

архимандрит Сильвестр (Стойчев)

# ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

*Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно,  
тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан*  
(1 Кор 13:12)

<b>Предисловие автора .....</b>	<b>3</b>
<b>Тема I. ПОНЯТИЕ «БОГОСЛОВИЕ» .....</b>	<b>4</b>
§1. Значение термина «богословие» .....	4
§2. Богословие как наука.....	4
§3. Метод богословской науки .....	5
§4. Цель богословия.....	5
<b>Тема II. ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ БОГОСЛОВИЯ .....</b>	<b>8</b>
§5. Богословие как Божественный дар (χάρισμα) .....	8
§6. Богословие как таинство (μυστήριον).....	9
<b>Тема III. ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ УСЛОВИЯ ДЛЯ ЗАНЯТИЯ БОГОСЛОВИЕМ .....</b>	<b>10</b>
§7. Богословие и очищение (κάθαρσις) .....	10
§8. Богословие и безмолвие (ήσυχία) .....	11
<b>Тема IV. БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ, БОГОСЛОВИЕ И НАУКА .....</b>	<b>13</b>
<b>Тема V. БОГОПОЗНАНИЕ .....</b>	<b>18</b>
§9. Естественное богопознание .....	18
§10. Сверхъестественное богопознание .....	21
<b>Тема VI. СПОРЫ О БОГОПОЗНАНИИ В IV ВЕКЕ .....</b>	<b>23</b>
§11. Евномиянская доктрина .....	23
§12. Святоотеческая критика евномиянской теории имен .....	24
§13. Учение святых отцов о Божественных именах.....	25
§14. Антропоморфизмы Св. Писания .....	25
<b>Тема VII. СПОРЫ О ХАРАКТЕРЕ И ГРАНИЦАХ БОГОПОЗНАНИЯ В XIV В. ....</b>	<b>28</b>
§15. Гносеологический аспект дискуссии .....	28
§16. Учение свт. Григория Паламы о Божественной сущности и энергии .....	29
<b>Тема VIII. СВОЙСТВА БОЖИИ .....</b>	<b>34</b>
§17. Апофатический и катафатический способы богопознания .....	34
§18. Отношение Божественных свойств к самому Его существу .....	36
§19. Апофатические свойства .....	37
§20. Катафатические свойства .....	39
<b>Тема IX. СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ .....</b>	<b>42</b>
§21. Определение понятия «Священное Предание» .....	42
§22. Священное Предание и Священное Писание.....	44
§23. Церковь как хранительница Священного Предания .....	45
§24. Формы выражения Священного Предания .....	45
<b>Тема X. ПОНЯТИЕ О ДОГМАТАХ И ДОГМАТИЧЕСКОЙ НАУКЕ.....</b>	<b>49</b>
§25. Определение понятий .....	49
§26. Практическое значение догматов.....	50
<b>Тема XI. СВОЙСТВА ДОГМАТОВ .....</b>	<b>53</b>

§27. Богооткровенность.....	53
§28. Вероучительность .....	53
§29. Церковность.....	53
§30. Законообязательность.....	54
<b>Тема XII. РАЗДЕЛЫ ДОГМАТИЧЕСКОЙ НАУКИ .....</b>	<b>55</b>
<b>Тема XIV. ДОГМАТ, ТЕОЛОГУМЕН, ЧАСТНОЕ БОГОСЛОВСКОЕ МНЕНИЕ .....</b>	<b>60</b>
<b>Тема XV. ИСТОРИЯ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ .....</b>	<b>64</b>
<b>Тема XVI. РУССКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ШКОЛА .....</b>	<b>66</b>
<b>Тема XVII. ЗАПАДНОЕ ВЛИЯНИЕ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ .....</b>	<b>72</b>
<b>Тема XVIII. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ .....</b>	<b>75</b>
§31. Богооткровенность тринитарного догмата.....	75
§32. Тринитарные лжеучения .....	75
§33. Ветхозаветные свидетельства о троичности Лиц .....	78
§34. Новозаветные свидетельства о Божестве Сына и Св. Духа.....	79
§35. Тринитарная терминология .....	81
§36. Святая Троица и категории числа .....	83
§37. Аналогии Пресвятой Троицы .....	84
§38. Учение о монархии Бога Отца и ипостасные свойства Лиц Пресвятой Троицы. Перихоресис Ипостасей .....	85
§39. Образ действия Пресвятой Троицы в мире .....	87
§40. Западная триадология и учение об исхождении Св. Духа от Отца и от Сына (Filioque) .....	87
<b>Тема XIX. КОСМОЛОГИЯ.....</b>	<b>94</b>
§41. Творение мира из ничего — «ex nihilo» .....	94
§42. Причина и цель творения .....	96
§43. Участие Лиц Пресвятой Троицы в творении мира.....	97
§44. Вечный замысел Творца и творение мира.....	98
§45. Учение о логосах и тропосах .....	99
§46. Шестоднев .....	101
<b>Тема XX. АНГЕЛОЛОГИЯ.....</b>	<b>106</b>
§47. Бытие ангелов.....	106
§48. Определение наименования «ангел» .....	106
§49. Природа ангелов .....	106
§50. Свобода воли / свобода выбора у ангелов .....	108
§51. Время творения ангелов .....	109
§52. Количество ангелов .....	109
§53. Ангельская иерархия .....	110
§54. Учение об Ангелах Хранителях .....	111
<b>Тема XXI. УЧЕНИЕ О ПАДШИХ АНГЕЛАХ .....</b>	<b>113</b>
§55. Бытие демонов .....	113
§56. Бесы — падшие ангелы. Причина падения .....	113
§57. Иерархия падших ангелов.....	115
§58. Место обитания демонов .....	115
§59. Действие злых духов в мире .....	116
§60. Беснование и одержимость .....	117
§61. Каким знанием обладают ангелы и демоны? .....	118

«Величайшее приобретение — изучение догматов», — писал в своих Огласительных поучениях святитель Кирилл Иерусалимский<sup>1</sup>. Действительно, изучение догматов — это одно из приоритетных заданий каждого православного христианина, а для тех, кто служит в священном сане или готовится стать пастырем, внимательное и сосредоточенное изучение догматов просто необходимо. Поэтому настоящее издание ориентировано, прежде всего, на воспитанников духовных школ, которые на протяжении нескольких лет изучают православные догматические истины.

