col. 1317B.
 513. В неделю Пятидесятницы, вечера. Стихиры самогласны. Глас 3 // Триодь Цветная.
 514. Св. Василий Великий пишет: «Сотвори Бог небо и землю; не в половину каждое, но целое небо и целую землю, самую сущность взятую вместе с формой» (*Basil. Magn. Hom. in Hex.* 2, 3 // PG. T. 29 b. Col. 33B–36B).
 515. *Ioan. Chrysost. In Ep ad Rom. Hom.* 8, 5 // PG. T. 60. Col. 460–462.
 516. *Ioan. Chrysost. In Hebr. Hom.* 22, 1 // PG. T. 63. Col. 153–156.
 517. *Herma. Pastor. Lib. II, mand.* 1 // PG. T. 2. Col. 913–916.
 518. *Theoph. Antioch. Ad Autolic.* II, 4 et 10 // PG. T. 6. Col. 1052A–1053A, 1064B–1065B; ср.: *Iren. Adv. haer.* II, 10, 2 et 4 // PG. T. 7. Col. 735B–736B.
 519. *Ioan. Chrysost. In Gen. Hom.* 2, 2 // PG. T. 53. Col. 27–30.; ср.: св. *Athanas. Alex. De incarn. Verbi*, 2; *Contr. gent.* 39 // PG. T. 25. Col. 97D–100D. Col. 77B–80B.
 520. *Aug. De Gen. contr. manich.* I, 2, 4 // PL. T. 34. Col. 173–175.
 521. *Athanas. Alex. De incarn. Verbi*, 3 // PG. T. 25. Col. 101A: 'Εξ οὐκ ὄντων καὶ μηδενὸς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιημένα τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Λόγου οἶδεν. Ср.: *Tertull. De praescript. haer.*, c. 13 // PL. T. 2. Col. 26–27; *Orig. De princip. Praefat.* 4 // PG. 11. Col. 123–124.
 522. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 8 // PG. T. 94. Col. 812B.
 523. *Athanas. Alex. Contr. arian. Or.* III, 62 // PG. 26. Col. 453B.
 524. Ср.: Притч. 8, 22–31; Еккл. 11, 5; 8, 3; *Greg. Nazianz. Or.* 38, 9 // PG. T. 36. Col. 319–321; *Aug. De civ. Dei* XI, 4, 2 // PL. T. 41. Col. 319–320; *ibid.* XII, 17, 2 // PL. T. 41. Col. 366–367; *Idem. De Genes. ad litt.* V, 33 // PL. T. 34. Col. 332–333; *ibid.* IV, 26 // PL. T. 34. Col. 306; *Idem. Confess.* XIII, 2–5 // PL. T. 32. Col. 845–847; *Ioan. Chrysost. In Hebr. Hom.* 2, 2 // PG. T. 63. Col. 19–21.
 525. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 9 // PG. T. 94. Col. 837A.
 526. *Ioan. Damasc. Ibid.* II, 2 // PG. T. 94. Col. 865A; ср.: *Basil. Magn. Hom. In Hex.* 2, 2 // PG. 29 b. Col. 29D–33B.
 527. *Aug. Ad Oros. contr. prisc. et orig.*, c. 2 // PL. T. 42. Col. 670–671.
 528. *Maximus Conf. Cap. de charit.* Centur. IV, n. 1–4 // PG. T. 90. Col. 1048.
 529. *Ambros. Mediol. Exam.* I, 5, 19 // PL. T. 14. Col. 131.
 530. Православное исповедание. Ч. 1, ответ на вопрос 33.
 531. *Greg. Nyss. Contra Eunom.* I, 26 // PG. T. 45. Col. 365D–367A.

532. Ср.: Евр. 11, 3: Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ἑήματα Θεοῦ...
533. *Aug. De civ. Dei*, XI // PL. T. 41. Col. 315–348; ср.: *Idem. Confess.* XI, c. 12 et 13 // PL. T. 32. Col. 815.
534. *Ambros. Mediol. Exam.* I, 6 // PL. T. 14. Col. 132–135.
535. *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 1 // PG. T. 94. Col. 864 C; *ibid.*, II, 6 // PG. T. 94. Col. 880B.
536. Ср.: Деян. 17, 25; *Athenag. Legat. pro christian.* 4 // PG. T. 6. Col. 897A–899A.
537. *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 2 // PG. T. 94. Col. 864C; ср.: *Athenag. De resurg.*, c. 12 // PG. T. 6. Col. 995–999A.
538. Ср.: 1 Кор. 6, 20; 10, 31; Еф. 1, 5–6; Ин. 9, 3; 11, 4; Рим. 9, 23; 2 Сол. 1, 10; Сир. 17, 7. 8. 11; Ис. 43, 7; 61, 3; *Greg. Nazianz. Or.* 39, 13 // PG. 36. Col. 348D–349B.
539. В этом смысл притчи Спасителя о талантах (Мф. 25, 14–30).
540. В понедельник, утра. Канон Безплотным, песнь 5. Глас 1 // Октоих.
541. *Athanas. Alex. De incarn. Verbi*, 3 // PG. T. 25. Col. 101AB.
542. *Greg. Nazianz. Or.* 38, 9. 10 // PG. 36. Col. 320C, 321A; ср.: *Ioan. Chrysost. In Gen. Hom.* 3, 3 // PG. T. 53. Col. 34–35.
543. *Ioan. Damasc. De fide orth.* I, 8 // PG. T. 94. Col. 812C.
544. *Ambros. Mediol. Exam.* I, 5, 19 // PL. T. 14. Col. 131; *ibid.* II, 2, 4 // PL. T. 14. Col. 146.
545. Быт. 1, 3–27; ср.: *Hipp. In Genes.* I, 6 // PG. T. 10. Col. 586A; *Athanas. Alex. Contra arian. Or.* II, 19 // PG. T. 26. Col. 185C–187C; *Aug. De vera relig.* 36 // PL. T. 34. Col. 137; *Idem. Confess.* XII, 8 // PL. T. 32. Col. 829; *Idem. De fide et symb.*, 2 // PL. T. 40. Col. 181–183; *Idem. De Gen. contr. manich.* I, 1, 5–7 // PL. T. 34. Col. 173–177; *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 5 // PG. T. 94. Col. 880A.
546. Ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 6 // PG. T. 94. Col. 880AB.
547. *Greg. Nazianz. Or.* 45, 5.6.7 // PG. T. 36. Col. 629AC, 632A; ср.: *Or.* 38, 9.10.11. PG. 36, Col. 320C, 321A. А в Каноне Безплотным Силам Церковь говорит: «Ангельския чины первее умыслив, ум Божественный состави» (В понедельник, утра. Канон Безплотным, песнь 1. Глас 1 // Октоих).
548. Часть 1, ответ на вопрос 31.
549. Часть 4.
550. *Tertul. Adv. Hermog.*, c. 4–7 // PL. T. 2. Col. 202–204; ср.: *Basil. Magn. Hom. in Hex.* 2, 2. // PG. 29 b. Col. 29D–33B.
551. *Iren. Adv. haer.* II, 2, 3–4 // PG. T. 7a. Col. 713C–715A; ср.: *Iust. Martyr. Dial. cum Tryph.*, n. 2 // PG. T. 6. Col. 476B–477C; *Ambros. Mediol. Exam.* 3, 7 // PL. T. 14. Col. 167–169; *Athanas. Alex. Contr. arian. Or.* II, 27 // PG. T. 26. Col. 204A–205A.
552. *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 3 // PG. T. 94. Col. 873B.
553. *Aug. De Genes. ad litt.* IX, 15, 28 // PL. T. 34. Col. 404.

554. *Orig.* De princip. I, 2, 10 // PG. T. 11. Col. 138C–142B.
555. Ср.: *Orig.* Contr. Cels. V, 4 // PG. T. 12. Col. 1185 AB; *Hilar. Pict.* De Trinit. V, 22 // PL. T. 10. Col. 143–144; *Aug.* Enarr. in Psalm. 103. Serm. 1, n. 15 // PL. T. 37. Col. 1348–1349.
556. *Ioan. Chrysost.* Ad Stagyr. 1, 2 // PG. T. 47. Col. 279–280; *Idem.* In Gen. Hom. 22, 2 // PG. T. 53. Col. 187–188; *Idem.* Ad eos qui scandalizati sunt, c. 7 // TLG. 2062 (087); *Greg. Nazianz.* Or. 38, 9; 45, 5 // PG. T. 36. Col. 320C, 629AC; *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 873B.
557. Канон Безплотным, песнь 1.
558. *Aug.* Enarr. in Psalm. 103. Serm. 1, n. 15 // PL. T. 37. Col. 1348–1349.
559. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 865B.
560. *Ioan. Chrysost.* De incompreh. V, 3 // PG. T. 48. Col. 739–740; ср.: *Areop.* De coel. hier., c. VI // PG. T. 3. Col. 200B–205A.
561. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 869A; *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 22, 2 // PG. T. 53. Col. 187–188.; *Idem.* De incompreh. VII, 6 // PG. T. 48. Col. 764–765.
562. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 865 B. 868 A; ср.: *Ambros. Mediol.* De Abrah., 2, 8 // PL. T. 14. Col. 475–483.
563. *Greg. Magn.* Moral. II, 2 // PL. T. 75. Col. 555–556; In Evang. Hom. X, 1 // PL. T. 76. Col. 1110–1111.
564. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 860AB.
565. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 868C; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 29, 13 // PG. T. 36. Col. 89C–92B.
566. *Ioan. Damasc.* De fide orth. // PG. T. 94. Col. 869A. В Каноне Безплотным говорится: «Словом Твоим Ипостасным, Господи, ангельское естество соделал еси, освятив же Божественным Духом, Троицу благословити научил еси, Боже, во веки (песнь 7)».
567. *Basil. Magn.* De Spir. Sanct., c. 16, n. 38 // PG. T. 32. Col. 136A–140B.
568. Ibid.
569. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 869B.
570. В понедельник, утра. Канон Безплотным, песнь 4. Глас 6 // Октоих.
571. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 872B; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 41, 11 // PG. T. 36. Col. 444AC; *ibid.* 38, 9 // PG. T. 36. Col. 320C. Св. Григорий Великий пишет: «Так как Ангелы смиренно избрали любовь к Создавшему их, то они этой неизменностью победили в себе самую изменчивость свою» (*Greg. Magn. Moral.* XXVI, 6, 11 // PL. T. 76. Col. 355–357). Ср.: *Aug. Enchirid.*, 57 // PL. T. 40. Col. 259; *Idem.* De civ. Dei, XI, 13 // PL. T. 41. Col. 328–330.
572. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 868B. В службе Безплотным силам говорится: «Безплотнии Ангели, Божию престолу предстоящие, и отонудными светлостями облиставаемы, и светлостями вечно сияюще, и свети бывающе втории, Христу молитесь...» (стихира, глас 1).

573. *Greg. Nazianz.* Or. 28, 31 // PG. T. 36. Col. 72B; cp.: *Areop.* De coel. hier., c. VI, 2; c. V; c. X, 2 // PG. T. 3. Col. 200 D–201A; 196B–200B; 273AB.

574. *Greg. Nazianz.* Or. 40, 7 // PG. T. 36. Col. 365BC.

575. *Idem.* Or. 40, 5 // PG. T. 36, Col. 364B.

576. *Idem.* Or. 6, 12 // PG. T. 35. Col. 737B.

577. *Aug.* De civ. Dei, IX, 22 // PL. T. 41. Col. 274–275; *ibid.* XXII, 29, 1 // PL. T. 41. Col. 796–797; *Idem.* De Genes. ad litt. VIII, 45 // PL. T. 34. Col. 372; *Idem.* De Trinit. IV, 22 // PL. T. 42. Col. 902–903.

578. Cp.: *Ioan. Chrysost.* In Ioan. Hom 1, 2 // PG. T. 59. Col. 26–27.

579. *Basil. Magn.* De Spir. Sanct., 38 // PG. T. 32. Col. 136A–140B.; *Greg. Nyss.* De orat. dom. 4 // PG. T. 44. Col. 1162A–1178A; *Ioan. Chrysost.* De incompreh. I, 6 // PG. T. 48. Col. 707–708.

580. *Ioan. Chrysost.* De incompreh. IV, 1 // PG. T. 48. Col. 727–730.

581. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 872B.

582. *Ioan. Chrysost.* De incompreh. V, 3 // PG. T. 48. Col. 739–740.

583. *Areop.* De coel. hier., c. 14 // PG. T. 3. Col. 321A–325C; cp.: *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. II, 27 // PG. T. 26. Col. 203A–205A; *Ioan. Chrysost.* De incomprehens. II, 4 // PG. T. 48. Col. 713–714.

584. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 3, 6 // PG. T. 53. Col. 38–39.

585. *Areop.* De coel. hier. IV, 3 // PG. T. 3. Col. 192B–193A; *ibid.* VI, 2 // PG. T. 3. Col. 200D–201A; *ibid.* VII, 2 // PG. T. 3. Col. 220D; *ibid.* VIII, 2 // PG. T. 3. Col. 225C; *ibid.* IX, 2 // PG. T. 3. Col. 257C–260B; *ibid.* X, 1 // PG. T. 3. Col. 272D–273A; cp.: *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 865A–873C; *Greg. Nazianz.* Or. 28, 31 // PG. T. 36. Col. 25A–28A; Or. 38, 9 // *Ibid.* Col. 320C–321A; *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 13 et 17 // PG. T. 26. Col. 561B–564B, 569C–572C; Ep. II, 4 // PG. T. 26. Col. 613A–616A; Ep. III, 3 // PG. T. 26. Col. 628B–629B; *Ioan. Chrysost.* De incompreh. IV, 4 // PG. T. 48. Col. 732–733; *Ign.* Ep. ad Trall., c. 5 // PG. 5. Col. 680 A; *Iren.* Adv. haer. II, 30, 3. 6 // PG. T. 7a. Col. 816B–817A, 818AC; *Orig.* De princip. I, 5 // PG. T. 11. Col. 157A–165A; Contr. Cels. VI, 30 // PG. T. 11. Col. 1337D–1341B; *Basil. Magn.* Adv. Eunom. III, 2 // PG. T. 29 b. Col. 657B–660D; *Greg. Nyss.* Contr. Eun. VII, 5 // PG. T. 45. Col. 764D–765A; *Cyr. Hieros.* Catech. XI, 11 // PG. T. 33. Col. 704A–705A; VI, 4 // PG. T. 33. Col. 544AC; *Aug.* Enrichid., c. 57, n. 15 // PL. T. 40. Col. 259; *Greg. Magn.* In Evang. Lib. II. Hom. 34, 7 // PL. T. 76. Col. 1249D–1250C; *Idem.* Moral. 32, 48 // PL. T. 76. Col. 665–667.

586. *Greg. Nazianz.* Or. 28, 31 // PG. T. 36. Col. 72 B; *Cyr. Hieros.* Catech. VII, 11 // PG. T. 33. Col. 617A.

587. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 // PG. T. 94. Col. 871C–872A. В Священном Писании находим и особые ангельские имена, например: Михаил — «кто, яко Бог» (Дан. 12, 1; Иуд. 9; Откр. 12, 7); Рафаил — «помощь Божия», «исцеление Божие» (Тов. 3, 16; 12, 15); Гавриил — «сила Божия» (Дан. 8, 16; Лк. 1, 19),

Уриил — «свет, огонь Божий» (3 Езд. 4, 1. 5; 5, 20), Салафиил — «молитва Богу» (3 Езд. 5, 16). Несомненно, эти имена соответствуют известным особым свойствам названных Ангелов (Архангелов).

588. *Orig. De princip.* II, 9, 5 et 6 // PG. Т. 11. Col. 229A–232B; *ibid.* III, 5, 5 // PG. Т. 11. Col. 253B–356B; *ibid.* I, 8, 1 // PG. Т. 11. Col. 176AC.

589. V Вселенский Собор, правило 2 и 14.

590. *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 3 // PG. Т. 94. Col. 872C.

591. *Ibid.* Col. 872A.

592. Мф. 4, 10; 12, 26; Мк. 1, 13; 3, 23. 26; 4, 15; Лк. 10, 18; 13, 16; 22, 3; Ин. 13, 27; Деян. 5, 3; 26, 18; Рим. 16, 20; 1 Кор. 5, 5; 7, 5; 2 Кор. 11, 14; 1 Фес. 2, 18; 2 Фес. 2, 9; Откр. 2, 9. 13. 24; 12, 9; 20, 2. 7. Св. Иустин говорит, что наименование «сатана» происходит от еврейского и сирийского слова «*satā*», что означает «отступник» (*ἀποστάτης*), и от слова «*śāṣ*», что означает «змея» (*ōphis*). (*Iust. Martyr. Dial. cum Tryph.*, с. 103 // PG. Т. 6. Col. 716A–720A).

593. Ин. 8, 44. Истолковывая слова Спасителя: «*Не устоял в истине*» — св. Златоуст говорит, что это означает: «Не остался в доброй жизни» (*Ioan. Chrysost. In Ioan. Hom. 54, 3*).

594. *Cyr. Hieros. Catech.* II, 4 // PG. Т. 33. Col. 385B–389A.

595. *Ioan. Chrysost. De poenit. Hom.* I, 2 // PG. Т. 49. Col. 280–281; *cp.: Macar. Aeg. Hom.* 16, 1 // PG. Т. 34. Col. 613AB.

596. *Ioan. Chrysost. De diabol. Hom.* II, 2 // PG. Т. 49. Col. 249–260.

597. *Iren. Adv. haer.* IV, 41, 2 // PG. Т. 7a. Col. 1115B–1116A.

598. *Aug. Contr. Julian.*, с. 9 // PL. Т. 44. Col. 641–880.

599. *Athanas. Alex. Vita S. Antonii*, 22 // PG. Т. 26. Col. 876A.

600. *Ср.: Aug. De Genes. ad litt.* XI, 14 // PL. Т. 34. Col. 434–436.

601. *Greg. Nazianz. Carmina Theol.*, 6 // PG. Т. 37. Col. 429A–438A.

602. *Idem. Or.* 45, 5 // PG. Т. 36. Col. 629 B; *cp.: Or.* 38, 9. // *Ibid.* Col. 320C–321A; *Or.* 36, 5. *Ibid.* Col. 270B–272C.

603. *Ambros. Mediol. Ep.* 84.

604. *Ioan. Chrysost. In Gen. Hom.* 22, 2 // PG. Т. 53. Col. 187–188.

605. *Idem. In Gen. Hom.* 17, 7 // PG. Т. 53. Col. 142–143; *cp.: Idem. In Gen. Hom.* 15, 4 // PG. Т. 53. Col. 123–124.

606. *Leo Magn. De coll. Serm.* IV // PL. Т. 54. Col. 157–158.

607. *Theodoret. Haer. fab., Lib.* V, 8 // PG. Т. 82. Col. 473A–488A.

608. *Aug. Enchirid.*, 28 // PL. Т. 40. Col. 234–235; *Idem. De civ. Dei*, XII, 6 // PL. Т. 41. Col. 353–355.

609. *Fulgent. De Trinit.* VIII // PL. Т. 65. Col. 504–505; *cp.: Greg. Magn. Moral.* 28, 11 // PL. Т. 76. Col. 452.

610. *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 4 // PG. Т. 94. Col. 876A; *cp.: Greg. Nyss. Or. catech.*, с. 6 // PG. 45. Col. 26B–29C

611. *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 4 // PG. Т. 94. Col. 876B.

612. *Iust. Martyr*. Dial. cum Tryph., c. 141 // PG. T. 6. Col. 797C–800B.
613. *Cyr. Hieros.* Catech IV, 1 // PG. T. 33. Col. 453A–456A.
614. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 4 // PG. T. 94. Col. 877C.
615. *Cyr. Hieros.* Catech II, 3 // PG. T. 33. Col. 385AB.
616. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 4 // PG. T. 94. Col. 877D.
617. *Cyr. Hieros.* Catech IV, 21 // PG. T. 33. Col. 481B.
618. *Athanas. Alex.* Vita S. Antonii, 28 // PG. T. 26. Col. 885B.
619. *Ioan. Cassian.* Collat. VIII, 17 // PL. T. 49. Col. 750–751; Collat. VII, 32 // PL. T. 49. Col. 712–719; Collat. VIII, 12.13 // PL. T. 49. Col. 740–745.
620. *Orig.* De princip. Praefat. 5 // PG. T. 11. Col. 118A–119A.
621. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 4 // PG. T. 94. Col. 887A.
622. *Aug.* De civ. Dei, IX, 20, 22 // PL. T. 41. Col. 273–275; *Idem.* In Ioan., tract. 110, 7 // PL. T. 35. Col. 1924–1925; *Macar. Aeg.* Hom. 26, 9 // PG. T. 34. Col. 680CD.
623. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 4 // PG. T. 94. Col. 877B. Святой Афанасий Великий пишет, что «демоны ничего не знают от себя, но что у других приметят, то объявляют» (*Athanas. Alex.* Vita S. Antonii, 33 // PG. T. 26. Col. 892B).
624. Ср.: *Ioan. Chrysost.* In Eph. Hom. 22, 3 // PG. T. 62. Col. 158–160.
625. *Athanas. Alex.* Vita S. Antonii, 21 // PG. T. 26. Col. 876A.
626. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 4 // PG. T. 94. Col. 876B.
627. *Greg. Nazianz.* Or. 38, 11 // PG. T. 36. Col. 321CD.
628. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 921A.
629. *Greg. Nazianz.* Or. 45, 7 // PG. T. 36. Col. 632 B; ср.: Or. 2. 75 // PG. T. 35. Col. 482C–484A; Or. 32, 27 // PG. T. 36. Col. 204D–205C.; Or. 14, 23 // PG. T. 35. Col. 888A–889A. Приводя слова Псалмопевца: *Что есть человек, яко помниши его?* (Пс. 8, 5), святой Григорий восклицает: «Какая это новая обо мне тайна? Мал я и велик, унижен и превознесен, смертен и бессмертен, я вместе земной и небесный. Одно у меня общее с дольным миром, а другое — с Богом; одно — с плотью, а другое — с духом!» (Or. 7, 23 // PG. T. 35. Col. 785B). Ср.: *Athanas. Alex.* Contr. gent. 32. 27 // PG. T. 25b. Col. 64B–65A, 52C–56A.
630. *Theodoret.* Haer. fab., Lib. V, 3 // PG. T. 83. Col. 453D–456A. Эту истину Божественного Откровения Церковь многократно исповедует в своих молитвах: «Яко создал еси мя по образу Твоему и по подобию, Богоначальная и Вседетельная Троице, неслиянная Единице» (В неделю, утра. Канон ко Святей и Живоначальной Троице, песнь 4. Глас 1 // Октоих). «Иже за благодать создавый человека, и по образу Твоему сотвори, во мне обитай, Трисветне Боже мой» (В неделю, утра, на полунощнице. Канон Святей и Живоначальной Троице, песнь 5. Глас 5 // Октоих). Человека Господь Иисус Христос «созда по образу Своему рукою Своею» (В субботу, вечера, на велицей вечерни. Стихира на стиховне (Богородичен). Глас 5 // Октоих).
631. В неделю, утра. Степенна. Глас 4. Антифон 1 // Октоих.
632. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 920B.

633. *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 6 // PG. T. 45. Col. 26B–29C; cp.: *De infant.* // PG. T. 46. Col. 161–193; *De hom. opif.* III, 3 // PG. T. 44. Col. 133C–136B; *Greg. Nazianz.* Or. 32, 27 // PG. T. 36. Col. 204D–205C.

634. *Iren.* Adv. haer. V, 6, 1 // PG. T. 7a. Col. 1136D–1138C.

635. *Iust. Martyr.* De resurrect., c. 8; cp.: *Aug.* De civ. Dei, XIII, 24, 2 // PL. T. 41. Col. 399–400; *ibid.* XXI, 3, 2 // PL. T. 41. Col. 711–713.

636. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 924B–925A; cp.: *Maximus Conf.* De anima, VI; *Macar. Aeg.* Hom. 1, 7 // PG. T. 34. Col. 457AC.

637. *Cyr. Hieros.* Catech. IV, 18 et 23 // PG. T. 33. Col. 477A–480A.

638. *Iren.* Adv. haer. II, 33, 4 // PG. T. 7a. Col. 783C–784B.

639. *Athanas. Alex.* Contra gent. 32, 33 // PG. T. 25. Col. 64C. 65BC; cp.: *Ioan. Chrysost.* In Rom. Hom. 13, 2 // PG. T. 60. Col. 509–511.

640. *Macar. Aeg.* Hom. 30, 5 // PG. T. 34. Col. 724CD; cp.: *Idem.* Hom. 1, 10–11 // PG. T. 34. 460C–461C.

641. В неделю, утра. Степенна. Глас 4. Антифон 1 // Октоих.

642. *Macar. Aeg.* Hom. 46, 5 // PG. T. 34. Col. 796BC.

643. *Greg. Nazianz.* Or. 2, 16 et 17 // PG. T. 35. Col. 425AC; cp.: Or. 38, 11 // PG. T. 36. Col. 321C–324A.

644. *Macar. Aeg.* Hom. 15, 21. 43 // PG. T. 34. Col. 589BC, 605AB.

645. *Greg. Nyss.* Or. catech. c. 5 // PG. T. 45. Col. 16D–25A.

646. Cp.: *Athanas. Alex.* Contr. gent. 2 // PG. T. 25b. Col. 6C–8B; *Idem.* De incarn. Verbi, 3. 5. 11 // PG. T. 25b. Col. 100D–116D.

647. *Method. Olym.* De resurr. 1, 35, 2; 36, 2; 34, 3 [ссылка не подтверждается. — Примеч. ред.].

648. *Greg. Nyss.* Dial. de an. et resurr. // PG. T. 46. Col. 41C. Cp.: *De hom. opif.* c. 11, 2 // PG. T. 44. Col. 153C–156B.

649. *Idem.* De hom. opif. 5, 1 // PG. T. 44. Col. 137AC.

650. *Ibid.* C. 16, 10 // PG. T. 44. Col. 177D–185D.

651. *Ibid.* C. 20, 5 // PG. T. 44. Col. 198C–201A.

652. *Ibid.* C. 16, 12 // PG. T. 44. Col. 177D–185D.

653. *Epiph.* Adv. haer. 70, 2 // PG. T. 42. Col. 341AC.

654. *Cyr. Hieros.* Catech. IV, 18 // PG. T. 33. Col. 477A–480A; *Basil. Magn.* In Psalm. 48, n. 8 // PG. T. 29b. 449B–452C; *Ambros. Mediol.* Exam. VI, 8, 45 // PL. T. 14. Col. 259–260; *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 8, 2 // PG. T. 53. Col. 70–71; *Greg. Nazianz.* Or. 45, 7 // PG. T. 36. Col. 613C–616A; *Orig.* De princip. I, 1, 7 // PG. T. 11. Col. 126C–128A; *Contr. Cels.* VIII, 49 // PG. T. 11. Col. 1590AC; *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 908A–929B и др.

655. *Iren.* Adv. Haer. IV, 4, 3 // PG. T. 7a. Col. 982B–983A; *Aug.* In Ioan. 3 // PL. T. 35. Col. 1396–1405; *Tertull.* Adv. Prax. 5 // PL. T. 2. Col. 159–161 и др.

656. *Hilar. Pict.* In Ps. 134, n. 14 // PL. T. 9. Col. 759; *Hieron.* Ep. 146 // PL. T. 22. Col. 1192–1195; *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 908A–929B и др.

