

Догматическое богословие

архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит Исаия (Белов)

Содержание

- [Часть первая. Введение в богословие](#)
- [Часть вторая. Догмат о Пресвятой Троице](#)
- [Часть третья. Бог - творец и промыслитель мира](#)

Часть первая. Введение в богословие

К Читателю

Предлагаемый курс лекций по Догматическому богословию составлен в соответствии с имеющейся программой по этому предмету для второго и третьего классов Духовной Семинарии. Главы или пункты глав, выходящие за рамки стандартной программы, обозначены в оглавлении звездочкой. В основу этого пособия положен курс лекций, прочитанный мною в Московской Духовной Семинарии в 1984—1988 гг.

Архимандрит Исаия является редактором третьей части курса — «Бог Творец и Промыслитель мира».

Приношу искреннюю благодарность профессорам Московской Духовной Академии Иванову М.С., Осипову А.И., иеромонаху Ипатиию и всем тем, кто внес свои ценные замечания при подготовке материала лекций.

Архимандрит Алипий

Предисловие

Будьте всегда готовы всякому, требующему отчета у вас в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением. (1 Пет. 3, 15)

Христианская жизнь состоит из практической и созерцательной деятельности. Последнюю отцы Церкви называли богословием. Невозможно постичь тайны богословия и достигнуть истинного созерцания тому, кто не очистился от страстей путем практической деятельности, которая включает молитву, пост и исполнение заповедей Христовых. "Глубина догматов неисследима... Небезопасно и касаться богословия тому, кто имеет какую-нибудь страсть", - пишет святой Иоанн Лествичник[1]. Поэтому святые отцы считали, что начинающим духовную жизнь не следует заниматься исследованием догматов. Для них достаточно исповедовать истины, заключенные в Символе веры. Святой Варсонофий Великий говорит новонаначальному: "Не хотел бы я, чтобы ты занимался сими книгами, потому что они возносят ум горе, но лучше поучайся в словах старцев, которые смиряют ум долу. Я сказал сие не с тем, чтобы унижать догматические книги, но лишь даю тебе совет, ибо пища бывает различна"[2]. В другом случае он же поучает: "Никогда не состязайся о вере, Бог не требует от тебя сего, но лишь того, чтобы ты веровал право, как принял от Святой Церкви при крещении, и чтобы соблюдал заповеди Его. Сохрани сие, и спасешься. Беседовать же о догматах не следует, ибо это выше тебя, но молись Богу о своих согрешениях..."[3]

Не нужно думать, что во времена Варсонофия Великого пустыня была местом безопасным от еретиков. Из "Руководства" святых Варсонофия и Иоанна и других памятников этой эпохи хорошо известно, что в VI в. пустыню населяли не только православные иноки, но и оригенисты, несториане и монофизиты. Отцы советовали неопытным уклоняться от споров с еретиками, чтобы избежать смущения и омрачения ума[4].

Современная ситуация в Православии такова, что большинство верующих не знают тонкостей богословия и не интересуются ими. Они веруют в истины, заключенные в Никео-Константинопольском Символе веры, и спасаются путем послушания Церкви, через жизнь в Православии. Пастырь, видимо, сделал бы ошибку, если бы без серьезных на то причин начал проповедовать о сложнейших перипетиях догматической полемики прошлого или взялся бы разъяснять, скажем, образ соединения двух природ во Христе. Еще святой Григорий Богослов говорил, что не каждый, не со всеми и не во всякое время может рассуждать о догматах. В этом деле необходимы рассудительность и осмотрительность[5].

Но в целом невысокий богословский уровень при-хожан не может считаться достаточным для пастыря Церкви. Он должен быть во всеоружии веры. "Вникай в себя и в учение, занимайся этим постоянно, ибо, так поступая, и себя спасешь, и слушающих тебя", - пишет Апостол Тимофею (1 Тим. 4, 16). На духовенстве лежит особая ответственность за точное знание православного вероучения. Пастырь будет не на высоте своего призвания и может оттолкнуть от себя мыслящих людей, если окажется "безгласным" перед поставленным догматическим вопросом. В соответствии с духовным и интеллектуальным уровнем пасомых, ему надлежит в проповеди и в частной беседе с верующими сочетать "мягкую пищу" нравственного учения с более "твердой" - богословием. Каждый верующий, безусловно, должен знать в общих чертах основные положения православного вероучения. Митрополит Московский Филарет говорит, что "никому не позволено в христианстве быть вовсе не ученым и оставаться невеждой. Сам Господь не нарек ли Себя Учителем и Своих последователей учениками. Неужели это праздные имена, ничего не значащие? И зачем послал Господь в мир Апостолов? - Прежде всего учить все народы: шедше, научите вся языки... (Мф. 28, 19) Если ты не хочешь учить и вразумлять себя в христианстве, то ты не ученик и не последователь Христа, - не для тебя посланы Апостолы, - ты не то, чем были все христиане с самого начала христианства; я не знаю, что ты такое и что с тобой будет"[6]. Конечно, цель христианской жизни состоит не в накоплении каких-либо богословских знаний, а в стяжании благодати Святого Духа, однако несомненно, что эта цель без знания основополагающих истин христианской веры недостижима. Признавая ошибочность чисто рассудочного подхода к тайнам веры, Церковь в то же время всегда призывала к тому, чтобы человек учился небесной Премудрости, возрастал в разумении духовном (Кол. 1,9). Она призывает к тому, чтобы вера христиан была не слепой, а сознательной.

I. Понятие о богословии

1. Значение термина "богословие"

Термин "богословие" (по греч. θεολογία - составное слово, состоящее из двух слов: θεος - Бог и λογος - слово) был заимствован христианами у древних греков, называвших богословом того, кто учил о богах. В христианском восприятии термин "богословие" может быть осмыслен двояким образом. Во-первых, как слово Бога о Самом Себе. Богословие в строгом смысле - как слово о Боге - стало возможным лишь после сошествия на землю Сына Божия, Который открыл нам истинное учение о Боге. По мысли святителя Григория Паламы, Бог ради нас не только воплотился, но и стал богословом[7]. Это слово Бога о Себе и о сотворенном Им мире составляет содержание Божественного Откровения.

Во-вторых, в общепринятом значении под богословием понимают учение о Боге Церкви или какого-то богослова. Таким образом, богословие есть осмысление Божественного Откровения - свидетельство о постигнутом в Откровении. В древней Церкви областью богословия считался вопрос о Святой Троице. Не случайно в богослужебных текстах Божественная Троица именуется "истиннейшим предметом богословия"[8]. Так святой Апостол Иоанн, святитель Григорий Назианзин и преподобный Симеон именуется Церковью богословами: первый яснее других евангелистов изложил учение о Святой Троице и Божестве Сына; второй ревностно защищал и возвышенно проповедовал тронный догмат; третий воспел соединение человекам Троициным Божеством.

Все остальные части вероучения: о творении мира, о Воплощении Слова, о спасении, о Церкви и ее Таинствах, о Втором Пришествии Христовом и т. д. древние отцы относили к области икономии[9]. Лишь позднее было принято понимать под богословием все вероучение о Боге и Его Домостроительстве, Его отношениях с миром и человеком[10]. Ныне богословие - это целая совокупность наук, среди которых различают: догматическое, основное, сравнительное, нравственное и пастырское богословие.

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

2. Вера и богословие

Бог в Своем Откровении первым выходит на встречу с человеком. Со стороны человека при этом предполагается свободный отклик веры и любви. Вера является "дверью таинств"[11], она является условием и основанием богословской мысли. Верою Христос вселяется в сердце человека (Еф. 3,17), верою приобретает ум Христов, способный судить о вещах божественных (1 Кор. 2, 12-16). "*Верою мы постигаем, что миры устроены словом Божиим*" (Евр. 11, 3), - пишет Апостол. Так вера дает возможность правильно мыслить и постигать то, что недоступно для рассудка.

"Вера, - пишет проф. Вл. Лосский, - не психологическое состояние, не простая верность: она - онтологическая связь (т. е. связь по бытию) между человеком и Богом, связь внутренне объективная, к которой готовится оглашенный и которая подается верному крещением и миропомазанием. Это дар, который восстанавливает и оживляет глубинную природу человека"[12]. "В крещении, - говорит святой Ириней Лионский, - мы получаем незыблемый канон веры"[13].

Вера, данная нам как залог в крещении, динамична. Она может в нас возрастая и умаляться в зависимости от нашей готовности следовать за Христом. На просьбу учеников умножить в них веру Господь потребовал от них исполнения евангельских заповедей в духе смирения (Лк. 17, 5-10). Первая заповедь - покаяние. Покаянием христианин приемлет духовное ведение о сокровенном, и тогда "в ощущении его рождается иная вера, не противная вере первой, но утверждающая ту веру. Дотоле был слух (т. е. вера от слышания слова Божия)[14], а теперь созерцание (вещей Божественных)"[15]. Совершенная вера воссиявает в душе от света благодати. Она обнаруживается в прозрении духовных очей, "которые видят сокрытые в душе тайны, невидимое и божественное богатство, сокровенное от очей сынов плоти, и открываемое Духом, как сказал Господь, если заповеди Мои соблюдете, пошлю вам Утешителя, Духа Истины, Который научит вас всякой истине (Ин. 14, 15-26)"[16].

К совершенным христианам ранней Церкви обращены слова святого Апостола Иоанна Богослова: "*Вы имеете помазание от Святого и знаете все ... Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как. самое сие помазание учит вас всему... то, чему оно научило вас, в том пребывайте*" (1 Ин. 2, 20-27). Вл. Лосский поясняет, что "помазание" (харизма) означает здесь присутствие Духа Святого. Итак, никто не может нас научить истине, если в нас нет этого присутствия, которое открывает нам всякое познание. Это же подчеркивает Блаженный Августин в своем "Внутреннем учителе": "Я говорил ко всем. Однако те, в которых не говорит внутреннее помазание, те, кто внутренне не научен Духом Святым, всегда уходили так и не наученными... Там, где нет Его помазания, внешние слова лишь напрасно ударяют в слух"[17].

3. Богословие как слово о Боге

А. БОГОСЛОВИЕ И БЕЗМОЛВИЕ

Святой Иоанн Дамаскин пишет, что "не все касательно Божества и Его Домостроительства (Его планов, дел и действий в мире) невыразимо, но и не все удобовыразимо, не все непознаваемо, но и не все познаваемо; ибо иное значит познаваемое, а иное - выразимте словом, т. е. иное дело говорить, а другое - знать"[18].

Итак, в Боге, во-первых, есть нечто абсолютно непостижимое для человека - Божественная Сущность, во-вторых, имеется область постижимого, но невыразимого в слове, и, в-третьих, в Боге есть нечто не только постигаемое, но и выразимое, хотя и с трудом, в доступных нам словах. О том, что Откровение не всегда может быть выражено в слове, свидетельствует Писание. Апостол, который был вознесен до "третьего неба" и слышал там "неизреченные глаголы", впоследствии возвестил лишь следующее: "Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его" (1 Кор. 2, 9). Святой Исаак Сирий поясняет, что Апостол, если бы и захотел описать, что он созерцал и какие слышал слова, то не смог бы, "потому

что видел это не телесными очами, но духовными[19]. Что ум воспринимает "телесными чувствами", что посредством их может изъяснить, а что "ощутительно созерцает, или слышит, или чувствует внутри себя в области Духа, того, когда возвращается к телу, не способен пересказать, а только вспоминает, что видел это; но, как видел, не умеет поведать ясно"[20].

Человеческое слово - плод деятельности разума человека. Если Бог соблаговолит посетить подвижника, то в общении с Богом участвует весь человек (его разум, воля и чувства), но вместе с тем Божественная Реальность, к Которой он приобщается, превосходит всего человека, в том числе и его разум, поэтому Откровение Бога остается тайной для рассудка и в своих глубинах невыразимо в слове[21].

Когда Бог посещает человека обилием Божественной благодати и великолепием созерцаний, тогда всякая человеческая мысль останавливается. Святой Исаак Сирийский пишет: "Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забудет он и самого себя, и все здешнее и не будет уже иметь в себе движения к чему-либо"[22] (т. е. размышление о чем-либо и молитва прекращаются). "Ибо святые в будущем веке, когда ум их поглощен Духом, не молитвой молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе"[23]. "В эту пору душа, упиваясь любовью Божией, желает безмолвно наслаждаться славой Господа"[24], она достоверно знает, что живет Истинным Богом. Если же при этом есть еще силы у души, то она стремится к большей полноте богообщения, если же действие Божие превышает ее силы, то, преисполняясь обилием благодатных озарений, вопиет к Богу: "Ослаби ми волны благодати Твоя"[25].