Как большинство курсов догматического богословия XIX — начала XX в., так и современные учебники по догматике обычно строятся по схеме: учение о Боге в Самом Себе и учение о Боге по отношению к миру. Данный подход к структуре курсов догматического богословия подвергся критике со стороны митр. Илариона (Алфеева), В. Н. Лосского, К. Х. Фельми и других православных авторов, рассматривающих подобную схематизацию как возникшую под влиянием западной схоластики и потому чуждую восточному богословию.

В представленном пособии предпринята попытка распределить материал с учетом вышеозначенной критики<sup>2</sup>. Курс построен как несколько смысловых блоков, где центральным является раздел «Православное учение о Пресвятой Троице».

При написании настоящего пособия были использованы святоотеческие сочинения, а также труды современных православных богословов. Помимо использования работ богословов нашего времени, автор также ссылается на труды дореволюционных догматистов и, прежде всего, епископа Сильвестра (Малеванского), с тем чтобы ознакомить студентов, хотя бы частично, с догматической наукой XIX в.

Для более эффективного усвоения материала в конце каждого раздела помещены вопросы для самоконтроля, список обязательной к прочтению и рекомендованной для дальнейшего изучения литературы.

Публикация данного учебного пособия не могла бы осуществиться без разносторонней помощи многих людей. Конечно, прежде всего, этот курс написан для студентов. И если бы не их интерес к догматическому богословию, не их искреннее желание глубже постигнуть истины православной веры, это пособие, наверное, не появилось бы.

Приношу искреннюю благодарность коллегам-преподавателям, которые нашли время прочесть представленный текст и высказать по его поводу замечания и рекомендации.

Благодарю тех, кто оказал помощь в нелегком труде перепроверки цитат и уточнения выходных данных использованных источников.

Особая благодарность ректору Киевской духовной академии и семинарии профессору митрополиту Бориспольскому и Броварскому Антонию. На всех этапах создания данного пособия, начиная от его замысла и заканчивая подготовкой текста к печати, владыка ректор оказывал всестороннюю поддержку, без которой автору едва ли удалось бы осилить этот труд.

Надеемся, что предлагаемое учебное пособие поможет молодым людям в важном деле постижения богооткровенных истин.

---

<sup>1</sup> Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 43.

<sup>2</sup> Более подробно на эту тему см. главу «Духовное образование в прошлом и настоящем. Учебный процесс. Догматическое богословие» в книге «Православное богословие на рубеже эпох» митр. Илариона (Алфеева) // *Иларион (Алфеев), еп. Православное богословие на рубеже эпох.* К., 2002.

# Тема I. ПОНЯТИЕ «БОГОСЛОВИЕ»

... подая нам и в настоящем веце  
познание Твоея истины.

*Литургия свт. Иоанна Златоуста*

## §1. Значение термина «богословие»

Сам термин богословие (θεολογία) употреблялся у древних греков, обозначавших им учение о языческих богах.

В Древней Церкви собственно богословием называлось учение о Пресвятой Троице. Остальные части вероучения: о творении мира, о воплощении Бога Слова, о спасении, о Церкви, о Втором Пришествии и т. д., относились к области Божественного домостроительства или Божественной икономии (οικονομία (греч.) — искусство управления домом; οἶκος — дом, νόμος — закон), т. е. деятельности Бога в творении, промышленности и спасении мира. Первым слово «богословие» ввел в христианский лексикон апологет второй половины II в. Афинагор Афинский. В Corpus Areopagiticum богословием называется Священное Писание. Климент Александрийский этим словом именуется все истины христианства, свт. Григорий Богослов и ряд других отцов обозначали этим термином собственно учение о Святой Троице, у свт. Афанасия Александрийского в некоторых трудах богословием именуется учение о Воплощении. Однако, в конце концов, термин «богословие» стал употребляться для выражения всего христианского учения.

Таким образом, «богословие» осмысляется, с одной стороны, как слово Бога о Самом Себе (и в этом смысле термин практически тождественен понятию Божественного Откровения), и, с другой стороны, учение Церкви о Боге, то есть богословие, это осмысление Церковью данного ей Божественного Откровения.

Возникает закономерный вопрос: а как же быть с многочисленными «богословиями»: догматическим, нравственным, основным, сравнительным и так далее? По своей сути богословской наукой в полном смысле является именно догматическое богословие, так как изучает самое главное в нашей вере. Никакое другое богословие не имеет, во всяком случае в полном объеме, предметом своего изучения эти истины. Заметим, что разделения на многочисленные «богословия» возникли достаточно поздно, в учебных программах нового времени. До этого же даже то, что сейчас изучается в курсе основного или нравственного богословия, входило в общий курс богословия.

## §2. Богословие как наука

Богословие называют наукой. По богословию пишут и защищают квалификационные работы, чему предшествует научная деятельность. И всё же есть определенные трудности в наименовании богословия наукой в классическом смысле этого слова. Любая наука является результатом познавательной деятельности, направляемой на какой-либо объект<sup>3</sup>. Если говорить о богословии как науке, то в каком смысле?