657. *Ambros. Mediol.* De dign. cond. human., c. 2 // PL. T. 17. Col. 1015–1018; cp.: *Aug.* De Trinit. IV, 4, 5 // PL. T. 42. Col. 889–894; *ibid.* XIV, 8 // PL. T. 42. Col. 1044–1045.

658. *Iust. Martyr.* Dial. cum Tryph., c. 4 // PG. T. 6. Col. 481D–485C; *Iren.* Adv. haer. II, 33, 4 // PG. T. 7a. Col. 833AB; IV, 4, 3 // PG. T. 7a. Col. 982B–983A.

659. *Greg. Nyss.* De hom. opif., c. 16, 17, 18 // PG. T. 44. Col. 173D–195B.

660. *Ibid.* c. 16, 4 // Col. 173D–175B.

661. *Idem.* In verb.: faciamus. // PG. T. 44. Col. 258–297.

662. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 920B; cp.: *Clem. Alex.* Strom. II, 22 // PG. T. 8. Col. 1080B–1085B; *Iren.* Adv. haer. IV, 38, 4 // PG. T. 7a. Col. 1108D–1109B.

663. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 10, 3 // PG. T. 53. Col. 84–85.

664. *Orig.* De princip. III, 6, 1 // PG. T. 11. Col. 333A–335A; cp.: *Aug.* De Spirit. et anima, c. 10 // PL. T. 40. Col. 785–786.

665. *Basil. Magn.* De creat., c. 21 // PG. T. 30. Col. 32D–33C; cp.: *Cyr. Hieros.* Catech. XIV, 10 // PG. T. 33. Col. 836A–837A; *Greg. Nazianz.* Or. 39, 7 // PG. T. 36. Col. 311BC; Or. 45, 7 // PG. T. 36. Col. 613C–616A.

666. *Greg. Nazianz.* Or. 6, 14 // PG. T. 35. Col. 740B.

667. *Greg. Nyss.* Dial. de an. et resurr. // PG. T. 46. Col. 41C.

668. *Idem.* De hom. opif., c. 16, 10 // PG. T. 44. Col. 180AC; *Idem.* C. 12, 10 // PG. T. 44. Col. 156C–164D.

669. *Greg. Nazianz.* Or. 45, 7 // PG. T. 36. Col. 632BC.

670. *Basil. Magn.* De creat. Or. I, II // PG. T. 30. Col. 10–62.

671. *Greg. Nazianz.* Or. 4, 124 // PG. T. 35. Col. 664C; cp.: Or. 7, 23 // PG. T. 35. Col. 785BC; Or. 14, 26 // PG. T. 35. Col. 892B–896A; Or. 20, 1 // PG. T. 35. Col. 1065AB.

672. *Athanas. Alex.* De incarn. Verbi, 3 // PG. T. 25. Col. 101 B; cp.: *Ibid.* 4 et 5 // PG. T. 25b. Col. 104A–105C.

673. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 924A; cp.: *Iren.* Adv. haer. IV, 38, 3 // PG. T. 7a. Col. 1107–1109.

674. *Theodore.* Quaest. in Gen., quaest. 20 // PG. T. 80. Col. 104B–117A; cp.: *Greg. Nyss.* De hom. opif., c. 2, 1–2 // PG. T. 44. Col. 132D–133B.

675. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 921A; cp.: *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 5 et 8 // PG. T. 45. Col. 20D–25B, 33A–39C.

676. *Greg. Nyss.* Or. in Pulch. // PG. T. 46. Col. 864C–877B.

677. *Iren.* Adv. haer. IV, 38, 3 // PG. T. 7a. Col. 1107B–1108C; cp.: *Clem. Alex.* Strom. IV, 25 // PG. T. 8. Col. 1364C–1371B; Strom. VI, 12 // PG. T. 8. Col. 1289B–1301B.

678. *Athanas. Alex.* Contr. Appoll. Lib. II, 5 // PG. T. 26. Col. 1140B.

679. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 924AB.

680. Cp.: *Ioan. Chrysost.* Ad popul. Antioch. Hom. 11, 2 // PG. T. 49. Col. 120–122; In Gen. Hom. 16, 5 // PG. T. 53. Col. 131–132; 17, 1, 2 // PG. T. 53. Col. 134–136.

681. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 11 // PG. T. 94. Col. 912A–913A.
682. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 11 // PG. T. 94. Col. 916BC; cp.: *Greg. Nazianz.* Or. 38, 12 // PG. T. 36. 324BD.
683. Быт. 1, 28–30; 2, 15–17.19.22; 3, 8; Сир. 17, 6.9–11; cp.: *Athanas. Alex.* De decret. Nic. syn. 5 // PG. T. 25b. Col. 424A–425A.
684. *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 6 // PG. T. 45. Col. 26B–29C.
685. *Athanas. Alex.* Contr. gent. 7 // PG. T. 25. Col. 16B; cp.: Ibid. 33 et 34 // PG. T. 25b. Col. 65B–69A.
686. Ibid. 2 // PG. T. 25. Col. 8B.
687. *Greg. Nyss.* De infant. // PG. T. 46. Col. 176A.
688. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 30 // PG. T. 94. Col. 976B–977A.
689. *Athanas. Alex.* Contr. gent. 2 // PG. T. 25. Col. 8B; De incarn. Verbi, 3. 5. 11 // PG. T. 25b. Col. 100D–116D.
690. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 30 // PG. T. 94. Col. 976A.
691. *Aug.* De civ. Dei, XIV, 27 // PL. T. 41. Col. 435–436.
692. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 11 // PG. T. 94. Col. 916B.
693. *Iust. Martyr.* Dial. cum Tryph., c. 124 // PL. T. 6. Col. 764C–765B; *Tat.* Contr. Graec. 7 // PG. T. 6. Col. 820–821; *Hilar. Pict.* In Ps. 1, n. 13 // PL. T. 9. Col. 258; *Aug.* De civ. Dei, XIII, 15 // PL. T. 41. Col. 387; *Basil. Magn.* Hom. 9: quod Deus non est auctor malorum, 6, 7 // PG. T. 31. Col. 344A–345C; *Greg. Nazianz.* Or. 45, 8 // PG. T. 36. Col. 632C–633B; *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 6 // PG. T. 45. Col. 26B–29C; *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 18, 2 // PG. T. 53. Col. 150–151.
694. *Athanas. Alex.* De incarn. Verbi, 5 // PG. T. 25. Col. 104–105A.
- [695. Таким образом, даже предопределение к лучшему не сковывало свободы человека. — *Примеч. пер.*]
696. *Theoph. Antioch.* Ad Autolic. II, 27 // PG. T. 6. Col. 1093B–1096A; cp.: *Athenag.* Legat. pro christ. 31 // PG. T. 6. Col. 961A–964A.
697. *Aug.* De Genes. ad litt., VI // PL. T. 36; cp.: De civ. Dei, VIII, 11 // PL. T. 41. Col. 384–385.
698. *Greg. Nazianz.* Or. 38, 12 // PG. T. 36. Col. 324B.
699. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 11 // PG. T. 94. Col. 917BC.
700. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 30 // PG. T. 94. Col. 977BC.
701. *Greg. Nazianz.* Or. 45, 28 // PG. T. 36. Col. 661C.
702. *Athanas. Alex.* De incarn. Verbi, 3 // PG. T. 25. Col. 101BC.
703. *Greg. Nyss.* De infant. // PG. T. 46. Col. 176A.
704. *Iren.* Adv. haer. IV, 38, 3 // PG. T. 7a. Col. 1107B–1108C.
705. *Greg. Nazianz.* Or. 44, 4 // PG. T. 36. Col. 612AB.
706. *Tertull.* Adv. Iud., c. 2 // PL. T. 2. Col. 599–602.
707. Быт. 2, 9. Блаженный Феодорит пишет: «Священное Писание утверждает, что и древо жизни, и древо познания добра и зла возникли из земли; следовательно, по своей природе они сходны с прочими растениями. Подобно тому как древо крестное — обычное дерево, но по причине спасения, приобретаемого

верою в Распятого на нем, именуется спасительным, так и эти деревья — обычные растения, происшедшие из земли, но по Божию определению одно из них названо древом жизни, а другое, послужив орудием к познанию греха, — древом познания добра и зла» (Quaest. in Gen., quaest. 27 // PG. T. 80. Col. 132C–137B).

708. *Theoph. Antioch.* Ad Autolic. II, 25 // PG. T. 6. Col. 1002AC.

709. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 16, 6 // PG. T. 53. Col. 132–134.

710. *Greg. Nazianz.* Or. 45, 8 // PG. T. 36. Col. 632CD; *Idem.* Or. 38, 12 // PG. T. 36. Col. 324BC.

711. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 11 // PG. T. 94. Col. 913AB; 916D; 917A.

712. *Iren.* Adv. haer. IV, 39, 1 // PG. T. 7a. Col. 1109C–1110B.

713. *Aug.* Enarr. in Psalm. 70 // PL. T. 36. Col. 874–901; *Idem.* De civ. Dei. XIII, 20 // PL. T. 41. Col. 393–394; *idem.* XIV, 12 // PL. T. 41. Col. 420.

714. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 12 // PG. T. 94. Col. 920A.

715. *Ioan. Chrysost.* In Gen. 16, 2 // PG. T. 53. Col. 127–128; cp.: *Ibid.* 16, 1 // PG. T. 53. Col. 125–127; Hom. 7, 5–7 // PG. T. 53. Col. 66–69; *Aug.* De Genes. ad litt. XI, 34 // PL. T. 34. Col. 443–444; *Idem.* De civ. Dei, XIV, 11, 2 // PL. T. 41. Col. 419–420; *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 10 // PG. T. 94. Col. 908A–909D.

716. *Iren.* Adv. haer. V, 24, 4 et 3 // PG. T. 7a. Col. 1187–1188 // PG. T. 7a. Col. 848–855; cp.: *Iust. Martyr.* Dial. cum Tryph. c. 103 // PG. T. 6. Col. 716A–720A; *Ambros. Mediol.* De Paradis. c. 11, 9 // PL. T. 14. Col. 298–301.

717. *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 6 // PG. 45. Col. 26B–29C.

718. В неделю сыропустную, вечера. Стихиры на Господи воззвах. Глас 6 // Триодъ Постная.

719. *Greg. Nazianz.* Or. 45, 8 // PG. T. 36. Col. 633A; cp.: *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 17, 4 // PG. T. 53. Col. 138–139.

720. *Greg. Nyss.* In resurrect. Or. I (or. quinq) // PG. T. 46. Col. 609C.

721. *Idem.* Or. catech., c. 7 // PG. T. 45. Col. 29D–30C; cp.: *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 17, 5 // PG. T. 53. Col. 140–141.

722. *Ioan. Chrysost.* Ad Stragyr., 1, 5 // PG. T. 47. Col. 282–284.

723. *Macar. Aeg.* De custod. cordis, 12 // PG. T. 34. Col. 832C–836B; cp.: *Idem.* De libert. mentis, 3 // PG. T. 34. Col. 937BC.

724. Cp.: *Ioan. Damasc.* De fide orth. IV, 22 // PG. T. 94. Col. 1197C.

725. *Aug.* De civ. Dei, XIV, 12 // PL. T. 41. Col. 420; cp.: *Idem.* Enarr. in Psalm. 71 // PL. T. 36. Col. 901–903.

726. «Далече от Бога грех мя отрину», — скорбит православная душа в молитве к Ангелу хранителю (Канон Ангелу хранителю, песнь 4).

727. *Athanas. Alex.* De incarn. Verbi, 4 // PG. T. 25. Col. 104BC.

728. *Idem.* Contr. gent. 8 // PG. T. 25. Col. 16D.

729. *Ibid.* 7 // PG. T. 25. Col. 16AC; cp.: *Cyr. Hieros.* Catech. II, 1 // PG. T. 33. Col. 381A–384B.

730. *Cyr. Alex.* In Psalm. 50, v. 13 //PG. T. 69. Col. 1100AD; *ibid.* In Psalm. 78, v. 8 //PG. T. 69. Col. 1197A.

731. *Ioan. Damasc.* De fide orth. IV, 20 //PG. T. 94. Col. 1196BD; *cp.*: *Ibid.* II, 30; II, 4.

732. *CP.*: *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 14, 3 //PG. T. 53. Col. 113–115; Hom. i7, 4 //PG. T. 53. Col. 138–139 Quaest. in Gen., quaest. 38 //PG. T. 80. Col. 152AC.

733. *CP.*: *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 15, 4 //PG. T. 53. Col. 123–124; *ibid.* Hom. 16, 6 //PG. T. 53. Col. 131–132.

734. *Aug.* De civ. Dei, XIV, 13, 2 //PL. T. 41. Col. 421–422; *ibid.* 11, 2 //PL. T. 41. Col. 419–420; *ibid.* 13, 1 //PL. T. 41. Col. 377; *Idem.* De Genes. ad. litt., XI, 39 //PL. T. 34. Col. 445; *cp.*: *Ambros. Mediol.* In Ps. 118, Sermo VII, 8 //PL. T. 15. Col. 1283.

735. *Ioan. Chrysost.* In Matth. Hom. 65, 6 //PG. T. 58. Col. 626.

736. *CP.*: *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 16, 4 //PG. T. 53. Col. 129–131.

737. *Aug.* Enchirid. c. 45 //PL. T. 40. Col. 254.

738. *Tertull.* Adv. Iud., c. 2 //PL. T. 2. Col. 760–762.

739. *Aug.* Contr. Julian., VI, c. 23 //PL. T. 44. Col. 865–866.

740. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 1 //PG. T. 94. Col. 981A; *cp.*: *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 16, 5 //PG. T. 53. Col. 131–132; Hom. 18, 1 //PG. T. 53. Col. 148–150.

741. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 30 //PG. T. 94. Col. 977CD.

742. *Ioan. Chrysost.* In Eph. Hom. 18, 3 //PG. T. 62. Col. 124–125.

743. *Greg. Nazianz.* Or. 18, 42 //PG. T. 35. Col. 1041A.

744. *Basil. Magn.* Hom. 9: Quod Deus non est auctor malor. 7 //PG. T. 31. Col. 344C–345C; *cp.*: *Tat.* Or. ad. Graec., c. 2 //PG. T. 6. Col. 805–809.

745. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 17, 9 //PG. T. 53. Col. 145–147.

746. *Greg. Nyss.* Contr. Eun. Lib. II, 13 //PG. T. 45. Col. 545C.

747. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 17, 2 //PG. T. 53. Col. 135–136.

748. *Athanas. Alex.* Contr. Appoll. Lib. II, 6 //PG. T. 26. Col. 1141A.

749. *Ibid.*

750. *Ioan. Damasc.* De fide orth. IV, 22 //PG. 94. Col. 1197–1200A.

751. *Basil. Magn.* Sermo 13 (Sermo asceticus), 1, 1 //PG. T. 31. Col. 869B–872C.

752. *Ioan. Chrysost.* Hom. In Ps. 3 //PG. T. 55. Col. 35–39.

753. *Greg. Nyss.* De virgin., c. 12 //PG. T. 46. Col. 369B–376C.

754. *Ibid.*

755. *CP.*: *Tat.* Or. ad. Graec. c. 13 //PG. T. 6. Col. 833–836.

756. *Iren.* Adv. haer. IV, 17, 3 //PG. T. 7a. Col. 1021B–1023A.

757. Православное исповедание. Член 1, вопрос 22.

758. Там же, вопрос 23.

759. Член 6.

760. Член 14.

761. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 17, 7 // PG. T. 53. Col. 142–143.
 762. *Ibid.*, hom. 17, 9 // PG. T. 53. Col. 145–147.
 763. *Theoph. Antioch.* Ad Autolic. II, 25 // PG. T. 6. Col. 1002AC.
 764. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 18, 3 // PG. T. 53. Col. 151–152.
 765. *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 8 // PG. T. 45. Col. 33A–40C.
 766. Рим. 5, 14.12; *Theodoret.* In Psalm. 50, v. 7 // PG. T. 80. Col. 1244B–1245A.
 767. *Idem.* In Ep. ad Rom. // PG. T. 82. Col. 100C.
 768. Православное исповедание. Ч. 1, вопрос 24.
 769. *Theodoret.* In Ep. ad Rom. c. 5, v. 12 // PG. T. 82. Col. 100AB.
 770. *Iust. Martyr.* Dial. cum Tryph. c. 88 // PG. T. 6. Col. 685A–688B.
 771. См. вообще главу 7 Послания к Римлянам.
 772. *Ioan. Damasc.* De fide orth. IV, 22 // PG. T. 94. Col. 1200B.
 773. *Orig.* In Luc. Hom., 14 // PG. T. 13. Col. 1833–1838; cp.: *Iren.* Adv. haer., II, 22, 4 // PG. T. 7a. Col. 783C–784 B; *Ambros. Mediol.* De Abrah., II, 18 // PL. T. 14. Col. 463; *Aug.* De peccat. merit. et remiss. I, 34 // PL. T. 44. Col. 146; *ibid.* III, 7 // PL. T. 44. Col. 193–194; *ibid.* I, 25 // PL. T. 44. Col. 129–131.
 774. *Ambros. Mediol.* Apol. David. II, 7 // PL. T. 14. Col. 915. В другом своем сочинении тот же Отец Церкви пишет: *Lapsus sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam; quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpa obnoxium morti debitum, ita in Christo iustificatum?* (De excessu fratris Satyri. II, 6 // PL. T. 16. Col. 1317).
 775. *Greg. Nyss.* In resurrect. Or. I (or. quinq) // PG. T. 46. Col. 608D–609A.
 776. *Athanas. Alex.* In Psalm. 50 // PG. T. 27. Col. 237B–248C; *Greg. Nyss.* De beat. Or. 6 // PG. T. 44. Col. 1264B–1277A.
 777. *Athanas. Alex.* Contr. gent. 8–9 // PG. T. 25. Col. 16C–21A; *Idem.* De incarn. Verbi. 5 // PG. T. 25. Col. 105B; *Greg. Nazianz.* Or. 38, 13 // PG. T. 36. Col. 325AD; *Iren.* Adv. haer. V, 24, 3 // PG. T. 7b. Col. 1187C–1188C; *Ioan. Chrysost.* In Rom. Hom. 13, 1 // PG. T. 60. Col. 507–509; *Macar. Aeg.* Hom. 11, 5 // PG. T. 34. Col. 548BC; *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 1 // PG. T. 94. Col. 981A–984C.
 778. *Hilar. Pict.* In Matth. 18, 6 // PL. T. 9. Col. 1020–1021; In Ps. 59, 4 // PL. T. 9. Col. 397–398; *ibid.* 1, 4 // PL. T. 9. Col. 252; *ibid.* 126, 13 // PL. T. 9. Col. 698–699; *ibid.* 136, 5 // PL. T. 9. Col. 779; *Idem.* In Matth. 10, 23 // PL. T. 9. Col. 975–976.
 779. *Macar. Aeg.* Hom. 6, 5 // PG. T. 34. Col. 521.
 780. *Basil. Magn.* Hom. 8, Dicta tempore famis et siccatis., 7 // PG. T. 31. Col. 321B–324C.
 781. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. 1, 51 // PG. T. 26. Col. 117C.
 782. *Idem.* De incarn. Verbi, 4 // PG. T. 25. Col. 104B.
 783. *Didym.* De Trinit. II, 12 // PG. T. 39. Col. 537C–540A; cp.: *Athanas. Alex.* Contr. Apoll. Lib. II, 8 // PG. T. 26. Col. 1144B–1145B.

784. *Macar. Aeg.* De patientia et discr., 9 // PG. T. 34. Col. 872C–873A.
785. *Greg. Nazianz.* Carm. De seipso // PG. T. 37. Col. 969–1451; cp.: *Idem.* Or. 16, 15 // PG. T. 35. Col. 953BC; *Idem.* Or. 38, 4 // PG. T. 36. Col. 316AB.
786. *Macar. Aeg.* Hom. 43, 7 // PG. T. 34. Col. 776D–777A.
787. *Idem.* Hom. 30, 8 // PG. T. 34. Col. 725D–728A.
788. *Idem.* Hom. 24, 2 // PG. T. 34. Col. 664AB.
789. *Aug.* De nupt. et concupisc. II, 12 // PL. T. 44. Col. 450–451.
790. *Idem.* De peccat. merit. et remiss. I, 63, 64 // PL. T. 44. Col. 146–147.
791. *Idem.* Contr. Julian., VI, 67 // PL. T. 44. Col. 864; *ibid.* II, 9 // PL. T. 44. Col. 670–671.
792. *Idem.* De civ. Dei. XIII, 14 // PL. T. 41; cp.: *Iren.* Adv. haer. III, 22, 4 // PG. T. 7a. Col. 958B–960A; *ibid.* V, 16, 3 // PG. T. 7b. Col. 1168; *Iust. Martyr.* Dial. cum Tryph. c. 95 // PG. T. 6. Col. 701BD; *Cyr. Alex.* In Psalm. 50, v. 12 // PG. T. 69. Col. 1097D–1100A; In Rom. V, 18, 20 // PG. T. 74. Col. 788C–792B; *Theodoret.* In Psalm. 50, v. 7; *Idem.* In Psalm. 60, v. 7, 8 // PG. T. 80. Col. 1244B–1245A; 1328AC; *Idem.* Haer. fab., Lib. V, 11 // PG. T. 83. Col. 488C–496A.
793. *Tertull.* De anima, c. 40 et 41 // PL. T. 2. Col. 734–738; cp.: De test. anim., 3 // PL. T. 1. Col. 612–613; *Macar. Aeg.* Hom. 46, 2–3 // PG. T. 34. Col. 792D–793D.
794. *Orig.* In Ep. ad. Rom. V, 9; V, 1 // PG. T. 14. Col. 1003–1021.
795. *Aug.* De moribus eccles. cathol. I, 40 // PG. T. 32. Col. 1328–1329.
796. *Cypr. Carth.* Ep. 59. ad Fidum. // PL. T. 4. Col. 359.
797. Cp.: *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 28 // PG. T. 94. Col. 961.
798. *Macar. Aeg.* Hom. 2, 1 // PG. T. 34. Col. 464AB; cp.: *Idem.* Hom. 50, 5 // PG. T. 34. Col. 820C; *Idem.* Hom. 41, 1 // PG. T. 34. Col. 768C.
799. В субботу на повечерии. Канон Пресвятей Богородице, песнь 6. (Ирмос) Глас 2. Ср.: «Греховный мрак покрывает мя, и студная моя дела без воздержания выну, и совестное томление непрестанно мучит мя: увы мне, где убо ныне скрююсь?...» (Служба равноапостольному великому кн. Владимиру на утрени. Седален (И ныне) // Миния общая, 15 июля).
800. В субботу, вечера, на велицей вечерни. Стихиры на Господи воззвах (Богородичен). Глас 4 // Октоих.
801. Последование ко св. Причащению, молитва св. Василия Великого, первая.
802. Тропари непорочны, отпевание.
803. Рим. 1, 21–31; Пс. 13, 1–3; 52, 1–4; cp.: *Athanas. Alex.* Contr. gent. 8–9 // PG. T. 25b. Col. 16C–21A; *Greg. Nazianz.* Or. 19, 13.14 // PG. T. 35. Col. 1058C–1060B; *Idem.* Or. 14, 25 // PG. T. 35. Col. 889C–892B; *Idem.* 22, 13 // PG. T. 35. Col. 1145BC; *Idem.* 45, 9 // PG. T. 36. Col. 833C; *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 6 // PG. T. 45. Col. 26B–29C; *Ioan. Chrysost.* Ad popul. Antioch. Hom. XI, 2 // PG. T. 49. Col. 120–122; *Macar. Aeg.* Hom. 43, 7 // PG. T. 34. Col. 776D–777A; *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 1 // PG. T. 94. Col. 981A–984C.

804. В неделю на повечерии. Канон молебный Пресвятей Богородице, песнь 4. Глас 1 // Октоих.
805. Ср.: *Cyr. Hieros. Catech.* II, 1.3.4. // PG. T. 33. Col. 381A–385B.
806. Во вторник, утра. Канон ко св. пророку Иоанну Предтече, песнь 6. (Богородичен). Глас 2 // Октоих.
807. *Athanas. Alex. De incarn. Verbi*, 8 // PG. T. 25. Col. 109A.
808. *Clem. Alex. Strom.* V // PG. T. 9. Col. 9–296.
809. *Orig. Contr. Cels.* IV, 40 // PG. T. 11. Col. 1092D–1096A.
810. Пелагий у блж. Августина (*Aug. De nat. et grat.*, 8 // PL. T. 44. Col. 251).
811. *Pelag. Ad Demetr.* 3, 7 // PL. T. 33. Col. 1099–1120.
812. *Aug. De civ. Dei*, XIV, 11 // PL. T. 41. Col. 418–420; *Idem. Contr. Pelag.* I, 2 // PL. T. 44. Col. 552–553.
813. *Concil. Trid. sess.* V, 5.
814. Член 6 и 14.
815. Член 1, вопросы 24 и 27.
816. *Ioan. Damasc. De fide orth.* II, 29 // PG. T. 94. Col. 964B.
817. Послание восточных Патриархов. Член 5.
818. *Clem. Alex. Strom.* V // PG. T. 9. Col. 9–296.
819. Ин. 5, 17; ср.: *Aug. De Genes. ad litt.* IV, 22 // PL. T. 34. Col. 304.
820. *Athenag. De resurr.* 18 // PG. T. 6. Col. 1008–1012B.
821. *Athanas. Alex. Contr. gent.* 40 // PG. T. 25. Col. 80C.
822. *Ibid.* Col. 81AB.
823. *Ibid.* 41. Col. 81–84A; ср.: *Aug. In Ioan. tract.* II, 10 // PL. T. 35. Col. 1466–1474.
824. *Ibid.* 42, Col. 84B–85B; ср.: *Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch.* IX, 2–5 // PG. T. 49. Col. 104–111; *Hom. X*, 1–2 // PG. T. 49. Col. 111–114.
825. *Ibid.* 43, Col. 88A.
826. *Ibid.* 44, Col. 88C.
827. *Iren. Adv. haer.* II, 26, 3 // PG. T. 7a. Col. 801–802; ср.: IV, 36, 6 // PG. T. 7a. Col. 1095–1097; *Clem. Alex. Strom.* I, c. 2 // PG. T. 8. Col. 709B–712A; *Min. Fel. Octav. n.* 17 // PL. T. 3. Col. 575–588.
828. *Theodoret. De provident., Or. I* // PG. T. 83. Col. 556–583; ср.: *Ioan. Chrysost. In Eph.* 19, 3–4 // PG. T. 62. Col. 124–125; *Ad eos qui scandalizati sunt*, c. 5 // TLG. 2062 (087); *Ambros. Mediol. Exam.* VI, 4, 21 // PL. T. 14. Col. 249–250.
829. *Theodoret. De provident., Or. II* // PG. T. 83. Col. 576–588; ср.: *Ambros. Mediol. De offic., c. I*, 13 // PL. T. 16. Col. 37–38.
830. *Theodoret. De provident., Or. II* // PG. T. 83. Col. 576–588; ср.: *Ioan. Chrysost. De fato et providentia* // PG. T. 50. Col. 749–774; *Theoph. Antioch. Ad Autolic.* II, 5 // PG. T. 6. Col. 1053A–1056A; *Iren. Adv. haer.* II, 6, 1 // PG. T. 7a. Col. 724BC.
831. *Greg. Nazianz. Or.* 14, 33 // PG. T. 35. Col. 901C–904A; ср.: *Or.* 40, 45 // PG. T. 36. Col. 421D–425A; *Or.* 16, 5 // PG. T. 35. Col. 1233BD; *Ioan. Chrysost.*

In Hebr. Hom. II, 3 //PG. T. 63. Col. 21–23; *Clem. Alex.* Strom. I, 11 //PG. T. 8. Col. 748B–752C; *Ioan. Chrysost.* In Ep. ad Rom. Hom. 7, 4 //PG. T. 446–447; *Aug.* De Genes. ad litt. IV, 12 //PL. T. 34. Col. 300–301; *Lact.* De ira Dei, c. 9 //PL. T. 7. Col. 98–99; *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 1 //PG. T. 94. Col. 861B–864C.