"Можно с уверенностью сказать, что никто из святых не стал бы искать словесного выражения своего духовного опыта и навсегда пребыл бы в молчании, в этом "таинстве будущего века", если бы не стояла перед ним задача научить ближнего; если бы любом" не порожидала надежды, что хоть кто-нибудь, хотябы одна душа услышит слово и, восприняв покаяние, спасется"[26]. Именно любовь к Истине и к братьям по вере подвигала святых отцов бороться против "злобы еретиков" и касаться в своем учении таких духовных высот и предметов, о которых в другое время разумнее было бы молчать[27].

Б. БОГОСЛОВИЕ И ТЕОРИЯ. ЦЕЛЬ БОГОСЛОВИЯ

На высотах Божественных Откровений человек желает лишь одного: безмолвно пребывать в созерцании открывшейся ему Божественной Реальности. Тогда не время для суждения о духовных предметах. Поэтому блаженный Диадокх фотийский пишет, что богословствовать можно лишь тогда, когда наблюдается некая средняя мера "в возбуждении духовном", когда разум человека еще способен находить соответствующие слова, в то время как "вожделенное сияние духовное питает веру говорящего"[28]. Очевидно, что если человек вовсе не имеет "осияния духовного", но поработен плоти и страстям, то богословствовать ему запрещается. Святой Григорий Богослов пишет: "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, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу"[29].

Из вышеприведенных слов блаженного Диадокха следует, что богословие занимает некое среднее место между созерцанием Божественного и рассуждением о Нем. Богословие причастно и созерцанию, достигаемому на вершинах молитвенного подвига, поэтому монах Евагрий говорит: "Богослов - тот, кто имеет чистую молитву", и в то же время богословие прибегает к рассуждению о вещах духовных[30]. Богословие не может быть сведено к одной теории. Оно использует теоретическое рассуждение, но не ограничивается им, ибо истинная цель богословия состоит не в приобретении суммы знаний о Боге, а в том, чтобы привести нас к живому с Ним общению, привести нас к той полноте ведения, где всякая мысль и слово становятся излишни. Об этом состоянии Христос говорил ученикам в прощальной беседе с ними: *"Я снова увижу вас, и возрадуется ваше сердце, и радости вашей никто не отнимет у вас. И в тот день вы Меня не спросите ни о чем"* (Ин. 16, 22-23).

4. Богословие, наука и философия

Отцы и учителя Церкви не чуждались науки, а охотно пользовались всем, что было в ней родственного христианской истине, и нередко для доказательства или пояснения истин веры обращались к помощи диалектики, философии, истории, естествознания и других наук. Они использовали научные факты для подтверждения христианской истины, пользовались языком и

методами современной им философии в своих богословских построениях. Святитель Григорий богослов строго порицал тех, кто проявлял неуважение к внешней учености, тех, кто желал бы всех видеть подобными себе невеждами[31]. Он вменял в заслугу святителю Василию Великому то, что тот в совершенстве владел диалектикой, при помощи которой с легкостью опровергал философские построения противников христианства. На вопрос, можно ли совместить Православие со светской ученостью, оптинский старец Нектарий рассказал следующее: "Ко мне однажды пришел человек, который никак не мог поверить в то, что был потоп. Тогда я рассказал ему, что на самых высоких горах, в песке, находят раковины и другие остатки морского дна и как геология свидетельствует о потопе, и он уразумел. Видишь, как нужна иногда ученость..."[32] Митрополит Московский Филарет писал, что "вера Христова не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством"[33].

Истинная наука как изучающая мир, сотворенный Богом, не может противоречить Библии. Безусловно, многое в науке может оставаться неясным и ошибочным в силу ограниченности человеческого разума и неточности научного опыта, поэтому никакую научную теорию Церковь никогда не отстаивала как свою. Признавая пользу для христианина знакомства с наукой и философией, которые расширяют кругозор и делают мышление более дисциплинированным и гибким, святые отцы, однако, категорически отрицали возможность чисто рассудочным путем получить какое-либо точное ведение о Боге. Они отвергали философию как метод религиозного познания. Святитель Григорий Палама писал: "Мы никому не мешаем знакомиться со светской образованностью, если он этого желает, разве только он воспринял монашескую жизнь. Но мы никому не советуем предаваться ей до конца и совершенно запрещаем ожидать от нее какой бы то ни было точности в познании божественного учения о Боге". И немного далее: "Итак, у светских философов есть и кое-что полезное, также как в смеси меда и цикуты[34]; однако можно сильно опасаться, что те, кто хочет выделить из смеси мед, выпьют нечаянно и остаток смертоносный"[35]. Святитель Григорий Палама не отрицает значения естественных наук, но признает их относительную пользу. Он видит в них одно из вспомогательных средств опосредованного (через видимый мир) знания о Боге как о Творце. Вместе с тем, он отрицает религиозную философию и науку как путь богообщения. Они не только не могут дать "какого бы то ни было точного учения о Боге", но ведут к искажениям и, более того, могут стать преградой для богообщения, оказаться "смертоносными". Таким образом, святитель Григорий ограждает область богословия от смешения с религиозной философией и естественным, природным знанием о Боге[36]. Его позиция по данному вопросу согласна с Писанием. Апостол Павел предупреждает, что между естественным философским знанием и благодатным христианским ведением Бога существует глубокая пропасть: *"Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно"* (Кол. 2, 8-9).

Богословие основывается на откровении, а философия - на ряде отвлеченных идей или постулатов. Богословие исходит из факта - из Откровения, полнота которого дана во Христе, ибо Бог... *в эти дни последние говорил нам в Сыне* (Евр. 1, 1-2). Философия же, рассуждающая о Боге, исходит не из факта явления Живого Бога, а из отвлеченной идеи Божества. Для философов Бог - удобная для построения философской системы идея. Для богослова же Бог есть Тот, Кто ему открывается и Кого невозможно познать рассудочно, вне откровения[37].

Понятие о Боге в философских системах является слабым отблеском утраченного в грехопадении ведения о Боге, отблеском, совершенно недостаточным и часто замутненным ошибочными положениями и мнениями. В Синодике Торжества Православия[38] (XI в.) анафематствованы платоники, те, "кто считает идеи Платона реально существующими", и те, "кто предается светским наукам не только ради умственной тренировки (обучения), но и воспринимает за истину суетные мнения философов".

5. Задачи и метод богословской науки

Богословие должно служить единению человека с Богом, приобщать нас к Божественной вечности, но, вместе с тем, богословие имеет исторические задачи. Каждая эпоха ставит перед церковным сознанием свои проблемы, на которые богословие призвано дать ответ, согласный с православной традицией: по вопросам вероучения, явившимся причиной недоумений и разногласий в Церкви. Святые отцы, которых мы прославляем, как великих богословов, не были кабинетными учеными, пишущими на произвольные богословские темы. Они всегда богословствовали "на злобу дня", по животрепещущим проблемам, волновавшим общество. Не случайно значительная часть

оставленного ими догматического наследия заключена в различных про-поведях и словах, обращенных к современникам.

Богословие есть свидетельство о Божественной истине. Но истина ненавистна "князьям века сего", поэтому стояние за истину, за смысл, за логос - дело вовсе не безобидное. Нередко оно связано с исповедничеством и мученичеством. Достаточно вспомнить Жития защитников Православия, например, Афанасия Александрийского, Максима Исповедника, Феодора Студита и др., чтобы ощутить всю напряженность и драматичность богословской борьбы в существующем мире.

"Учить - дело великое, а учиться - дело безопасное"[39]. Не имеющим еще духовной крепости для непосредственного постижения вещей Божественных не следует порываться самостоятельно входить в исследование тайн богословия и с невежеством доверяться доводам своего разума, - пишет святой Григорий Богослов, - чтобы не потерять и того малого, что имеют, - начатков веры[40]. Духовным младенцам приличествует питаться "словесным молоком" Писания и святоотеческого учения.

Научный метод Догматики состоит в том, чтобы в систематическом порядке раскрыть основы православного вероучения; указать основание догматов в Божественном Откровении и принципиальные положения святоотеческой мысли по рассматриваемым догматическим вопросам.

II. ПОНЯТИЕ О ДОГМАТАХ

1. Значение термина "догмат"

Слово "догмат" происходит от греческого глагола *δοκεῖν* - думать, полагать, верить (прошедшая форма - *δέδομην* - этого глагола означает: решено, положено, определено). Догматами древние греки называли философские положения, принимаемые последователями какой-либо школы как аксиомы. Ими именовали уже устоявшиеся, бесспорные истины.

В последнем значении слово "догмат" употреблялось еще античными философами. Так, в трудах Платона ("Государство") "догматами" называются правила и нормы, относящиеся к понятиям справедливого и прекрасного. Цицерон именуется "догматами" бесспорные философские положения. У Сенеки "догматы" - основы нравственного закона. Со временем этот термин стал употребляться и для обозначения постановлений государственной власти. В этом значении мы встречаем его в греческом тексте Евангелия от Луки (2, 1), где "догматом" названо повеление кесаря Августа сделать всенародную перепись. Но уже Апостол Павел употребляет слово "догмат" применительно к закону Божию (Кол. 2, 14; Еф. 2, 15). Понятие "догмат" вошло в употребление у христианских писателей для обозначения истин откровенной религии. Правда, первоначально этим словом обозначалось вообще все христианское учение - догматическое и нравственное. Так, "догматами" названы постановления Апостольского Собора 50 года. В Деяниях святых Апостолов сказано, что Апостолы Павел и Тимофей "передавали верным соблюдать определения (по греч. - *τα δογματα*, т. е. "догматы"), постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме" (Деян. 16, 4). То же широкое понимание термина встречается у святого Игнатия Богоносца, Иустина Философа, Климента Александрийского, Оригена. С IV века восточные отцы Церкви (например, святой Кирилл Иерусалимский, святой Григорий Нисский, святой Иоанн Златоуст, Блаженный Феодорит и др.) стали именовать "догматами" не все содержащиеся в Откровении истины, а лишь относящиеся к области веры. Так, святитель Григорий Нисский разделяет содержание собственного учения на "нравственную часть и на точные догматы"[41]. С течением времени в догматических системах Востока и Запада этим словом стали обозначать, как правило, только те вероучительные истины, которые обсуждались на Вселенских Соборах и получили соборные определения или формулировки.

Догматы - богооткровенные истины, содержащие учение о Боге и Его Домостроительстве, которые Церковь определяет и исповедует, как неизменные и непререкаемые положения православной веры. Характерными чертами догматов являются их вероучительность, богооткровенность, церковность и общеобязательность.

2. Свойства догматов

Вероучительность означает, что содержанием догматических истин является учение о Боге и Его икономии. Догматы - истины, относящиеся к области вероучительной. По этому признаку они отличаются от других истин и постановлений христианской религии (нравственных, литургических, канонических). Например, во время Преображения Господня на Фаворе Бог Отец свидетельствовал из облака о Христе: *"Сей есть Сын Мой Возлюбленный"* (Мф. 17, 5) - истина догматического характера, - *"Его слушайте"* - заповедь (Мф. 17, 5). *Господь Бог наш есть Господь единый* (Мк. 12, 29) - догмат; *и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим...* (Мк. 12, 30) - заповедь.