У науки есть свои обязательные признаки и, если дисциплина ими не обладает, то она не может быть названа в полном смысле наукой. У каждой науки есть предмет изучения и метод. Что же является предметом изучения в нашем случае? Сказать, что Бог — дерзко и неблагочестиво. К тому же, подобного рода ответ влечет за собой совершенно абсурдные выводы: если есть предмет познания, значит есть методы познания этого самого предмета. Но говорить так о Боге не придет в голову никому здравомыслящему<sup>4</sup>. Тем не менее, предмет изучения в богословской науке есть: это Божественное

<sup>3</sup> См.: Наука // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. 3. С. 23-28.

<sup>4</sup> Следует сказать, что всё же у некоторых богословов встречаются выражения подобного рода. Например, у еп.

Откровение, выраженное в Священном Писании и Священном Предании. То есть наша наука занимается изучением и истолкованием вероучения, которое дано нам в Божественном Откровении. Таким образом, источником богословия является Божественное Откровение. И сам этот термин — Откровение — показывает нам, что то, что открыто, может быть познаваемо. В противном случае Откровение было бы бессмысленным.

В Откровении есть различные пласты, и степень познаваемости их различная. Приведем цитату из прп. Иоанна Дамаскина: «Кто хочет говорить или слушать о Боге, тот должен знать, что не всё, касательно Божества и Его домостроительства, невыразимо, но и не всё удобовыразимо, не всё непознаваемо, но и не всё познаваемо; ибо иное значит познаваемое, а иное — выражаемое словом, так как иное дело говорить, а другое — знать. Таким образом, многое из того, что мы неясно познаём о Боге, не может быть выражено во всём совершенстве»<sup>5</sup>.

Итак, согласно святому отцу, следует различать процесс познания и процесс выражения познанного словами:

Есть то, что не познаётся, соответственно, его нельзя выразить словами.

Есть то, что познаётся, но не удобовыразимо словами.

Есть то, что познаётся и может быть выражено словами.

Исходя из этого, можно прийти к заключению, что богословие как наука может существовать, и предметом ее изучения является то, что познаваемо и выразимо словами и содержится в вероучительных текстах Церкви. В других же случаях, когда речь идет о познаваемом и неудобовыразимом или непознаваемом, богословская наука прямо указывает на это.

### **§3. Метод богословской науки**

Метод богословской науки состоит в систематизации имеющегося материала, с приведением в каждом отдельном случае (теме) оснований из Священного Писания и святоотеческого наследия. Естественно, этот метод не следует рассматривать только как собирание некоего количества цитат к конкретному богословскому тезису.

Значительную роль в методе догматической науки занимает разъяснение (толкование) изучаемого материала, которое, в свою очередь, должно пониматься не как рационализация богословского знания, но как деятельность преображенного благодатным действием ума.

В качестве дополнительных методов в догматической науке могут быть использованы компаративный (сравнительный) метод, позволяющий в некоторых случаях провести сравнительный анализ догматического учения Православной Церкви и инославных конфессий, с целью более точного понимания вероучительных позиций Православия; а также исторический метод, с помощью которого можно проследить развитие догматической терминологии в исторической перспективе. Также могут быть использованы данные других наук: истории философии, церковной истории, библейских дисциплин, литургического богословия, канонического права, нравственного богословия.

### **§4. Цель богословия**

Бытует мнение, что изучать богословие не надо (ересь гносеомахи)<sup>6</sup>, что это никак не влияет на

---

Сильвестра (Малеванского): «Главный предмет нашей науки есть Бог» (*Сильвестр (Малеванский)*, архим. Опыт православного догматического богословия. СПб., 2008. Т. 1. С. 178).

<sup>5</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. 2 // Источник знания. СПб., 2006. С. 109.

<sup>6</sup> Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Гносеомахи: они отвергают необходимость для христианства всякого знания. Они говорят, что напрасное дело делают те, которые ищут каких-либо знаний в божественных Писаниях, ибо Бог не требует от христианина ничего другого, кроме добрых дел. Итак, лучше жить скорее попроще и не любопытствовать ни о каком догмате, относящемся к знанию» (*Иоанн Дамаскин, прп. О ста ересьях вкратце*. Гл. 88 // Источник знания. СПб., 2006. С.

наше спасение. Подобный взгляд страдает отсутствием глубины основания и, как правило, возникает в уме тех, кто и учиться не имеет желания, и молиться не хочет. Было бы крайне самонадеянно считать, что можно «проскочить» низшие ступени и сразу войти в область созерцания. Кроме того, мнение, рассматривающее догматические тексты и определения как ненужные в духовной жизни, не учитывает того факта, что сами эти «внешние формы» догматической истины суть наследие святых отцов и церковных Соборов, и пренебрежительное отношение к таковым является формой гордыни.

Например, прп. Максим Исповедник, рассуждая о богословии, говорит, что есть два вида богословия — теоретическое и собственно практическое. Но второе никак невозможно без первого. Более того, приступать ко второму без первого опасно, так как, не имея представления об опыте прошедшем, оставленным нам нашими предшественниками и первоначально воспринимаемом нами именно как теория, можно легко сойти с пути<sup>7</sup>. Ориген сравнивал путь богослова с деятельностью следопыта, разыскивающего в зарослях следы предшественников и по ним идущего к своей цели. Можно только представить, какой опасности себя подвергает тот, кто пренебрегает этим методом и ищет путь сам.