832. *Ioan. Chrysost.* In Psalm. 45, 1 //PG. T. 55. Col. 203–205.

833. *Basil. Magn.* De Spir. Sancto, c. 8. //PG. T. 32. Col. 96B–105D.

834. *Clem. Alex.* Strom. V, c. 1 //PG. T. 9. Col. 9A–29A.

835. *Cyr. Alex.* De incarn. Domini //PG. T. 75. Col. 1419–1478; ср.: *Theoph. Antioch.* Ad Autolic. II, 26 //PG. T. 6. Col. 1093AB.

836. *Greg. Nazianz.* Or. 38, 12 //PG. T. 36. Col. 324D.

837. Ис. 49, 15; Мф. 7, 11; Лк. 15, 20; ср.: *Ioan. Chrysost.* Ad Stagyr. 1, 5 //PG. T. 47. Col. 282–284.

838. *Ioan. Chrysost.* In Matth. Hom. 28, 3 //PG. T. 57. Col. 353–355.

839. *Theodoret.* Haer. fab., Lib. V, c. 7 //PG. T. 83. Col. 468D–473A; ср.: *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 //PG. T. 94. Col. 865A–873C.

840. В понедельник, утра. Канон Безплотным, песнь 4. Глас 3 //Октоих.

841. *Hieron.* In Matth., c. 18 //PL. T. 26. Col. 128–133; ср.: *Aug.* De civ. Dei, XX, 14 //PL. T. 41. Col. 679–680; *Quaest. in Gen.*, quaest. 3 //PG. T. 80. Col. 80C–81B; *Ioan. Cassian.* Collat. VIII, 17 //PL. T. 49. Col. 750–751.

842. *Orig.* In Num. Hom. 20, 3 //PG. T. 12. Col. 730D–734D; *Basil. Magn.* In Psalm. 48, n. 15 //PG. T. 29b. Col. 452C–454B; *Ioan. Chrysost.* In Col. Hom. 3, 4 //PG. T. 62. Col. 322–323; In Matth. Hom. 59, 4 //PG. T. 58. Col. 578–580; In Act. Apost. Hom. 26, 3 //PG. T. 60. Col. 200–202; *Ambros. Mediol.* Exp. in Psalm. 118 //PL. T. 15. Col. 1497–1526.

843. *Aug.* De civ. Dei, IV, 33 //PL. T. 41. Col. 139–140; ср.: *Iren.* Adv. haer. V, 24, 3 //PG. T. 7b. Col. 1187C–1188C.

844. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 3 //PG. T. 94. Col. 872A; ср.: *Basil. Magn.* Advers. Eunom. III, 1 //PG. T. 29b. Col. 653A–657B; *Greg. Nazianz.* Carmina dogmat. 6 //PG. T. 37. Col. 430A; *Aug.* Enarr. in Psalm. 88, 3 //PL. T. 37. Col. 1120–1122; *Theodoret.* Quaest. in Gen., quaest. 3 //PG. T. 80. Col. 80C–81B; *Idem.* In Dan. X, 13 //PG. T. 81. Col. 1496C–1497C; *Ioan. Cassian.* Collat. VIII, 17 //PL. T. 49. Col. 750–751.

845. *Greg. Nazianz.* Or. 42, 9 //PG. T. 36. Col. 469A; ср.: *Orig.* In Num. Hom. 11, 5 //PG. T. 12. Col. 650B–651C; 20, 3 //PG. T. 12. Col. 730D–734D; *Basil. Magn.* Ep. 238 //TLG. 2040/ 1, 7–32; PG. T. 32. Col. 889–890.

846. В неделю, вечера. Стихиры на Господи воззвах. Глас 3 //Октоих.

847. Мф. 24, 24; Мк. 13, 22; Деян. 2, 19. 22. 43; 4, 30; 5, 12; 6, 8; 7, 36; 14, 3; 15, 12; Рим. 15, 19; 2 Кор. 12, 12; Евр. 2, 4.

848. Мф. 16, 4; 24, 24. 30; Мк. 13, 22; 16, 17. 20; Лк. 21, 11. 25; Ин. 2, 23; 4, 54; 6, 2; 7, 31; 9, 16; 10, 41; 11, 47; 12, 37; 20, 30; Деян. 2, 19. 22. 43; 4, 30; 5, 12; 8, 6; 14, 3; Рим. 15, 19; 2 Кор. 12, 12; Евр. 2, 4.

849. Мф. 7, 22; 11, 20–21. 23; 13, 58; Мк. 6, 2; 9, 39; Лк. 10, 13; 19, 37; Деян. 2, 22; 8, 13; 19, 11; 2 Кор. 12, 12.

850. Акафист Пресвятой Богородице.

851. *Athanas. Alex.* Ad Serap. Ep. I, 28 //PG. T. 25. Col. 596A; ср.: Ad Serap. Ep. III, 5 //PG. T. 26. Col. 632B–633B; De Trinit. et Spir. Sanct., 12 et 14 //PG. T. 25b. Col. 1202A–1206B; Ad Serap. Ep. I, 20 et 30 //PG. T. 26. Col. 576D–580B, 597B–600C; Contr. arian. Or. 3. 25 //PG. T. 26. Col. 352C–353B; Contr. gent. 41 //PG. T. 25b. Col. 81C–84B.

852. *Basil. Magn.* De Spir. Sancto, c. 16 //PG. T. 32. Col. 133A–144B; ср.: *Aug.* De vera relig., c. VII, 13 //PL. T. 34. Col. 128–129.

853. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 29 //PG. 94. Col. 968B. «Обращая внимание на это, — говорит тот же святой отец, — мы должны удивляться всем делам Промысла, восхвалять их и без исследования (*ἀνεξέταστοις*) принимать, хотя бы многим они казались и несправедливыми, ибо Божие промышление незримо и непостижимо, так что наши помыслы, и дела, и будущее — известны только Богу» (Ibid. Col. 964 C). Ср.: *Theodoret.* De provident. Or. X //PG. T. 83. Col. 740–773.

854. *Ioan. Chrysost.* In Eph. Hom. 19, 4 //PG. T. 62. Col. 132; ср.: *Idem.* In Ep. ad Rom. Hom. 16, 7 //PG. T. 60. Col. 557–559.

855. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 29 //PG. 94. Col. 965A, 968A.

856. *Ioan. Chrysost.* In Ep. ad 2 Tim. Hom. 8, 4 //PG. T. 63. Col. 647–648.

857. *Cyr. Hieros.* Catech. VIII, 4 //PG. T. 33. Col. 628C–629A.

858. *Orig.* In Gen. Hom. 3, 2 //PG. T. 12. Col. 175B–176C.

859. *Hieron.* In Ezech., c. 1 //PL. T. 25. Col. 15–31.

860. *Basil. Magn.* Hom. 8: Quod Deus non est auctor malor. 5 //PG. T. 31. Col. 337C–344A.

861. Иов. 14, 4–5; Пс. 50, 7; 1 Ин. 1, 8; Притч. 24, 16; ср.: *Aug.* Contr. Faust. 1, 3 //PL. T. 42. Col. 208–210.

862. Прем. 3, 6; Сир. 2,5; Притч. 17, 3; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 14, 30 //PG. T. 35. Col. 897C–900A.

863. *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 29 //PG. T. 94. Col. 965A; ср.: Ibid. Col. 965B.

864. *Aug.* Enarr. in Psalm. 53, 8 //PL. T. 36. Col. 625–626.

865. *Ioan. Chrysost.* Ad Stagyr. Hom. 1, 8 //PG. T. 47. Col. 286–287; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 14, 31 //PG. T. 35. Col. 900BC.

866. *Ioan. Chrysost.* Ad popul. Antioch., 1, 6 //PG. T. 49. Col. 23–24; ср.: De diabol. Hom. 1, 7 //PG. T. 49. Col. 254–256.

867. *Basil. Magn.* In Isaiam. proph. c. 13, v. 5 //PG. T. 30. Col. 574C–575C.

868. *Ioan. Chrysost.* Ad Stagyr. Hom. 1, 7 //PG. T. 47. Col. 282–284.

869. Ibid. Hom. 1, 9 //PG. T. 47. Col. 287–289.

870. Дан. 2, 21; 4, 14; ср.: *Theodoret.* De provident. Or. X. //PG. T. 83. Col. 740–773.

Отдел третий. Бог как Спаситель. Христология

1. Cp.: *Macar. Aeg. Hom. VI, 3* // PG. T. 34. Col. 520BD; *Idem. Hom. II, 3* // PG. T. 34. Col. 464D.

2. *Cyr. Hieros. Catech. XII, 7* // PG. T. 33. Col. 733AB.

3. *Athanas. Alex. De incarn. Verbi, 54* // PG. T. 25. Col. 192B.

4. *Ioan. Chrysost. In Gal., c. II, 8* // PG. T. 61. Col. 648.

5. *Cyr. Alex. De incarn. Domini, 8* // PG. T. 75. Col. 1425CD.

6. *Maximus Conf. Quaest. ad Thal., quaest. 60* // PG. T. 90. Col. 621A.

7. *Theodoret. Haer. fab., Lib. V, c. 3* // PG. T. 83. Col. 457CD.

8. *Athanas. Alex. Ad Serap. I, 20* // PG. T. 26. Col. 577C.

9. *Idem. ibid. I, 9* // PG. T. 26. Col. 553B.

10. *Ibid. I, 25* // PG. T. 26. Col. 589B.

11. *Ibid. I, 12* // PG. T. 26. Col. 561B.

12. *Ibid. I, 20* // PG. T. 26. Col. 580AB.

13. *Ibid. I, 19* // PG. T. 26. Col. 573B–576C.

14. *Greg. Nyss. Quod non sint tres dii* // PG. T. 45. Col. 125BC, 128AD, 129B.

15. *Ioan. Cassian. De incarn. Chr., Lib. VII, c. 17* // PL. T. 50. Col. 238A.

16. В богослужебных книгах на самых разнообразных примерах подчеркивается, что спасение — это совместное дело Святой Троицы, это особенно зримо в службе в день св. Пятидесятницы. Напомним лишь одну стихирю, входящую во святую Литургию: «Видехом свет истинный... Нераздельней Троице поклоняемся, Та бо нас спасла есть».

17. *Cyr. Alex. De incarn. Unigen. // PG. T. 75. Col. 1196BA.*

18. *Idem. De rect. fid. ad regin. Or. II, 33* // PG. T. 76. Col. 1377B.

19. *Greg. Pal. Hom. 14* // PG. T. 151. Col. 168A.

20. *Cyr. Alex. Quod unus sit Christ. // PG. T. 75. Col. 1333A.*

21. *Ioan. Chrysost. In Eph. Hom. I, 4* // PG. T. 62. Col. 15.

22. *Maximus Conf. Exp. orat. Dom. // PG. T. 90. Col. 877B.* — Славословия в благовещенских стихирах воплощение Бога, молитвенная мысль Церкви говорит: «Нижняя с вышними совокупляются (*τὰ κατω τοῖς ἄνω συνάπτεται*)»; «земная была небо (*τὰ ἐπίγεια γέγονεν οὐρανός*)» (Служба Благовещению Богородицы. Стихиры на стиховне. Глас 4 // Миния праздничная).

23. *Maximus Conf. Mystagogia, c. 1* // PG. T. 91. Col. 668AB.

24. *Св. Иоанн Златоуст. Толкование на пророка Исаию, гл. 28, ст. 16* // Творения св. Иоанна Златоуста. СПб., 1900. Т. 6. Кн. 1. С. 167, 168.

25. *Cyr. Alex. Schol. de incarn. Unigen. // PG. T. 75. Col. 1393B.*

26. *Maximus Conf. Quaest. ad Thal., quaest. 60* // PG. T. 90. Col. 620C.

27. *Cyr. Alex. Adv. Nestor., Lib. III* // PG. T. 76. Col. 112 AB; cp.: *ibid. Lib. IV. Col. 169AB; ibid. Lib. V, c. 2. Col. 220CD.*

28. *Idem. Schol. de incarn. Verbi // PG. T. 75. Col. 1413A; cp.: De incarn. Domini. T. 75. Col. 1192AB.*

29. Последование ко Святому Причащению. Молитва 4.

30. Симеон Новый Богослов, прп. Слово 22, 4 // Слова преп. Симеона Нового Богослова / пер. с греч. еп. Феофана. М., 1882. Вып. 1. С. 188.

31. Greg. Nyss. De inst. Christ. // PG. T. 46. Col. 293AB: Οὕτω δὲ ἐστὶ ποιηρὰ καὶ δυσίατα τὰ ταῖς ψυχαῖς ἐγκραρυμένα κακὰ, ὥστε μὴ δυνατόν εἶναι διὰ μόνης τῆς ἀνθρωπίνης σπουδῆς καὶ ἀρετῆς ἐκτεῖναι καὶ ἀνελεῖν, εἰ μὴ τις τὴν τοῦ Πνεύματος δύναμιν σύμμαχον προσλάβῃ.

32. Служба Предпразднству Введения во храм Пресвятыя Богородицы. Канон предпраздства, песнь 3 (Ирмос). Глас 4 // Миния общая.

33. Athanas. Alex. Contr. arian. Or. II, 67 // PG. T. 26. Col. 289C–292A; ср.: Contr. arian. Or. I, 43 // PG. T. 26. Col. 100C–101C.

34. Idem. Contr. arian. Or. II, 69 // PG. T. 26. Col. 293A.

35. Idem. Ep. ad Adelph., 8 // PG. T. 26. Col. 1081C, 1084A.

36. Athanas. Alex. De incarn. Verbi, 7 // PG. T. 25b. Col. 108CD. Ср.: Athanas. Alex. In illud: Omnia. 2. 3 // PG. T. 25b. Col. 212C, 213A: «Спаситель принимает плоть, чтобы все обновить, ибо подобало, чтобы Тот, через Кого в начале всё начало существовать, обновил Собой всё. В начале всё через Него вошло в бытие; а позднее, поскольку все пало, Слово стало плотью и облеклось в плоть, чтобы в ней все обновить. Оно соделалось человеком, дабы спасти человека».

37. Idem. De incarn. Verbi, 7 // PG. T. 25. Col. 108C–109A; ср.: Contr. Apoll. Lib. II, 6 // PG. T. 26. Col. 1140C–1141D.

38. Idem. De incarn. Verbi, 13 // PG. T. 25. Col. 120B.

39. Ibid. 20 // PG. T. 25. Col. 129.

40. Iren. Adv. haer., III, 18, 1. 2 // PG. T. 7a. Col. 932AC.

41. Ibid. III, 18, 7 // PG. T. 7a. Col. 937A–938B.

42. Ibid. III, 19, 1 // PG. T. 7a. Col. 938C–940A.

43. Симеон Новый Богослов, прп. Слово 6 // Слова преп. Симеона Нового Богослова. М., 1882. С. 58, 59 (Изд. 2-е: М. 1892. Т. 1. С. 66–67). Ср.: Слово 14. С. 121: «Человек страдает некою сокровенною болезнью великою и неудобь познаваемою, которая так велика и так чрезмерна, что подобной никогда не было и никогда не будет. Почему необходимо было Самому Богу придти, чтобы исправить и у врачевать ее». Ср.: Там же. С. 122–123.

44. Симеон Новый Богослов, прп. Слово 12 // Слова преп. Симеона Нового Богослова. М., 1882. С. 112.

45. Greg. Nyss. Or. catech. c. 15 // PG. T. 46. Col. 48AB.

46. Ср.: Ioan. Damasc. De fide orth. III, 1 // PG. T. 94. Col. 981A–984C.

47. Ioan. Chrysost. In Hebr. Hom. IV, 3 // PG. T. 63. Col. 40.

48. Ibid. Hom. V, 1 // PG. T. 63. Col. 47.

49. Athanas. Alex. De incarn. Verbi, 4 // PG. T. 25. Col. 104A.

50. Greg. Nazianz. Or. 30, 2 // PG. T. 36. Col. 105B.

51. Iren. Adv. haer. III, 19, 1 // PG. T. 7a. Col. 938C–940A.

52. *Greg. Nyss.* In Ascen. // PG. T. 46. Col. 692C.
53. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. III, 4 // PG. T. 53. Col. 37.
54. *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 8 // PG. T. 45. Col. 40BC.
55. *Ambros. Mediol.* De incarnat., c. VI, 56 // PL. T. 16. Col. 864A; cp.: *Ioan. Damasc.* De fide orth. II, 11 // PG. T. 94. Col. 912–929B; ibid. III, 7, 1 // PG. T. 94. Col. 1008C–1012C.
56. *Ambros. Mediol.* De fide, Lib. V, c. 8 // PL. T. 16. Col. 697C: quia incarnationis Dei mysterium universae salutis est creaturae.
57. *Aug.* Sermo 175, 1 // PL. T. 38. Col. 945.
58. *Idem.* Sermo 174, 2 // PL. T. 38. Col. 940: Si homo non perisset, Filius hominis non venisset.
59. *Hilar. Pict.* De Trinit. I, 11 // PL. T. 10. Col. 33; cp.: Ibid. IX, 55 // PL. T. 10. Col. 325–327.
60. *Macar. Aeg.* Hom. 44, 1 // PG. T. 34. Col. 780A.
61. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. II, 68 // PG. T. 26. Col. 292A–293A.
62. *Greg. Nyss.* Or. catech. c. 15, 17, 18, 20 // PG. T. 45. Col. 48 BC, 53 ABC, 56D, 57A.
63. *Theodoret.* Haer. fab., Lib. V, 11 // PG. T. 83. Col. 489D, 492A.
64. *Greg. Nazianz.* Or. 19, 13 // PG. T. 35. Col. 1060A.
65. *Aug.* De agon. christ., c. 11 // PL. T. 40. Col. 297.
66. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 18 // PG. T. 94. Col. 1072B.
67. *Athanas. Alex.* Ep. ad Epict., 9 // PG. T. 26. Col. 1065 AB; Cp.: *Aug.* In Ioan. tract. XIX, 15 // PL. T. 35. Col. 1543–1556; *Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. T. 91. Col. 468D.
68. *Aug.* Sermo 186 // PL. T. 39. Col. 999.
69. Οὕτε γὰρ προσδήκην προσώπου ἡγούν υποστάσεως ἐπεδείξατο ἡ ἁγία Τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς ἁγίας Τριάδος Θεοῦ Λόγου (*Hefele-Leclercq.* «Histoire des Conciles», T. III, première partie, Paris, 1909. P. 114. Cinquième concile eocumenique, Huitième et dernière session, le 2 juin 553).
70. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 11 // PG. T. 94. Col. 1025C, 1004B, 1028B, 1013C–1016A; Cp.: *Maximus Conf.* Exp. orat. Dom. // PG. T. 90. Col. 876CD.
71. *Ioan. Damasc.* De fide orth. IV, 4 // PG. T. 94. Col. 1105C–1108A; Cp.: *Greg. Nazianz.* Or. 39, 12 // PG. T. 36. Col. 348AC.
72. Гал. 4, 4; Cp.: Наст. изд., т. 2. Догматика. § 48. С. 278–279.
73. Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45 // Слова преп. Симеона Нового Богослова. М., 1882. С. 344.
74. *Greg. Nyss.* Or. catech. c. 29 // PG. T. 45. Col. 76AB.
75. *Ioan. Chrysost.* In Eph. Hom. I, 4 // PG. T. 62. Col. 16.
76. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 1 // PG. T. 94. Col. 984B; Cp.: *Greg. Nyss.* Contr. Eun. Lib. III // PG. T. 45. Col. 584B; *Iren.* Adv. haer. IV, 34, 1 // PG. T. 7. Col. 1090AD.

77. *Cyr. Alex. Adv. Nestor.*, Lib. II, c. 4 // PG. T. 76. Col. 77A.
78. *Greg. Nazianz. Or.* 34, 13 // PG. T. 36. Col. 253A.
79. См. об этом: Наст. изд., т. 2. Догматика. § 50. С. 280–286.
80. *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib.* II, c. 2 // PL. T. 50. Col. 36.
81. *Cyr. Alex. Schol. de incarn. Unigen.*, c. 3 // PG. T. 75. Col. 1373B.
82. Ср.: *Cyr. Alex. De rect. fid. ad regin.* // PG. T. 76. Col. 1276CD.
83. *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib.* III, c. 15 // PL. T. 50. Col. 73A.
84. Новозаветное учение о Божестве Господа Иисуса Христа изложено в: Наст. изд., т. 2. Догматика. § 24 (6). С. 123–128.
85. Ср.: Мф. 15, 32–38; Мк. 8, 1–9; ср.: *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib.* VI, c. 1 // PL. T. 50. Col. 135–137.
86. Ср.: Ин. 11, 27; 1, 49; Мф. 14, 33; Мк. 1, 1; Ин. 1, 34; 5, 25; 9, 35–37; 10, 36; 20, 31; Деян. 9, 20; 2 Кор. 1, 19; Гал. 4, 4; Еф. 4, 13; Евр. 4, 14; 6, 6; 10, 29; 1 Ин. 3, 8; 4, 15; 5, 5. 10. 12. 13. 20; ср.: *Cyr. Hieros. Catech.* XI, 3 // PG. T. 33. Col. 693AC; *Ioan. Cassian. De incarn. Chr., Lib.* III, c. 14 // PL. T. 50. Col. 69–70; *Cyr. Alex. Quod virgo sit Deip.*, 19 // PG. T. 76. Col. 280A.
87. *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib.* II, c. 5 // PL. T. 50. Col. 45C; ср.: Ibid. Lib. III, c. 6 // PL. T. 50. Col. 29.
88. Ср.: *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib.* V, c. 8 // PL. T. 50. Col. 115–119.
89. Ibid., Lib. III, c. 6 // PL. T. 50. Col. 56–58.
90. *Cyr. Alex. De rect. fid. ad regin.* // PG. T. 76. Col. 1224A.
91. Ibid.
92. Ibid. Col. 1224C.
93. Ср.: Ibid. Col. 1289C.
94. Ср.: Ibid. Col. 1321AB.
95. Ср.: Ibid. Col. 1300C.
96. Ibid. Col. 1230A.
97. Ibid. Col. 1236A.
98. 1 Кор. 9, 21; *Cyr. Alex. De rect. fid. ad regin.* // PG. T. 76. Col. 1236C.
99. Ibid. Col. 1236D–1237A.
100. 1 Кор. 12, 3; *Cyr. Alex. Ibid.* Col. 1237A.
101. Ibid. Col. 1237B.
102. Ibid. Col. 1240A.
103. Ср.: *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib.* III, c. 1 // PL. T. 50. Col. 49–50.
104. *Cyr. Alex. De rect. fid. ad regin.* // PG. T. 76. Col. 1241D.
105. Ibid. Col. 1244CD.
106. Ibid. Col. 1245AB.
107. Ibid. Col. 1304.
108. Ibid. Col. 1328.
109. Ibid. Col. 1253CD.
110. Ibid. Col. 1329CD.

111. По поводу слов Апостола (Тит. 2, 13) святой Иоанн Кассиан пишет: «Что касается имени нашего Господа, здесь ничего не недостает (*nihil hic de nominibus Domini nostri deest*): Он именуется и Богом, и Спасителем, и Иисусом, и Христом. Все эти именованья принадлежат Богу. Спаситель — Бог, Иисус — Бог, Христос — Бог. Все эти именованья принадлежат одному Лицу» (*Ioan. Cassian. De incarn. Chr., Lib. II, c. 4 // PL. T. 50. Col. 42B*).