Богооткровенность характеризует догматы как истины, открытые Самим Богом. По своему содержанию они не являются плодом деятельности естественного разума, подобно научным истинам или философским утверждениям. Апостол пишет: *"Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое; ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа"* (Гал. 1, 11-12). Если философские, исторические и научные истины относительны и со временем могут уточняться, то догматы - это истины абсолютные и неизменные, ибо слово Божие есть истина (Ин. 17, 17) и пребывает вовеки (1 Пет. 1, 25). Если мы желаем приобщиться к Откровению, нам следует не догматы приспособлять к своему способу восприятия, но свой ум и сердце сделать способными к познанию вещей Божественных. Нельзя жить по-язычески и в то же время преуспевать в познании Премудрости Божией (Прем. 1, 4). **"Очистим чувства и узрим..."[42]**

Церковность догматов указывает на то, что только Вселенская Церковь на своих Соборах придает христианским истинам веры догматический авторитет и значение. Это не значит, что Церковь сама создает догматы. Она, как *"столп и утверждение истины"* (1 Тим. 3, 15) лишь безошибочно устанавливает за той или иной истиной Откровения значение неизменного правила веры. "Догмат, - пишет прот. Г. Флоровский, - ни в коем случае не новое откровение. Догмат - это только свидетельство. Весь смысл догматического определения сводится к свидетельствованию непреходящей истины, которая была явлена в Откровении и сохранилась от начала"[43]. На Вселенских Соборах она формулирует догматы, т. е. придает им определенную словесную форму, облачая мысль Откровения в точные выражения, не допускающие ложных перетолкований. Например, если в Евангелии имеется немало текстов, говорящих о единстве Сына с Отцом (Ин. 10, 30; 14, 10 и др.), то в догматическом определении Первого Вселенского Собора совершенно точно сформулировано, в чем состоит это единство, а именно: Сын Единосущен Отцу. В процессе борьбы за чистоту православной веры святые отцы выработали богословскую терминологию, не встречающуюся в Библии, но зато позволяющую более четко выразить в слове богооткровенную истину. В "арсенал" богословия были введены такие новые термины, как Троица, Единосущный, Лицо, Ипостась, Богочеловек, Воплощение, Богородица и т. д.

В то же время Православной Церкви, в отличие от Римо-Католической, чуждо стремление без особой на то необходимости что-либо догматизировать. Православные догматы формулировались и утверждались Вселенскими Соборами только при возникновении ересей. Догматические определения являются не столько положительным раскрытием учения о Боге, сколько указанием границ, за которыми находится область заблуждений и ереси. В своей глубине каждый догмат остается непостижимой тайной. "Православные догматы, - пишет проф. А.И. Введенский, - не суть пути для мысли, не кандалы... но разве лишь предохранительные определения, которыми Церковь хочет поставить разум человеческий в надлежащую перспективу, в которой для него открывалась бы возможность беспрепятственного и безостановочного движения вперед, с исключением опасностей уклонения в сторону, на пути обманчивые"[44].

Общеобязательность. В догматах раскрывается сущность христианской веры и упования. Нравственные истины, литургические, канонические обычаи и правила имеют для себя точку опоры в догматическом учении. Божественное Откровение говорит об исключительном значении истин веры для спасения человека. Так, отправляя Апостолов на всемирную проповедь, Христос повелел им научить народы вере в Троицу Бога, сказав: *"Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа"* (Мф. 28, 19), - и прибавил: *"Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет"* (Мк. 16, 16).

Апостолы также признавали веру в Живого Бога первым и необходимым условием спасения. *"Без веры. угодить Богу невозможно, - пишет Апостол Павел, - ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает"* (Евр. 11, 6).

Непререкаемость вероучительных истин обусловлена их богооткровенностью, ибо Апостолы приняли учение не от человека, но через откровение Иисуса Христа (Гал. 1, 12). *"Знаем, - говорит*

Апостол Иоанн, - 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" (1 Ин. 5, 20).

О значении догматов говорит тот факт, что, с древних времен и поныне, перед вступлением в церковную общину крещаемый должен во всеуслышание прочесть Символ веры, т.е. засвидетельствовать свою веру в догматические истины Православия. Апостол убеждает уверовавших твердо держаться евангельского учения, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Еф. 4, 13). Кто отступает от однажды принятой апостольской веры, тот лишает себя спасения. История Православной Церкви знает множество примеров, когда ради сохранения чистоты своей веры святые подвижники шли на жестокие страдания и смерть. Христова Церковь прославляет их, как поборников православной истины. Догматы - незыблемые законы нашей веры. Если в литургической жизни отдельных Православных Поместных Церквей имеется некоторое своеобразие, то в догматическом учении между ними - строгое единство. Догматы обязательны для всех членов Церкви, поэтому она долготерпит любые грехи и слабости человека в надежде на его исправление, но не прощает того, кто упрямо стремится замутиль чистоту апостольского учения. Мы имеем строгое указание Апостола: "*Еретика, после первого и второго вразумления, отверщайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден*" (Тит. 3, 10-11). Аналогично, против отвергающих основной христианский догмат - о Богочеловечестве Христа Спасителя, свидетельствует Апостол Иоанн: "*Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста*" (1 Ин. 4, 3).

Если любой грех - следствие слабости воли, то ересь - "упорство воли"[45]. Ересь - упорное противление истине и как хула на Духа Истины непростительна. В постановлениях Шестого Вселенского Собора говорится: "Аще кто не содержит и не приемлет догматов благочестия и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных, тот да будет анафема по определению, прежде составленному святыми и блаженными отцами"[46].

3. Богословское мнение

Опыт Церкви шире и полнее догматических определений. Догматизировано только самое необходимое и существенно важное для спасения. Остается еще немало таинственного и нераскрытого в Священном Писании. Это обуславливает существование богословских мнений. Мы их встречаем в творениях отцов Церкви и в богословских сочинениях. Богословское мнение должно заключать в себе истину, как минимум, непротиворечащую Откровению. Богословское мнение не является общецерковным учением, подобно догмату, но является личным суждением того или иного богослова. К разряду богословских мнений можно отнести, например, высказывания о двух- или трехсоставности человеческой природы; о том, как следует понимать бесплотность Ангелов и человеческих душ; об образе происхождения душ. В основном, частные мнения богословов касаются таинственных вопросов онтологии, которые, по замечанию святителя Феофана, в этом веке, видимо, так и не будут разрешены, как вопросы несущественные для нашего спасения. По словам святителя Григория Богослова, вопросы творения, искупления, последних судеб человека также принадлежат области, где богослову предоставлена известная свобода: "философствуй мне о мире или о мирах... о Воскресении, Суде, воздаянии, страданиях Христовых, ибо в таких предметах и достигать цели не бесполезно, и ошибаться безопасно"[47]. Безусловно, всякий произвол в богословии исключается. Критерием истинности того или иного мнения является его согласие со Священным Преданием, а критерием допустимости - не противоречие с ним. В основании православных и правомерных богословских мнений и суждений должны лежать не логика и рассудочный анализ, но прямое видение и созерцание. Это достигается через молитвенный подвиг, через духовное становление верующей личности... "То, что содержится в словах сих, - говорит преподобный Симеон Новый Богослов, - не должно быть называемо мыслями, но созерцанием истинно сущего, ибо мы говорим о том по созерцанию"[48].

В свою очередь, следует отличать от богословских мнений и такие богооткровенные истины, которые хотя и не догматизированы, но органично входят в Священное Предание Церкви и по своему значению не ниже догматов. Например, истины о сотворении Богом мира из "ничего" и о бессмертии человеческой души; вера в спасительную силу Таинств Церкви и в силу крестного знамения и т. п.

Наконец, в сочинениях некоторых отцов Церкви встречаются ошибочные богословские мнения, которые они, однако, никогда не отстаивали как непогрешимые. Например, святитель Григорий

Нисский, следуя в этом Оригену, предполагал, что адские мучения не будут вечны. По окончании мучения грешники получают прощение. На вопрос: почему святые высказывали неправые мнения - святой Варсонофий Великий отвечает: "Не думайте, чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божий, ибо Апостол говорит: "... Отчасти знаем и отчасти пророчествуем" (1 Кор. 13, 9). Святые, получив утверждение свыше, изложили новое (свое) учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т. е. учение неправое... Они (святые) не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что им преподавали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их сло

Часть вторая. Догмат о Пресвятой Троице

1. Политеизм и два монотеизма

На заре человеческой истории вера в Единого Бога была достоянием всех людей. Откровение о единобожии наши прародители восприняли в раю и передали своим потомкам. Это предание длительное время сохранялось среди наших предков, пока погружение в плотскую жизнь и омрачение разума, воли и чувств людей в страстях нечестия не привели к тому, что большая часть человечества утратила истинное представление о Боге. Люди, *познав Бога, не прославили Его как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному, человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся... Они заменили истину Божию ложью и поклонялись... твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь,* — так объясняет Апостол появление язычества — политеизма (Рим. 1, 21—23, 25).

Во времени жизни патриарха Авраама вера в Единого Бога была достоянием немногих праведников, к которым принадлежал, например, Мелхиседек, царь Салимский. В потомстве Авраама монотеистическая вера была вновь утверждена Богом и ограждена строгими предписаниями Закона. Так, пророк Моисей наставлял евреев: *«Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь един есть»* (Втор. 6, 4). Сам Бог возвещает через пророка Исаию: *«Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога»* (Ис. 44, 6), *«Я Господь и нет иного»* (Ис. 45, 6 и др.).

Истина единства (единственности) Бога нашла подтверждение в новозаветной проповеди Спасителя: *«Господь Бог наш есть Господь единый»* (Мк. 12, 29). В Своей первосвященнической молитве Христос молится Единому Истинному Богу (Ин. 17, 3). Апостол так же учит: *нет иного Бога, кроме Единого* (1 Кор. 8, 4).

Проповедь монотеизма в новозаветные времена встречала многочисленных противников, прежде всего, в лице язычников, остававшихся во тьме идолопоклонства и политеизма, а затем — в лице полухристианских сект гностиков и манихеев. Если гностики допускали, кроме верховного Бога, множество низших божеств — зонов, то учение манихеев было дуалистично. Они учили о вечной борьбе двух начал: доброго и злого. Святые отцы вскрывали логическую противоречивость политеизма и дуализма. Они указывали, что всесовершенный Абсолют, Которым только и должен мыслиться Бог, может быть только один. Два или более независимых Абсолютов непременно ограничивали бы друг друга и потому не имели бы необходимых для Истинного Бога свободы и совершенства, то есть не были бы по сути богами. *«Многочашие есть безначалие» и «многобожие есть безбожие», — говорит святой Афанасий Великий[1].* Существование зла в мире объясняется не дуализмом, а злоупотреблением своей свободой тварными существами (Ангелами и человеком).

Святой Иоанн Дамаскин вкратце обобщает все, что было сказано древними отцами в подтверждение истины единобожия (монотеизма). Он пишет: *«Бог совершенен и не имеет недостатков и по благодати, и по премудрости, и по силе, безначален, бесконечен, присносущ, неограничен и, словом сказать, совершенен по всему. Итак, если допустим многих богов, то необходимо будет признать различие между этими многими. Ибо если между ними нет никакого различия, то уже один (Бог), а не многие; если же между ними есть различие, то где совершенство? Если будет недоставать совершенства или по благодати, или по силе, или по премудрости, или по времени, или по месту, то уже не будет и Бог. Тожество же во всем указывает скорее Единого Бога, а не многих.*

Сверх того, если бы много было богов, то как бы сохранилась их неопиcуемость (безграницность)? Ибо где был бы один, там не был бы другой.

Каким же образом многими управлялся бы мир, и не разрушился, и не расстроился бы, когда между управляющими произошла бы война? Потому что различие вводит противоборство. Если же кто скажет, что каждый из них управляет своей частью, то что же ввело такой порядок и сделало между ними раздел? Этот-то, собственно, и был бы Бог. И так, един есть Бог, совершенный, неопиcуемый, Творец всего, Содержитель и Правитель, превыше и прежде всякого совершенства»[2].

Язычество не знало единого личностного Бога. По мысли многих древнегреческих философов, над бесчисленными богами Эллады господствует «Необходимость» — высший мир красоты и безличностного бытия. В неоплатонизме[3], как и в современном индуизме, проповедуется мистическое учение о соединении с Божеством путем растворения в океане безличностного Божественного Абсолюта.

Напротив, Бог Библии — это всегда Личность. Конечно, Бог — это Абсолют, обладающий всеми совершенствами, но Абсолют личностный, к Которому мы обращаемся на «Ты» в молитве[4]. И даже ни вершинах молитвенных созерцаний личность христианского подвижника не исчезает в глубинах Божества. На всех этапах духовного восхождения жизнь христианина остается жизнью сознательной. Экстатические состояния с характерной для них потерей свободы и сознания, по мысли святого Симеона Нового Богослова, приличествуют только новоначальным, чья природа еще не стяжала постоянного опыта видения Божественной Реальности[5].