Тот же автор говорит: «Приступай к изучению богословия так, как будто ты приступаешь к Евхаристии!»<sup>8</sup>

Для святых отцов занятие богословием в общепринятом, узком понимании (как систематическое изложение христианского вероучения) есть лишь средство к более высокой цели — к богопознанию, к обожению. И это есть истинное богословие и истинная цель христианской жизни.

По словам В. Лосского: «В противоположность гносису, где познание само по себе является целью гностика, христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение, о котором говорят восточные отцы. Мы приходим, таким образом, к заключению, которое может показаться... парадоксальным: христианская теория имеет значение в высшей степени практическое, и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели — к единению с Богом, тем она и “практичнее”»<sup>9</sup>.

«Практика» в христианстве (т. е. телесные подвиги, милостыня, добрые дела) опять же, наряду с богословием, — лишь средство ко спасению. Итак, богословие прибегает к интеллектуальной деятельности, но не может ею ограничиться, так как ведет туда, где мысль останавливается: «Через веру же разум приходит к благу, где он, прекращая деятельность, обретает свое совершение»<sup>10</sup>.

Богословие не может быть сведено к теоретическим рассуждениям, хотя и использует их. Конечная цель богословия — не просто приобретение некой суммы знаний о Боге, хотя, конечно, не надо делать вывод, что приобретение этих знаний вообще необязательно, а в том, чтобы привести человека к живому общению с Богом, к той полноте видения, где слова и вопрошания становятся излишними.

---

99).  
<sup>7</sup> Более подробно изложение мысли прп. Максима см.: Диодор (Ларионов), монах. Что такое богословие? // Богослов.ИП. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2356123.html>

<sup>8</sup> Если вдуматься в эту аналогию, то можно задать вопросом: как мы приступаем к Чаше? Приступаем ли достойно? Апостол Павел говорит: «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей» (1 Кор. 11:28). Мы все испытываем себя перед Евхаристией, но если каждый спросит себя: «Достоин ли я приступить к Чаше?» — ответ очевиден: «Нет». Но причащаемся ли мы? Ответ — да! Так и с богословием: мы точно можем сказать, что не освобождены от суеты, страстей, пустомыслия и суетности, наш ум парит не вверху, а находится в низах, но, тем не менее, мы должны заниматься богословием. Собственно, это сравнение — предостережение, но предполагающее действие, а не отказ от него.

<sup>9</sup> Лосский В. Н. Введение // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 10.

<sup>10</sup> Максим Исповедник, прп. Мистагогия. Гл. V // Творения. М., 1994. Т. 1. С. 164.

Конечно, в процессе обучения будет возникать масса разного рода недоумений и вопросов на богословские темы. Естественно, на эти вопросы необходимо искать ответы. Однако нужно всегда иметь в виду, что на путях чисто логического, рационального знания богословские вопросы никогда не смогут быть разрешены, потому что человеческий ум устроен таким образом, что сколько бы ни отвечали на его вопрошание, он будет всё время ставить новые и новые вопросы, требуя всё большего и большего уточнения нашей веры, всё более точных формулировок для богооткровенной истины, таким образом превращая ее в чисто интеллектуальное упражнение. В конце концов, многие вопросы, зная ответы на которые нам кажется крайне необходимым, при реальной встрече с Богом теряют всю свою значимость, отходят на задний план... Тут уместно вспомнить слова Спасителя: «Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас; и в тот день вы не спросите Меня ни о чём» (Ин. 16:22-23).

### **Вопросы:**

1. *Объясните, почему может существовать богословие.*
2. *В каком смысле богословие может быть названо наукой?  
В чём схожесть и несхожесть богословия с другими науками?*
3. *Что является источником богословия?*
4. *Кто впервые ввел в христианскую традицию термин «богословие»?*
5. *В каком смысле понимали термин «богословие» античные авторы?*
6. *Как понимали термин «богословие» христианские авторы в IV в.?*
7. *Каков метод богословской науки?*
8. *Как правильно соотносятся теоретические и практические аспекты богословия?*
9. *В каких смыслах можно понимать термин «богословие»?*
10. *В чём цель занятий богословием? Что говорит по этому поводу В. Н. Лосский?*
11. *Что такое антиномии и почему богословский язык вынужден ими пользоваться?*

### **Обязательно к прочтению:**

1. Антиномия // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С.494-498.
2. *Каллист (Уэр), еп.* Богословское образование в Писании и у свв. отцов // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс] / URL: <http://www.krotov.info/history/20/krivova/ware11.html>.

### **Рекомендуемая литература:**

1. *Аверинцев Сергей.* Богословие в контексте культуры // Электронная библиотека RoyalLib.com [Электронный ресурс] / URL: [http://royallib.com/book/averintsev\\_sergey/bogoslovie\\_v\\_kontekste\\_kulturi.html](http://royallib.com/book/averintsev_sergey/bogoslovie_v_kontekste_kulturi.html)
2. *Агафангел (Гагуа), игумен.* О содружестве богословия и филологии // Богослов.!!!'. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4626578.html>
3. *Агафангел (Гагуа), игумен.* О языке православного богословия и богословии языка // Богослов^'. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4600113.html>
4. Богословие // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 275-286.
5. *Викторов П.* Усвоение догматических истин человеческим сознанием // ЖМП. М., 1956. № 6. С. 46-54.
6. *Гаврюшин Н. К.* Эгидий Римский о научном статусе богословия // Труды Минской духовной академии. Жировичи, 2005. № 3. С. 50-58.
7. *Диодор (Ларионов), монах.* Что такое богословие? // Богослов. RU. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2356123.html>
8. *Калаицидис Панделис.* От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // Богослов. RU. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2586215.html>
9. *Каллист (Уэр), еп.* Богословское образование в Писании и у свв. отцов // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс] / URL: <http://www.krotov.info/history/20/krivova/ware11.html>
10. *Каллист (Уэр), митр.* Мы не служим Богу, когда мы неаккуратны в своих богословских выводах // БогословЖ^ Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/286120.html>