112. *Cyr. Alex. De rect. fid. ad regin. // PG. T. 76. Col. 1284B.*

113. *Iren. Adv. haer. IV, 10, 1 // PG. T. 7a. Col. 1001B–1002A; cp.: Ibid. IV, 11, 1 // PG. T. 7a. Col. 999B–1000C; IV, 34, 1–3 // PG. T. 7a. Col. 1083C–1085B.*

114. *Ioan. Chrysost. In Hebr. Hom. II, 3 // PG. T. 63. Col. 25.*

115. *Athanas. Alex. Contr. arian. Or. IV, 28 // PG. T. 26. Col. 512BC.*

116. *Athanas. Alex. Contr. Apoll. Lib. II, 15 // PG. T. 26. Col. 1157B; Cp.: Iren. Adv. haer. III, 6, 1 // PG. T. 7a. Col. 860B–861A.*

117. *Ibid.*

118. *Ibid.*

119. *Ioan. Cassian. De incarn. Chr., Lib. II, c. 3 // PL. T. 50. Col. 39A.*

120. *Ign. Ep. ad Trall., c. 7, 1 // PG. T. 5. Col. 679C–682A.*

121. *Idem. Ep. ad Smyrn. 1, 1 // PG. T. 5. Col. 708AB; cp.: Idem. Eph. Надписанье // PG. T. 5. Col. 730–732A; 17, 2 // PG. T. 5. Col. 749B–752A; 3, 3 // PG. T. 5. Col. 733BC; 6, 3 // PG. T. 5. Col. 737AB; Ep. ad Polyc. 8, 3 // PG. T. 5. Col. 725B–728A.*

122. *Idem. Ep. ad Eph. 18, 2 // PG. T. 5. Col. 752AB.*

123. *Ep. ad Eph. 15, 3; cp.: 15, 18 // PG. T. 5. Col. 748B–749A.*

124. *Ibid. 1, 1 // PG. T. 5. Col. 732A–734A.*

125. *Ibid. 7, 2 // PG. T. 5. Col. 737 AC; cp.: Idem. Ep. ad Polyc. 3, 2 // PG. T. 5. Col. 721B.*

126. *Idem. Ep. ad Eph. 19, 3 // PG. T. 5. Col. 753AB.*

127. *Iust. Martyr. Dial. cum Tryph., c. 128 // PG. T. 6. Col. 773B–776C; cp.: Ibid., c. 48 // PG. T. 6. Col. 580A–581A; ibid., c. 132 // PG. T. 6. Col. 781C–784B.*

128. *Ibid. c. 126 // PG. T. 6. Col. 768C–772A.*

129. *Iren. Adv. haer. III, 6, 2 // PG. T. 7a. Col. 861B.*

130. *Ibid. III, 19, 2; 19, 1 // PG. T. 7a. Col. 940A–941A.*

131. *Ibid. I, 10, 1 // PG. T. 7 A Col. 549A–552A.*

132. *Ibid. III, 6, 1 // PG. T. 7a. Col. 860B–861B.*

133. *Ibid. IV, 6, 6 // PG. T. 7a. Col. 989BC.*

134. *Ibid. IV, 6, 7 // PG. T. 7a. Col. 989C–990C.*

135. *Athanas. Alex. De incarn. Verbi, 47 // PG. T. 25. Col. 180C.*

136. *Ibid. 48 // PG. T. 25. Col. 184B.*

137. *Ibid. 49 // PG. T. 25. Col. 184BD.*

138. *Ibid. 50 // PG. T. 25. Col. 185BD; ibid. 54 // PG. T. 25. Col. 193A.*

139. *Greg. Nazianz. Or. 37, 17 // PG. T. 36. Col. 301C; cp.: Or. 2, 95 // PG. T. 35. Col. 453AB; Or. 30, 8 // PG. T. 36. Col. 113AB.*

140. *Greg. Nyss.* Or. catech. c. 12 //PG. T. 45. Col. 44CD; cp.: Ibid. c. 13 //PG. T. 45. Col. 45AD; ibid. c. 25 //PG. T. 45. Col. 65C–68A.
141. *Cyr. Hieros.* Catech. X, 19 //PG. T. 33. Col. 685A–688C; cp.: Ibid. XII, 13 //PG. T. 33. Col. 737C–740A; *Idem.* X, 6 //PG. T. 33. Col. 668A–669A; *Idem.* IV, 9 //PG. T. 33. Col. 709B–713B; *Idem.* XI, 16.18. 4 //PG. T. 33. Col. 709B–713B; *Idem.* IV, 7 //PG. T. 33. Col. 548B–549B.
142. *Hilar. Pict.* De Trinit. Lib. VII, c. 2 //PL. T. 10. Col. 200C.
143. Ibid. VII, c. 13 //PL. T. 10. Col. 210A.
144. Ibid. VII, c. 14 //PL. T. 10. Col. 211A; cp.: Ibid., c. 21 //PL. T. 10. Col. 216–217; ibid., c. 25 //PL. T. 10. Col. 221.
145. Ibid. VII, c. 26 //PL. T. 10. Col. 222C; cp.: Ibid., c. 27 //PL. T. 10. Col. 223.
146. Ibid. VII, c. 31 //PL. T. 10. Col. 226AB.
147. Ibid. VII, c. 32 //PL. T. 10. Col. 227A; cp.: Ibid., c. 38 //PL. T. 10. Col. 231; ibid., c. 41 //PL. T. 10. Col. 233–234.
148. *Ioan. Cassian.* De incarn. Chr., Lib. II, c. 7 //PL. T. 50. Col. 48–49; cp.: Ibid. Lib. V, c. 6 //PL. T. 50. Col. 109–111.
149. Ibid. Lib. III, c. 7 //PL. T. 50. Col. 59A.
150. См.: Наст. изд., т. 2. Догматика. § 50. С. 280–286. В этом отношении огромное значение имеют паримии, читаемые в Рождественский Сочельник на Царских часах и на вечерне. См. также *Greg. Nyss.* Adv. Jud., 3–9 //PG. T. 46. Col. 208B–217C.
151. *Cyr. Alex.* Adv. Nestor., Lib. I, c. 8 //PG. T. 76. Col. 53A–D.
152. *Ioan. Chrysost.* In Matth. Hom. V, 2 //PG. T. 57. Col. 42.
153. Шестой Вселенский Собор. Правило 79.
154. *Greg. Nazianz.* Or. 38, 2 //PG. T. 36. Col. 313B.
155. В неделю вечера. Богородичен. Глас 1 //Октоих.
156. *Greg. Nyss.* Ep. 3 //PG. T. 46. Col. 1020D.
157. См.: Наст. изд., т. 2. Догматика. § 39. С. 241–252.
158. *Симеон Новый Богослов*, прп. Слово 35, 1–2 //Слова преп. Симеона Нового Богослова. М., 1882. С. 269, 272.
159. *Ioan. Chrysost.* In Ep. ad Rom. Hom. 13, 5 //PG. T. 60. Col. 514–515.
160. *Ioan. Cassian.* De incarn. Chr., Lib. IV, c. 3 //PL. T. 50. Col. 79C.
161. *Theodoret.* In Ep. ad Rom., c. 8, v. 3 //PG. T. 82. Col. 128D.
162. *Tertull.* De carn. Chr., c. 16 //PL. T. 2. Col. 826A.
163. *Idem.* De resurr., c. 46 //PL. T. 2. Col. 908A.
164. *Cyr. Alex.* Quod unus sit Christ. //PG. T. 75. Col. 1305C.
165. *Idem.* De incarn. Domini, 9 //PG. T. 75. Col. 1429 AB; cp.: ibid. 11 //PG. T. 75. Col. 1436B; ibid. 10 //PG. T. 75. Col. 1432D–1433A.
166. *Ign.* Ep. ad Trall., c. 10 //PG. T. 5. Col. 681C.
167. *Tertull.* Adv. Marcion. III, 8 //PL. T. 2. Col. 359C.
168. Ibid. Col. 360 AB; cp.: De carn. Chr., 5 //PL. T. 2. Col. 760–762.

169. *Aug.* De divers. quaestion. 14 // PL. T. 40. Col. 11–100; Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus, et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus: non igitur fuit phantasma corpus ejus (PL. T. 40. Col. 14).

170. *Iren.* Adv. haer. II, 22, 4 // PG. T. 7a. Col. 783C–784B.

171. *Ibid.* III, 18, 7 // PG. T. 7a. Col. 937A–938B; ср.: *Ibid.* IV, 33, 5 // PG. T. 7a. Col. 1072BD.

172. *Ibid.* III, 19, 1 // PG. T. 7a. Col. 938C–940A; ср.: III, 19, 3 // PG. T. 7a. Col. 941AC; III, 20, 2 // PG. T. 7a. Col. 943A–944A.

173. *Athanas. Alex.* Ep. ad Epict. 7 // PG. T. 26. Col. 1061AB.

174. *Idem.* De sentent. Dionys. 10 // PG. T. 26. Col. 493D–496A.

175. *Idem.* Contr. Appoll. Lib. I, 16 // PG. T. 26. Col. 1121C–1124A.

176. *Ibid.*

177. *Cyr. Hieros.* Catech. IV, 9 // PG. T. 33. Col. 465A–468A; ср.: *Ibid.* XII, 3. 13. 23. 24. 31. 33; VI, 14 // PG. T. 33. Col. 728C–768A.

178. *Ibid.* XII, 14 // PG. T. 33. Col. 141A.

179. *Greg. Nazianz.* Ep. 101 // PG. T. 37. Col. 181C–184A.

180. *Idem.* Or. 45, 9 // PG. T. 36. Col. 633C.

181. *Greg. Nyss.* Contr. Eun. Lib. II // PG. T. 45. Col. 545C.

182. *Idem.* In bapt. Christ. // PG. T. 45. Col. 580C.

183. *Idem.* Ep. 3 // PG. T. 46. Col. 1020D–1021A.

184. *Ioan. Chrysost.* In Gen. Hom. 58, 3 // PG. T. 54. Col. 510.

185. *Idem.* In Matth. Hom. 4, 3 // PG. T. 57. Col. 43.

186. *Idem.* De incompreh., VI, 4 // PG. T. 48. Col. 752–753.

187. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на пророка Исаию, гл. 53, ст. 8 // Творения св. Иоанна Златоуста. Т. 6. Кн. 1. С. 326.

188. *Idem.* De Melchised., 2 // PG. T. 56. Col. 259.

189. *Theodoret.* Haer. fab., Lib. V, c. 14 // PG. T. 83. Col. 504B.

190. *Cyr. Alex.* De incarn. Domini, c. 17 // PG. T. 75. Col. 1445C.

191. *Idem.* Quod Maria sit Deip., 26 // PG. T. 76. Col. 288A.

192. *Idem.* De rect. fid. ad regin. // PG. T. 76. Col. 1277A.

193. *Ioan. Cassian.* Commonit., c. 14 // PL. T. 50. Col. 657.

194. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 6 // PG. T. 94. Col. 1005AB.

195. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 58, 1 // Слова преп. Симеона Нового Богослова / в пер. с новогреч. еп. Феофана. М., 1890. Вып. 2. С. 62.

196. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 7 // PG. T. 94. Col. 1009AB.

197. В подтверждение этому служат все те места из Святого Откровения, которые говорят о Спасителе как Сыне Человеческом и Сыне Божиим и которые мы ранее отметили, говоря об Иисусе Христе как об истинном человеке и о Нем же как об Истинном Боге.

198. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 12 // PG. T. 94. Col. 1029B.

199. *Mansi.* Analecta collect. Concil. // T. 7. Col. 115A–C.

200. Denzinger-Bannwart, *Enchirid.*, n. 40; ed. 12, Friburgi, 1913.
201. *Ign. Ep. ad Eph.*, c. 7 // PG. T. 5. Col. 737BC.
202. *Ibid.*, c. 20 // PG. T. 5. Col. 753B–756A.
203. *Idem. Ep. ad Polyc.*, c. 3 // PG. T. 5. Col. 721B.
204. *Iust. Martyr. Dial. cum Tryph.*, c. 126 // PG. T. 6. Col. 768C–772A.
205. *Ibid.* c. 128 // PG. T. 6. Col. 773B–776C.
206. *Idem. II Apol.*, c. 13 // PG. T. 6. Col. 465B–468A.
207. *Ibid.* c. 10 // PG. T. 6. Col. 460B–461B.
208. *Idem. Dial. cum Tryph.*, c. 68 // PG. T. 6. Col. 621B–625C; *ibid.* 49 // PG. T. 6. Col. 581A–585B.
209. *Tertull. Adv. Prax.*, c. 27 // PL. T. 2. Col. 215B.
210. *Idem. De praescript. haer.*, c. 13 // PL. T. 2. Col. 30B, 31A.
211. *Iren. Adv. haer. III*, 18, 1. 2 // PG. T. 7a. Col. 932AC.
212. *Ibid. III*, 18, 7 // PG. T. 7a. Col. 937A–938B.
213. *Ibid. III*, 19, 1 // PG. T. 7a. Col. 938C–940A.
214. *Ibid. I*, 10, 1–2 // PG. T. 7a. Col. 549A–553A.
215. *Orig. De princip. I*, 2, 1 // PG. T. 11. Col. 130A; cp.: *Idem. Contr. Cels. VII*, 17 // PG. T. 11. Col. 1443–1446.
216. *Orig. De princip. II*, 6, 3 // PG. T. 11. Col. 211C.
217. *Idem. Contr. Cels. II*, 9 // PG. T. 11. Col. 809D; cp.: *Ibid. I*, 66 // Col. 784A–785A.
218. *Idem. De princip. Praefat.* 4 // PG. T. 11. Col. 117B.
219. *Athanas. Alex. Contr. Apoll. Lib. I*, 13 // PG. T. 26. Col. 1116AB.
220. *Idem. In Psalm. 21*, vers. 21 // PG. T. 27. Col. 136BC.
221. *Idem. Contr. Apoll. Lib. I*, 16 // PG. T. 26. Col. 1121C–1124A; cp.: *ibid. I*, 7 // PG. T. 26. Col. 1104B–1105B; *De incarn. et contr. arian.*, 22 // *Ibid.* Col. 1024B–1028A.
222. *Idem. Fragmenta varia* // PG. T. 26. Col. 1224BC.
223. *Idem. Op. cit.* Col. 1256D–1257A.
224. *Idem. Contr. Apoll. Lib. I*, 17 // PG. T. 26. Col. 1124A–1125A.
225. *Cyr. Hieros. Catech. IV*, 9 // PG. T. 33. Col. 468A.
226. *Ibid. X*, 3 // PG. T. 33. Col. 661C.
227. *Ibid. X*, 4 // PG. T. 33. Col. 665A.
228. *Ibid. XII*, 1 // PG. T. 33. Col. 725A, 728A.
229. *Greg. Nazianz. Ep. 101* // PG. T. 37. Col. 177BC, 180A; cp.: *Or. 38*, 15. 16 // PG. T. 36. Col. 328C–329C; *Or. 29*, 19.20 // T. 35. Col. 100A–101C.
230. Слово на Преображение Господне. Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. М., 1849. Ч. 2. С. 158–159.
231. *Ioan. Chrysost. In Ep. 1 ad Tim. Hom. 7*, 2 // PG. T. 62. Col. 536–537.
232. *Cyr. Alex. De rect. fid. ad regin. I*, 13 // PG. T. 76. Col. 1221B; cp.: *Idem. De incarn. Unigen.* // PG. T. 75. Col. 1220.

233. *Idem.* Quod virgo sit Deip., 12 // PG. T. 76. Col. 269AB; ср.: *Idem.* De incarn. Unigen. // PG. T. 75. Col. 1245D; *Idem.* Apol. contr. Theodoret., 6 // PG. T. 76. Col. 425B; *Ibid.* 10. Col. 445B.

234. *Idem.* De incarn. Unigen. // PG. T. 75. Col. 1208D–1209A.

235. *Idem.* Schol. de incarn. Verbi // PG. T. 75. Col. 1413C–1416A.

236. *Idem.* De incarn. Domini, 31 // PG. T. 75. Col. 1472C.

237. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. III, c. 6 // PG. T. 76. Col. 85A, 84D.

238. *Idem.* Quod virgo sit Deip., 14 // PG. T. 76. Col. 272C.

239. *Ibid.* 16. Col. 276 A; ср.: *ibid.* 18 // Col. 276D–277C.

240. *Ioan. Cassian.* De incarn. Chr., Lib. VI, c. 13 // PL. T. 50. Col. 171A.

241. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 6 // PG. T. 94. Col. 1004B, 1005AB; *ibid.* III, 7 // PG. T. 94. Col. 1012AB.

242. *Athanas. Alex.* Ep. ad Epict. 8 // PG. T. 26. Col. 1064A, 1061C.

243. *Cyr. Alex.* De incarn. Domini, 18 // PG. T. 75. Col. 1449B.

244. *Idem.* Expl. XII cap., V // PG. T. 76. Col. 304B.

245. *Idem.* Apol. pro XII cap., V // PG. T. 76. Col. 320B; ср.: *Ibid.* 11. Col. 449A.

246. *Idem.* De incarn. Domini, 10 // PG. T. 75. Col. 1428C. Немного далее святой Отец продолжает: «Апостол не сказал «став образом Божиим», но «будучи в образе Божиим («во образе Божиим сый», ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπαρχων)», чем и показал, что Он — от века Бог и Господь» (*Ibid.* 10. Col. 1429 CD); ср.: *Ibid.* 10. Col. 1432B.

247. *Tertull.* Adv. Prax., c. 27 // PL. T. 2. Col. 214D, 215AD.

248. *Hipp.* Contr. Beron., fragment. I и III // PG. T. 10. Col. 829C–836C.

249. *Idem.* Op. cit., III // PG. T. 10. Col. 833C–836B.

250. *Idem.* Op. cit., IV // PG. T. 10. Col. 836BC.

251. *Orig.* De princip. II, 6, 1 // PG. T. 11. Col. 209A, 210A.

252. *Ibid.* II, 6, 2. Col. 210B, 211A.

253. *Ibid.* II, 6, 3. Col. 211D, 212A.

254. *Athanas. Alex.* Contr. Apoll. Lib. I, 4 // PG. T. 26. Col. 1097C.

255. *Idem.* De decret. Nic. Syn., 15 // PG. T. 25. Col. 440 C; *Idem.* Contr. Apoll. Lib. I, 12 // PG. T. 26. Col. 1113B.

256. *Idem.* Contr. Apoll. Lib. II, 17 // PG. T. 26. Col. 1161B.

257. *Ibid.* lib. I, 12 // PG. T. 26. Col. 1113BC.

258. *Ibid.* 7 // PG. T. 26. Col. 1105AB.

259. *Idem.* De decret. Nic. Syn., 14 // PG. T. 25. Col. 440 D.

260. *Idem.* Contr. Apoll. Lib. I, 16 // PG. T. 26. Col. 1121C–1124A.

261. *Idem.* Fragmenta varia // PG. T. 26. Col. 1256D–1257A.

262. *Idem.* Contr. arian. Or. II, 8 // PG. T. 26. Col. 1144A.

263. *Idem.* Contr. Apoll. Lib. II, 7 // PG. T. 26. Col. 1144A.

264. *Ibid.* 10. Col. 1148C.

265. *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. III, 30. 31. 32 // PG. T. 26. Col. 385A; 388A; 389AC.

266. *Idem.* Contr. arian. Or. III, 34.35 //PG. T. 26. Col. 396 AC, 397B.
 267. *Ibid.* III, 41 //PG. T. 26. Col. 409C–412A; cp.: *Idem.* De sentent. Dionys. 9–10 //PG. T. 25. Col. 492B–496B; *Idem.* De decret. Nic. Syn., 14 //T. 25. Col. 440BD.
 268. *Idem.* Tom. ad Antioch. 7 //PG. T. 26. Col. 804B–805A.
 269. *Idem.* Ad Serap. IV, 14 //PG. T. 26. Col. 656C–657A.
 270. *Idem.* Contr. Apoll. Lib. II, 12,13 //PG. T. 26. Col. 1152C, 1153AB.
 271. *Ibid.* 18 //PG. T. 26. Col. 1164BC.
 272. *Athanas.* Alex. Ep. ad Epict. 5, 6 //PG. T. 26. Col. 1060A–1061A.
 273. *Idem.* Contr. arian. Or. IV, 36 //PG. T. 26. Col. 524C–525A.
 274. *Idem.* Contr. Apoll. Lib. I, 17 //PG. T. 26. Col. 1124BC.
 275. *Idem.* De incarn. Verbi, 17 //PG. T. 25. Col. 125AC.
 276. *Idem.* Contr. Apoll. Lib. I, 22 //PG. T. 26. Col. 1132A.
 277. *Cyr. Hieros.* Catech. IV, 9 //PG. T. 33. Col. 468A.
 278. *Ibid.* XI, 5 //PG. T. 33. Col. 696B.
 279. *Ibid.* XII, 1 //PG. T. 33. Col. 728A.
 280. *Basil. Magn.* Ep. 262 //PG. T. 32. Col. 973BC.
 281. *Greg. Nazianz.* Ep. 101 //PG. T. 37. Col. 180A.
 282. *Idem.* Or. 39, 13 //PG. T. 36. Col. 348D–349A; cp.: Or. 36, 9–10 *ibid.* //Col. 276D–277C.
 283. *Idem.* Or. 40, 45 //PG. T. 36. Col. 424B.
 284. *Idem.* Or. 2, 23 //PG. T. 35. 432B.
 285. *Idem.* Or. 29, 18.19.20 //PG. T. 36. Col. 97B, 100A, 100C, 101AC.
 286. *Idem.* Or. 37, 2 //PG. T. 36. Col. 284C–285A; cp.: *Ibid.* 3 // *Ibid.* Col. 284B–285A.
 287. *Idem.* Or. 38, 3 //PG. T. 36. Col. 331C.
 288. *Ibid.* 13. Col. 325AC; Or. 45, 9 //PG. T. 36. Col. 633C–636A.
 289. *Greg. Nazianz.* Or. 38, 15 //PG. T. 36. Col. 328CD.
 290. *Greg. Nyss.* Or. catech., c. 10. 11 //PG. T. 45. Col. 41BC, 44AB; cp.: *Idem.* Antirrh. c. Apoll. //PG. T. 45. Col. 1197C.
 291. *Idem.* Contr. Eun., Lib. II //PG. T. 45. Col. 548BC.
 292. *Idem.* Ep. 3 //PG. T. 46. Col. 1020 AB; cp.: De perfect. //PG. T. 46. Col. 269CD; *Idem.* Contr. Eun. Lib. VI //PG. T. 45. Col. 736D–737A.
 293. *Idem.* Contr. Eun. Lib. V //PG. T. 45. Col. 705AD.
 294. *Ibid.* Lib. VI //PG. T. 45. Col. 712C–713A, 716ACD, 717A; cp.: *Ibid.* Col. 736D–737A.
 295. *Ibid.* Col. 721D–724B.
 296. *Greg. Nyss.* Ep. 3 //PG. T. 46. Col. 1021C–1024A.
 297. *Ioan. Chrysost.* In Ioan. Hom. 11, 2 //PG. T. 59. Col. 79–80.
 298. *Idem.* Ep. ad Caes. //PG. T. 52. Col. 757–759.
 299. *Ioan. Chrysost.* De incompreh. X, 7 //PG. T. 48. Col. 793; cp.: Adv. Jud. et Gent. demonstr., 2. //PG. 48. Col. 814–816.

300. *Idem.* In martyr., 2 //PG. 50. Col. 482–484; cp.: In Eph. Hom. 20, 5 //PG. T. 62. Col. 141–142.

301. *Idem.* In Gen. Hom. 49, 2 //PG. T. 54. Col. 446.

302. *Idem.* De incompreh., VII, 4 //PG. T. 48. Col. 761; cp.: In Psalm. Hom. 44, 5 //PG. T. 55. Col. 189–191.

303. Слово на Преображение Господне // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. М., 1849. Ч. 2. С. 158–159.

304. Там же. С. 154, 155, 156, 157, 158.

305. *Isid. Pel.* Ep. 419, Hermogeni episcopo //PG. T. 78. Col. 416C.

306. *Ambros. Mediol.* De fide, Lib. IV, c. II, 2, 3 //PL. T. 16. Col. 643B.

307. *Idem.* De incarnat., c. V, 35 //PL. T. 16. Col. 862D; cp.: De incarnat. III, 35 //PL. T. 16. Col. 827D.

308. *Idem.* De excessu fratris Satyri. Lib. I, 12.13 //PL. T. 16. Col. 1350CD, 1351A.

309. *Hilar. Pict.* De Trinit. Lib. X, 21. 22. 23. 26 //PL. T. 10. Col. 359AB, 360AB, 361A, 366B.

310. *Aug.* Sermo 186, c. 1 //PL. T. 38. Col. 999; cp.: Ep. 137, 9 //PL. T. 33. Col. 519.

311. *Idem.* Sermo 293, c. 7 //PL. T. 58. Col. 1332.

312. *Idem.* Ep. 137, 11 //PL. T. 33. Col. 520: Nam sicut in unitate personae anima unitur corpora, ut homo sit; ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animae et corporis; in hac persona mixtura est Dei et hominis.

313. *Idem.* Enchirid., c. 55 //PL. T. 40. Col. 249–250.

314. *Cyr. Alex.* De rect. fid. ad regin., 13 //PG. T. 76. Col. 1221B; cp.: *Idem.* De rect. fid. ad Theodos., 24 //PG. T. 76. Col. 1168B.

315. *Idem.* De incarn. Unigen. //PG. T. 75. Col. 1220CD.

316. *Ibid.* Col. 1208D.

317. *Idem.* Quod unus sit Christ. //PG. T. 75. Col. 1292A.

318. *Idem.* Schol. de incarn. Unigen., c. 8 //PG. T. 75. Col. 1376C; cp.: *Idem.* Adv. Nestor. Lib. IV, c. 5 //PG. T. 76. Col. 197B; *Idem.* Apol. pro XII cap. //PG. T. 76. Col. 324C.

319. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. II, c. 9 //PG. T. 76. Col. 96B.

320. *Idem.* De rect. fid. ad Theodos., 10 //PG. T. 76. Col. 1216A. Слова из беседы св. Златоуста на Рождество Христово.

321. *Idem.* De rect. fid. ad regin., II, 22 //PG. T. 76. Col. 1364A; cp.: Expl. XII cap., 5 //PG. T. 76. Col. 304BD.

322. *Idem.* De incarn. Unigen. //PG. T. 75. Col. 1221A.

323. *Idem.* De rect. fid. ad regin., II, 3 //PG. T. 76. Col. 1340AB; cp.: De incarn. Unigen. //PG. T. 75. Col. 1224B; De rect. fid. ad regin. //PG. T. 76. Col. 1260A, 1268C, 1272C.

324. *Idem.* De incarn. Unigen. // PG. T. 75. Col. 1217A.
 325. *Ibid.* Col. 1221B; cp.: *Ibid.* Col. 1224A.
 326. *Ibid.* Col. 1225D–1228A.
 327. *Ibid.* Col. 1252A, 1253A.
 328. *Cyr. Alex.* Quod unus sit Christ. // PG. T. 75. Col. 1261BC; cp.: *Idem.* Adv. Nestor. Lib. IV, c. 2 // PG. T. 76. Col. 77A; *Idem.* Apol. contr. Theodoret. // PG. T. 76. Col. 441A.
 329. *Idem.* Quod unus sit Christ. // PG. T. 75. Col. 1269D; cp.: *Ibid.* 1333C.
 330. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. V, c. 6 // PG. T. 76. Col. 241A; cp.: *Idem.* Expl. XII cap., III // PG. T. 76. Col. 300C–301A; *Idem.* Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 321B.
 331. *Idem.* Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 341C; cp.: *Idem.* De rect. fid. ad regin., 10 // PG. T. 76. Col. 1213AB, 1304AB.
 332. *Idem.* Quod unus sit Christ. // PG. T. 75. Col. 1280BC.
 333. *Ibid.* Col. 1308D.
 334. *Ibid.* Col. 1288BD.
 335. *Ibid.* Col. 1304D; cp.: *Cyr. Alex.* Schol. de incarn. Unigen., c. 25 // PG. T. 75. Col. 1396D–1397A: «Как только слышим мы в Священном Писании, что Слово стало плотью, то разумеем, что Оно соделалось человеком с душой и телом (hominem intelligimus ex anima et corpore). Слово, хотя Оно и Бог, стало совершенным человеком, приняв тело одушевленное и разумное (corpus animatum et rationabile), которое к Себе истинно присоединило. А как — знает только Оно Само (ipse sciat)».
 336. *Cyr. Alex.* Quod unus sit Christ. // PG. T. 75. Col. 1309D–1312A.
 337. *Idem.* Schol. de incarn. Unigen., c. 4 // PG. T. 75. Col. 1373CD.
 338. *Ibid.*, c. 9. Col. 1380 B; cp.: De incarn. Domini. 30 // PG. T. 75. Col. 1472A.
 339. *Cyr. Alex.* Schol. de incarn. Unigen., c. 13 // PG. T. 75. Col. 1385BC; cp.: Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 328B.
 340. *Idem.* De rect. fid. ad regin., II, 59 // PG. T. 76. Col. 1420C.
 341. *Idem.* Schol. de incarn. Verbi. // PG. T. 75. Col. 1416B.
 342. *Idem.* De incarn. Domini, 32 // PG. T. 75. Col. 1472D, 1473B.
 343. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. I, c. 1 // PG. T. 76. Col. 20D.
 344. *Ibid.* Lib. III, c. 4. Col. 157A.
 345. *Ibid.* Lib. I, c. 3. Col. 93AB.
 346. *Ibid.* c. 8. Col. 52C, 53D.
 347. *Ibid.* Col. 56A; cp.: *Ibid.* Lib. II, c. 2. Col. 69C.
 348. *Ibid.* Lib. II, c. 2. Col. 69C.
 349. *Cyr. Alex.* Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 333A.
 350. *Idem.* Apol. contr. Theodoret. // PG. T. 76. Col. 401A.
 351. *Idem.* Ep. 46, 2 // PG. T. 77. Col. 241B.
 352. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. II, c. 6 // PG. T. 76. Col. 85AB; cp.: Apol. contr. Theodoret., Anathem. VI // PG. T. 76. Col. 425AB.

353. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. II, c. 8 // PG. T. 76. Col. 93BD.

354. *Ibid.* Lib. III, c. 2. Col. 129D–132A; ср.: *Ibid.* Lib. III, c. 3. Col. 140AB; Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 344D.

355. *Cyr. Alex.* Adv. Nestor. Lib. III, c. 3 // PG. T. 76. Col. 141CD; ср.: *Ibid.* Lib. III, c. 5. Col. 157C.