Личностное обращение с Богом известно не только христианству, но и дохристианскому иудаизму, однако в Ветхом Завете Бог еще не раскрывал с такой ясностью, как в новозаветные времена, Своей Троицей Природы. Не было и подлинной взаимности в отношениях между Богом и человеком. Страшный в Своем величии Бог Израиля повелевал и учил, от человека же требовалось лишь полное послушание Его воле[6]. Сравнивая Ветхий и Новый-Заветы, Апостол Павел говорит, что первый рождал в рабство, а второй даровал сыноположение (Гал. 4, 24—31). Если ветхозаветному Израилю и не чуждо было представление о Боге как об Отце, то есть как о Господине, защитнике и покровителе Своего народа[7], то в новозаветную эпоху идея Богоотцовства коренным образом переосмысливается и бесконечно углубляется. Во Христе человечество навсегда соединилось с Божеством. Наше естество действительно было усыновлено Богом. Обращаясь к Богу с дерзновенными словами «Отче наш...», мы тем самым свидетельствуем, что в Церкви мы стали детьми Божиими по сотелесности Христу и по дарованной нам во Христе Божественной благодати. Такой глубочайшей близости отношений Бога и человека Ветхий Завет, безусловно, не знал.

Абсолютный монотеизм выделял иудеев из среды языческих народов. Но Израиль не ведал природы Божества и потому имел ограниченное представление о Божественном единстве как единичности Божества. В христианстве истина единобожия получает дальнейшее освещение. В Евангельском Благовестии открывается тайна Божественного Троиинства: Бог един не только потому, что нет иного Бога, не только в силу единства, простоты и неизменности Природы, но также потому, что в Святой Троице созерцается единое «Начало» — Личность Отца, от Которого вечно происходят Сын и Святой Дух. Последнее необходимо помнить, когда мы говорим о единстве Божества. «Когда я называю Бога, я называю Отца, Сына и Святого Духа. Не потому, что я предполагаю, что Божество рассеяно, — это значило бы вернуться к путанице ложных богов (политеизму); и не потому, чтобы я считал Божество собранным воедино (без различения Лиц), — это " значило бы Его обеднить. И так, я не хочу впасть ни в иудейство, ради божественного единогодержавия, ни в эллинство, из-за множества богов», — пишет святитель Григорий Богослов[7]. Таким образом, христианское понимание Бога как Троицеинного превосходит узость иудейского монотеизма и отмечает заблуждение языческого политеизма.

2. Догмат о Пресвятой Троице - основание христианской религии

Истина Божественного Троиинства — вершина Откровения Бога человеку. Если познать Бога как Творца или Единого возможно путем не только Сверхъестественного, но и естественного откровения, то до тайны Святой Троицы никакая философия подняться не смогла. Исповедание догмата о Пресвятой Троице отличает христианство от других монотеистических религий,

например, иудаизма и ислама. По определению святого Афанасия Александрийского, христианская вера — это вера в «неизменяемую, совершенную и блаженную Троицу»[9].

В исповедании тройческой тайны состоит совершенство богословия и истинное благочестие[10]. Для греческих отцов учение о Святой Троице и было областью собственно богословия. Усмотрев прикровенное указание на тайну Святой Троицы в словах псалма: *в свете Твоем узрим свет* (35, 10), — святой Григорий Богослов пишет: «Мы ныне узрели и проповедуем краткое, ни в чем не излишествующее богословие Троицы, от Света — Отца приняв Свет — Сына, во Свете — Духа»[11].

Догмат о Святой Троице занимает исключительно важное место в системе христианского вероучения, так как на нем основываются другие важнейшие догматы, в частности, о сотворении мира и человека, о спасении и освящении человека, учение о Таинствах Церкви, да и в целом все христианское веро- и нравоучение. По словам В. Лосского, тайна Пресвятой Троицы, открытая Церковью, «есть не только основа, но и высшая цель богословия, ибо, по мысли Евагрия Понтийского, которую разовьет впоследствии святой Максим Исповедник, познать тайну Пресвятой Троицы в ее полноте — это значит войти в совершенное соединение с Богом, достичь обожения своего существа, то есть войти и в Божественную жизнь: в саму жизнь Пресвятой Троицы»[12].

Божественная Троица есть Альфа и Омега - Начало и Конец — духовного пути. Исповеданием Святой Троицы мы начинаем свою духовную жизнь. Крещением во имя Божественной Троицы мы входим в Церковь и в ней обретаем путь ко Отцу, истину в Сыне и жизнь во Святом Духе.

Вера Апостольской Церкви в Святую Троицу нашла свое выражение в догматических постановлениях Вселенских и Поместных Соборов, в Символе веры, в кратких и обширных исповеданиях веры древних Церквей и святых отцов разных эпох[13], в богатейшей святоотеческой письменности (более систематически изложена уже с середины II в. в трудах таких ранних отцов, как святой мученик Иустин Философ и святой Ириней Лионский). Вера в Троицу запечатлена также в древнейшем и более позднем литургическом предании Церкви. Например, в древних малых славословиях: «Слава Отцу через Сына во Святом Духе» или «Слава Отцу и Сыну со Святым Духом», а также «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу»[14]. Святитель Василий Великий приводит также следующие слова светильничного благодарения: «Хвалим Отца и Сына и Святаго Духа Божия»[15].

3. Непостижимость догмата о Святой Троице

Являясь краеугольным камнем христианского вероучения, догмат о Пресвятой Троице в то же время есть догмат таинственный и на уровне рассудка непостижимый.

Наш разум встает в тупик перед открывшейся реальностью Божественной жизни. Он бессилен понять, каким образом Троица одновременно есть и Единица; как «одно и то же соединено и раздельно» или что это за необычайное «разделение соединенное» и «единение разделенное»[16]. По мысли святого Григория Нисского, человек, просвещаемый Святой Троицей, хотя и получает некоторое «скромное боговедение», не может, однако же, «уяснить словом этого неизреченной глубины таинства: как одно и то же числимо, и избегает счисления, и раздельным кажется, и заключается в единице»[17]. Утверждение, что «Бог одинаково и Единица и Троица»[18] (т.е. одновременно и то и другое), представляется нашему рассудку противоречивым. Действительно, «троичный догмат есть крест для человеческой мысли»[19]. В силу ограниченности человеческого разума тайна Святой Троицы не может быть точно выражена в слове. Ее можно в известной мере постигать только в опыте духовной жизни. «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успел разделить Трех, как возношусь к Единому», — восклицает певец Святой Троицы, святитель Григорий Богослов[20]. К Богу, в частности, неприменима привычная для нас категория числа. Рассматривая свойства чисел и пытаясь приблизиться к тайне числа «Три», святитель Григорий Богослов отмечает внутреннюю полноту этого числа, так как 1 — число скудное; 2 — число разделяющее, а 3 — первое число, которое превосходит и бедность единицы, и разделение двоицы. Оно одновременно содержит в себе и единство (1) и множество (3)[21].

Впрочем, как отмечали отцы Церкви, к Богу неприменимо никакое вещественное число, ни 1, ни 3, потому что исчислять можно только предметы, разделенные пространством, временем и силами. Но Божественная Троица есть абсолютное Единство. Между Лицами Святой Троицы нет никакого

промежутка, нет ничего вставного, никакого сечения или разделения[22]. В ответ на обвинения в требожии святитель Василий Великий пишет: «Мы не ведем счет (Богов), переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря один, два, три или первый, второй, третий, ибо «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис. 44, 6). Никогда до сего дня не говорили: «второй Бог» (или «третий»), но поклонялись Богу от Бога»... исповедуя единство Божества[23].

Откровение о Святой Троице представляется апорией[24] ^лько для нашего ограниченного рассудка. В самой Божественной жизни нет никаких антиномий, или противоречий. Святые отцы опытно созерцали Единую Троицу, в Которой, как это ни парадоксально, единство нисколько не противоречит троичности[25]. Так, достигший совершенства в боговидении, святитель Григорий Палама пишет, что Бог есть «Единица в Троице и Троица во Единиче, неслитно соединяемая и нераздельно различаемая. Единича, Она же и Троица всемогущая»[26].

Богословие не ставит перед собой целью снять тайну, приспособив богооткровенную истину к нашему пониманию, но призывает нас изменить наш ум так, чтобы он стал способен к созерцанию Божественной реальности. Для того, чтобы удостоиться созерцания Святой Троицы, нужно достичь состояния обожения. Святитель Григорий Богослов пишет: «Будут сонаследниками совершенного света и созерцания Пресвятой и Владычной Троицы... те, которые совершенно соединятся с совершенным Духом, и это будет, как я думаю, Царство Небесное»[27]. Дух Святой, от Отца исходящий и в Сыне почивающий, отверзал святым отцам ум к познанию тайны Божественного Троиединства.

4. Аналогии Святой Троицы в мире

Ошибкой было бы думать, что в силу непостижимости догмата о Святой Троице мы не можем иметь никакого верного представления о Боге. Конечно, наше знание всегда будет неполным и несовершенным, но мы способны приобретать некоторое ведение о Святой Троице из рассмотрения видимого мира и природы человека, сотворенного по образу Божию, то есть по образу Святой Троицы.

Одна из природных аналогий — это солнце и исходящие от него лучи и свет, подобно тому, как от Отца вечно и нераздельно происходят Сын и Дух. Другой подобный же пример — огонь, который дает свет и тепло, имеющие между собой единство и различие; третья аналогия — сокрытый в земле источник воды, ключ и поток, неразрывно соединенные между собой и, однако, различные. Можно указать и другие аналогии. Например: корень дерева, его ствол и ветвь. Эти аналогии очень далеки от выражения сущности троичного догмата, так как заимствуются из области, далекой от духовно-личностного бытия.

Более глубокие аналогии можно указать в богоподобной природе человека. По мысли святителя Григория Паламы и других отцов, единой человеческой душе присущи ум, слово и дух (животворящий тело)[28]. «Ум наш, — пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), — образ Отца; слово наше (непроизнесенное слово мы обыкновенно называем мыслью) — образ Сына; дух — образ Святого Духа. Эти три силы, не смешиваясь, составляют в человеке одно существо, как в Троице Три Лица неслитно и нераздельно составляют одно Божественное Существо.

Ум наш родил, не престаёт рождать мысль; мысль, родившись, не престаёт рождаться и, вместе с тем, пребывает рожденной, сокровенной в уме...

Точно так же дух (совокупность сердечных чувств) содействует мысли. Потому-то всякая мысль имеет свой дух, всякий образ мыслей имеет свой дух, всякая книга имеет свой собственный дух...

Наш ум, слово и дух, по одновременности своего начала и по своим взаимным отношениям, служат образом Отца, Сына и Святого Духа, совечных, собезначадных, равночестных, единоестественных»[29].

Недостаток последних аналогий в том, что три их составляющих — не самостоятельные личности, как Три Лица Святой Троицы, а только силы человеческой природы. Святой Иларию предупреждает: «Если мы, рассуждая о Божестве, употребляем сравнения, пусть не думает никто, что это есть точное изображение предмета. Между земным и Богом нет равенства...»[30] Святитель Григорий Богослов пишет, что сколько бы он ни искал подобия, не нашел, чему можно было бы уподобить Божие естество. «Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо

большее ускользает... По примеру других, представлял себе я родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток не разделены временем и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоюсь, во-первых, чтоб не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтоб таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно, различны же только в образе представления. Брал опять в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном естестве (Божием) не представить какой-либо сложности, замечаемой в солнце и в том, что от солнца; во-вторых, чтобы, приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие Лица и не сделать Их силами Божиими, которые в Отце существуют, но несамостоятельны. Потому что и луч, и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния... В-третьих, чтоб не приписать Богу вместе и бытия и небытия (к какому заключению может привести сей пример); а сие еще нелепее сказанного прежде... Наконец, заключил я, что всего лучше отступить от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях (Писания), иметь руководителем Духа, и какое озарение получено от Него, то, сохраняя до конца, с Ним, как с искренним сообщником и собеседником, проходить настоящий век, а по мере сил и других убеждать, чтобы поклонялись Отцу и Сыну и Святому Духу — единому Божеству и единой Силе»[31].