11. *Ларше Жан-Клод*. Манифест богословия // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2580843.html>
12. *Лосский В. Н.* Введение. Богословие и мистика в предании Восточной Церкви // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 8-20.
13. *Лосский В.Н.* Вера и богословие // ВРЗЕПЭ. № 101/104. 1982. С. 101-112.
14. *Мейендорф Иоанн, протпресв.* Есть ли в Церкви внешний авторитет? // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1168>
15. *Флеров И., свящ.* Об организации или системе богословских наук // Христианское чтение. 1868. № 5. С. 673-701.
16. *Флоровский Г., прот.* Оправдание знания // Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 343-349.
17. *Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // Догмат и история. М., 1998. С. 19-39.
18. *Хомяков А. С.* Вера и исследование // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/336>
19. *Хопко Фома, прот.* Богословие и современное образование // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет [Электронный ресурс] /URL: <http://pstgu.ru/download/1235161362.17.pdf>

## **Тема II. ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ БОГОСЛОВИЯ**

В Священном Писании нет термина «богословие», но, тем не менее, в нём можно найти тексты, указывающие на основные характеристики такого явления, как богословие, и какие есть необходимые духовно-нравственные условия для занятия богословием.

### **§5. Богословие как Божественный дар (χαρίσμα)**

В Священном Писании Нового Завета встречается понятие о даровании Богом человеку дара познания Себя: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). «Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога...» (Гал. 4:9). Слова эти указывают, что источником богословия является Сам Бог. В самом деле, богословие как выражение богопознания не может быть без Богооткровения. Бог открывает Себя человеку, и это откровение является благодатным даром (χαρίσμα).

В этом процессе Откровения как дара и познания этого дара главное место занимает вера. Именно вера является начальным условием богопознания. Разум же, как и другие свойства человеческой личности, преобразуется в этом опыте веры.

Участие разума в познании Откровения не следует понимать как согласование истин веры с требованиями разума. В таком случае разум сам не изменяется, но, наоборот, хочет перепроверить веру, вложить ее в «прокрустово ложе» своих правил. Религиозный философ Иван Киреевский ввел понятие «верующее мышление», то есть такое мышление, которое является проявлением и результатом веры. Вера меняет разум, изменяет способ его бытия. Ум начинает искать и следовать воле Божией, а не только своим естественным принципам и правилам: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:2).

Следует понимать, что Откровение дано человеку и в его познании участвует ум, воля и чувства человека. Таким образом, Откровение:

- просвещает и преобразует ум («Тогда отверз им ум к уразумению Писаний» (Лк. 24:45); «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем [надобно] судить духовно. Но духовный судит о всём, а о

нём судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы [мог] судить его? А мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2:14-16));

- дарованные заповеди направляют волю («ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей» (1 Пет. 2:15); «И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4:21));
- преображает чувства («твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5:14); «молюсь о том, чтобы любовь ваша еще более и более возрастала в познании и всяком чувстве» (Флп. 1:9); «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2:5)).

## §6. Богословие как таинство (μυστήριον)

Богословие называется тайной. Получив Откровение, включившись в процесс познания его, человек всё же не может претендовать на познание Откровения без остатка, так, чтобы не оставалось ничего неясного, непознанного: «Теперь мы видим, как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно» (1 Кор. 13:12)<sup>11</sup>.

Важно осознавать, что богословие — тайна не в смысле загадки или ребуса, требующего расшифровки, но в смысле того, что выходит за пределы тварного мира и всегда будет выходить. Богословие — тайна именно потому, что берёт свое начало за пределами сотворенного и ведет туда же.

Богословие, даже что-то утверждающее, всегда остается тайной, так как само основано на тайне — тайне Богооткровения: «“Тайна” в истинно богословском смысле слова — это именно то, что открыто нашему человеческому пониманию, хотя это откровение никогда не будет исчерпывающим, поскольку касается глубин “божественного мрака”», — пишет митр. Каллист (Уэр)<sup>12</sup>.

Кроме того, богословие формирует свой особый язык, зачастую антиномичный<sup>13</sup>. Причина этого, в том числе, и в определенной немощи человеческого языка, который возник как фиксатор опыта, связанного с тварным, посясторонним миром, и, соответственно, недостаточен для выражения того, что находится за пределами этого мира: «Любое богословское утверждение не достигает цели по причине понимания говорящего. Наше понимание немощно, а язык наш еще менее совершен»<sup>14</sup> — говорит свт. Василий Великий.

### Вопросы:

1. *Объясните, почему богословие является даром.*
2. *Объясните выражение «верующее мышление».*
3. *В каком смысле богословие есть тайна?*

### Обязательно к прочтению:

1. *Григорий Палама, свт. Духовное ведение. Гл. 21-29 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 36-55.*
2. *Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование // Догмат и история. М., 1998. С. 19-39.*

---

<sup>11</sup> См. толкование этого места у прп. Максима Исповедника: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос XLVI. Каково различие зеркала и гадания (1 Кор. 13:12)? // Творения. М., 1994. Кн. 2. С. 138.

<sup>12</sup> *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица — парадигма человеческой личности // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица», М., 2001. С. 276.

<sup>13</sup> Антиномия (греч. ἀντινομία — противозаконие), в философии и богословии — противоречие между двумя логически обоснованными положениями. Павел Флоренский писал: «Антиномия разума — это краеугольный камень при объяснении в построении догматов. Догмат потому и абсолютен, что он сопряженно противоречив...». Подробнее см.: Антиномия // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 494-498. В. Лосский говорит об антиномическом понимании догматов: «Вершина Откровения есть догмат о Пресвятой Троице, догмат “преимущественно” антиномичный». *Лосский В. Н.* Божественный мрак // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 36.