356. *Ibid.* Lib. IV, c. I. Col. 169AB; ср.: *Ibid.* Lib. IV, c. 3. Col. 183B. В другом месте святой Кирилл пишет: «Так как Бог Слово добровольно сошел в границы человеческого естества (*καταβέβηκεν ἔκων ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις*), было необходимо, чтобы Он родился от жены. Но когда говорится, что Он родился по плоти, то это не значит, что тогда начало существовать (*οὐκ ἀρχὴν τοῦ εἶναι*) Его Божественное естество, но Он был и есть по естеству и воистину Слово Бога Отца. Если же Родившийся от Святой Девы не просто (*ἀπλῶς*) человек, как мы, но Само воплощенное Слово, имеющее Свое собственное от Нее тело (*ἴδιον ἔχων σῶμα τὸ ἐξ αὐτῆς*), то и говорится, что Он родился по плоти (*γεγεννησθαι σαρκικῶς*), ибо усвоил Себе рождение Своего собственного тела» (*Cyr. Alex. De rect. fid. ad Theodos. 5* // PG. T. 76. Col. 1205BC; ср.: *Idem.* De recta fid. ad regin., II, 6 // PG. T. 76. Col. 1341D–1344A; *ibid.* 8. Col. 1345AB).

357. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. IV, c. 6 // PG. T. 76. Col. 204C.

358. *Ibid.* Lib. IV, c. 3. Col. 225C.

359. *Cyr. Alex.* Quod virgo sit Deip. 26 // PG. T. 76. Col. 288A.

360. *Idem.* Expl. XII cap., I // PG. T. 76. Col. 296C–297B; ср.: *Idem.* Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 364D–365A; *Idem.* Apol. contr. Theodoret. // PG. T. 76. Col. 428A, 440AD.

361. *Idem.* Expl. XII cap., II // PG. T. 76. Col. 297D, 300AB.

362. *Ibid.*, IX. Col. 308D.

363. *Idem.* Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 328B; ср.: *Ibid.* Col. 332A.

364. *Idem.* De rect. fid. ad regin., 8 // PG. T. 76. Col. 1209BC.

365. *Idem.* Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 372D–373A; ср.: *Ibid.* Col. 376CD; ср.: De rect. fid. ad regin., 10 // PG. T. 76. Col. 1216C: «Что касается воплощения нашего Спасителя, мы веруем, что Бог Слово, пребывая неизменным и непреложным, воплотился для восстановления человечества. Ибо Он, будучи истинным Божиим Сыном по Своему вечному рождению от Бога, соделался и Сыном Человеческим по рождению от Девы. И он один и Тот же есть совершенный Бог по Божеству и единосущный с Отцом (*ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ*); и Он Тот же есть и совершенный человек по рождению от Девы и единосущный с людьми по плоти (*ὁμοούσιος ἀνθρώποις κατὰ τὴν σάρκα*)» (Слова епископа Виталия из беседы De fide).

366. *Idem.* Apol. contr. Theodoret. // PG. T. 76. Col. 396CD.

367. *Ibid.* col. 421BC.

368. *Cyr. Alex.* De rect. fid. ad Theodos., 23 // PG. T. 76. Col. 1165CD.

369. *Idem.* Quod unus sit Christ. // PG. T. 75. Col. 1301B; ср.: Adv. Nestor. Lib. III // PG. T. 76. Col. 116A, 117AB, 120C, 125B, 153A. — Св. Григорий Богослов под

кенозисом разумеет «своего рода помрачение и умаление славы» Бога Слова. (τὴν τῆς δόξης οὐκ ἔχοντι τε καὶ ἐλάττωσιν (Greg. Nazianz. Or. 37, 3 // PG. T. 36. Col. 285B)).

370. Cyr. Alex. Schol. de incarn. Domini, c. 15 // PG. T. 75. Col. 1374BD.

371. Idem. De incarn. Domini, c. 8 // PG. T. 75. Col. 1425D–1428A; cp.: Ibid. 10. Col. 1432B.

372. Ibid., c. 10 // PG. T. 75. Col. 1428D–1429A.

373. Ibid., c. 10 // PG. T. 75. Col. 1432D–1433A; cp.: Cyr. Alex. Thesaur. // PG. T. 75. Col. 120AB.

374. Cyr. Alex. Expl. XII cap., IV // PG. T. 76. Col. 301BC; cp.: Idem. De rect. fid. ad regin., II, 19 // PG. T. 76. Col. 1360BC.

375. Idem. Apol. pro XII cap. // PG. T. 76. Col. 341B.

376. Idem. De rect. fid. ad regin. Or. II, 50 // PG. T. 76. Col. 1404D.

377. Idem. De rect. fid. ad regin. // PG. T. 76. Col. 1308AB.

378. Idem. De incarn. Unigen. // PG. T. 75. Col. 1224B.

379. Idem. De incarn. Domini., 32 // PG. T. 75. Col. 1472D, 1473A.

380. Idem. Expl. XII cap. // PG. T. 76. Col. 296C.

381. Ibid. Col. 297C.

382. Ibid. Col. 304A.

383. Ibid. Col. 309D–312A; cp.: Cyr. Alex. De rect. fid. ad regin., 10 // PG. T. 76. Col. 1216CD.

384. Ioan. Cassian. Commonit., c. 13 // PL. T. 50. Col. 655–657.

385. Ibid. c. 15. Col. 658.

386. Ibid. c. 16. Col. 659.

387. Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib. I, c. 5 // PL. T. 50. Col. 25–29; cp.: Ibid. Lib. IV, c. 1. 3. 6. 7 // PL. T. 50. Col. 75–84; Lib. III, c. 10 // PL. T. 50. Col. 63C–66A.

388. Ibid. Lib. IV, c. 8 // PL. T. 50. Col. 85.

389. Ibid. Lib. VI, c. 17 // PL. T. 50. Col. 176–177.

390. Ibid. Lib. VI, c. 19 // PL. T. 50. Col. 182–183.

391. Maximus Conf. Opusc., De duabus Christi naturae, 2 // PG. T. 91. Col. 145B–148A.

392. Ibid. 7. Col. 148C.

393. Ibid. 8. Col. 148D–149A.

394. Maximus Conf. Ep. 15 // PG. T. 91. Col. 572D.

395. Idem. Ep. 17 // PG. T. 91. Col. 581 AB; cp.: Col. 584A.

396. Idem. Ep. 18 // PG. T. 91. Col. 585A–D; cp.: Ep. 15. Col. 157C–161A.

397. Idem. Ep. 15 // PG. T. 91. Col. 565BC.

398. Idem. Ep. 11 // PG. T. 91. Col. 468 ABCD.

399. Idem. Ep. 11 // PG. T. 91. Col. 469AB.

400. Idem. Ep. 12 // PG. T. 91. Col. 480CD.

401. Idem. Ep. 12. Col. 500BC.

402. Ibid. Col. 493A.

403. Maximus Conf. Ep. 13 // PG. T. 91. Col. 525A.

404. Ibid. Col. 521B.
405. *Maximus Conf.* Quaest. ad Thal. // PG. T. 90. Col. 620C.
406. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 3 // PG. T. 94. Col. 988B, 989A.
407. Ibid. III, 7 // PG. T. 94. Col. 1008CD; cp.: Ibid. IV, 5 // PG. T. 94. Col. 1109C–1112A: «Ипостась Бога Слова до воплощения была простой, несложной, бесплотной и несотворенной; воплотившись, Она стала и Ипостасью плоти (*γέγονε σύνθετος*) и стала сложной из Божества, Которое всегда имела, и из плоти, которую приняла (*καὶ ἐξ ἧς προσεῖληφε σαρκός*), и Она носит свойства двух естеств и распознается в двух естествах (*ἐν δυοῖς γνωρίζομένη φύσις*). Итак, одна и Та же Ипостась — несотворенная по Божеству (*ἀκτιστός τέ ἐστι τῇ Θεότητι*) и сотворенная по человечеству (*καὶ κτιστὴ τῇ ἀνθρωπότητι*), видимая и невидимая. В противном случае мы были бы вынуждены либо разделять единого Христа, признавая две ипостаси, либо отрицать различие ипостасей и вводить превращение и слияние».
408. Ibid. III, 7 // PG. T. 94. Col. 1009ABC, 1012A.
409. Ibid. Col. 1012C.
410. Ibid. III, 8 // PG. T. 94. Col. 1013B.
411. Ibid. III, 9 // PG. T. 94. Col. 1017AB.
412. Ibid. III, 11 // PG. T. 94. Col. 1024B; cp.: Ibid. Col. 1025B–1028A.
413. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 3 // PG. T. 94. Col. 992A–993AC; cp.: Ibid. III, 5 // PG. T. 94. Col. 1000C–1001B.
414. *Maximus Conf.* // PG. T. 91. Col. 637B–C.
415. *Idem.* Opusc. // PG. T. 91. Col. 45D–48ABD.
416. Ibid. Col. 49B.
417. Ibid. Col. 77BC.
418. Ibid. Col. 77C–80A; cp.: Ibid. Col. 268CD.
419. Ibid. Col. 80BC; cp.: Ibid. Col. 96A–D.
420. Ibid. Col. 97A.
421. Ibid. Col. 97C–100A.
422. Ibid. Col. 280C, 281BC.
423. Ibid. Col. 129B–D; cp.: Ibid. Col. 160AC, 209B; *Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. T. 91. Col. 300B.
424. *Maximus Conf.* Opusc. // PG. T. 91. Col. 131B.
425. Ibid. Col. 157AB; cp.: Ibid. Col. 200BC.
426. Ibid. Col. 209C; cp.: Ibid. Col. 289BC, 428C, 328A, 320D–324C; 325D–328A.
427. *Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. T. 91. Col. 292D–293A.
428. Ibid. Col. 306BC; cp.: Ibid. Col. 324CD.
429. Ibid. Col. 305CD.
430. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 13 // PG. T. 94. Col. 1033A.
431. *Idem.* De fide orth. III, 14 // PG. T. 94. Col. 1033B–1036A; Cp.: *Maximus Conf.* Opusc. // PG. T. 91. Col. 109A.
432. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 14 // PG. T. 94. Col. 1036AB.

433. Ibid. III, 14. Col. 1036B–1037A.
 434. Ibid. III, 14. Col. 1040A–B.
 435. Ibid. III, 15. Col. 1045C–1048A.
 436. Служба Предпразднству Рождества Христова на утрени. Канон предпразднству. Глас 2. Светилен // Минея праздничная, 23 декабря.
 437. Там же. Стихиры на хвалитех. Глас 6 // Минея праздничная.
 438. Служба Предпразднству Рождества Христова на повечерии. Канон, песнь 4. Глас 6 // Минея праздничная, 24 декабря.
 439. Там же. Тропарь.
 440. Там же. Тропарь (Час шестый). Глас 4 // Минея праздничная.
 441. Служба Рождеству Христову на вечерни. Стихира самогласна. Глас 1 // Минея праздничная.
 442. Там же. На великом повечерии. Стихиры самогласны. Глас 1 // Минея праздничная.
 443. Там же.
 444. Там же. Стихира на хвалитех. Глас 4 // Минея праздничная.
 445. Служба Собору Пресвятыя Богородицы. Стихира на стиховне. Глас 1 // Минея общая, 26 декабря.
 446. Там же.
 447. Служба Преображению Господню, утра. Канон, песнь 3. Глас 8 // Минея праздничная: «Бог Слово сый, весь землей бысть, всему Божеству смесив человечество, во Ипостаси Своей (Θεὸς ὅλος ὑπάρχων, ὅλος βροτὸς γέγονας, ὅλη τῇ Θεότητι μίξας τὴν ἀνθρωπότητα, ἐν ὑποστάσει σου)».
 448. Служба Собору Пресвятыя Богородицы на утрени. Седален. Глас 4 // Минея общая.
 449. Во вторник, утра. Канон покаянен, песнь 3 (Богородичен). Глас 1 // Октоих.
 450. В неделю, утра. Канон Пресвятей Богородице, песнь 4. Глас 4 // Октоих; ср.: Во вторник на повечерии. Канон Пресвятей Богородице, песнь 3. Глас 1 // Октоих.
 451. В четверток, утром. Канон святым Апостолом, песнь 3 // Октоих.
 452. Тропарь Благовещения. А в светильне Благовещения говорится: «Еже от века днесь познавается таинство Божие: Бог Слово, Сын Девы Марии за милосердие бывает, и радость благовещения Гавриил провещавает».
 453. Служба Благовещению Богородицы. Стихира на хвалитех (Слава, и ныне). Глас 2 // Минея праздничная.
 454. В Неделю первую Святого Поста, в нюже Православие воспоминается на велицей вечерни. Стихира на Господи воззвах. Глас 6 // Триодь Постная.
 455. Там же. Ср.: В среду на повечерии. Канон Пресвятей Богородице, песнь 3. Глас 1 // Октоих: «Иже естеством Неописанный, воплощься из Тебе, написав, Богоблагодатная».
 456. Служба Благовещению Богородицы. Стихиры на хвалитех. Глас 2 // Минея праздничная.

457. Песнопение на св. Литургии: «Единородный Сыне...».

458. В неделю, утра. Канон Пресвятей Богородице, песнь 7. Глас 5 //Октоих. Ср.: В субботу на повечерии. Канон Пресвятей Богородице, песнь 8. Глас 3 //Октоих: «...Сугуб зрим во единой Ипостаси».

459. В среду на повечерии. Канон Пресвятой Богородице, песнь 9. Глас 5 //Октоих.

460. Стихира на стиховне (Богородичен). Глас 4 //Октоих.

461. В неделю, утра. Канон Пресвятей Богородице, песнь 6. Глас 4 //Октоих.

462. Догматик седьмого гласа.

463. Отец Иустин здесь очень удачно употребляет словосочетание «безоблачные высоты», свидетельствуя тем самым о том, что в Новом Завете уже нет *темны воды во облацех воздушных* (Пс. 17, 12), что *от облистания пред Ним* (т. е. пред воплотившимся Господом) *облацы преидоша* (Пс. 17, 13), поэтому «христолюбивые души Святых Отцов и Учителей Церкви... обитают на безоблачных высотах Божественных истин». Между тем полное созерцание божественных истин будет возможно для христиан только в грядущем Небесном Царстве, по слову святого Апостола Павла: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12). — Примеч. пер.).

464. Hipp. Contr. Beron., fragment. VIII //PG. T. 10. Col. 837D–840C.

465. Orig. De princip. II, 6, 3 //PG. T. 11. Col. 212A; ср.: Idem. Contr. Cels. VII, 17 //PG. T. 11. Col. 1443–1446.

466. Athanas. Alex. Fragmenta varia //PG. T. 26. Col. 1224BC.

467. Idem. Ep. ad Epict., 6 //PG. T. 26. Col. 1060BC; ср.: De incarn. et contr. ag., 11 //PG. T. 26. Col. 1004A: «Мы не говорим, что тело есть Сын Божий по естеству, но говорим, что оно есть тело Сына Божия (τὸ σῶμα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Поэтому когда воскрешено тело, то мыслится, что воскрешен из мертвых Сын. Поэтому относительно плоти мы говорим, что Сын умер, погребен и воскрешен из мертвых; а по духу Он был везде — и на небе, и на земле».

468. Idem. Contr. Apoll. Lib. I, 11 //PG. T. 26. Col. 1112BC.

469. Idem. Op. cit. Lib. II, 13 //PG. T. 26. Col. 1153B.

470. Ibid. 14. Col. 1156B.

471. Ibid. 16. Col. 1160A: *σαρκὸς δὲ Θεοῦ καὶ ψυχῆς τὸ πάθος, καὶ ὁ θάνατος, καὶ ἡ ἀνάστασις γέγονε.*

472. Ibid. 17. Col. 1161B: *Θεοῦ τοῦ Λόγου ἀμεταδέτως ἔχοντος πρὸς τε τὸ σῶμα, πρὸς τε τὴν ψυχὴν, πρὸς τε αὐτόν...;* ср.: Athanas. Alex. Ep. ad Epict., 10 //PG. T. 26. Col. 1165–1168A. — «Отрицающие, что Распятый есть Бог, да опомнятся от заблуждения, убедившись из Священного Писания, особенно на примере Апостола Фомы, который, узрев на Нем язвы от гвоздей, воскликнул: *Господь мой и Бог мой!* (Ин. 20, 28). Ибо Сын, Бог и Господь славы, был в бесславно пригвожденном и поруганном теле. Хотя страдало тело, прободенное на древе и из его ребр истекли кровь и вода, тем не менее оно как храм Слова было исполнено Боже-

ством (πεπληρωμένον ἦν τῆς Θεότητος). Посему и солнце, видя своего Создателя страждущим в поруганной плоти, сокрыло лучи, и землю покрыла тьма. Само же тело, имея естество смертное, воскресло (что было выше его естества) по причине пребывающего в ней Слова, и отринуло естественное тление; и облекшись в Слово, Которое превыше человека (ἐνδυσάμενον δὲ τὸν ὑπὲρ ἀνθρώπων Λόγον), соделалось нетленным (γέγονεν ἄφθαρτον)».

473. *Idem.* Ad Serap. IV. 14 // PG. T. 26. Col. 656C–657B; cp.: *Athanas. Alex. Or. contr. arian.* III, 41 // PG. T. 26. Col. 409C–412A.

474. *Idem.* Ep. ad Maxim., 3 // PG. T. 26. Col. 1088D–1089B.

475. *Idem.* De incarn. et contr. ar. 21 // PG. T. 26. Col. 1021A–1024A.

476. *Idem.* Contra Apoll., Lib. II, 2–3 // PG. T. 26. Col. 1133B–1136B; cp.: *Iren. Adv. haer.* III, 18, 3 // PG. T. 7a. Col. 933AC.

477. *Greg. Nazianz.* Ep. 101 // PG. T. 37. Col. 177BC, 181B.

478. *Cyr. Alex.* De incarn. Unigen. // PG. T. 75. Col. 1244ABC.

479. *Ibid.* Col. 1241BC.

480. *Ibid.* Col. 1249A.

481. *Cyr. Alex.* Adv. Nestor., Lib. III, c. 3 // PG. T. 75. Col. 137C.

482. *Cyr. Alex.* Schol. de incarn. Unigen., c. 4 // PG. T. 75. Col. 1374B.

483. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. V, c. 3 // PG. T. 76. Col. 225C; 228AB.

484. *Ibid.*, c. 6 // PG. T. 76. Col. 240D.

485. *Cyr. Alex.* Quod virgo sit Deip., 7 // PG. T. 76. Col. 264A; cp.: *Ibid.* 4. Col. 260A; *Ibid.* 18. Col. 277A; De rect. fid. ad regin., II, 3 // PG. T. 76. Col. 1340D.

486. *Idem.* Quod virgo sit Deip., 22 // PG. T. 76. Col. 281D.

487. *Idem.* Expl. XII cap., Anathem. IV // PG. T. 76. Col. 301C–304A; cp.: *Idem.* Apol. pro XII cap., Anathem. IV // PG. T. 76. Col. 333A, 337C, 340AC, 341A; *Idem.* Adv. Nestor., Lib. V, c. 2 // PG. T. 76. Col. 220D.

488. *Idem.* Apol. contr. Theodoret., Anathem. IV // PG. T. 76. Col. 413C: Πάντα τοῖνυν ἐστὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ, τὰ θεογενετῆ, καὶ τὰ ἀνθρώπινα.

489. *Ibid.* Anathem. VII // PG. T. 76. Col. 428A; cp. Apol. pro XII cap., Anathem. X // PG. T. 76. Col. 361D.

490. *Idem.* De rect. fid. ad regin. // PG. T. 76. Col. 1316B.

491. *Ibid.* Col. 1320B; cp.: *ibid.* II, 18 // PG. T. 76. Col. 1356BC.

492. *Ibid.* II, 55 // PG. T. 76. Col. 1413BC; cp.: *Cyr. Alex.* Fragmenta dogmatica // PG. T. 76. Col. 1453B.

493. *Idem.* De rect. fid. ad regin., II, 42 // PG. T. 76. Col. 1393B.

494. *Idem.* Schol. de incarn. Verbi // PG. T. 75. Col. 1417D–1420A; cp.: De rect. fid. ad regin. II, 14 // PG. T. 76. Col. 1352CD.

495. *Idem.* Apol. pro XII cap., Anathem. XII // PG. T. 76. Col. 380D–381A.

496. *Idem.* Quod unus sit Christ. // PG. T. 75. Col. 1357CD; cp.: *Idem.* Schol. de incarn. Unigen. c. 34 // PG. T. 75. Col. 1407B; c. 8. Col. 1377B; Schol. de incarn. Verbi // PG. T. 75. Col. 1417A: «Не говорю, — утверждает святой Кирилл, — ни

того, что Отец страдателен, ни того, что Сын нестрадателен, но нестрадательно Божество (*ἁπαλὲς μὲν τὸ Θεῖον*), потому что [Оно] бесплотно, а Господь страдателен по причине плоти (*παθητὸς δὲ ὁ Κύριος διὰ τὴν σάρκα*)» (Dial. cum Nestor. // PG. T. 76. Col. 253D).

497. *Idem*. Expl. XII cap., Anathem. XII // PG. T. 76. Col. 312B.

498. *Ioan. Cassian*. De incarn. Chr. Lib. VI, c. 22 // PL. T. 50. Col. 185. 186. 187. 188.

499. *Ibid*. Lib. V, c. 9 // PL. T. 50. Col. 123B.

500. *Ibid*. Lib. IV, c. 7 // PL. T. 50. Col. 84AB.

501. *Ioan. Cassian*. Commonit., c. 15 // PL. T. 50. Col. 658.

502. *Ibid*. c. 16 // PL. T. 50. Col. 659.

503. *Ioan. Chrysost*. Ep. 28 // PL. T. 54. Col. 767AB.

504. *Hefele-Leclercq*. Concile à Jérusalem 634, lettre synodale du patriarche Sophrone, Histoire des conciles. P. 369, 370, 371, 373, T. III, première partie (Paris, 1909).

505. *Maximus Conf*. Ep. 15 // PG. T. 91. Col. 573 B; cp.: *Idem*. Ep. 13. Col. 525A; Opusc. // PG. T. 91. Col. 84C, 85C.

506. *Idem*. Opusc. // PG. T. 91. Col. 268AC.

507. *Ibid*. Col. 117D–120AB.

508. *Ibid*.

509. *Ibid*. Col. 121A.

510. *Maximus Conf*. Disp. Pyr. // PG. T. 91. Col. 296D–297AB.

511. *Ioan. Damasc*. De fide orth. III, 3 // PG. T. 94. Col. 993D–996A.

512. *Idem*. Hom. in Transf., 2 // PG. T. 96. Col. 548CD–549A.

513. *Idem*. De fide orth. III, 4 // PL. T. 94. Col. 997BC.

514. Cp.: *Cyr. Alex*. De incarn. Domini, 30 // PG. T. 75. Col. 1472AB; *Idem*. Adv. Nestor. Lib. II, c. 2 // PG. T. 76. Col. 69D–72D; *Idem*. De rect. fid. ad regin. // PG. T. 76. Col. 1220D–1221B, 1237A.

515. *Ioan. Damasc*. De fide orth. III, 4 // PG. T. 94. Col. 997C–1000A.

516. *Ibid*. III, 15 // PG. T. 94. Col. 1052AB.

517. *Ibid*. III, 15 // PG. T. 94. Col. 1056A, 1057AC, 1060A.

518. *Ibid*. Col. 1060ABC.

519. *Ibid*. III, 18 // PG. T. 94. Col. 1073B–1076B; cp.: *Maximus Conf*. Opusc. // PG. T. 91. Col. 48CD, 65B, 80CD–81D, 164C–165B.

520. *Ioan. Damasc*. De fide orth. III, 4 // PG. T. 94. Col. 1076C–1077A.

521. *Ibid*. III, 19 PG. T. 94. Col. 1080CD, 1081A; cp.: *Maximus Conf*. Opusc. // PG. T. 91. Col. 100B–104A; 124C–125C.

522. *Ioan. Damasc*. De fide orth. III, 26, 27 // PG. T. 94. Col. 1093B–1096A, 1097AB.

523. *Athanas. Alex*. Contr. arian. Or. III, 37–38 // PG. T. 26. Col. 404A–405A.

524. *Ibid*. 42 // PG. T. 26. Col. 412BC–413A.

525. *Ibid*. 43 // PG. T. 26. Col. 413B–416A.

526. Ibid. 44 // PG. T. 26. Col. 416B–417A.
 527. Ibid. 45 // PG. T. 26. Col. 417C–420A.
 528. Ibid. 46 // PG. T. 26. Col. 421AB.
 529. Ibid. 51, 52 // PG. T. 26. Col. 429BC, 432ABC.
 530. Ibid. 52 // PG. T. 26. Col. 433AB.
 531. Ibid. 53–54 // PG. T. 26. Col. 453C–436B; cp.: *Athanas. Alex. De incarn. et contr. ar. 11* // PG. T. 26. Col. 1004A.
 532. *Greg. Nazianz. Or. 30, 15* // PG. T. 36. Col. 124AB.
 533. *Idem. Or. 43, 38* // PG. T. 36. Col. 548BC.
 534. *Basil. Magn. Ep. 236, 1* // PG. T. 32. Col. 877AB.
 535. *Greg. Nyss. Antirrh. contr. Apoll., 2* // PG. T. 45. Col. 1277A.
 536. *Cyr. Alex. Apol. pro XII cap., Anathem. VI* // PG. T. 76. Col. 340D–341B.
 537. *Idem. Schol. de incarn. Unigen., c. 13* // PG. T. 75. Col. 1388BC; cp.: *Idem. Adv. Nestor. Lib. III, c. 4.* // PG. T. 76. Col. 153BD.
 538. *Idem. De rect. fid. ad regin., II, 16* // PG. T. 76. Col. 1353B–1356A.
 539. *Idem. Quod unus sit Christ.* // PG. T. 75. Col. 1332AC.
 540. *Idem. De incarn. Domini, 20* // PG. T. 75. Col. 1453D–1456A.
 541. *Idem. Apol. contr. Theodoret., Anathem. V* // PG. T. 76. Col. 416ABC; cp.: *De rect. fid. ad regin. II, 17* // PG. T. 76. Col. 1356AC.
 542. *Ioan. Damasc. De fide orth. III, 21* // PG. T. 94. Col. 1084B, 1085A.
 543. Ibid. III, 22 // PG. T. 94. Col. 1085C–1088AB.
 544. *Hefele-Leclercq. Cinquième concile oecumenique, Huitième et dernière session, le 2 juin 553, c. 123, «Histoire des Conciles», t. III, première partie, Paris, 1909.*
 545. *Orig. De princip. II, 6, 4. 5. 6* // PG. T. 11. Col. 213AC, 214A.
 546. *Athanas. Alex. Contr. Apoll. Lib. II, 10* // PG. T. 26. Col. 1148C.
 547. Cp.: *Ioan. Damasc. De fide orth. III, 23* // PG. T. 94. Col. 1089A: «Сама боязнь, и страх, и тревога относятся к естественным и невинным страданиям и не подлежат греху (καὶ μὴ ὑποκειμένων ἀμαρτίᾳ)».
 548. *Ioan. Damasc. De fide orth. III, 20* // PG. T. 94. Col. 1081B–1084A; cp.: *Cyr. Alex. De incarn. Domini, 24* // PG. T. 75. Col. 1461BC.
 549. *Ioan. Damasc. De fide orth. III, 23* // PG. T. 94. Col. 1089A.
 550. *Athanas. Alex. Contr. Apoll. Lib. I, 16* // PG. T. 26. Col. 1124A.
 551. *Idem. Contr. arian. Or. III, 55* // PG. T. 26. Col. 437B.
 552. Ibid. Or. III, 56. Col. 440C–441A; Cp.: *Cyr. Alex. Thesaur., X* // PG. T. 75. Col. 120C–121A; *Idem. Quod unus sit Christ.* // PG. T. 75. Col. 1324C, 1328D.
 553. *Athanas. Alex. De incarn. et contr. ar. 2* // PG. T. 26. Col. 988C.
 554. *Greg. Nazianz. Or. 30, 5* // PG. T. 36. Col. 109 AB; cp.: Ibid. Or. 30, 12 // PG. T. 36. Col. 117CD.
 555. *Ioan. Damasc. De fide orth. III, 24* // PG. T. 94. Col. 1092C–1093A.
 556. Concil. VI, apud Binium // T. III, par. I. P. 184–185.