5. Троичная терминология

Главной задачей богословия в IV веке было выразить в точных понятиях учение Церкви о Троиединстве Бога. В библейском тексте, как оказалось, нет соответствующих слов для выражения троицеской тайны. Впервые это особенно остро почувствовали православные отцы в споре с арианами на Первом Вселенском Соборе 325 года. Все библейские выражения о Божестве Сына ариане перетолковывали на свой лад, чтобы доказать, что Сын — не Бог, а творение. Например, православные хотели ввести в определение Собора о Сыне библейское выражение «из Отца», но ариане возразили, что все из Бога, ибо един Бог, из Него же все (1 Кор. 8, 6; см. также: 2 Кор. 5, 18). На слова Послания к Колоссянам, что Сын есть образ Бога невидимого (1, 15), ариане отвечали, что и человек есть образ Бога (1 Кор. 1, 6), и т.д. Необходимо было веру в Святую Троицу выразить такими словами, которые еретики не могли бы истолковать в духе своего учения[32]. Для этого отцы Собора воспользовались не библейскими, а философскими понятиями.

Для обозначения Природы Божества, общей для Трех Лиц, святые отцы выбрали слово «сущность» (греч. — «усия»). Три Лица Святой Троицы имеют одну Божественную Сущность.

Чтобы исключить возможность неверных предположений, будто эта Сущность принадлежит Какому-нибудь из Лиц по преимуществу (например, Отцу) или что Сущность равно или неравно поделена между Лицами, потребовалось ввести еще одно понятие — «единосущный» (греч. — *ομοουσιος*). Оно позволяло с необходимой четкостью выразить тайну Троиединства Божества. «Единосущный» означает тождественный (тот же самый по сущности, со-сущностный). Будучи внесенным в Символ Веры, слово «единосущный» определяет Сына как Бога, обладающего той же Сущностью, что и Отец. Вместе с тем, это понятие обладает еще тем достоинством, что косвенно указывает на различие Лиц, потому что единосущным можно быть только с кем-либо другим, а не с самим собой. И все же сильнее этот термин подчеркивает единство, чем различие Лиц.

Чтобы более определенно указать на действительное различие Божественных Лиц, греческие отцы ввели в богословие понятие «ипостась» (греч. — *υποστασις*). Оно позволяло обозначить неповторимость, личностный характер каждого Лица Святой Троицы. Греческая философия не знала тайны личности и не имела понятия для обозначения личности. Слово «ипостасис» в греческой литературе было синонимом слова *ουσια* — сущность или существование. Святые отцы изменили значение первого из них. «Ипостась» в богословии означает личность. Таким образом, греческие отцы не просто заимствовали философские термины и переносили их в богословие. Они создали новый богословский язык, «переплавили язык философов», преобразовали его так, чтобы он мог выражать христианскую истину — реальность личности: в Боге и человеке, ибо человек создан по образу Божию[33].

Личность обладает природой и в определенном смысле свободна по отношению к ней. Ради высших целей личность может идти на страдания и жертвовать своей природой. Так, человек

призван достичь богоподобия, то есть он должен с помощью Божией превзойти, преобразовать свою падшую природу.

Заслуга в установлении твердой богословской терминологии в учении о Святой Троице принадлежит святителю Василию Великому. До него богословы разных школ употребляли различные термины, что создавало путаницу и непонимание в среде православно мыслящих епископов. Согласно терминологии святителя Василия Великого, «усия» означает сущность, то общее, что объединяет предметы (особи) одного рода, а «ипостась» — частное: личность[34], конкретный предмет или особь. Например, у Петра, Павла и Тимофея одна и та же человеческая сущность, но каждый из них в известном смысле неповторим, каждый из них уникальная личность — ипостась. Именами Петр, Павел и Тимофей мы обозначаем личности этих людей, а словом «человек» — их сущность[35].

Если понятия об «усии» (как общем) и об «ипостаси» (как частном) в точности перенести с представления о человеке в учение о Святой Троице, то это привело бы к троебожию, так как человеческие личности, имея одну сущность, живут все-таки обособленно, отдельно друг от друга. Их единство только мыслится. Во Святой же Троице, напротив, Три Ипостаси соединены в реальном единстве нераздельной Сущности. Каждая из Них не существует вне Двух Других. Единосушие Трех Божественных Лиц не имеет аналогов в тварном мире, поэтому понятия о «сущности» и «ипостаси» как «общем» и «частном» перенесены святителем Василием в троическое богословие не в строгом смысле, а с оговоркой, что Сущность Трех Ипостасей абсолютно едина[36].

Восточным отцам потребовалось немало времени и труда, чтобы доказать Западу правомерность формулы: «единое существо и три ипостаси». Святитель Григорий Богослов писал, что «западные по бедности своего языка и по недостатку наименований не могут различать греческих терминов сущности и ипостаси», одинаково обозначая по-латыни и то и другое как *substantia* (субстанция)[37]. В признании Трех Ипостасей Западу чудился тритеизм, исповедание трех сущностей, или трех богов. Западные богословы учению о Трех Ипостасях предпочитали учение о трех лицах (*persona*), что, в свою очередь, настораживало восточных отцов. Дело в том, что слово «лицо» (греч. — *πρόσωπον*) в древнегреческом языке означало не личность, а скорее личину или маску, то есть нечто внешнее, случайное. Первым этот терминологический барьер разрушил святитель Григорий Богослов, который в своих сочинениях отождествил слова «ипостась» и «лицо», понимая под ними личность[38]. Только после Второго Вселенского Собора было достигнуто согласование богословского языка Востока и Запада: ипостась и лицо были признаны синонимами[39].

Следует помнить, что в некоторых догматических сочинениях[40] между терминами «сущность» и «природа» имеется различие. Под Сущностью всегда понимается непостижимая и несообщимая глубина Божества, а Природа — более широкое понятие, включающее в себя Сущность, волю и энергию Бога. В рамках такой терминологии мы можем отчасти познавать Природу Бога, при этом Сущность Его для нас остается непостижимой.

6. Краткая история догмата о Пресвятой Троице

Церковь выстрадала и отстояла Троичный догмат в упорной борьбе с ересями, низводившими Сына Божия или Святого Духа в разряд тварных существ или же лишавшими Их достоинства самостоятельных Ипостасей. Непокосимость стояния Православной Церкви за этот догмат обуславливалась ее стремлением сохранить для верующих свободным путь ко спасению. Действительно, если Христос — не Бог, то в Нем не было подлинного соединения Божества и человечества, а значит, и теперь наше единение с Богом невозможно. Если Святой Дух — тварь, то невозможно освящение, обожение человека[41]. Только Сын, единосушный Отцу, мог Своим Воплощением, смертью и воскресением оживотворить и спасти человека, и только Дух, единосушный Отцу и Сыну, может освящать и соединять нас с Богом, — учит святитель Афанасий Великий[42].

Учение о Святой Троице раскрывалось постепенно, в связи с возникавшими ересями. В центре длительных споров о Святой Троице стоял вопрос о Божестве Спасителя. И, хотя накал борьбы за троичный догмат приходится на IV век, уже с I века Церковь была вынуждена отстаивать учение о Божестве Христа, то есть так или иначе бороться за троичный догмат. Христианское благовестие о Воплощении Сына Божия явилось «камнем преткновения и соблазна» для иудеев и эллинов. Иудеи держались узкого монотеизма. Они не допускали существования «рядом» с Богом (Отцом)

другой Божественной Личности — Сына. Эллина поклонялись многим богам, и в то же время их учение было дуалистично. По их убеждению, материя и плоть — источник зла. Поэтому они почитали безумием учить о том, что Слово стало плотью (Ин. 1, 14), то есть говорить о вечном соединении во Христе двух различных природ, Божественной и человеческой. По их мнению, презренная человеческая плоть неспособна войти в соединение с неприступным Божеством. Бог не мог в подлинном смысле воплотиться. Материя и плоть — темница, из которой следует освободиться, чтобы достичь совершенства.

Если иудеи и эллины просто отвергали Христа как Сына Божия, то в христианском обществе попытки рассудочно объяснить тайну Троициста Бога нередко приводили к заблуждениям иудейского (монотеистического) и эллинистического (политеистического) толка. Одни еретики представляли Троицу только как Единицу, растворяли Лица Троицы в единой Божественной Природе (монархиане). Другие, наоборот, разрушали природное единство Святой Троицы и сводили Ее к трем неравным существам (ариане). Православие же всегда ревностно хранило и исповедало тайну Троициста Божества. Оно всегда сохраняло «равновесие» в своем учении о Святой Троице, при котором Ипостаси не разрушают единство Природы и Природа не поглощает Ипостаси, не довлеет над Ними.

В истории троичного догмата различают два периода. 1-й период простирается от появления первых ересей до возникновения арианства и характеризуется тем, что в это время Церковь боролась с монархианством и раскрывала преимущественно учение об Ипостасности Лиц Святой Троицы при единстве Божества, 2-й период — время борьбы с арианством и духоборчеством, коща по преимуществу раскрывалось учение о Единосущии Божественных Лиц.

1. Доникийский период

Профессор А. Спасский пишет, что в доникийскую эпоху мы находим у церковных писателей очень пеструю картину в учении о Святой Троице. Это связано с теми условиями, в которых христианская мысль должна была начинать свою работу. Источником ее, как и в последующие времена, было Священное Писание. Однако оно не принадлежало Церкви в том обработанном и удобном для пользования виде, какой оно получило к IV веку. Изучение Священного Писания еще не достигало высоты, необходимой для всесторонних богословских построений. Экзегетика только зарождалась, не было научно обоснованных методов толкования Священного Писания. По этой причине первые богословы часто впадали в односторонность, опираясь на какое-либо одно, поразившее их, место Священного Писания. Каждый церковный писатель богословствовал на свой страх и риск. Крещальные символы по своей краткости и элементарности были совершенно недостаточны для руководства в богословии[43]. (Профессор В.В. Болотов приводит примеры изложения учения о Святой Троице во II веке в крещальных символах на Западе: «Верую в Бога Отца Вседержителя и во Иисуса Христа, Сына Его едиnorodного, Господа нашего, родившегося и пострадавшего, и во Святого Духа»; на Востоке: «Верую во единого Бога Отца Вседержителя и во единого Господа нашего Иисуса Христа, едиnorodного Сына Его, родившегося от Духа Святого и Марии Девы... и в Духа Святого». В этих символах Церковь указала только то, что Святая Троица открылась в рождении Сына Божия от Марии Девы при содействии Духа Святого. Характер же взаимоотношений Трех Лиц в символах вовсе не раскрывается[44]). «Таким образом, — продолжает профессор А. Спасский, — самые условия, при которых зарождалась богословская мысль христианства, открывали широкую дверь субъективизму в систематизации учения Церкви и делали неизбежным тот индивидуализм в понимании догмата о Троице, какой наблюдается у всех церковных писателей доникийского периода. Поэтому в доникийскую эпоху, строго говоря, мы имеем дело не с церковным учением о Троице, то есть не с таким учением, которое было бы принято и авторизовано самой Церковью, но с рядом мало зависимых друг от друга, своеобразных богословских построений, излагающих это учение с большей или меньшей чистотой и совершенством»[45]. По этой причине мы не будем останавливаться на тринитарных теориях данной эпохи. Лишь кратко отметим, что христиане ранней Церкви исповедали веру в Святую Троицу в формуле крещения (Мф. 28, 19), в символах веры, в славословиях и богослужебных песнопениях, но в подробное рассмотрение свойств и взаимных отношений Божественных Лиц не входили. Мужа апостольские в своих писаниях почти буквально повторяли изречения Писания о Лицах Святой Троицы.

Впервые богословствовать о Божественных Ипостасях начали апологеты. В своем учении они нередко слишком тесно связывали рождение Сына с началом творения мира и так или иначе, вольно или невольно, вводили неравенство между Первой и Второй Ипостасями.

Субординационные тенденции были весьма сильны в христианском мышлении этого времени, в частности, у Оригена[46].

Между представителями различных богословских школ имелись расхождения в понимании природы Божества[47]. Не было единства и в используемой терминологии. В одно и то же слово вкладывался часто различный смысл. Все это невероятно осложняло богословский диалог.

Само содержание догмата о Святой Троице вырисовывалось постепенно, в ходе богословских дискуссий. Главная и общая мысль догмата о Трех Лицах и едином Божестве должна была пройти долгий и многотрудный путь своего исторического и диалектического развития, прежде чем она получила окончательное определение и законченную формулу в учении святых отцов IV века[48].