<sup>14</sup> *Цит. по: Давыденков Олег, свящ.* Введение // Догматическое богословие. М., 2005. С. 7.

## Рекомендуемая литература:

1. *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Понятие о богословии // Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 7-16.
2. Богослов // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 514-515.
3. Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 520.
4. *Григорий Палама, свт.* Естественные человеческие способности. Гл. 15-20 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 30-36.
5. *Григорий Палама, свт.* Духовное ведение. Гл. 21-29 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 36-55.
6. *Давыденков О., свящ.* Введение // Догматическое богословие. М., 2005. С. 3-14.
7. *Диодор (Ларионов), монах.* Богословие как монашеское дело // Богослов.ЕБ. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4226984.html>
8. *Диодор (Ларионов), монах.* Что такое богословие? // Богослов. RU. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2356123.html>
9. *Иларион (Алфеев), митр.* Откровение личного Бога. Богословие и богопознание // Православие. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. Т. 1. С. 367-375.
10. *Лосский В. Н.* Божественный мрак // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 20-36.
11. *Лосский В. Н.* Два «монотеизма» // Догматическое богословие. М., 1991. С. 200-203.
12. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. Вопрос XLVI. Каково различие зеркала и гадания (1 Кор. 13:12)? // Творения. М., 1994. Кн. 2. С. 138.
13. *Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // Догмат и история. М., 1998. С. 19-39.

## Тема III. ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ УСЛОВИЯ ДЛЯ ЗАНЯТИЯ БОГОСЛОВИЕМ

### §7. Богословие и очищение (κάθαρσις)

Богословие — результат встречи Бога и человека. Оно возникло и существует как совместное действие Бога и Церкви: «Мы соработники у Бога» (1 Кор. 3:9). Соответственно, для участия в этом процессе человек должен быть в подходящем состоянии, предполагающем нравственную чистоту. Сам Господь наш Иисус Христос вполне определенно об этом говорит в Нагорной проповеди: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8).

Очищение (κάθαρσις) включает в себя покаяние. Покаяние — это не только изменение ума, переориентация личности, а постоянный суд человека над собой, своими делами, словами, помыслами.

По словам прп. Иоанна Лествичника, «покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни»<sup>15</sup>. И это непрерывный процесс, то, что должно присутствовать в человеке в течение всей его жизни.

Кроме покаяния, богословие невозможно без аскетики<sup>16</sup> в самом широком смысле этого слова (как и в случае с покаянием, аскестика — это призвание не только монахов, но всех христиан<sup>17</sup>). Итак, богословие предполагает аскетику, т. е. работу над собой. Свт. Григорий Богослов учит: «Хочешь ли со временем стать богословом... — соблюди заповеди и не выступай из повеления, ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию»<sup>18</sup>. «В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле,

<sup>15</sup> *Иоанн Лествичник, прп.* Слово 5. Гл. 1 // Лествица. Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. С. 59.

<sup>16</sup> См. подробнее: Аскетизм // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 593-608.

<sup>17</sup> См. подробнее: *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Смысл христианского подвига. Сергиев Посад, 1995. 184 с.

<sup>18</sup> *Григорий Богослов, свт.* Слово 20. О поставлении епископов и о догмате Св. Троицы // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 259.

порабощенном греху», — говорит Писание (Прем. 1:4).

Без соблюдения заповедей, без аскезы невозможно правильное понимание Священного Писания, а значит и богословие, которое должно основываться на Откровении.

О том, что без аскезы невозможно достичь боговидения, единодушно свидетельствует опыт святых отцов, к аскезе призываются также и служащие и молящиеся на Божественной литургии: «Никтоже достоин от связавшихся плотскими похотьми и сладьми приходити, или приближаться, или служити Тебе, Царю славы; еже бо служити Тебе, велико и страшно и самим небесным силам» (молитва перед Великим входом на литургии свт. Иоанна Златоуста).

Наконец, подлинного богословия не может быть без молитвы: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов»<sup>19</sup>, — говорит Евагрий Понтийский<sup>20</sup>. Это выражение следует понимать в том смысле, что правильная молитва есть обязательное условие правильного богословия, но не в смысле, что молитва заменяет богословие, делая его ненужным. Вообще, это выражение следует рассматривать в контексте учения указанного автора о молитве, рассматривающего молитву как высшую деятельность ума<sup>21</sup>.

Приведем еще две цитаты по этой же теме. Прп. Исаак Сирий говорит: «Никогда не приближайся к содержащимся в Писании словам таинства без того, чтобы помолиться и попросить помощи у Бога, но говори: “Господи, дай мне ощутить могущество Писания”. Считаю молитву ключом, открывающим его подлинный смысл»<sup>22</sup>.

Ориген: «Итак, вложи всё твое усердие в чтение Писания с верой и с искренним прилежанием, угодным Богу. Недостаточно стучать и искать, но, чтобы стяжать понимание Божественных вещей, прежде всего, потребна молитва»<sup>23</sup>.

## **§8. Богословие и безмолвие (ήσυχία)**

Согласно святым отцам, не может быть подлинного занятия богословием без исихии. Слово это означает тишину, безмолвие. Однако это безмолвие не есть просто молчание. Данное понятие гораздо глубже. Его не следует понимать в смысле праздного покоя, некоего состояния освобожденности от забот, свойственного, например, людям беспечным. Исихия — состояние, наступающее после аскетических подвигов, после борьбы, когда, по выражению свт. Григория Богослова, «наступает свобода от внешней тины и мятежа»<sup>24</sup>, при этом исихия — это не отдых после этой борьбы, а состояние, которое позволяет перейти к другому, более высокому уровню духовного делания.