557. *Athanas. Alex.* De decret. Nic. Syn., 14 // PG. T. 25. Col. 440D.
558. *Idem.* De incarn. et contr. ar., 2, 3 // PG. T. 26. Col. 988C–989A.
559. *Ibid.* 11 // PG. T. 26. Col. 1001C–1004A; cp.: *Athanas. Alex.* Contr. arian. Or. III. 48 // PG. T. 26. Col. 425B.
560. *Greg. Nazianz.* Or. 38, 13 // PG. T. 36. Col. 325BC.
561. *Idem.* Or. 39, 16 // PG. T. 36. Col. 353B.
562. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 17 // PG. T. 94. Col. 1068B–1069B.
563. *Ibid.* Col. 1069C–1072A; Cp.: *Maximus Conf.* Opusc. // PG. T. 91. Col. 48AB, 236D–237A.
564. *Athanas. Alex.* Contr. Apoll. Lib. I, 6 // PG. T. 26. Col. 1101C, 1104A.
565. *Idem.* Ep. ad Adelph. 3, 4 // PG. T. 26. Col. 1073D–1076A, 1077A.
566. *Ibid.* 5 // PG. T. 26. Col. 1077CD–1080A.
567. *Ibid.* 6 // PG. T. 26. Col. 1080C.
568. *Ibid.* 8 // PG. T. 26. Col. 1081B.
569. *Cyr. Alex.* Adv. Nestor. Lib. II, c. 10 // PG. T. 76. Col. 97B: 'Ἡμεῖς δὲ μὴ προσκυνήσῃ τιμῶν εἰδίσμεθα τὸν Ἐμμανουήλ, οὐ διίστάντες τοῦ Λόγου τὸ ἐνωθὲν αὐτῷ κατὰ ὑπόστασιν σῶμα. Cp.: *Cyr. Alex.* De rect. fid. ad regin., 6 // PG. T. 76. Col. 1205D.
570. *Idem.* Adv. Nestor. Lib. II, c. 11 // PG. T. 76. Col. 101B.
571. *Ibid.*, c. 11 // PG. T. 76. Col. 104A; cp.: *Ibid.* Lib. V, c. 6 // PG. T. 76. Col. 204BC.
572. *Ibid.*, c. 12 // PG. T. 76. Col. 105D; cp.: *Ibid.* Lib. III, c. 1 // PG. T. 76. Col. 121D.
573. *Ibid.*, c. 13 // PG. T. 76. Col. 109D, 112A.
574. *Cyr. Alex.* Apol. pro XII cap., Anathem. III // PG. T. 76. Col. 328 CD: Διὰ τὸν φοροῦντα, τὸ φοροῦμενον σεβῶν διὰ τὸν κεκαρμμένον, προσκυνῶ τὸ φαινόμενον· ἀχώριστος τοῦ φαινομένου Θεός· διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωριζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω. Χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἐνῶ τὴν προσκύνησιν. Cp.: *ibid.* Anathem. VIII // PG. T. 76. Col. 429 AB.
575. *Cyr. Alex.* Expl. XII cap., Anathem. VIII // PG. T. 76. Col. 308A.
576. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 8 // PG. T. 94. Col. 1013C.
577. *Ibid.* IV, 3 // PG. T. 94. Col. 1105A.
578. Cp.: *Iren.* Adv. haer. V, 20, 2 // PG. T. 7. Col. 1177C–1178C.
579. *Ibid.* I, 16, 1 // PG. T. 7. Col. 628B–629B.
580. *Hieron.* Adv. Lucifer. // PL. T. 23. Col. 186C.
581. О гностицизме см.: Наст. изд., т. 2. Догматика. § 26. С. 153–164.
582. См. о них: Наст. изд., т. 2. Там же.
583. См. о них: Наст. изд., т. 2. Там же.
584. *Cyr. Alex.* Ep. ad monachos // PG. T. 77. Col. 13B: Εἰ γὰρ ἐστὶ Θεὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, πῶς οὐ Θεοτόκος ἢ τεκοῦσα, ἀγία Παρθένος.
585. *Ioan. Damasc.* De fide orth. III, 12 // PG. T. 94. Col. 1028BC.
586. Это паримия на Благовещение, в которой благодатная мысль Церкви истолковывает великое новозаветное благовествование и реальность — Приснодевство Пресвятой Богоматери.

587. И в этой паремии на святое Благовещение освещена и засвидетельствована Богооткровенная истина о нерушимом девстве Пресвятой Богоматери не только до рождения Господа Иисуса Христа, но и при рождении, и после рождения. Ср.: *Ambros. Mediol. De inst. virgin. c. VIII, 52 // PL. T. 16. Col. 319–320.* Говоря об этом символическом видении святого пророка, святой Дамаскин пишет: «Как Господь соблюл Девой Его Зачавшую (*παρθένον τὴν συλλαβοῦσαν ἐτήρησεν*), так и, после того как родился, Он сохранил Ее девство неповрежденным (*τὴν αὐτῆς παρθενίαν ἐφύλαξεν ἄτρωτον*), один только пройдя через Нее (*δι' αὐτῆς*) и сохранив Ее заключенной (Иез. 44, 2)». (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV, 14 // PG. T. 94. Col. 1161A.*)

588. *Ioan. Chrysost. In Matth. Hom. IV, 3 // PG. T. 57. Col. 43; In Gen. Hom. 49, 2 // PG. T. 54. Col. 446.*

589. *Idem. In Matth. Hom. V, 3 // PG. T. 57. Col. 58.*

590. *Aug. De sanct. virg., c. 4 // PL. T. 40. Col. 398; ср.: Cyr. Hieros. Catech. XII, 30.31.32 // PG. T. 33. Col. 761C–765B.*

591. Так в Библии говорится: *И у Мелхолы, дочери Сауловой, не было детей до* (ἕως) *дня смерти ее* (2 Цар. 6, 23), что не означает, что у ней были дети после ее смерти. И еще слова Спасителя: *И се, Я с вами во все дни до* (ἕως) *скончания века* (Мф. 28, 20) — не означают, что Спаситель перестанет быть с ними после скончания века; ведь и божественный Апостол говорит: *И так всегда с Господом будем* (1 Фес. 4, 17), т. е. после всеобщего воскресения (Ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth. IV, 14 // PG. T. 94. Col. 1161D.*)

592. *Ioan. Chrysost. In Matth. Hom. V, 3 // PG. T. 57. Col. 58; ср.: Ioan. Damasc. De fide orth. IV, 14 // PG. T. 94. Col. 1161BC.*

593. *Ioan. Damasc. De fide orth. IV, 14 // PG. T. 94. Col. 1161B.* В беседе на Рождество св. Василий Великий говорит, что Богородица никогда не переставала быть Девой (*ποτὲ ἐπαύσατο εἶναι παρθένος ἡ Θεοτόκος*).

594. *Aug. Sermo 186, c. 1 // PL. T. 38. Col. 999.* Далее этот блаженный учитель Церкви говорит: «*Quid miramis haec o homo? Deum sic nasci oportuit, quando esse dignatus esse homo. Talem fecit illam, qui est factus ex illa. Antequam enim fieri, erat: et quia omnipotens erat, fieri potuit manens quod erat. Fecit sibi matrem, cum esset apud Patrem: et cum fieri ex matre, mansit in Patre. Quomodo Deus esse desisteret, cum homo esse coepit, qui genitrici suae praestitit ne desisteret virgo esse, cum peperit?*»

595. *Ioan. Damasc. De fide orth. IV, 14 // PG. T. 94. Col. 1161B.*

596. *Epiph. Adv. haer., 28 // PG. T. 41. Col. 377C–389A; ibid. 78 // PG. T. 41. Col. 700B–740B; Ambros. Mediol. De inst. virgin., c. 6 // PL. T. 16. Col. 316–317; Greg. Nyss. In resurrect. Or. II // PG. T. 46. Col. 648BC.; Ioan. Chrysost. In Matth. Hom. V, 3 // PG. T. 57. Col. 57–59; Cyr. Hieros. Catech. VII, 9 // PG. T. 33. Col. 614B–616B.*

597. Приводя эти слова христоносного Апостола, святой Дамаскин говорит: «Апостол сказал не «через жену (*διὰ γυναικός*)», а «от жены (*ἐκ γυναικός*)». Этим

божественный Апостол показал, что именно Единородный Сын Божий и Бог есть Тот, Кто от Девы стал человеком, и что именно Рожденный от Девы есть Сын Божий и Бог (*ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός*). Родился же Он телесным образом (*σωματικῶς*), так как соделался человеком, не вселившись в заранее созданного человека (*οὐ προδιαπλασθέντι ἀνθρώπῳ ἐνοικήσας*), но Сам существенно и истинно стал человеком, то есть Он в Своей Ипостаси дал бытие плоти, одушевленной душой словесной и разумной, и Сам соделался для нее Ипостасью. Ибо это означают слова: «*раждаемаго от жены*»... Отсюда мы справедливо и истинно называем Святую Марию Богородицей (*ὄθεν δικαίως καὶ ἀληθῶς Θεοτόκον τὴν Ἀγίαν Μαρίαν ὀνομάζομεν*), потому что это имя содержит всю тайну Домостроительства спасения (*τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα ἅπαν τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας συνίστησι*). Ибо если Родившая — Богородица, то и Рожденный от Нее есть, несомненно, Бог (*πάντως Θεός*), но несомненно — и человек (*πάντως δὲ καὶ ἄνθρωπος*). Ибо как мог бы родиться *от жены* Бог, имеющий превечное бытие, если бы не стал Он человеком? Ведь Сын Человеческий — это явно человек. Если же Рожденный *от жены* есть Сам Бог, то очевидно, что один и Тот же есть и Рожденный от Бога Отца по Божественной и безначальной сущности, и в последнее время Рожденный от Девы по сущности, имеющей начало и подчиненной времени, то есть человеческой» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III, 12 // PG. T. 94. Col. 1020BC*).

598. *Ign. Ep. ad Eph.*, c. 18 и 19 // PG. T. 5. Col. 752A–753B; cp.: *Ibid.* 7 // PG. T. 5. Col. 737AC; *Ep. ad Smyrn.*; *Iust. Martyr.* I Apol. 33 // PG. T. 6. Col. 380C–381C; *Iren. Adv. haer.* III, 22, 4 // PG. T. 7a. Col. 958–960; V, 19, 1 // PG. T. 7b. Col. 1175–1176.

599. *Socr. Schol. Hist. eccl. Lib. VII*, c. 32 // PG. T. 76. Col. 812B; cp.: *Orig. De princip. Praefat.* 4 // PG. T. 11. Col. 123–124.

600. *Athanas. Alex. Ep. ad Paul. Samosat.* // PG. T. 28. Col. 1564.

601. *Athanas. Alex. Contr. arian. Or. III*, 14 // PG. T. 26. Col. 349C; *ibid.* III. 33 // PG. T. 26. Col. 393B; *ibid.* III, 29 // PG. T. 26. Col. 385A; *Idem. Contr. arian. Or. IV*. 32 // PG. T. 26. Col. 517B; *Idem. De incarn. Verbi*, 8 // PG. T. 25. Col. 109; *Idem. De incarn. et contr. ar.* 22 // PG. T. 26. Col. 1025A; Θεός οὖν ἐστὶν ὁ γεννηθεὶς ἐκ Παρθένου, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας τῆς Θεοτόκου. *Contr. Apoll. Lib. I*, 4 // PG. T. 26. Col. 1097D; *ibid.* 12. Col. 1113B; *ibid.* 13. Col. 1116A.

602. *Greg. Nazianz. Ep.* 101 // PG. T. 37. Col. 177C: Εἴ τις οὐ Θεοτόκον τὴν Ἀγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρὶς ἐστὶ τῆς Θεότητος; cp.: *Or.* 45, 9; *Or.* 38, 13. // PG. T. 36. Col. 325AD; 633B–636A.

603. *Cyr. Hieros. Hom. in occurs. Dom.*, 2 // PG. T. 33. Col. 1189B; cp.: *Catech. X.* 19. Col. 685A; XII, 15. Col. 741AB.

604. *Ефрем Сирин, св. Слово на Преображение Господа* // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. М., 1849. Ч. 2. С. 154.

605. *Aug. De Symbolo, Sermo I*, c. 3 // PL. T. 40. Col. 630: «*Virgo concepit, virgo peperit, et post partum virgo permansit*». Cp.: *Idem. Sermo 186*, 1 // PL. T. 38. Col. 999: «*Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetum*».

606. *Ефрем Сирийский*, св. Слово на Преображение Господа. Примеч. 608. С. 148–149.

607. *Cyr. Alex. Schol. de incarn. Unigen.*, с. 26 // PG. T. 75. Col. 1400D; ср.: *Ibid.* Col. 1399 D; *Cyr. Alex. Quod virgo sit Deip.*, 18 // PG. T. 75. Col. 1402A.

608. *Cyr. Alex. Schol. de incarn. Unigen.*, с. 27 // PG. T. 75. Col. 1401 A; ср.: *Ibid.* Col. 1402A.

609. *Idem. Schol. de incarn. Verbi* // PG. T. 75. Col. 1414BC.

610. *Idem. Adv. Nestor.*, Lib. I. с. 5 // PG. T. 76. Col. 41B: Θεοτόκος γε μὴν ἀληθῶς ἡ Ἁγία Παρθένος, ὅτι Θεὸν ἐνωθέντα σαρκὶ τέτοκε σαρκικῶς, τουτέστι, κατὰ σάρκα. *Apol. contr. Theodoret.*, *Anathem.* II // PG. T. 76. Col. 397A.

611. *Idem. De rect. fid. ad regin.* 6 // PG. T. 76. Col. 1205CD.

612. *Idem. Dial. cum Nestor.* // PG. T. 76. Col. 252AB.

613. *Idem. Quod virgo sit Deip.*, 4 // PG. T. 76. Col. 260BC.

614. *Ibid.* 23 // PG. T. 76. Col. 284AB.

615. *Idem. Apol. pro XII cap.*, *Anathem.* I // PG. T. 76. Col. 320B.

616. *Ibid.* Col. 321B.

617. *Cyr. Alex. Apol. contr. Theodoret.*, *Anathem.* I // PG. T. 76. Col. 396D.

618. *Ibid.* Col. 396A; ср.: *Idem. Expl. XII cap.*, *Anathem.* I // PG. T. 76. Col. 297AC.

619. *Ibid. Anathem.* I // PG. T. 76. Col. 296C: Εἴ τις οὐχὶ ὁμολογεῖ, Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ διὰ τοῦτο Θεοτόκον τὴν Ἁγίαν Παρθένον· γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον· ἀνάθεμα ἔστω; ср.: *Binii Concil. Ephes. Pars. III. T. II. P. 442.*

620. *Ioan. Cassian. Commonit.*, с. 15 // PL. T. 50. Col. 658.

621. *Maximus Conf. Ep.* // PG. T. 91. Col. 504A.

622. *Ioan. Damasc. De fide orth.* IV, 14 // PG. T. 94. Col. 1160BCD–1161A.

623. *Ibid.* Col. 985B–988A.

624. *Cyr. Alex. Quod unus sit Christ.* // PG. T. 75. Col. 1573D, 1276 ABD, 1277A; ср.: *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. Lib. II*, с. 2 // PL. T. 50. Col. 31–37; *ibid. Lib. V*, с. 1 // PL. T. 50. Col. 95–98.

625. *Ioan. Damasc. De fide orth.* III, 12 // PG. T. 94. Col. 1032AC; ср.: *Ibid. IV*, 14 // PG. T. 94. Col. 1160D–1161A.

626. См. об этом: *Наст. изд.*, т. 2. *Догматика.* § 7. С. 44–48.

627. См.: Там же.

628. *Hefele-Leclercq. Cinquième concile oecumenique, Huitième et dernière session, le 2 juin 553*, p. 117, «Histoire des Conciles», t. III, première partie, Paris, 1909.

629. Богородицей истинно обожено человеческое естество. Ею мы стали причастниками в Божеском естестве. Это сильно выражено во многих стихирах. Например: «Сравнитися желание ми вложив змий вселукавый, Содетелю, яко пленника восхити. Тобою же, Всечистая, воззван бых, обожився истиннейше: Ты бо, о Богомати, мене Обожившаго родила еси» (Служба св. Николаю, архиепископу Мир Ликийских. Канон Богородицы, песнь 1 (Богородичен). Глас 1 // *Миняя общая*, 6 декабря). — «Божественного быхом общницы естества, Тобою, Богоро-

лице Приснодево, Бога бо нам воплотившагося родила еси (Θείας γεγόναιμεν κοινῶναι φύσεως, διὰ τοῦ Θεοτόκε Παρθένε, Θεὸν γὰρ ἡμῖν σεσαρκωμένον ἔτεκες)» (В четверток, третья седмицы по Пасце, на утрени. Седален. Слава и ныне, Богородичен // Триодъ Цветная.

630. Служба Успению Богородицы. Канон, песнь 9. Ирмос // Миния праздничная.

631. В субботу на повечерии. Канон Пресвятей Богородице, песнь 1. Глас 1 // Октоих.

632. В неделю, утра. Седальны воскресны (Богородичен). Глас 4 // Октоих.

633. В неделю, утра. Канон Пресвятей Богородице, песнь 1. Глас 5 // Октоих. А в догматике второго гласа говорится: «Дева родила еси, и Дева пребыла еси...».

634. В субботу на велицей вечерни. Богородичен. Глас 7 // Октоих.

635. В неделю, утра. Канон Пресвятей Богородице, песнь 7. Глас 5 // Октоих.

636. В пятницу на повечерии. Канон Пресвятей Богородице, песнь 1. Глас 5 // Октоих.

637. В неделю, утра. Канон Пресвятей Богородице, песнь 7. Глас 6 // Октоих.

638. В среду, утра. Канон Пресвятей Богородице, песнь 8. Глас 7 // Октоих.

639. Служба Предпразднству Благовещения Богородицы. Кондак // Миния праздничная, 24 марта.

640. В субботу, вечера, на малей вечерни. Богородичен // Октоих.

641. Служба Рождеству Христову, в навечерии. Богородичен // Миния праздничная.

642. В субботу, утра. Богородичен. Глас 2 // Октоих.

643. В субботу на малей вечерни. Стихира на стиховне (Слава). Богородичен. Глас 5 // Октоих.

644. В неделю третьей седмицы Святого Поста. Канон воскресен, песнь 6. Богородичен // Триодъ Постная: «Чудес великое чудо в Тебе явился, Нескверная Агнице, Вземлющаго бо міра грех, Агнца родила (Θαυμάσιον τὸ μέγιστον θαῦμα ἐν σοὶ ὤφθη, ἁσπλὴ Ἀμνάς· τὸν γὰρ αἰῶντα τοῦ κόσμου τὴν ἀμαρτίαν, Ἀμνὸν ἀπεκύρσας)».

645. *Radb. Paschas*. De partu Virginis, Lib. I // PL. T. 120. Col. 1371C, 1372A.

646. См. об этом: Наст. изд., т. 2. Догматика. § 39. С. 241–252.

647. *Bernard. Clar.* Ep. 174, Ad canonicos lugdunenses, De conceptione s. Mariae (PL. T. 182. Col. 334D): «Quid si alius, propter eandem causam, etiam utrique parenti ejus festos honores asserat deferendos? Sed de avis et proavis idipsum posset pro simili causa quilibet flagitare, et sic tenderetur in infinitum».

648. *Ioan. Damasc.* De fide orth. IV, 14 // PG. T. 94. Col. 1160A.

649. *Greg. Nazianz.* Or. 45, 9 // PG. T. 36. Col. 633D; ср.: *Idem.* Or. 38, 13 // PG. T. 36. Col. 325B.

650. *Idem.* Carmina. De Testamentis et adventu Christi // PG. T. 37. Col. 462A.

651. *Idem.* Carmina. Ad Nemesium // PG. T. 37. Col. 1569A.

652. *Ефрем Сирин*, *прп.* Слово на еретиков // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. М., 1849. Ч. 3. С. 71, 72.

653. Athanas. Alex. Ep. ad Epict. 7 // PG. T. 26. Col. 1061B: Ἀδελφὴ γὰρ ἡμῶν ἡ Μαρία, ἐπεὶ καὶ πάντες ἐκ τοῦ Ἀδάμ ἐσμεν.

654. Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово 45 // Слова преп. Симеона Нового Богослова. М., 1882. Т. 1. Вып. 1. С. 363.

655. Служба Благовещению Богородицы. Канон, песнь 7 // Минея праздничная.

656. Там же. Песнь 8.

657. В неделю, утра. Канон Пресвятей Богородице, песнь 7. Глас 5 // Октоих.

658. В пяток вайй, на повечерии велицем. Канон, песнь 5. Богородичен // Постная Триодь.



Сокращения

Ambros. Mediol.

Ambrosius Mediolanensis — Свт. Амвросий Медиоланский

Apol. David.

De Apologia David // PL. T. 14. Col. 851–891; CSEL. 32. (ed. C. Schenkl, 1897). T. 2. P. 299–355 (рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт. Слово к императору Феодосию*. СПб., 1790).

De Abrah.

De Abraham // PL. T. 14. Col. 417–500A.

De dign. cond. human.

De dignitate conditionis humanae // PL. T. 17. Col. 1015–1105.

De excessu fratris Satyri

De excessu fratris Satyri // PL. T. 16. Col. 1289–1357; CSEL. T. 79. (ed. O. Faller. 1964) P. 207–325 (рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт. О преставлении брата Сатира* / Пер. прот. И. Харламова. М., 1884, 1901, 1997).

De fide.

De fide ad Gratianum augustum, libri V // PL. T. 16. Col. 527–698 C.

De fide orth. contr. ar.

De fide orthodoxa contra arianos // PL. T. 17. Col. 549–567 [Sp.].

De incarnat.

De incarnationis Dominicae sacramento // PL. T. 16. Col. 816–846; CSEL. 79 (ed. O. Faller, 1964).

De inst. virgin.

De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium, liber unus // PL. T. 16. Col. 305–334 (рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт. О воспитании девы и приснодевстве св. Марии, к Евсевию* // Творения о девстве и браке / Пер.: Л. Писарев. Каз., 1901. С. 166–205).

De Myst.

De Mysteriis // PL. T. 16. Col. 389–410; CSEL. 73 / Ed. O. Faller 1955. P. 89–116.

De offic.

De officiis ministrorum // PL. 16. Col. 23–184.

De Paradis.

De Paradiso // PL. T. 14. Col. 275–291.

- Ep. Epistulae // CSEL. 82.
- Exam. Exameron (Hexameron. Libri VI) // PL. T. 14. Col. 123–275; CSEL. 32. T. 1. P. 3–261 (рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свят.* Шестоднев. Кн. 3 / Пер. О. Е. Нестеровой // ПСЛЛ. IV–IX вв. С. 83–96).
- In Ps. XII Explanatio super psalmos XII // PL. T. 14. Col. 921–963.
- In Ps. 118 Explanatio super psalmo CXVIII // PL. T. 15. Col. 1197–1256.
- In Luc. Expositio Evangelii secundum Lucam, libris X comprehensa // PL. T. 15. Col. 1527–1850.
- Tract. de Trin. De Trinitate seu Tractatus in Symbolum Apostolorum. PL. T. 17. Col. 509–546.
- Areop.** **Corpus Areopagiticum.**
- CH De coelesti hierarchia // PG. T. 3. Col. 119–369 (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит.* О Небесной иерархии: Тексты / Пер. с греч.: Н. Г. Ермаков, под ред. Г. М. Прохорова; вступ. ст. Г. В. Флоровского. СПб., 1997).
- Athanas. Alex.** **Athanasius Alexandrinus — Свт. Афанасий Александрийский**
- Ad Antioch. Tomus ad Antiochenos // PG. T. 26. Col. 795–810 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* Свиток к антиохийцам // Творения: В 4 т. Серг. П., 1851–1854. М., 1994^р. Т. 3. С. 166–175).
- Apol. ad Const. Apologia ad Constantium imperatorem // PG. T. 25b. Col. 596–641 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* Апология пред царем Констанцием // Там же. Т. 2. (С. 41–75).
- Contr. Apoll. De Incarnatione contra Apollinarium libri I–II [Sp.] // PG. T. 26. Col. 1093–1169 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* Против Аполлинария. Кн. 1–2: О воплощении Господа нашего Иисуса Христа // Там же. Т. 3. С. 315–361).
- De decret. Nic. syn. De decretis Nicaenae synodi // PG. T. 25. Col. 416–476 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский,*

свт. Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно // Там же. Т. 1. С. 399–443).

De incarn. et contr. ar.

De Incarnatione Dei Verbi, et contra arianos: [Sp.] // PG. Т. 26. Col. 983–1028 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // Там же. Т. 3. С. 251–276).

De incarn. Verbi

Oratio de Incarnatione Verbi // PG. Т. 25. Col. 95–198 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свт.* Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Там же. Т. 1. С. 191–264).

De sentent. Dionys.

Quod Dionysius Alexandrinus Episcopus adversum Arianum haeresim sensiret, ut et Nicaea Synodis: et quod falso illum Ariani ut doctrina secum consentientem criminarentur // PG. Т. 25 b. Col. 480–521 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свт.* О Дионисии Епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветают на него ариане, будто бы он единомыслен с ними // Там же. Т. 1. С. 444–471).

De Trin. et Spirit. Sanct.

De Trinitate et Spiritu Sancto // PG. Т. 26. Col. 1191–1216.

Ep. ad Epict.

Ep. ad Epictetum // PG. Т. 25b. Col. 1049–1070 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свт.* Послание к Эпиктету, еп. Коринфскому, против еретиков // Там же. Т. 3. С. 290–302).

Ep. ad epp. Aegypti et Libyae

Ep. ad episcopos Aegypti et Libyae // PG. Т. 25. Col. 537–594 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свт.* К епископам Египта и Ливии окружное послание против ариан // Творения. Т. 3. С. 92–165).

Ep. ad Maxim.

Ep. ad Maximum philosophum // PG. Т. 26. Col. 1085–1090 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свт.* Послание к Максиму Философу // Там же. Т. 3. С. 311–314).

- Ер. ad Serap. Ер. ad Serapionem I–IV // PG. Т. 26. Col. 529–676 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* К Серапиону, епископу Тмуисскому, послания I–IV // Там же. С. 3–91).
- Exp. fid. Expositio fidei // PG. Т. 25. Col. 200–245 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* Изложение веры // Там же. Т. 1. С. 264–268).
- Histor. arian. ad monach. Historia arianorum ad monachos // PG. Т. 25b. Col. 691–692 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* Послание к монахам повсюду пребывающим о том, что сделано арианами при Констанции (= история ариан) // Там же. Т. 2. С. 105–176).
- In illud: Omnia. In illud: Omnia mihi tradita sunt // PG. Т. 25. Col. 207–220 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* На слова: «вся Мне предана суть Отцем Моим» // Там же. Т. 1. С. 268–276).
- Or. contr. arian. Orationes tres contra arianos // PG. Т. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* На ариан, слова 1–3 // Там же. Т. 2. С. 176–455).
- Or. contr. gen. Oratio sive liber contra gentes // PG. Т. 25. Col. 1–96 (рус. перев.: *Афанасий Александрийский, свят.* Слово на язычников // Там же. Т. 1. С. 125–191).
- Quaest. ad Antioch. Quaestiones ad Antiochum principem (Sp.) // PG. Т. 28. Col. 597–699.
- Vita Antonii Vita S. Antonii // PG. Т. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свят.* Житие прп. Отца нашего Антония // Творения. Т. 3. С. 178–250).
- Athenag.* **Athenagoras Atheniensis — Афинагор Афинский**
- De ressur. De resurrectione mortuorum // PG. Т. 6. Col. 973–1024 (рус. пер.: *Афинагор.* О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–124).
- Legat. pro christian. Legatio pro christianis // PG. Т. 6. Col. 889–972 (рус. пер.: *Афинагор.* Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92).