Толчком к развитию тройческого богословия послужили ереси. Самыми первыми ересями в древней Церкви были ереси иудействующих (или евионитов) и гностиков. Евиониты были воспитаны на букве Закона Моисеева. Исповедуя Единого Бога, они не допускали существования Божественных Лиц, отрицали Троичность Божества. Христос, по их мнению, не есть истинный - Сын Божий, а только пророк. Учение иудействующих о Святом Духе неизвестно.

Гностики, держась дуализма и считая материю злом, не хотели признать Воплотившегося Сына Божия Богом. Сын, по их мнению, был одним из эонов (порождений) Божественной Сущности. Он временно обитал в человеке Христе, а во время крестных страданий оставил Его, так как Божество не может страдать. Воплощение было только мнимым. Сын не являлся в полном смысле Божественной Личностью. К числу таких же эонов, как Сын, гностики относили и Святого Духа. Таким образом, Троица упразднялась. Учение о Ней подменялось учением об эманации Божественной Сущности. Лжеучение иудействующих и гностиков опровергали христианские апологеты: святой Иустин Мученик, Татиан, Афинагор, святитель Феофил Антиохийский, особенно святой Ириней Лионский (в книге «Против ересей») и Климент Александрийский (в «Строматах»).

Еще более опасной для чистоты церковного учения была ересь II века, известная как монархианство, или антитринитаризм. Монархианство развивалось в двух направлениях — динамистическом и модалистическом.

Динамисты. Представителями динамистического монархианства были александрийцы Феодот Кожевник, Феодот Меняльщик и Артемон. Наивысшего своего развития этот вид монархианства достиг у Павла Самосатского, поставленного антиохийским епископом около 260 года. Он учил, что существует единая Божественная Личность — Отец. Сын и Святой Дух суть не самостоятельные Божественные Личности, а только Божественные силы. (Отсюда название секты, «динамис» по-гречески — сила). В частности, Сын — то же самое в Боге, что в человеке ум, человек перестает быть человеком, если у него отнять ум, так и Бог перестал бы быть Личностью, если от Него отделить или обособить Логос. Логос — это вечное самосознание в Боге. Этот Логос вселился и во Христа, но полнее, чем в других людей, и действовал через Него в учении и чудесах. Христос — лишь облагодатствованный человек. Сыном Божиим Он может быть назван только условно.

Павла обличали, устно и письменно, все знаменитые в то время пастыри Церкви — святитель Дионисий Александрийский, фирмиллиан Каппадокийский, святитель Григорий Чудотворец и др. Против доктрины динамистов было написано «Послание шести православных епископов к Павлу Самосатскому» и собирався ряд Поместных Антиохийских Соборов. Наконец, Павел и его учение были осуждены на Антиохийском Соборе 268 года.

Модалисты. Родоначальниками модалистической ереси были Праскея и Ноэт, главным представителем — Савеллий Птолемаидский, бывший римский пресвитер, живший в середине III века. Суть его учения такова: Бог есть безусловное единство, нераздельная и сама в себе замкнутая и безличностная Монада. От вечности она находилась в состоянии бездействия или молчания, но потом Божество открылось, произнесло Свое Слово (Логос) и начало действовать. Творение мира было первым проявлением Его деятельности, после чего последовал ряд новых действий и проявлений Божества. В Ветхом Завете Бог являлся как законодатель — Бог Отец, в Новом как Спаситель — Бог Сын, а со дня Пятидесятницы как Освятитель — Святой Дух. Эра Духа тоже зав

Часть третья. Бог - творец и промыслитель мира

I. Творение

1. Философские теории происхождения мира

Один из основных вопросов, который человечество пыталось разрешить на протяжении всей своей истории, - вопрос о происхождении мира и человека. Среди нехристианских теорий по этой проблеме следует выделить следующие три:

- 1) материализм;
- 2) дуализм;
- 3) пантеизм.

1. **Материализм** (от лат. слова *materialis* - вещественный). В противоположность идеализму, материализм считает, что материя первичнее духа, сознания, идеи. Признание первичности материи равносильно отрицанию Божественного начала, приведшего мир в бытие, поэтому характерной чертой материализма является атеизм. К числу универсальных свойств материи материалисты относят "ее несотворимость и неуничтожаемость, вечность существования во времени и бесконечность в пространстве, неисчерпаемость ее структуры. Материи всегда присущи движение и изменение, закономерное саморазвитие..."^[1] Все явления в мире, согласно этому учению, представляют собой различные виды и проявления движущейся материи.

Это учение в настоящее время обнаруживает все более и более свою несостоятельность. Такие утверждения, как вечность, бесконечность материи и закономерность ее саморазвития, с точки зрения современной науки, являются сомнительными. Большинство ученых нашего времени считают, что мир имел начало и что он ограничен. Согласно научным наблюдениям, материя стремится отнюдь не к саморазвитию, не к усложнению своей структуры, а, наоборот, к распаду на более простые формы, к выравниванию всех возникших в ее структуре отклонений (в физике это явление называется "тепловой смертью").

2. **Дуализм** (от лат. слова *dualis* - двойственный) - это философское учение, которое признает, что в основе всего - равноправные, не сводимые друг к другу два начала: идеальное и материальное. Типичным представителем дуализма является древнегреческий философ Платон (VI-III вв. до н.э.). Согласно его учению, существует высший и неизменный мир божественных идей. Ниже мира идей находится Демиург (букв. с греч. *δημιουργος* - изготавливающий вещи для народа, т.е. ремесленник: от *δημος* - народ и *ουρνος* - работа).

Демиург - это творец и отец нашей Вселенной, создатель низших богов, мировой души и бессмертной части человеческих душ. Он творит космос из совечной ему материи (некой бесформенной массы), наделенной вечным беспорядочным движением. Взирая на вечный первообраз, данный в божественных идеях. Демиург согласно этому образцу возделывает праматерию.

Демиург не является в собственном смысле творцом. Ни первообраз, ни праматерия от него не зависят. Более того, он не всемогущ: его стремлению устроить все "как можно лучше" противостоит сопротивление материи.

В процессе устроения бесформенная материя (которая сама по себе реально не существует, она есть только чистая возможность бытия) получает некоторое правдоподобие, становится слабым напоминанием мира идей. Таково же, с некоторыми незначительными различиями, учение Аристотеля. Филон Александрийский (I в. до н.э.) отождествил платоновского Демиурга с Логосом (греч. - мысль, идея, слово), которого считал высшим творением Бога. Посредством Логоса Бог творит мир духовный и вещественный.

Гностики (I-III вв. н.э.), полагавшие, что материя есть абсолютное зло, пришли к заключению, что Демиург - источник мирового зла. И в своем учении они "согнали" его с верхнего этажа божественной лестницы в разряд низших божественных существ, в "психическую" сферу. В учении гностика Валентина Демиург предстает как слепая сила. Он творит, но не постигает идей твари^[2].

Гностик Маркион учил, что есть два Бога: злой Бог Ветхого Завета - Демиург и добрый Бог Нового Завета - Сын, и таким образом разрывал связь между Ветхим и Новым Заветами. Некоторые секты гностиков наряду с Божественным началом предполагали вечное существование мрака - материи или хаоса. Существующий мир, по их учению, является антиподом (полной противоположностью) Бога. Человек соединяет в себе эти два враждебных друг другу начала:

духовное и материальное. Душа иноприродна этому миру и своему телу. Путем гнозиса (познания) человек должен преодолеть свою расщепленность, освободиться из "темницы" тела.

Дуализм был присущ и манихейству (III-XI вв.).

3. **Пантеизм** (от греч. *παν* - все и *θεος* - Бог) - это философское учение, отождествляющее Бога и мир. Пантеисты "растворяют" Бога в природе и, наоборот, мир в Боге. Мир возникает из самого Божества. Он является эманацией (истечением) Божественной природы.

Пантеистические идеи содержатся в древнеиндийских религиях (особенно в брахманизме, индуизме и веданте), в древнекитайской религии (даосизме) и у некоторых древнегреческих философов (в частности, у Гераклита Логос - основа всех вещей). Например, в древнеиндийской религии Брахман - это абсолютное, высшее, безличное, духовное начало. Из него возникает мир во всем его многообразии. Вместе с тем, все, что есть в мире, разрушается, растворяясь в Брахмане. В этой религии различаются два образа бытия Брахмана. Безличное духовное начало - это Брахман невоплощенный и бессмертный. Мир и человек - Брахман воплощенный и смертный. Так индуисты говорят о тождестве Брахмана, мира и человеческого "Я": "Я есть Брахман"[3].

Пантеизм лежит в основе и неоплатонического учения о происхождении мира (III в. н.э.). Согласно этому учению, во главе бытия стоит сверхсущее Единое - Благо, не постижимое рассудком, невыразимое в слове, но постигаемое в сверхумном экстазе. Единое, от избытка своей мощи, как переполненная чаша, изливается и порождает нижестоящую иерархию: Ум, с идеями в нем, и Душу, обращенную к Уму и чувственному космосу, вечному в своем временном бытии. Душа порождает вещи этого мира, взирая на идеи, заключенные в Уме. Единое, ниспадая, все более умалывается. Таким образом, мир, по учению неоплатоников, возникает в результате какой-то таинственной катастрофы, которую можно назвать падением Бога. Соответственно, материя, с точки зрения этого учения, - зло, отрицание Единого.

Неоплатонизм оказал мощное влияние на развитие средневековой философии[4].

2. Христианское учение о творении мира "из ничего"

Мы рассмотрели основные направления нехристианской мысли по вопросу о происхождении мира. Если материализм начисто отвергает творение мира, то дуализм и пантеизм, соответственно, полагают, что мир совечен Богу или как противостоящее Ему начало, или как единосущное порождение Божественной природы.

Все указанные теории далеки от богооткровенного учения, согласно которому мир сотворен Богом "из ничего" (лат. *ex nihilo*; греч. *ἐξ οὐκ οὐτων* слав. "из не-сущих"). Это означает, что вне Бога не существовало никакого "исходного материала" при творении мира. Бог Сам Собою, Своей собственной силой, создал мир, создал всецело и по форме, и по веществу. Святитель Василий Великий об этом пишет: "Бог, прежде чем существовало что-либо из видимого ныне, положил в уме и подвигся привести в бытие не-сущее, а вместе с тем Он помыслил и о том, каким должен быть мир, и произвел материю, соответствующую форме мира"[5].

Богооткровенное учение подчеркивает, что мир иноприроден Богу. Тварь произошла не из сущности Божией, поэтому святой Иоанн Дамаскин говорит, что "все (сотворенное) отстоит от Бога не местом, но природой"[6]. Это бесконечное расстояние между Божественной и тварной природами никогда не исчезает, оно только, по словам протоиерея Г.Флоровского, как бы перекрывается безмерной любовью Божией[7], ибо лучи Божественной благодати пронизывают весь мир.

Слияние Божественной и тварной природ исключено даже на вершинах обожения твари. "Даже когда я соединен с Тобой, - говорит преподобный Макарий Египетский, - даже когда мне кажется, что я больше от Тебя не отличаюсь, я знаю, что Ты - Господин, а я - раб"[8]. В другом месте он пишет о душе: "Он - Бог, а она - не бог. Он - Господь, а она - раба; Он - Творец, а она - тварь, Он - Создатель, а она - создание, и нет ничего общего между Его и ее естеством"[9].

Утверждение, что мир сотворен "из ничего", означает еще и то, что для Бога в существовании мира не было никакой необходимости, ничто не довлело над Ним и не понуждало создавать мир. Творение - свободный акт Божественной воли, а не Божественной природы. Тварное бытие, по

святителю Григорию Нисскому, есть осуществление Божественного желания. Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах (Пс. 134, 6). Своим существованием мир всецело обязан своему Творцу. Только в Божественном слове - "да будет!" - он получает вечное основание для своего бытия. "Творческое слово есть как алмазный мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества", - говорит митрополит Московский Филарет (Дроздов)[10]. Некогда мир не существовал, и можно предположить, что мира могло бы и не быть. Но однажды получив бытие, тварь будет существовать вечно. Слово Божие не следует уподоблять произносимому слову человеческому, которое, выйдя из уст, тотчас прекращается и в воздухе исчезает. В Боге нет ничего прекращаемого, ничего исчезающего: *слово Его исходит, но не проходит. ...Слово Господне пребывает вовек* (1 Пет. 1, 25). И не на время, но навсегда сотворил - Своим творческим глаголом привел тварь в бытие. *Ибо утверди вселенную, яже не подвижится...* (Пс. 92, 1)[11] Даже разрушение этого мира в огне Апокалипсиса не будет возвратом к небытию. Будут новое небо и новая земля (Откр. 21, 1). Божественная воля, вызвавшая мир к бытию, непреложна.