---

<sup>19</sup> *Евагрий Понтийский*. Слово о молитве. Гл. 61 // Творения. М., 1994. С. 83. О Евагрии см.: *Бирюков Д. С.* Евагрий // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 108-130.

<sup>20</sup> Общеизвестно, что автор этого выражения Евагрий был осужден Церковью за свои богословские воззрения. Интересен ответ современного богослова митр. Иерофея на вопрос, как можно объяснить осуждение Евагрия, если опыт молитвы приводит нас к верному богословию: «Нам неизвестно, какого молитвенного уровня достиг Евагрий. Может быть, он описал опыт других знакомых ему монахов, не имея своего собственного опыта видения нетварного света? Христианина утверждает в правильном богословствовании не столько молитва, сколько боговидение... Раз мы коснулись этой темы, хочу заострить ваше внимание на том, что молитва не может быть единственным нашим деланием в Церкви. Например, можно преуспеть в молитве, но не участвовать в церковной жизни, в особенности в таинстве Божественной Евхаристии. Таким образом, нам следует придавать большее значение тому, что цель духовной жизни состоит в том, чтобы мы сочетались со Христом в Церкви, причащаясь Его Святых Таин в таинстве Божественной Евхаристии, и подвизались духовно» (Иерофей (Влахос), митр. Богословие и пастырство. Часть 2 // Богослов.БП. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/622629.html>).

<sup>21</sup> См.: *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. Киев, 2003. 148 с.

<sup>22</sup> *Исаак Сирий, прп.* Аскетические трактаты. 73-й трактат. Цит. по: Клеман О. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви (пер. с французского). М., 1994. С. 99.

<sup>23</sup> *Ориген*. Письмо к Григорию Чудотворцу. Гл. 4.

<sup>24</sup> *Григорий Богослов, свт.* Слово 27. Против евномиан и о богословии первое или предварительное // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 328.

Суть безмолвия (ἡσυχία) прекрасно выражена прп. Иоанном Лествичником: «Безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных; безмолвие же души есть благочиние помыслов и неокрадываемая мысль»<sup>25</sup>.

Таким образом, исихия как условие занятия богословием, состоит в том, чтобы преодолеть хотя бы самые грубые страсти и наклонности и, начав очищать свой ум, приступить к занятию богословием.

Приведем еще несколько цитат из святых отцов, выражающих учение об исихии и богословии: «Небезопасно плавать в одежде, небезопасно и касаться богословия тому, кто имеет какую-нибудь страсть»<sup>26</sup>; «Глубина догматов неисследима; и уму безмолвника не безбедно в нее пускаться»<sup>27</sup>; «Кто постиг безмолвие, тот узнал глубину таинств»<sup>28</sup>; «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к этому люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу, и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу»<sup>29</sup>.

### **Вопросы:**

1. Почему есть духовно-нравственные условия для занятия богословием?
2. Что такое катарсис? Почему катарсис является условием богословствования?
3. Какое место занимает молитва в занятии богословием? Приведите выражения святых отцов и литургические тексты по этому поводу.
4. Что такое исихия? Как святые отцы понимали исихию? Приведите цитаты из прп. Иоанна Лествичника по этому поводу.
5. В чём опасность занятия богословием без соблюдения духовно-нравственных условий? Что говорит по этому поводу свт. Григорий Богослов?

### **Обязательно к прочтению:**

1. Григорий Богослов, свт. Слово 27. Против евномиан и о богословии первое, или предварительное // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 327-332.
2. Адриан (Пашин), игум. Преподобный Анастасий Синаит: неразрывная связь аскетики с богословием // Богослов.Ни. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1243127.html>

### **Рекомендуемая литература:**

1. Антиномия // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С.494-498.
2. Адриан (Пашин), игум. Преподобный Анастасий Синаит: неразрывная связь аскетики с богословием // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1243127.html>
3. Афанасий (Евтич), еп. Православная вера и жизнь. Догма и этика в православии // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html>
4. Евагрий // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 108-130.
5. Григорий Богослов, свт. Слово 27. Против евномиан и о богословии первое, или предварительное // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 327-332.
6. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. 693 с.
7. Иерофей (Влахос), митр. Богословие и пастырство // Бого- слов^и. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/622629.html>
8. Иларион (Алфеев), митр. Вероучение. Гл. 1-2 // Православие. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. Т. 1. С. 337473.
9. Иоанн Лествичник, прп. Слово 27. О священном безмолвии души и тела // Лествица или Скрижали

<sup>25</sup> Иоанн Лествичник, прп. Слово 27 // Лествица. Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. С. 217.

<sup>26</sup> Там же. 11 гл. С. 218.

<sup>27</sup> Там же. 10 гл. С. 218.

<sup>28</sup> Там же. 26 гл. С. 220.

<sup>29</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 27. Против евномиан и о богословии первое, или предварительное // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 328.

духовные. М., 2012. С. 375-399.

10. *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Путь аскетов: отрицание или утверждение? // Альфа и Омега. № 3 (21). 1999. С. 146-162.
11. *Каллист (Уэр), митр. Диоклийский*. Безмолвие и молитва: смысл исихии // Внутреннее царство. К.: Дух і Літера, 2003. 280 с.
12. *Киприан (Керн), архим.* Ангелы, иночество, человечество. К вопросу об ученом монашестве // Церковь и время. 1998. № 4.
13. *Новоселов М.* Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения. // Голос Церкви. 1912. № 10. С. 92-111.
14. *Тихон (Софийчук), игум.* Внутренняя целостность и богопознание // Труды КДА. К., 1999. № 2. С. 59-134.
15. *Трубецкой С. Н.* Этика и догматика // Вопросы философии и психологии. М., 1895. Кн. 4 (29). С. 484-460.
16. *Фокин А. Р.* Учение преподобного Иоанна Кассиана о делании и созерцании // Богослов.ИИ. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1243158.html>.