Aug.	Augustinus Hippoensis — блж. Августин Иппонийский
Ad Oros. contr. prisc. et orig.	Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas // PL. T. 42. Col. 669–679.
Confess.	Confessionum libri tredecim // PL. T. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: <i>Августин, блж. Исповедь</i> / Пер. М. Сергеев. М., 2000).
Contr. manich.	Contra epistolam fundamenti Manichaeorum // PL. T. 42. Col. 173–425.
Contr. Faust.	Contra Faustum Manichaeum // PL. T. 42. Col. 207–518.
Contr. Julian.	Contra Julianum pelagianum // PL. T. 44. Col. 641–874.
Contr. Maxim.	Contra Maximinum ep. Arianorum // PL. T. 42. Col. 743–818.
Contr. sec. resp. Jul.	Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani, lib. I–VI // PL. T. 45. Col. 1049–1608.
Contr. serm. arian.	Contra sermonem arianorum // PL. T. 42. Col. 683–708.
De agone christ.	De agone christiano // PL. T. 40. Col. 289–309.
De civ. Dei.	De civitate Dei libri XXII // PL. T. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: <i>Августин, блж. О Граде Божием</i> // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1906–1910. М., 1994. Т. 1–4).
De divers. quaestion.	De diversis quaestionibus // PL. T. 40. Col. 11–99.
De dono persev.	De dono perseverantiae // PL. T. 45. Col. 993–1054.
De fide et symb.	De fide et symbolo // PL. T. 40. Col. 181–196.
De Genes. ad litt.	De Genesi ad litteram libri duodecim // PL. T. 34. Col. 245–286 (рус. пер.: <i>Августин, блж. О книге Бытия, буквально</i> (2): В 12 кн. Кн. 1–4 // Творения. К., 1912. Ч. 7. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. 1915. Ч. 8).

- De Gen. contr. manich. De Genesi contra manichaeos // PL. T. 34. Col. 173–220.
- De lib. arb. De libero arbitrio // PL. T. 32. Col. 1221–1310 (рус. пер.: *Августин, блж.* О свободе воли / Пер.: М. Ермакова, А. Шарнина // Антология средне-век. мысли: (Теология и философия европейского средневековья) / РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 25–65).
- De morib. eccles. cathol. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum // PL. T. 32. Col. 1309–1377.
- De nat. et grat. De natura et gratia // PL. 44. Col. 247–290.
- De nupt. et concupisc. De nuptiis et concupiscentia ad Valeriis // PL. T. 44. Col. 413–475.
- De quant. an. De quantitate animae // PL. 2. Col. 1033–1080 (рус. пер.: *Августин, блж.* О количестве души // Творения. К., 1905. Ч. 2. С. 327–418).
- De sanct. virg. De sancta virginitate // PL. T. 40. Col. 373–395.
- De symb. ad catech. De symbolo ad catechoumenos // PL. T. 40. Col. 627–669.
- De Trinit. De Trinitate // PL. T. 42. Col. 819–1098 (рус. пер.: *Августин, блж.* О Троице. Краснодар, 2004).
- De vera relig. De vera religione // PL. T. 34. Col. 121–172 (рус. пер.: *Августин, блж.* Об истинной религии // Творения. К., 1912. Ч. 7. С. 1–95).
- Enarr. in Psalm. Enarrationes in Psalmos // PL. T. 36–37.
- Enchirid. Enchiridion // PL. T. 40. Col. 49–114 (рус. пер.: *Августин, блж.* Руководство Лаврентию, или о вере, надежде и любви. М., 1997).
- Ep. Epistolae // PL. T. 33. Col. 61–1163.
- Exp. ad Gal. Expositionis Ep. ad Galatis // PL. T. 35. Col. 2105–2148.
- In Ioan. tract. In Ioannis Evangelium tractatus // PL. T. 35. Col. 1379–1976. (рус. пер.: *Августин, блж.* Рас-суждение на Евангелие от Иоанна, 1 // БТ. 2003. Сб. 38. С. 87–96).

- Serm. de Script. Sermones de Scripturis. Sermo 6. De lectione Exodi // PL. T. 38. Col. 63–67.
- Sermo 174 Sermo 174: De verbis Apostoli 1 Tim. 5, 15 // PL. T. 38. Col. 940–945.
- Sermo 175 Sermo 175: De verbis Apostoli 1 Tim. 5, 15–16 // PL. T. 38. Col. 945–949.
- Sermo 186 Sermo 186: In Natali Domini // PL. T. 38. Col. 999–1001.
- Sermo 293 Sermo 293: In Natali Joannis Baptistae // PL. T. 38. Col. 1327–1336.
- Sol. Soliloquia // PL. T. 32. Col. 867–904 (рус. пер.: Монологи, 2 кн. // Творения. К., 1905. Ч. 2. С. 227–298).
- Barnaba.**
- Ep. *Barnabae* Epistola catholica // PG. T. 2. Col. 727–782 (рус. пер.: Послание ап. Варнавы // ПИМА. С. 63–94).
- Basil. Magn.**
- Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus) — Свт. Василий Великий**
- Adv. Eunom. Adversus Eunomium libri quinque // PG. T. 29. Col. 497–774 (рус. пер.: Василий Великий, свт. Против Евномия // Творения. М., 1991. Ч. 3. С. 3–230).
- De creat. Homilia 1: De creatione hominis // PG. T. 30. Col. 9–38.
Homilia 2: De creatione hominis // PG. T. 30. Col. 37–62.
(De hominis structura, oratio I–II).
- De Spirit. Sanct. Liber de Spiritu Sancto // PG. T. 32. Col. 67–218; *Basile de Cesaree. Sur le Saint-Esprit* / Ed. B. Pruche. P., 1968. P. 250–530. (SC; 17 bis) (рус. пер.: Василий Великий, свт. О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. 1991. Ч. 3. С. 231–356).
- Enarr. in Is. Enarratio in prophetam Isaiam 1–16 // PG. T. 30. Col. 117–668 (рус. пер.: Василий Великий, свт.

Толкование на пророка Исаию. Гл. 1–5 //ТСОРП. 1845. Т. 6. Кн. 3. С. 3–248; Гл. 6–16 //Там же. С. 249–446).

- Ер. Epistolae: St. Basile. Lettres: In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Ер. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Ер. 101–218. P. 1–218; 1966. Vol. 3: Ер. 219–366. P. 1–229 // PG. Т. 32. (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Письма // Творения. М., 1873. Ч. 7).
- Ер. 236 Amphilochio // PG. // PG. Т. 32. Col. 875–886 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* К Амфилохию // Там же. С. 158–164).
- Ер. 238 Ер. 238: Nicopolitanis presbyteris // PG. Т. 32. Col. 889–890 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* К Никопольским пресвитерам // Там же. С. 177–178).
- Ер. 263 Ер. 263 // PG. Т. 32. Col. 975–982 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* К Западным // Там же. С. 245–251).
- Ном. 3 Homilia in illud, attende tibi ipsi // PG. Т. 31. Col. 197–218 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседа 3, на слова: *внемли себе* // Творения. 1993. Ч. 4. С. 30–46).
- Ном. 8 Homilia 8, dicta tempore famis et siccitatis // PG. Т. 31. Col. 303–328 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседа 8: Во время голода и засухи // Там же. С. 121–141).
- Ном. 9 Homilia 9: Quod Deus non est auctor malorum // PG. Т. 31. Col. 329–354 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла // Там же. С. 142–162).
- Ном. 13 Homilia 13, exhortatoria ad sanctum baptismum // PG. Т. 31. Col. 423–444 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседа 13: Побудительная к принятию св. Крещения // Там же. С. 224–242).
- Ном. 24 Homilia 24, contra Sabellianos, et Arium, et Apomoeos // PG. Т. 31. Col. 600–617 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседа 24: Против Савеллиан, Ария и Аномеев // Там же. С. 376–390).

- Hom. in Hex. Homiliae in Hexameron, 1–9 // PG. T. 29. Col. 3–208 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседы на Шестоднев // Там же. Ч. 1. С. 5–151).
- Hom. in Ps. Homiliae super Psalmos // PG. T. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседы на Псалмы // Там же. Ч. 1. С. 155–345).
- In Isaiam. proph. In Isaiam prophetarum // PG. T. 30. Col. 117–667 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Толкование на прор. Исаию // Там же. Ч. 2. С. 5–358).
- Sermo 13 Sermo 13 (Sermo asceticus) // PG. T. 31. Col. 869–881 (рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Слово подвижническое и увещательное об отречении от мира // ТСОРП. 1847. Ч. 5. С. 45–63).
- Clem. Alex.** **Clemens Alexandrinus — Климент Александрийский**
- Paed. *Clement d'Alexandrie. Le pedagogue* / Ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondesert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3t. (SC; 70, 108, 158) [с франц. пер.] (*Idem* // PG. T. 8. Col. 247–684; рус. пер.: *Климент Александрийский. Педагог* / Пер.: Н. И. Корсунский. Ярославль, 1892; То же / Пер.: Н. И. Корсунский и свящ. Г. Чистяков. М., 1996).
- Protr. Cohortatio ad gentes = Protrepticus // PG. T. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: *Климент Александрийский. Увещание к язычникам.* СПб., 1998).
- Strom. *Clemens Alexandrinus Stromata I–VIII* // PG. T. 8. Col. 685–930; Stromata, Buch I–VI / Hrsg. v. O. Stahlin. B., 1939, 1985 (рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы. Кн. I–VII* / Пер., коммент.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3).
- Clem. Rom.** **Clemens Romanus — Свт. Климент Римский**
- Ep. I ad Cor. Ep. I ad Corinthios / Ed. A. Jaubert // *Clement de Rome. Epitre aux Corinthiens.* P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (*Idem.* // PG. T. 1. Col. 199–329; рус. пер.: *Климент Римский, свят.* Первое послание к Коринфянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 73–110).

<i>Cypr. Carth.</i>	Cyprianis Carthaginiensis — Свт. Киприан Карфагенский
Ер.	Epistolae // PL. T. 4. Col. 193–452 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письма // Творения. М., 1999. С. 407–686).
<i>Cyr. Alex.</i>	Cyrillus Alexandrinus — Свт. Кирилл Александрийский
Ad Succensum.	Ep. ad Succensum // ACO I. Vol. 1. T. 1 (6). P. 151. 4–162. 22.
Adv. Nestor.	Adversus Nestorium // PG. T. 76. Col. 9–250.
Apol. contr. Theodoret.	Apologeticus contra Theodoretum // PG. T. 76. Col. 389–454 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Двенадцать глав против тех, которые держат защищать мнения Нестория как правые // Антология: Восточные Отцы и учителя V века. М., 2000. С. 61–89).
Apol. pro XII cap.	Apologeticus pro XII capitibus // PG. T. 76. Col. 315–386 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Защищение двенадцати глав против восточных епископов // ДВС. Т. 2. Казань, 1861. С. 47–123.
Contr. Jul.	Contra Julianum Imperatorem // PG. T. 76. Col. 504–1064.
De incarn. Domini	De incarnatione Domini // PG. T. 75. Col. 1419–1478.
De incarn. Unigen.	De incarnatione Unigeniti // PG. T. 75. Col. 1190–1254.
De rect. fid. ad regin.	De recta fide ad reginas // PG. T. 76. Col. 1201–1422.
De rect. fid. ad Theodos.	De recta fide ad Theodosium // PG. T. 76. Col. 1134–1200.
De S. et vivif. Trin.	De sancta et vivifica Trinitate // PG. T. 75. Col. 1147–1189.
De S. Trin.	De sancta Trinitate, dialogi I–VII // PG. T. 75. Col. 1075–1147; <i>Idem.</i> // <i>Cyrille d'Alexandrie.</i>

Dialogues sur la Trinite / Ed. G. M. de Durand. P., 1976, 1977, 1978. T. 1. P. 126–354; T. 2. P. 10–384; T. 3. P. 10–226. (SC; 231, 237, 246)

Dial. cum Nestor.

Dialogus cum Nestorio // PG. T. 76. Col. 250–255.

Ep. ad monachos

Epistula ad monachos // PG. T. 77. Col. 9–40.

Ep. 39.

Epistula ad Ioannem Antiochenum // PG. T. 77. Col. 173–181 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, *свт.* [Послание к Иоанну Антиохийскому] // Антология: Восточные Отцы и учителя V века. М., 2000. С. 110–113).

Expl. XII cap.

Explicatio XII capita Ephesi pronuntiata // PG. T. 76. Col. 294–315 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, *свт.* Изъяснение двенадцати глав, изложенное в Эфесе Кириллом, архиепископом Александрийским, когда святой Собор потребовал яснейшего изложения их // Антология: Восточные Отцы и учителя V века. С. 50–60).

Fragmenta dogmatica

Fragmenta dogmatica // PG. T. 76. Col. 1422–1453.

In Amos.

Commentarii in Amos // PG. T. 71.

In Ioan.

Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. T. 73–74. Col. 9–756 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2002. Ч. 2–4).

In Psalm.

Explanatio in Psalmos // PG. T. 69. Col. 717–1273.

Quod unus sit Christ.

Quod unus sit Christus // PG. T. 75. Col. 1254–1363.

Quod virgo sit Deip.

Quod virgo sit Deipara // PG. T. 76. Col. 255–294.

Schol. de incarn. Unigen.

Scholia de incarnatione Unigeniti // PG. T. 75. Col. 1163–1414.

Schol. de incarn. Verbi.

Scholia de incarnatione Verbi Dei // PG. T. 75. Col. 1413–1420 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, *свт.* О Воплощении Бога Слова // Антология: Восточные Отцы и учителя V века. С. 110–113).

гия: Восточные Отцы и учителя V века. М., 2000. С. 90–91).

Thesaur.

Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate // PG. T. 75. Col. 9–656.

Cyr. Hieros.

Cyrillus Hierisolymitanus — Свт. Кирилл Иерусалимский

Catech.

Catecheses [illuminandorum] // PG. T. 33. Col. 331–1060; (рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные // *Он же.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 13–292).

Hom. in occurs. Dom.

Homilia in occursum Domini et Salvatoris Iesu Christi, et in Symeonem qui Deum suscepit // PG. T. 33. Col. 1187–1204 (рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Беседа на Сретение Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа, и на Симеона Богоприимца // Там же. С. 358–366).

Didym.

Didymus Alexandrinus — Дидим Александрийский

De Trinit.

De Trinitate, Lib. I–III // PG. T. 39. Col. 269–992.

Epiph.

Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus — Свт. Епифаний Кипрский

Adv. haer. [Panarion].

Adversus haereses // PG. T. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. (рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересьях // Там же. Ч. 2–5).

Ancor.

Ancoratus // PG. T. 43. Col. 11–236 (рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* Слово якорное // Там же. Ч. 6. С. 5–212).

Euseb.

Eusebius Caesariensis — Евсевий Кесарийский

Panopl.

Panoplia dogmatica ad Alexiam Comnenum // PG. T. 130.

Evagr. Schol.

Evagrius Scholasticus — Евагрий Схоластик

- Hist. eccl. *Evagrius Scholasticus*. Historia ecclesiastica, libri I–VI // PG. T. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. М., 1997; То же. Кн. I–II / Пер., вступ. ст., коммент. и прил.: И. В. Кривушин. СПб., 1999).
- Fulgent.** **Fulgentius Ruspensis — Фульгенций Руспенский**
De Trinitate // PL. T. 65. Col. 497–507.
- Greg. Magn.** **Gregorius I Papa (Magnus) — Свт. Григорий Великий**
Registri epistolarum, libri I–XIV // PL. T. 77. Col. 441–1320.
- In Evang. Homiliae in Evangelia // PL. T. 79. Col. 1075–1312 (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свт.* Беседы на Евангелия // Избр. творения. М., 1999. С. 7–431).
- In Ezech. Homiliae in Ezechielem // PL. T. 76. Col. 785–1072.
- Moral. Moralia // PL. T. 75. Col. 509–782.
- Greg. Nazianz.** **Gregorius Nazianzenus — Свт. Григорий Богослов**
Carmina // PG. T. 37. Col. 397–1600 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 24–498).
- Ep. Epistulae / Ed. P. Gallay = S. Gregoire de Nazianze. Lettres en 2 vol. Vol. 1: Ep. 1–100. P., 1964; Vol. 2: Ep. 103–201, 203–249. P., 1967; Epistolae, 1–244 // PG. T. 37. Col. 21–388 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Письма 1–238 // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 499–672).
- Or. 2 Oratio 2: Apologetica, de sacerdotio // PG. T. 35. Col. 500–518 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* К призвавшим вначале // Там же. Т. 1. С. 24–28).
- Or. 14 Oratio 14: De pauperum amore // PG. T. 35. Col. 857–909 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* О любви к бедным // Там же. С. 246–278).
- Or. 18 Oratio 18: Funebris oratio in patrem, praem Basilio // PG. T. 35. Col. 986–1043 (рус. пер.: *Григо-*

рий Богослов, свят. В похвалу отцу // Там же. С. 316–350).

- Or. 19 Oratio 19: Ad Julianum tributorem exaequatum // PG. Т. 35. Col. 1044–1064 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 19: Юлиану, производившему перепись народа и уравнение податей // Там же. С. 350–361).
- Or. 20 Oratio 20: De dogmate et constitutione episcoporum // PG. Т. 35. Col. 1065–1081 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 20: О поставлении епископов и о догмате Св. Троицы // Там же. С. 361–370).
- Or. 23 Oratio 23: Tertia de pace, quam post dissidium composuimus nos, qui eiusdem fidei sumus // PG. Т. 35. Col. 1152–1169 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 23: О мире, произнесенное в Константинополе по случаю распри, произошедшей в народе о некоторых несогласных между собой епископах // Там же. С. 408–421).
- Or. 25 Oratio 25: In laudem Heronis philosophi // PG. Т. 35. Col. 1197–1226 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* В похвалу философу Герону // Там же. С. 435–453; То же: В похвалу философа Ирона // Собр. творений. Серг. П., 1993^г. Т. 1. С. 357–371).
- Or. 27 Oratio 27: Contra Eunomianos, theologica 1 (orationes theologicae) // PG. Т. 36. Col. 11–26 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Против евномиан, о богословии 1-е // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 1. С. 468–476).
- Or. 28 Oratio 28, theologica 2 (orationes theologicae) // PG. Т. 36. Col. 25–74 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 28 (о богословии 2-е) // Там же. С. 476–502).
- Or. 29 Oratio 29, theologica 3 (orationes theologicae) // PG. Т. 36. Col. 73–104 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 29, о богословии 3-е, о Боге Сыне 1-е // Там же. С. 503–521).
- Or. 30 Oratio 30, theologica 4 (orationes theologicae) // PG. Т. 36. Col. 103–134 (рус. пер.: *Григорий Бого-*

слов, свт. Слово 30, о богословии 4-е, о Боге Сыне 2-е // Там же. С. 521–539).

- Or. 31 Oratio 31, theologica 5 // PG. Т. 36. Col. 134–170 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 31, о богословии 5-е, о Св. Духе // Там же. С. 539–561).
- Or. 32 Oratio 32: De moderatione in disputando // PG. Т. 36. Col. 188–212 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 32, о соблюдении доброго порядка в беседе // Там же. С. 561–583).
- Or. 34 Oratio 34: In Aegyptiorum adventum // PG. Т. 36. Col. 596–604 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 34: // Там же. С. 370–397).
- Or. 36 Oratio 36: De seipso, et ad eos, qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant, et de populi ataciate, quam erga eum ostederat // PG. Т. 36. Col. 265–280 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 36: О себе самом и к говорившим, что Григорий желает Константинопольского престола // Там же. С. 608–618).
- Or. 37 Oratio 37: In Matthaeum // PG. Т. 36. Col. 1–12, 281–308 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 37, на Мф. 19, 1 // Там же. С. 618–632).
- Or. 38 Oratio 38: In Theophania, sive Natalitia Salvatoris // PG. Т. 36. Col. 311–331 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 38: На Богоявление или на Рождество Спасителя // Там же. С. 632–645).
- Or. 39 Oratio 39: In Sancta Lumina // PG. Т. 36. Col. 356–360 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 39: На святые светы явлений Господних // Там же. С. 645–659).
- Or. 40 Oratio 40: In sanctum baptismum // PG. Т. 36. Col. 359–428 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 40, на св. Крещение // Там же. С. 659–697).
- Or. 41 Oratio 41: In Pentecostem // PG. Т. 36. Col. 427–452 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 41: На Св. Пятидесятницу // Там же. С. 697–710).
- Or. 42 Supremum vale // PG. Т. 36. Col. 457–492 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 42, прощаль-

ное, произнесенное во время прибытия в Константинополь 150 епископов // Там же. С. 710–730).

Or. 43

Oratio 43: Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi // PG. Т. 36. Col. 493–606 (рус. пер.: Григорий Богослов, *свт.* Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Там же. С. 730–795).

Or. 44

Oratio 44: In novam dominicam // PG. Т. 36. Col. 265–280 (рус. пер.: Григорий Богослов, *свт.* Слово 44: На неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Там же. С. 795–803).

Or. 45

Oratio 45: In sanctum Pascha // PG. Т. 36. Col. 623–663 (рус. пер.: Григорий Богослов, *свт.* Слово 45: На св. Пасху // Там же. С. 803–827).

Greg. Nyss.

Gregorius Nyssenus—Свт. Григорий Нисский

Adv. Graec.

Adversus Graecos de communibus notionibus // PG. Т. 45. Col. 175–186 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* К еллинам, на основании общих понятий // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 178–191. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3)).

Adv. Maced.

Adversus Macedonianos // PG. Т. 45. Col. 1301–1334 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Слово о Св. Духе против македонян // Там же. 1865. Ч. 7. С. 23–58. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1)).

Antirr. c. Apoll.

Adversus Apollinarium (Antirrheticus) // PG. Т. 45. Col. 1123–1270, 1269–1278 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) // Там же. С. 59–201. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1)).

Apol. in Hex.

Apologia in Hexaemeron // PG. Т. 44. Col. 61–124 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О шестодневье // Там же. 1861. Ч. 1. С. 1–75. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 1)).

Contr. Eun.

Contra Eunomii, libri I–II // PG. Т. 45. Col. 248–464; 909–1121 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Опровержение Евномия // Там же. 1863. Ч. 5: Кн. 1–4; 1864. Ч. 6: Кн. 5–12. Краснодар, 2003).

- De beat. De beatitudinibus, orationes 1–8 // PG. T. 44. Col. 1193–1302 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О блаженствах // Там же. 1861. Ч. 2. С. 359–478).
- De creat. hom. De creatione hominis / Совм. с: *Dionysius Exiguus* // PL. T. 67. Col. 347–408.
- De deitate Filii et Spir. De deitate Filii et Spiritus Sancti (Laus Abraham) // PG. T. 46. Col. 553–576 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О Божестве Сына и Духа и похвала прав. Аврааму // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 373–398. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3–4)).
- De hom. opif. De hominis opificio // PG. T. 44. Col. 123–256 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека // Там же. 1861. Ч. 1. С. 76–222. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1)).
- De infant. De infantibus qui praemature abiripiuntur // PG. T. 46. Col. 161–193.
- De inst. Christ. De institute Christiano // PG. T. 46. Col. 252–285 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О совершенстве и о том, каким должно быть христианину: К Олимпию монаху // Там же. 1865. Ч. 7. С. 224–262. (ТСОРП; Т. 44); Григорий Нисский, *свт.* О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве // Творения древних отцов-подвижников / Перев., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М., 1997. С. 143–171).
- De orat. Dom. De oratione Dominica // PG. T. 44. Col. 1119–1194; 46. Col. 1109–1110 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О молитве // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 380–469. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 2)).
- De perfect. De perfectione christiana ad Olympium monachum (= De perfecta christiani forma) // PG. T. 46. Col. 252–285 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О совершенстве и о том, каким должно быть христианину: К Олимпию монаху // Там же. 1865. Ч. 7. С. 224–262. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2)).
- De profess. Christ. De professione Christiana ad Harmonium // PG. T. 46. Col. 237–250, 285 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* К Армонию о том, что значит имя и

название: христианин // Там же. С. 211–223. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2)).

De virgin.

De virginitate // PG. Т. 46. Col. 317–416 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О девстве // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 284–394. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2)).

De vita Ephraem. Syri.

De vita S. p. Ephraem Syri // PG. Т. 46. Col. 819–851.

De vita Greg. Thaum.

De vita S. Gregorii Thaumaturgi // PG. Т. 46. Col. 953–954 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Слово о жизни св. Григория Чудотворца // Творения. М., 1871. Ч. 8. С. 126–197. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 2)).

Dial. de anima et resurr.

De anima et resurrectione // PG. Т. 46. Col. 11–160 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О душе и воскресении // Там же. 1862. Ч. 4. С. 201–326. (ТСОРП; Т. 40)).

In Ascen.

In Ascensionem Christi: Oratio // PG. Т. 46. Col. 689–693 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Слово... на праздник Вознесения Господа нашего Иисуса Христа // Творения. М., 1871. Ч. 8. С. 92–97. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4)).

In Eccl. Horn.

In Ecclesiasten (Horn. 8) // PG. Т. 44. Col. 616–753 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // Там же. 1861. Ч. 2. С. 203–358. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4)).

In resurrect.

In Christi resurrectionem orationes quinque // PG. Т. 46. Col. 599–690.

In sanct. Pascha

In sanctum Pascha, in Christi resurrectionem (Or. 3) // PG. Т. 46. Col. 652–681 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Слово на св. Пасху о воскресении // Творения. М., 1871. Ч. 8. С. 56–87. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1)).

In verb.: faciamus.

In verba: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram // PG. Т. 44. Col. 258–298.

Or. catech.

Oratio catechetica magna // PG. Т. 45. Col. 9–105 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово // Там же. 1862. Ч. 4. С. 1–110; [Новый пер. / Ред.: Ю. А. Вестель]. К., 2003).

- Or. de beat. Orationes VIII de beatitudinibus // PG. T. 44. Col. 1193–1301 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* О блаженствах // Творения. М., 1861. Ч. 2. С. 359–478. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4)).
- Or. in Pulch. Oratio [consolatoria]: in funere Pulcheriae // PG. T. 46. Col. 864–877 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* Надгробное слово Пульхерии // Там же. С. 388–402. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4)).
- Quid sit, ad imag. et ad simil. De eo, quid sit, ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG. T. 44. Col. 1327–1346.
- Quod non sit tres dii. Ad Ablabium quod non sint tres dii // PG. T. 45. Col. 115–136 (рус. пер.: Григорий Нисский, *свт.* К Авлавию, о том, что не три Бога // Там же. 1862. Ч. 4. С. 111–132. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3)).
- Greg. Pal.** Gregorius Palamas — *Свт. Григорий Палама*
- Hom. 14 Hom. XIV, In Annuntiationem immaculatae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae // PG. T. 151. Col. 166C–177C (рус. пер.: Григорий Палама, *свт.* Гомилия 14. На Благовещение Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии / Беседы (омилии) свт. Григория Паламы. Ч. 1. М., 1993. С. 137–144).
- Harduin.** Harduin. Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta quae olim quarta parte prodiit auctior studio Phil. Labbei & Gabr. Cossarti. Venets. 1728–1731.
- Hefele.** Hefele Ch. J. Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11t.
- Herm.** Herma. Pastor // PG. T. 2. Col. 891–1012 (рус. пер.: Ерм. Пастырь / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 195–285).
- Hieron.** Hieronymus — *блж. Иероним Стридонский*
- Adv. Lucifer. Dialogus contra Luciferianos // PL. T. 23. Col. 135–182 (рус. пер.: Иероним Стридонский, *блж.*

Разговор против люцифериян // Творения. К., 1903. Ч. 4. С. 57–93).