Святые отцы IV века в борьбе с арианством, которое относило Сына Божия к творениям, подчеркивали радикальное различие между рождением и творением. Святитель Кирилл Александрийский учит: "Творить - это принадлежит деятельности (энергии), а рождать - естеству. Естество же и деятельность - не одно и то же, следовательно, не одно и то же - рождать и творить". Сын Божий рождается из сущности Отца, потому и называется Единосущным Ему. Мир же создается не из Божественной сущности, он иноприроден Богу. Сотворению предшествуют хотение и изволение Творца, в то время как рождение Сына и исхождение Святого Духа не зависят от Божественной воли, ибо Бог не может не быть Троицей. Троица - вечна. Рождение и исхождение не есть действие Божественной природы в собственном смысле, но есть неизменный образ бытия Троицы Божества.

Следует подчеркнуть, что учение о творении Богом мира "из ничего", как открытое людям Самим Богом, принципиально отличается от всех космогонических теорий, изобретенных человеческим разумом, ограниченным и помраченным. Мы уже имели возможность убедиться в том, что античная философия не знала "сотворения" в собственном смысле этого слова. Демиург Платона - не бог-творец, а скорее - устроитель Вселенной, художник, мастер космоса. Демиург только оформляет вечную, бесформенную материю, делая этот мир слабым образом мира божественного.

Творение не есть и саморазвертывание, бесконечное самораспространение Божества, как учит пантеизм. Согласно этому учению, Бог нуждается в творении мира, чтобы выразить Себя и достичь совершенства. Но Божественное Откровение учит, что сотворенный мир, во-первых, не имеет ничего общего с Божественной Сущностью и, во-вторых, не было никакой необходимости в Самой Божественной природе для сотворения мира.

Итак, Богооткровенное учение о творении мира не могло быть плодом человеческого рассудка. Переход твари от полного небытия к бытию не постижим для мысли. По словам В. Лосского, происхождение и бытие мира не менее таинственны, чем бытие Самой Божественной Троицы[12]. Чтобы приблизиться к созерцанию этой тайны Откровения, необходимо усилие веры, *"Верую познаем, что веки устроены словом Божиим"*, - пишет святой Апостол Павел (Евр. 11, 3).

В Священном Писании Ветхого Завета богооткровенное учение о происхождении мира выражено прикровенно. Только в неканонических книгах есть одно место, где прямо сказано, что Бог сотворил мир *"из ничего"* (2 Мак. 7, 28). Мать, увещевая своего сына претерпеть мучения за веру, говорит: *"Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего"* (εξ ουκ οντων - букв. с греч. "из не-сущих"). В Новом Завете эта мысль восполняется указанием на участие в творении Второй Ипостаси Святой Троицы. Так, евангелист Иоанн пишет: *"Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть"* (Ин. 1, 3), то есть все, что существует, получило свое бытие всецело от Слова Божия, и, следовательно, не было никакой несотворенной или предвечной материи, которая могла бы послужить материалом при создании мира. Подобную мысль высказывает и святой Апостол Павел: *"Тем создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая"* (Кол. 1, 16).

3. Вечность божественного замысла о мире

Апостол Павел учит: *"Верую познаем, что веки[13] устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое"* (слав. "во еже от неявляемых видимым быти") (Евр. 11, 3). Вера

возносит нас к уразумению тайны происхождения мира от неявляемых, то есть от вечных Божественных предначертаний, к действительному бытию мира. Мир возник отнюдь не случайно, но в соответствии с Божественным замыслом. Этот замысел вечен, ибо нелепо допускать, что мысль о мире когда-то вдруг возникла у Бога. Бог - неизменяем и всеведущ. *Ведомы Богу от вечности все дела Его* (Деян. 15, 18). От вечности "Божия мысль, - пишет святитель Григорий Богослов, - созерцала вожделенную светлость доброты Своей, равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества... Мирородный Ум рассматривал также в великих своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все пред очами - и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такое разделение (настоящее, будущее, прошедшее) положено временем, а для Бога все сливается в одно (т.е. существует в единстве) и все держится в мышцах великого Божества"[14].

Вечные мысли Бога о мире святой Иоанн Дамаскин называет "предвечным и всегда неизменяемым Божиим Советом"[15]. "Ибо Бог, - говорит он, - созерцал все вещи прежде бытия их от вечности, представляя их в Уме Своем; и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, согласно с Его вечной, соединенной с хотением, мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план"[16]. В отличие от мыслей несовершенного человека Божественные идеи непременно осуществляются. "Бог творит мыслью, - пишет святой Иоанн Дамаскин, - и эта мысль... становится делом"[17].

Предвечный Совет Божий, то есть замысел и изволение Бога о мире, следует со всей строгостью отличать как от Сущности Самого Бога, так и от тварных сущностей.

По мысли греческих отцов, идеи, или изволения, Бога о мире находятся не в Сущности Божией, а в том, что ей последует, - в Божественных энергиях. Эти идеи являются прообразами, согласно которым Бог "и предопределил, и произвел все существующее"[18].

Вместе с тем, Вечные Божественные идеи остаются всегда вне тварного мира. Мир творится согласно этим идеям, но не сами идеи становятся тварными существами. Прообразы мира есть норма и задание для тварных существ. Это Божественный замысел о бытии твари и о той цели, которой она должна достигнуть. Можно сказать еще, что предвечные идеи определяют различные образы приобщения тварей к Божественным энергиям. Но расстояние между идеями и тварью никогда не исчезает. Если замысел о мире вечен, то сам мир только во времени получает бытие. "Вещи, пока они не стали, как бы не были, - говорит Блаженный Августин, - и были и не были, прежде чем стали; были в ведении Божиим и не были в их собственной природе"[19]. В творении Бог осуществляет, изводит к реальному бытию то, что от вечности находилось в Его мысли. И только в творении Бог создает субстрат, или состав, тварного. По словам святителя Василия Великого, Бог "не изобретатель только образов, но Зиждитель самого естества существ"[20].

4. Божественный Логос и логосы тварей

Учение о предвечных Божественных идеях, согласно которым творится мир, наиболее подробно разработано преподобным Максимом Исповедником. Он называет эти идеи "логосами", то есть "словами", имея в виду, что это те божественные силы и творческие слова, о которых возвещают нам 1 глава книги Бытия и Псалтирь. *Небеса проповедуют славу Божию, о делах рук Его вещают твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их. Он поставил в них жилище солнцу...* (Пс. 18:2-5).

В мире все логично; существование любого, самого ничтожного, предмета подчиняется непреложным законам, всякая тварная вещь имеет точку соприкосновения с Божеством, всякое явление имеет разумную причину, всякое действие - разумную цель. Сам термин "логос" у преподобного Максима многозначен[21] - это и идея, и принцип, и закон тварного бытия, и цель, к которой тварь устремлена.

Логосы отдельных вещей содержатся в более общих логосах, как виды - в роде. Все вместе они содержатся в ипостасном Логосе, то есть во Второй Ипостаси Святой Троицы, Который есть первоначало и конечная цель всего тварного[22]. В Логосе все бытие причастно Богу. Маленькие "логосы" - не что иное, как энергии ипостасного Логоса, на которые творчески как бы расчленяется единый Божественный Логос и посредством которых все в Нем объединяется, как соединяются радиусы в центре круга[23].

Ипостасный Логос определяет законы, по которым живет тварный мир, именно через Него мир получает начало своего бытия, Им осуществляется деятельность Божественного Промысла, Он как Судия определяет конечные судьбы твари. Соответственно, и Его энергии (логосы) делятся на три вида: логосы естества (т.е. законы природы), логосы промысла и логосы суда. Эти логосы охватывают собой все бытие твари на всем протяжении его существования. В логосах естества как бы заключен весь чувственный и духовный мир; в логосах промысла и суда - вся жизнь мироздания и все цели его движений, сводимые к одной высшей цели - обожению. В частности, в логосах промысла и суда предначертано и Воплощение Сына Божия и совершенное Им Искупление мира, то есть центр Промысла - осуществление идеи обожения человека. Логосами промысла и суда всецело определяется и прохождение каждым человеком пути спасения, то есть усвоение им плодов Искупления. В этих логосах, наконец, предначертана и будущая судьба мира.

Особое место в мире занимает человек; он - принцип творения, существо, ради которого создается мир. У него и свой, особый, состоящий из трех частей логос.

1. Логос бытия, согласно которому человек создается из души и тела и, таким образом, причастен как к миру ангельскому, так и к миру вещественному.
2. Логос благобытия, определяющий нормы деятельности человека и добрые задатки его души.
3. Логос вечного бытия, определяющий высшую цель Промысла, - обожение человека, соединение его с Богом в вечности.

Вся совокупность логосов образует собой идеальную надмирную основу бытия тварных существ; весь мир как бы висит на этих логосах.

Если логосы тварного бытия - это идеальные первообразы предметов и явлений созданного Богом мира, то сами предметы и явления служат обнаружением, образом, способом существования логосов и называются тропосами[24]. Преподобный Максим Исповедник пишет: "Идеи (логосы) сущего, прежде век предустановленные Богом, как знает Он Сам, - те, которые у божественных мужей обычно называются также благими хотениями (Божиими) - хотя и невидимы, однако созерцаются (нами), будучи "помышляемы" через рассматривание творений. Ибо все творения Божий, с должным искусством умозрительно созерцаемые нами по естеству, возвещают нам сокровенно те идеи, по которым они получили бытие, и вместе с собой выявляют в каждом творении Божие намерение"[25].

Соответствие между образом и первообразом, то есть между тропосами и логосами, преподобный Максим объясняет на примере живописи. Между логосом и тропосом такая же связь, какой существует между человеком и изображением этого человека на портрете. "Хотя изображение сходно и совершенно подобно первообразу, но сущность - различна, потому что... тот - одушевленное существо, а это - дело живописца, из воска и красок".

Таким образом, по учению преподобного Максима Исповедника, весь мир представляет собой как бы огромную икону - реализацию предвечного творческого замысла Божественного Иконописца. В явлениях тварного мира Божественный Логос как бы играет с человеком, через Свои логосы Он влечет его к познанию в мире великой системы дел Божиих. Но, чтобы взойти к созерцанию этих основ бытия, нужны подвиг очищения от страстей и жизнь по заповедям Евангелия.

Прозреть всюду свет Слова Божия может только преображенный ум. Когда Солнце Правды воссияет в очищенном уме, то все для него выглядит иначе, весь мир видится пронизанным Божественным Светом. Такого рода созерцание есть очень высокая ступень в духовном становлении, предпоследняя и неизбежная в лестнице духовного восхождения, бесконечным пределом которой является созерцание Самого Триипостасного Божества[26].

5. Творение - дело всей Святой Троицы

Когда мы говорим о близости к миру Сына как Творца и Промыслителя Вселенной, то ни в коем случае не исключаем из участия в творении и Промысле Двух Других Лиц Святой Троицы. Творение есть общее дело Божественных Ипостасей. Если Евангелие возвещает о Сыне: все произошло через Него (Ин. 1, 3), и мы повторяем это в Символе веры: "Имже вся быша", - то в Никейском Символе говорится, что небо и землю, все видимое и невидимое сотворил Отец, и Дух Святой назван "Животворящим". "Отец творит Словом в Духе Святом, - говорит святитель

Афанасий, - ибо где Слово, там и Дух. И творимое Отцом - через Слово - от Духа имеет (получает) силу бытия. Ибо так написано в 32-м псалме: "*Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их*". Святитель Ириней Лионский уподобляет Сына и Духа, Которыми Бог Отец создает мир, двум рукам Божиим. Три Божественных Ипостаси одинаково являются Творцами, хотя участвуют Они в творении различным образом. На это различие указывает святитель Василий Великий, когда говорит о сотворении Ангелов: "В творении же их представляем первопричину сотворенного - Отца, и причину зиждительную - Сына, и причину совершительную - Духа; так что служебные духи имеют бытие по воле Отца (так как в Нем начало всякого изволения Лиц) и приводятся же в бытие действием Сына и совершаются (т.е. совершенствуются) в бытии присутствием Духа". Сын осуществляет волю Отца, которая едина для Трех Лиц, а Дух завершает творение в добре и красоте

6. Причина и цель сотворения мира

Бог - абсолютное совершенство, поэтому сотворенный мир ничего не может добавить к сверхбытию Того, Кто блажен и, не имея нужды ни в чем, Сам дает всему жизнь, и дыхание, и все (Деян. 17, 25). Никто не в состоянии воздать Ему чем-либо равным тому, что Он дарует Своим творениям, ибо все из Него, Им и к Нему (Рим. 11, 36).