Ер. Epistulae // PL. Т. 22; CSEL. 56 (ed. I. Hilberg) (рус. пер.: *Иероним Стридонский*, блж. [Письма] // Там же. 1893, 1894, 1903. Ч. 1–3).

In Ep. ad Gal. Commentarii in Epistolam ad Galatam libri tres // PL. Т. 26. Col. 307–439.

In Ep. ad Eph. Commentarii in Epistolam ad Ephesios libri tres // PL. Т. 26. Col. 439–553.

In Ezech. Commentaria in Ezechielem // PL. Т. 25. Col. 15–490 (рус. пер.: *Иероним Стридонский*, блж. Четырнадцать книг толкований на прор. Иезекииля // Творения. К., 1912. Ч. 10–11).

In Matth. Commentaria in Matthaeum // PL. Т. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: *Иероним Стридонский*, блж. Четыре книги толкований на Евангелие Матфея к Евсевию // Там же. 1901. Ч. 16. С. 1–316).

Hilar. Pict. **Hilarius Pictaviensis — Свт. Илари Пиктавийский**

Ad Const. Liber in Constantium imperatorem // *Hilaire de Poitiers. Contre Constance* / Ed. et trad. A. Rocher. P., 1987. (SC; 334).

De Trinit. De Trinitate // PL. Т. 10. Col. 25–472.

In Matth. Commentarius in Matthaeum // PL. Т. 9. Col. 917–1078.

In Ps. Tractatus super Psalmos // PL. 9. Col. 231–890.

Hipp. **Hippolitus Romanus — Свт. Ипполит Римский**

Contr. Beron. Ex sermone qui est per elementum *De theologiae et incarnatione* contra Beronem et Heliconem haereticos // PG. Т. 10. Col. 829–840.

Contr. Noet. Contra haeresin Noeti cujusdam // PG. 10. Col. 803–850 (рус. пер.: *Ипполит Римский*, св. // Творения. Каз., 1899. Сепр. П., 1997^г. Вып. 2. С. 89–98).

Philos. Refutatio omnium haeresium (Philosophumena) // Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. B., 1968. S. 53–417. (PTS; 25).

- Ign.** **Ignatius Antiochenus — Свт. Игнатий Антиохийский (Богослужение)**
- Ер. ad Eph. Ер. ad Ephesios // PG. Т. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: *Игнатий Богослужение, свт. Послание к ефесянам* / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 307–316).
- Ер. ad Magn. Ер. ad Magnesios // PG. Т. 5. Col. 661–674; Ibid. // *Ignatius Scr. Eccl. Epistulae vii genuinae (rec. media)* / Ed. P. T. Camelot. *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*. Р., 1969. Р. 80–92. (SC; 10) (рус. пер.: *Игнатий Богослужение, свт. Послание к магнезийцам* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 317–322).
- Ер. ad Polyc. Ер. ad Polycarpon // PG. Т. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: *Игнатий Богослужение, свт. Послание Поликарпу* / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 346–350).
- Ер. ad Smyrn. Ер. ad Smyrnaeos // PG. Т. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: *Игнатий Богослужение, свт. Послание к смирнским* / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 340–345).
- Ер. ad Trall. Ер. ad Trallianos // PG. Т. 5. Col. 673–686 (рус. пер.: *Игнатий Богослужение, свт. Послание к траллийцам* / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 323–327).
- Ioan. Cassian.** **Ioannes Cassianus — Прп. Иоанн Кассиан (Римлянин)**
- Collat. Collationes // PL. Т. 49. Col. 477–1328 (рус. перев.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников* // Писания / Перев. с лат. еп. Петра (Екатериновского). М., 1892. С. 167–634).
- De incarn. Chr. De incarnatione Christi // PL. Т. 50. Col. 9–271.
- Ioan. Chrysost.** **Ioannes Chrysostomus — Свт. Иоанн Златоуст**
- Ad eos, qui scandalizati sunt. Ad eos, qui scandalizati sunt liber // PG. Т. 52. Col. 479–528 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Слово к тем, которые соблазняются происшедшими*

несчастьями, а также о гонении и бедствии народа и многих священников, о непостижимом и против иудеев // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–1998. Т. 3. Кн. 2. С. 497–549.

Ad popul. Antioch.

Ad populum Antiochenum // PG. Т. 49. Col. 1–21, 15–222 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы о статуях (к антиохийскому народу) // Там же. С. 5–250).

Ad Stagyr.

Ad Stagyrium a daemone vexatum // PG. Т. 47. Col. 423–494 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* К Стагирию подвижнику, одержимому бесом // Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 165–246).

Adv. Jud. et Gent. demonstr.

Adversus judaeos et gentiles demonstratio, quod Christus sit Deus // PG. Т. 48. Col. 813–838 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 616–644).

Contr. Jud.

Adversus Judaeos: (Or. 1–8) // PG. Т. 48. Col. 843–942 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Против иудеев: Беседы 1–8 // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 645–759).

De consubst.

De consubstantiali // PG. Т. 48. Col. 755–768 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа о единосущии Сына Божия с Богом Отцом // ХЧ. 1845. Ч. 1. С. 311–313).

De diabol.

De imbecillitate diaboli, I–III // PG. Т. 49. Col. 243–276 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы о бессилии дьявола // Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 271–304).

De incompreh.

De incomprehensibili dei natura, contra Anomaeos, homiliae 1–5 // PG. Т. 48. Col. 701–748 (1: 701–710; 2: 709–718; 3: 719–728; 4: 727–736; 5: 735–748) (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Против аномеов // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 491–615).

De Melchised.

Homiliae, de Melchisedeco // PG. Т. 56. Col. 257–263 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа о Мелхиседеке // Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 556–560).

- p>De poenit. Homiliae 9, de poenitentia // PG. T. 49. Col. 277–350 (рус. пер.:
- Иоанн Златоуст, свят. О покаянии*
- // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 308–391).
- De provident. De fato et providentia (Orationes VI) // PG. T. 50. Col. 749–774 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. О судьбе и провидении* // Там же. Т. 2. Кн. 2. С. 797–830).
- Ер. Epistulae // PG. T. 52. Col. 529–748 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Письма к разным лицам* // Там же. Т. 3. Кн. 2. С. 550–806).
- In Ер. 1 ad Cor. Homiliae in Epistolam primam ad Coryntheos // PG. T. 61. Col. 11–382 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Толкование на 1-е Послание к Коринфянам* // Там же. Т. 10. Кн. 1. С. 8–458).
- In Ер. 2 ad Cor. Homiliae in Epistolam secundam ad Coryntheos // PG. T. 61. Col. 381–610 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Толкование на 2-е Послание к Коринфянам* // Там же. С. 459–728).
- In Ер. ad Gal. Homiliae in epistolam ad Galatam // PG. T. 61. Col. 611–680 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Толкование на Послание к Галатам* // Там же. Т. 10. Ч. 2. С. 729–816).
- In Ер. ad Rom. Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos // PG. T. 60. Col. 391–682 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Толкование на Послание к Римлянам* // Там же. Т. 9. Кн. 2. С. 483–856).
- In Ер. 2 ad Thessal. In Epistolam secundam ad Thessalonicenses // PG. T. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Беседа на 2 Фес.* // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 573–617).
- In Ер. 1 ad Tim. Homiliae XVIII in Epistolam primam ad Timotheum // PG. T. 62. Col. 501–599 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Беседа на 1 Тим.* // Там же. С. 618–755).
- In Eph. Homiliae 24 in epistolam ad Ephesios // PG. T. 62. Col. 9–176 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Толкование на Послание к Ефесянам* // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 5–218).

- In Gen. Homiliae in Genesin // PG. 53. Col. 21–384; PG. T. 54. Col. 385–580 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на кн. Бытия // Там же. Т. 4. Кн. 1. С. 1–455 (1–41); Кн. 2. С. 459–725 (42–67)).
- In Hebr. Homiliae 34 in epistolam ad Hebraeos // PG. T. 63. Col. 9–236 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Послание к Евреям // Там же. Т. 12. Кн. 1. С. 5–281).
- In Ioan. Homiliae in Ioann // PG. T. 59. Col. 23–582 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Евангелие от Иоанна // Там же. Т. 8).
- In martyr. Homiliae in martyres // PG. T. 50. Col. 661–667 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа о мучениках // Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 710–713).
- In Matth. Homiliae in Mattheum, 1–90 // PG. T. 57. Col. 13–472; 58. Col. 625–632 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на евангелиста Матфея // Творения. Т. 7. Кн. 1–2. С. 5–889).
- Иоан. Damasc.** **Ioannes Damascenus — Прп. Иоанн Дамаскин**
- De fide orth. Expositio fidei orthodoxa // PG. T. 94 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1884).
- De haer. De haeresibus // Die Schriften... 1981. Bd. 4. S. 19–67. (PTS; 22) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересьях вкратце / Пер.: А. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 123–155).
- De imag. De imaginibus orationes // PG. T. 94. Col. 1231–1420; *idem.* // Die Schriften. 1975. Bd. 3. S. 65–200 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001; Три защитительных слова против порицающих святые иконы. СПб., 1893. Серг. П., 1993).
- De recta sentent. De recta sententiae // PG. T. 94. Col. 1421–1433.
- Dial. contr. Manich. Dialogus contra Manichaeos // PG. T. 94. Col. 1503–1585.

- Exp. et declar. fid. Expositio et declaratio fidei // PG. T. 95. Col. 418–443.
- Horn. in sabbat. sanct. Homilia in sabbatum sanctum // PG. T. 94. Col. 601–644.
- Iren.** Irenaeus Lugdunensis — Свт. Ириней Лионский
- Adv. haer. Adversus haeresis. Lib. I–IV // PG. T. 7 (рус. перев.: *Ириней Лионский, епископ*. Против ересей / Перев. прот. П. Преображенского // Творения. М., 1996).
- Isid. Pel.** Isidorus Pelusiota — Прп. Исидор Пелусиот
- Ep. Epistolarum, libri 1–5 // PG. T. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: *Исидор Пелусиот, прп.* Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; Письма: В 2 т. М., 2001. Т. 1).
- Iust. Martyr.** Iustinus Philosophus et Martyr — Св. Иустин Философ
- I Apol. Apologia // PG. T. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благодетелю / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. М., 1892, 1995^е. С. 31–104).
- II Apol. Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. T. 6. Col. 441–470 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Там же. С. 105–121).
- Cohort. ad Graec. Cohortatio ad Graecos // PG. T. 6. Col. 261–311.
- De resurrect. De resurrectione / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologeticarum. Wiesbaden, 1971. T. 3. P. 126–158 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Отрывок о воскресении // Творения. С. 469–484).
- Dial. cum Tryph. Dialogus cum Tryphone // PG. T. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 132–362).

- Labbei.** Conciliorum collection Regia maxima ad. Philippi Labbei & P. Gabrielis Cossarti, 12 t., Paris, 1714–1715.
- Lact.** **Lactantius — Лактанций**
 De ira Dei. Liber de ira Dei // PL. T. 7. Col. 79–148.
 Div. inst. Divinae institutiones // PL. T. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: *Лактанций*. Божественные установления // *Тюленев В. М.* Христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 205–317).
- Leo Magn.** **Leo Magnus — Свт. Лев Великий**
 Sermones // PL. T. 54. Col. 137–467.
- Macar. Aeg.** **Macarius Aegyptus (Magnus) — Прп. Макарий Египетский (Великий)**
 De custod. cordis De custodis cordis // Ibid. Col. 821–842 (рус. перев.: *Макарий Великий, прп.* О хранении сердца // *Духовные беседы, послания и слова*. Серг. П., 1904. С. 345–361).
 De libert. mentis De libertate mentis // Ibid. Col. 936–968 (рус. перев.: *Макарий Великий, прп.* О свободе ума // Там же. С. 442–467).
 De orat. De oratione // Ibid. Col. 853–866 (рус. перев.: *Макарий Великий, прп.* О молитве // Там же. С. 372–382).
 De patientia et discr. De patientia et discretione // Ibid. Col. 866–890 (рус. перев.: *Макарий Великий, прп.* О терпении и рассудительности // Там же. С. 383–402).
- Hom. Homilae spirituals // PG. T. 34. Col. 449–820 (рус. перев.: *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы // Там же. С. 3–317).
- Mansi.** Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. Graz, 1960^p. 31 t.
- Maximus Conf.** **Maximus Confessor — Прп. Максим Исповедник**
 De anima Ad Anianum de anima // S. L. Ephifanovich. Materialy k izucheniju tvorenij prep. Maksima Ispovednika, Kiev, 1917. P. 99–100.

- De carit. Capitula de caritate // *Massimo Confessore*. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // *Творения*. М., 1993. Кн. 1. С. 96–145).
- Disp. Pyr. Disputatio cum Pyrrho // PG. T. 91. Col. 287–354 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром. Пер.: Д. Е. Афиногенов // *Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст.* М., 2004. С. 136–237).
- Ep. Epistolae // PG. T. 91. Col. 362–649.
- Exp. orat. Dom. Expositio orationis dominicae // PG. T. 90. Col. 872–909 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // *Творения*. М., 1993. Кн. 1. С. 185–203).
- Mystagogia. Mystagogia VII // PG. T. 91. Col. 658–718 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Там же. Кн. 1. С. 154–184).
- Opusc. Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. T. 91. Col. 9–286.
- Quaest. ad Thal. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. T. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию // *Творения*. М., 1993. Кн. 2. С. 18–174).
- Meliton.** Melito de Sardes — Свт. Мелитон Сардийский
- Apol. Apologia ad Antonium Caesarem (Fragmenta) // PG. T. 5. Col. 1209–1216, 1231–1235 // I. C. Th. Otto. Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi, IX, Iena, 1872. P. 501–511.
- Bapt. De baptismo // *Melito of Sardis*. On Pascha and Fragments / Ed. S. G. Hall. Oxf., 1979. P. 70–74 (рус. пер.: *Мелитон Сардийский, св.* О Крещении. СДХА. С. 648–649).
- Pasch. Sur la Pâque / Introd., texte crit. trad. et not. par O. Perler. P., 1966. (SC; 123) (рус. пер.: *Мелитон Сардийский, св.* О Пасхе // Там же. С. 520–552).

Method. Olym.**Methodius Olimpius — Свт. Мефодий Олимпийский (Патарский)**

De resurrect.

Ex libro De resurrectione // PG. T. 18. Col. 265–330 (рус. пер.: *Мефодий Патарский, сщмч. О Воскресении, против Оригена* // Творения. М., 1996. С. 192–271).**Min. Fel.****Minucius Felix — Минуций Феликс**

Octav.

Minucii Felicis Octavius // PL. T. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: *Минуций Феликс. Октавий* // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274).**Orig.****Origenes — Ориген**

Contr. Cels.

Contra Celsum // PG. T. 14. Col. 641–1632; Ibid. / Ed. M. Borret. P., 1967–1969. (SC; 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: *Ориген. Против Цельса*. Каз., 1912. М., 1996).

De princip.

De principiis // PG. T. 11. Col. 115–414 (рус. пер.: *Ориген. О началах*. СПб., 2000).

Hom. in Luc.

Homiliae in Lucam // PG. T. 13. Col. 1801–1901; *Origenes Werke* / Hrsg. M. Rauer. B., 1959. Bd. 9. (GCS; 49(35))

In Ep. ad Rom.

Commentarium in Ep. ad Romanos, libri I–X // PG. T. 14. Col. 831–1294.

In Gen. Hom.

In Genesim, homiliae 1–17 // PG. T. 12. Col. 145–262.

In Matth.

In Matthaeum // PG. T. 17. Col. 829–1600.

In Num.

In Numeros homiliae 1–28 // PG. T. 12. Col. 583–806.

Select. in Jerem.

Selecta in Jeremiam // PG. T. 13. Col. 513–605.

Pelag.**Pelagius — Пелагий**

Ad Demetr.

Pelagius haeresiarcha. Ad Demetriadem / PL. T. 33. Col. 1099–1120 (рус. пер.: *Эразм Роттердамский. Философские произведения*. М., 1987. Прил.).

Phot.	Photius — Свт. Фотий
Bibl.	Bibliothèque / Ed. R. Henry. P., 1959. T. 1; 1960. T. 2; 1962. T. 3; 1965. T. 4; 1967. T. 5; 1971. T. 6; 1974. T. 7; 1977. T. 8.
De Spir. S. myst.	De Spiritu Sancti mystagogia liber // PG. T. 102. Col. 263–547.
Radb. Pasch.	Radbertus Paschasius — Радберт Пасхазий
	De partu Virginis // PL. T. 120. Col. 1365–1386.
Rufin.	Rufinus — Руфин
Comm. in Symb. Apost.	Commentarios in Symbolum Apostolorum // PL. 21. Col. 335–386.
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // <i>Idem</i> . Opéra / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961 (CCSL; 20).
Sen.	Seneca — Луций Анней Сенека
Ер.	Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
Socr. Schol.	Socratus Scholasticus — Сократ Схоластик
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // PG. T. 67. Col. 39–843. (рус. пер.: <i>Сократ Схоластик</i> . Церковная история. Саратов, 1911. М., 1996).
Sozom.	Sozomenus — Созомен
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // PG. T. 67. Col. 843–1630 (рус. пер.: <i>Созомен</i> . Церковная история. СПб., 1851).
Tat.	Tatianus — Татиан
Adv. Graec.	Oratio ad Graecos // PG. T. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: <i>Татиан</i> . Речь против эллинов // СДХА. С. 10–45).
Tertull.	Tertullianus — Тертуллиан
Adv. Herm.	Adversus Hermogenem // PL. T. 2. Col. 219–264 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Против Гермогена / Пер.: Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. Столяров. М., 1994. С. 130–160).
Adv. Iud.	Adversus Iudaeos, libri I–IX // PL. T. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Против Иудеев //

Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–65).

Adv. Marcion.

Adversus Marcionem // PL. Т. 1. Col. 263–558 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Маркиона // Там же. С. 1–28).

Adv. Prax.

Adversus Praxeam // PL. Т. 2. Col. 75–220 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Праксея, или О Св. Троице // Там же. С. 127–198; То же // АиО. М., 2001. № 1(27). С. 66–93; № 2(28). С. 55–78).

Apol. adv. gent.

Apologeticus adversus gentes // PL. Т. 1. Col. 257–536 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Апология, или защита христиан против язычников // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 1–105).

De anima.

Liber de anima // PL. Т. 2. Col. 641–752 // (рус. пер.: *Тертуллиан*. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ.: А. Ю. Братухин. СПб., 2004. (Б-ка христ. мысли).

De carn. Chr.

De carne Christi // PL. Т. 1. Col. 797–835. Cap. VI: Col. 808–811 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О плоти Христа // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208).

De cultu fern.

De cultu feminarum // PL. Т. 1. Col. 1303–1333 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О женских украшениях // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 172–192).

De praescript. haer.

De praescriptione haereticorum // PL. Т. 2. Col. 9–61; Ed. R. F. Refoule. P., 1957 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О прескрипции, [против] еретиков // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 1–40).

De resurr.

De resurrectione // PL. Т. 2. Col. 791–886 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О воскресении плоти / Пер.: Н. Шабуров, А. А. Столяров // Избр. соч. / Сост. А. А. Столяров. М., 1994. С. 188–248).

De test. anim.

De testimonio animae // PL. Т. 1. Col. 608–681 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О свидетельстве души / Пер.: А. А. Столяров // Там же. С. 83–89).

De virg. veland.

De virginibus velandis // PL. Т. 2. Col. 887–963 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Об одеянии женщин //

Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 162–171).

Theodoret.

Theodoretus Cyrrhensis — блж. Феодорит Кирский

De curat. Graec. affect.

Graecarum affectionem curatio // PG. T. 83. Col. 783–1152.

De provident.

De providentia orationes decem // PG. T. 83. Col. 556–773 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж. Десять слов о Промысле*. Серг. П., 1907. М., 1996).

Ep.

Epistolae 1–181 // PG. T. 83. Col. 1173–1494.

Haer. fab.

Haereticarum fabularum compendium // PG. T. 83. Col. 336–556.

Hist. eccl.

Historia ecclesiastica // Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. P., 1954. (GCS 44 [19]); *Idem* // PG. T. 82. Col. 881–1220.

In Dan.

In Daniele // PG. T. 81. Col. 1255–1546 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. Толкования на видения прор. Даниила // Творения. М., 1857. Ч. 4. С. 1–247).

In Ep. ad Rom.

Interpretatio Epistolae ad Romanos // PG. T. 82. Col. 11–163.

In Psalm.

Interpretatio in Psalmos // PG. T. 80. Col. 857–1998; T. 82. Col. 19–32.

Quaest. in Gen.

Quaestiones in Genesin // PG. T. 80. Col. 77–226 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. Толкование на кн. Бытия // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 7–102).

Theoph. Antioch.

Theophilus Antiochenus — Свт. Феофил Антиохийский

Ad Autolicum // PG. T. 6. Col. 1024–1097 (рус. пер.: *Феофил Антиохийский*. К Автолику // СДХА. С. 128–191).

Vicent. Lirin.

Vicentius Lirinensis — Прп. Викентий Лиринский

Commonit.

Vincentius Lirinensis. Commonitorium // PL. T. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: *Викентий Лиринский, прп.* Памятные записки. Каз., 1863).

Хеп.	Хеpphон — Ксенофонт <i>Хеpphontis Opera omnia</i> / Ed. E. C Marchant. Oxf., 1910, 1970 ^o (рус. пер.: <i>Ксенофонт. Анабасис</i> / Пер. с лат., вступ. ст.: М. И. Максимов. М., 1951).
Zahn Th. Forschungen.	Zahn Th. — Цан <i>Zahn Th. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der alt-kirchlichen Literatur.</i> Erlangen, 1891–1929. 10 Bde.
CCSL	Corpus Christi anorum. Ser. Latina / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout. 1953.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866.
PG	Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne. P., 1857–1866, 161 t.
PL	Patrologiae cursus completes. Ser. Latina / Accur. J.-P. Migne. P., 1844–1864, 221 t.
ДВС	Деяния Вселенских Соборов: в 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997.
ПСЛЛ	Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. М., 1970.
ПМА	Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и примеч. прот. П. Преображенский; доп. свящ. В. Асмус, А.Г. Дунаев. Рига, 1994.
СДХА	Сочинения древних христианских апологетов / Сост., общ. ред. А.Г. Дунаев. СПб., 1999.
ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891.



Содержание

От редакции	5
Предисловие	9
ВВЕДЕНИЕ	14
§ 1. Понятие догматики	14
§ 2. Понятие догматов	14
§ 3. Свойства догматов	16
§ 4. Догматы и Святое Откровение	22
§ 5. Догматы и разум	31
§ 6. Церковь и догматы	39
§ 7. Источники догматики как науки	44
§ 8. Задача догматики	48
§ 9. Руководящий принцип в догматике	48
§ 10. Метод в догматике	50
§ 11. Подразделение догматики	51
§ 12. История православной догматики	52
Часть первая. БОГ В САМОМ СЕБЕ	59
Отдел первый. БОГ В СУЩНОСТИ	61
§ 13. Бытие Бога	61
§ 14. Содержание, качество и границы богопознания	66
§ 15. О существе Божиим и Его свойствах	74

§ 16. Подразделение Божественных свойств	78
§ 17. Общие свойства Божия существа	79
§ 18. Божий ум	92
§ 19. Божия воля	94
§ 20. [Духовное] Божие чувство	103
§ 21. Единственность Божия существа	105
Отдел второй. УЧЕНИЕ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ	110
§ 22. Догмат о Святой Троице	110
Троичность Лиц в единосущном Боге	115
§ 23. Учение Святого Откровения и Священного Предания ...	115
§ 24. Божество и единосущие Лиц Святой Троицы	121
§ 25. Личные свойства Божественных Лиц Пресвятой Троицы..	131
§ 26. Антитринитарные ереси	153
§ 27. Filioque (краткая история)	165
§ 28. Критика римско-католического учения о Filioque	167
Часть вторая. ОТНОШЕНИЕ БОГА К ТВАРИ	179
Отдел первый. БОГ КАК ТВОРЕЦ МИРА	181
§ 29. Происхождение мира в целом	181
§ 30. Еретические учения о происхождении мира	191
§ 31. Происхождение духовного мира	192
§ 32. О бесах	201
§ 33. Ложные учения об Ангелах и бесах	208
§ 34. Происхождение человеческого мира	209
§ 35. О первоначальном состоянии человека	218
§ 36. Первородный грех, его причины и последствия	227

§ 37. Сущность и значение прародительского греха	232
§ 38. Последствия первородного греха для прародителей	235
§ 39. Преемственность первородного греха	241
§ 40. Ложные учения о первородном грехе	252
§ 41. Обзор и критика римско-католического и протестантского учения о первородном грехе	254
Отдел второй. БОГ КАК ПРОМЫСЛИТЕЛЬ	259
§ 42. О Божием Промысле	259
§ 43. Промышление Божие о человеке до грехопадения	265
§ 44. Божие промышление о человеке после грехопадения	266
§ 45. Отношение Божия Промысла к свободе разумных тварей и к злу в мире	269
§ 46. Еретические учения о Божием Промысле	276
§ 47. Предвечный Совет Божий о спасении людей	276
§ 48. Подготовка человеческого рода к спасению	278
§ 49. Подготовка человеческого рода от Адама до Авраама ...	279
§ 50. Подготовка избранного Божия народа	280
§ 51. Подготовка язычников к принятию Спасителя и спасения	287
Отдел третий. БОГ КАК СПАСИТЕЛЬ. ХРИСТОЛОГИЯ	288
1. Тайна Боговоплощения	291
2. О Лице (Личности) Господа Иисуса Христа	305
3. Образ ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе	370
4. Последствия ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе	432
5. Христологические ереси	473

6. О Пресвятой Богоматери, Приснодеве Марии, Богородице	482
Краткий обзор и критика римско-католического учения о непорочном зачатии Святой Девы Марии	500
ПРИМЕЧАНИЯ	504
СОКРАЩЕНИЯ	571

Собрание творений преподобного Иустина (Поповича)

Перевод
Сергея Фонова

Под общей редакцией
профессора Московской Духовной Академии,
доктора церковной истории
А. И. Сидорова

Редакционная коллегия:
А. А. Зайцев,
канд. филос. наук П. К. Доброцветов,
П. Н. Роговой, И. М. Числов

Редакторы:
Злата Худенко
Александра Шпак

Ответственный редактор
Александра Доброцветова

Художественный редактор:
Светлана Егорова

Верстка:
Гульнара Шафигуллина

Подписано в печать 20.03.2006.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная.
Бумага газетная. Гарнитура «Антиква».
Печ. л. 38. Усл. п. л. 49,02. Тираж 8000 экз. Заказ № 3500.
Адрес издательства: 127994, Москва, Сущевская, 21.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ПФ «Красный пролетарий»
Адрес типографии: 127473, Москва, Краснопролетарская, 16.