Бог не нуждается в мире как некоем объекте, на который Ему требовалось бы излить Свою любовь. До творения мира Бог не страдал от недостатка взаимообщения. Он всегда был Троицей, в Которой Три Ипостаси пребывают в непрерывном общении любви и созерцания Друг Друга. Мира могло бы и не быть, но Божественная жизнь не стала бы от этого беднее. По-настоящему мы не можем указать истинной причины для сотворения мира. Ничто не предшествовало Богу, и ничто не понуждало Его сотворить мир. Однако, наблюдая всюду в творении следы Божественной Благости: *Благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс. 144, 9, ср. Пс. 135), - мы говорим, что Его Благость, или любовь, явилась причиной сотворения мира.

По мысли святителя Григория Богослова, Благости свойственно распространяться и сообщать блага другим существам. Он пишет: "Поскольку для Благости недовольно было заниматься только созерцанием Себя Самой, а надлежало, чтобы (Ее) благо, разливаясь, текло далее, умножая, сколько можно большее число благодетельствованных (так как это свойственно высочайшей Благости), то Бог измышляет, во-первых, Ангельские и Небесные Силы... (а затем) другой мир, вещественный и видимый"[27]. Святой Иоанн Дамаскин несколько уточняет мысль святителя Григория: "Так как Благий и Препоблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку Благости Своей благоволил, чтобы произошло нечто, пользующееся Его благодеяниями и причастное Его Благости, то Он приводит из не-сущего в бытие и созидает все как видимое, так и невидимое... Он творит мыслью, и эта мысль, приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом, становится делом"[28].

Итак, святые отцы говорят, что Божественная Благость, или, точнее, избыток Благости, - причина создания мира.

Нельзя считать, что цель сотворения мира состояла в том, чтобы Бог был прославляем Своими творениями. Бог имел славу *прежде мир не бысть* (Ин. 17, 5). Эта слава - Его вечные природные энергии, благодать, или свет. Митрополит Московский Филарет (Дроздов) пишет: "Бог имел высочайшую славу - от века... (Он) сияет существенной, непреходящей и неизменяемой славой. Бог Отец (по Писанию) есть Отец славы (Еф. 1, 17); Сын Божий есть сияние славы (Евр. 1, 3) и Сам имеет у Отца Своего славу *прежде мир не бысть*; равным образом Дух Божий есть Дух славы (1 Пет. 4, 14). В сей собственной внутренней славе живет Божественный Бог превыше всякой славы, так что не требует в ней никаких свидетелей... Но так как по бесконечной Благости и любви Своей Он желает иметь благодатных причастников славы Своей, то проявляет Свои бесконечные совершенства, и они открываются в Его творениях. Его слава является Небесным Силам, отражается в человеке, облекается в благолепие видимого мира. Она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в этом, так сказать, круговращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благодать твари"[29]. Подобную мысль высказывает и Блаженный Феодорит: "Господь Бог не имеет надобности в восхваляющих, но по единой Своей Благости даровал бытие Ангелам, Архангелам и всякому созданию... Бог ни в чем не нуждается, но Он, будучи бездна благости, благоволил не-сущим даровать бытие"[30].

Таким образом, цель, поставленная перед тварью, состоит в обожении, в приобщении всего творения к Божественной славе, к блаженству Божества. А путь или средство к обожению - в

прославлении Бога благочестивой жизнью. К этому призывает Апостол: "*Вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах и в душах ваших, которые суть Божий*" (1 Кор. 6, 20). "*Итак, едите ли, пьете ли или (иное) что делаете, все делайте в славу Божию*" (1 Кор. 10, 31). В "Пространном православном катехизисе" митрополита Филарета (Дроздова) говорится, что мир сотворен Богом, чтобы тварные существа, прославляя Его, участвовали в Его Благодати.

Если неодушевленные и неразумные творения постоянно, хотя и бессознательно, служат орудиями откровения беспредельного величия и Благодати Божией, неумолкаемо провозглашая Божественную Славу (Пс. 18, 1-5; 49, 6; 96, 6), то разумные существа призваны славословить Бога свободно и сознательно и тем самым восходить к единению с Ним. Митрополит Филарет (Дроздов) говорит, что человек поставлен священником и пророком по отношению к твари, он призван возглавить величественный хор земных существ, славословящих Творца, "дабы высшим языком духа разрешать ее чувственные вещания".

7. Время и вечность

Повествование о творении мира в Библии начинается словами: *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). "Начало", о котором здесь идет речь, есть первое мгновение, в которое возникает мир духовный и вещественный. Это мгновение полагает начало времени Вселенной, но само по себе мгновение неуловимо для мысли. Время предполагает некоторую длительность, или процесс, в котором можно выделить прошлое, настоящее и будущее. Но в мгновении нет временной длительности, оно неделимо, поэтому мгновение - вне времени. По мысли святителя Василия Великого, "как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время и даже не самомалейшая часть времени"**[31]**. Это - грань между вечностью и временем. Мгновение есть "прорыв в вечность", потому что настоящее без изменения, без длительности и являет собой присутствие вечности**[32]**.

Таким образом, действие Божественной воли в творении мира было мгновенным и вневременным.

Первоначальное мгновение, о котором говорит 1-й стих книги Бытия, - это точка, в которой соприкасается вечная Божественная воля с тварным миром. Отныне мир возникает и изменяется, его изменение порождает время. "Время от создания неба и земли исчисляется", - говорит преподобный Максим Исповедник**[33]**. И без мира нет времени, так как в вечности длительности и последовательности. "Ибо что такое время, - спрашивает Блаженный Августин, - как не разные преемственные и последовательные перемены, которым с безусловной необходимостью подвергаемся все мы и весь мир?"**[34]** Если бы не было этих перемен, то есть если бы не было тварей, в которых они происходят, не было бы и самого времени. Времени до происхождения тварей, вообще, не было, явилось же оно только с тварями, поэтому правильнее говорить, что Бог сотворил мир не во времени, а вместе с временем. На вопрос, что делал Бог до творения мира, Блаженный Августин отвечал: "Не стану отвечать так, как отвечал... один хитрец, что Бог готовил вечные муки тем, кто дерзает испытывать глубины непостижимых тайн", - а затем продолжал: "Так как Бог - Творец и времени, то ошибочно допускать, что было какое-то время до творения. Прежде сотворения неба и земли не было времени, а в таком случае неразумно ставить вопрос: что делал тогда (до творения) Бог? Без времени немислимо и "тогда"**[35]**. Времени предшествует не время, но "недлежащая высота присносущной вечности".

Время, в котором мы живем, имеет начало и конец. В жизни мира настанет мгновение, когда времени уже не будет (Откр. 10, 6). Святой Иоанн Дамаскин пишет, что "время по воскресении уже не будет исчисляться днями и ночами, или, лучше сказать, тогда будет один невечерний день". После Второго Пришествия тварь приобщится к вечности, но сама тварность мира предполагает бесконечный, хотя и вневременный процесс совершенствования твари в восхождении ее к Богу. Поэтому вечность тварного мира после его преображения, по словам преподобного Максима Исповедника, есть вечность тварная, имевшая начало. Она есть как бы неподвижное время**[36]** или вечнодлящееся мгновение. Святитель Дионисий Ареопагит говорит, что один Бог может быть назван вечным, вечность же твари есть вечность, представляющая собой нечто среднее между временем и вечностью**[37]**.

Вечность входит в условия нашего времени. Не случайно святые отцы избегают резко противопоставлять время и вечность. То и другое имело начало, поэтому время и вечность в определенном смысле соразмерны. Время можно рассматривать как последовательность мгновений, каждое из которых причастно вечности. Вечность - это остановившееся время, а время

- это движущаяся вечность. По словам святителя Григория Богослова, когда мы сводим в единство начало и конец времени, то приходим к вечности[38].

Приобщение к вечности мы можем пережить в молитве. Когда, забыв все вещественное, человек предстоит в молитве Богу, то время для него как бы не существует.

Также, причащаясь Божественной Евхаристии, мы соединяемся с Христом Воскресшим, каждый в свою меру, приобщаемся к Царству Его славы и входим в вечность.

Если в Библии сказано, что для Бога тысяча лет - как день вчерашний (Пс. 89, 5), то отсюда отнюдь не следует, что две тысячи лет для Господа - два дня. Бог, как уже говорилось, выше условий пространства и времени. Он вечен и Его вечность превосходит и тварную вечность, и подвижное время Вселенной. Святитель Дионисий Ареопагит пишет, что Бог "начальствует предвечно, ибо предшествует вечности и ее превосходит, и Царство Его - Царство всех веков"[39].

Примечания

- [1]Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 354.
- [2]Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 144.
- [3]Там же. С. 61.
- [4]Философский энциклопедический словарь. С. 427.
- [5]Св. Василий Великий. Шестоднев Гл 2, п. 3 // Творения. ТСЛ, 1900 Т. 1.
- [6]Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 1. Гл. XIII. С. 183.
- [7]Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 7. Машинопись.
- [8]Цит. по: В. Лосский. Догматическое богословие С. 135.
- [9]В. Лосский. Мистическое Богословие. С. 8.
- [10]Митр. Московский Филарет. Слово в день обретения мощей свт. Алексия // Слова и речи. М., 1877. Т. 2. С. 436.
- [11]Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 5.
- [12]В. Лосский. Мистическое богословие. С. 50.
- [13]Следует иметь в виду, что "век" (олам) означает в еврейском языке не только время, но и мир.
- [14]Св. Григорий Богослов. Песнопения таинственные. Слово 4-е, о мире // Творения. Ч. 4. С. 188.
- [15]Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слом против порицающих святые иконы или изображения // Творения. СПб, 1913. Т. 1. С. 351.
- [16]Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение С. 176.
- [17]Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... С. 188.
- [18]Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича); прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 23.
- [19]Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 24.
- [20]Св. Василий Великий. Шестоднев // Творения. М., 1900. 4.1. С. 26.
- [21]Св. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию / Предисл. С.Л. Епифановича // Творения. М., 1993. Кн. 2.
- [22]В.Лосский. Мистическое богословие. С. 54.
- [23]С.Епифанович. Преп. Цит. соч. С. 49-50.
- [24]греч. образ, способ, вид.
- [25]Св. Максим Исповедник. Цит. соч. Вопр. 13. С. 47.
- [26]Прот. Г. Флоровский. Византийские отцы V-VIII вв. Париж, 1933. С. 205, 224.
- [27]Св. Григорий Богослов. Слово 43, п.5; Ср.: Ориген. О началах. Кн.2. Гл. 9, п. 6; (цит. по: еп. Сильвестр. Указ. соч. Т. 3. С. 130).
- [28]Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. II. С. 188.
- [29]Митр. Московский Филарет. Слова и речи. М., 1874. Т. 2. С. 36-37.
- [30]Цит. по: прот. М. Помазанский. Православное догматическое богословие. Переизд. Новосибирск; Рига, 1993. С. 64.
- [31]Цит. по: В. Лосский. **Мистическое богословие**... С. 56.
- [32]Там же. С. 150.
- [33]Цит. по: Г. Флоренский, прот. Тварь и тварность. С. 3.
- [34]Цит. по: Еп. Указ. соч. Т. 3.
- [35]Цит. по: Г. Флоренский Указ. соч. С. 4.
- [36]Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. шум. Геннадия (Эйкаловича). Гл. X. С. 132.
- [37]Цит. по: Л.А. Зандер. Бог и мир. Париж, 1948. Т. 1. С. 236.

[38]Св. Григорий Богослов. Слово 38 // Творения. Т. 3. С. 197.

[39]Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Вж[^]ЩИ. Геннадия (Эйкаловича).