## Тема IV. БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ, БОГОСЛОВИЕ И НАУКА

По сути своей вопрос о взаимоотношении богословия и философии, богословия и науки должен рассматриваться в двух аспектах:

- 1) В чём различие и в чём общность богословия в сравнении с наукой и философией?
- 2) Есть (могут ли быть) противоречия между богословием и наукой, богословием и философией?

Не следует термин «философия», встречающийся у святых отцов, «нагружать» смыслом, который свойственен современной эпохе. Нужно отдавать себе отчет: в историческом процессе меняются не только стили одежды, архитектуры, музыки, но и мышления. Появляется новое наполнение таких распространенных понятий, как, например, философия<sup>30</sup>. Также нередко употребляется понятие в отношении одной из эпох, но принадлежащее совсем иной. В данном случае имеется в виду понятие «светский», которое возникло гораздо позже эпохи Вселенских Соборов. Соответственно, в эпоху жизни святых отцов не было светской философии. Более того, не было и светской науки в нашем понимании<sup>31</sup>.

Для эллинистической эпохи всякая философия религиозна. И даже те, кого в то время называли «атеистами», не есть атеисты в современном понимании. Как же святые отцы и христианские писатели понимали философию? Часто у святых отцов есть отрицательные высказывания о философии.

Приведем практически полностью определение уже из поздней патристической эпохи — «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина: «Философия есть познание сущего как такового, т. е. природы сущего. Философия есть познание Божественных и человеческих вещей. Философия есть помышление о смерти произвольной и естественной. Философия есть уподобление Богу в возможной для человека степени. Философия есть искусство из искусств и наука из наук. Ибо философия есть начало всякого

---

<sup>30</sup> Философия // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. 4. С. 195-200.

<sup>31</sup> Науки рассматривались как пропедевтика к изучению философии, то есть науки также рассматривались с точки зрения их «религиозного» содержания, что свойственно, например, пифагорейцам. В этой связи интересным представляется рассказ св. Иустина Философа о том, почему его не принимали в эллинистические философские школы («Беседы с Трифоном иудеем»).

искусства, так как ею было изобретено всякое искусство.

Философия разделяется на теоретическую и практическую; теоретическая философия разделяется на богословие, математику и физиологию. Практическая философия разделяется на этику, экономику и политику. Теоретическая философия имеет своей задачей рассматривать бестелесное, нематериальное, т. е. Бога.

Практическая же философия упорядочивает нравы и учит, как следует устраивать свою жизнь. При этом, если она воспитывает одного только человека, то называется этикой, если целую семью, то называется экономикой, если же целый город, то называется политикой»<sup>32</sup>.

Итак, философия — это не просто любовь к мудрости, но система мировоззрения, включающая в себя богословие, этику, политику. Именно так ее понимает не только прп. Иоанн Дамаскин, но и весь эллинистический мир. Для святых отцов языческая философия — это мировоззрение, альтернативное христианскому.

Не вполне корректным является взгляд, согласно которому были святые отцы, относившиеся к философии плохо, и были те, кто относился к ней хорошо. Все христианские писатели отрицательно относились к философии (языческой) и разнились только в том, была ли она абсолютным заблуждением античного человечества или в ней было что-то положительное.

Первое мнение ярче всего выразил Тертуллиан: «Что может быть общего между Афинами и Иерусалимом, апостолами и академией?!»

Второго же мнения придерживался Климент Александрийский, сказавший: «Евреям единый Бог дал пророков, а эллинам — философов». В своих «Строматах» Климент немало места уделяет вопросу о соотношении философии и богословия. Именно к нему, а не к средневековым схоластам, восходит ставшее крылатым изречение: «Философия — служанка богословия».

Остановимся на этом подробнее. Как уже было сказано, часто со временем термины меняют смысл. Так же бывает и с выражениями. Сейчас фраза Климента понимается в чисто прагматическом смысле: философия «обслуживает» интересы богословия, то есть является источником «черновой» работы: поставляет терминологию, разрабатывает аргументацию и так далее. То есть делает всё то, чем богословие пользуется, но что не является его сутью. В этом утверждении, конечно, есть своя истина. Действительно, многие вопросы, возникшие в богословских спорах, имели чисто философское измерение. Например, известный исследователь Д. Брэдшоу пишет: «На вопрос, где в восточном контексте кончается философия и начинается богословие, нет простого ответа... Достаточно сказать, что было немало философских проблем, с которыми приходилось иметь дело авторам рассматриваемого периода: статус и смысл природы; соотношение тела и души, чувственного и умопостигаемого; способ, каким символы и образы репрезентируют свои первообразы»<sup>33</sup>.

Однако александрийский дидакал понимает ее не так. Достаточно вспомнить уже упомянутую ранее фразу: «Евреям единый Бог дал пророков, а эллинам — философов». Бог дал евреям закон и заключил с ними завет — Ветхий Завет, а эллинам, по мысли Климента, тот же Бог дал философию. Какое отношение между Ветхим и Новым Заветом? На это отвечает святой апостол Павел: «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам. Ибо написано: возвеселись, неплодная,

<sup>32</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Философские главы. Гл. 3 // Источник знаний. СПб., 2006. С. 73-74.

<sup>33</sup> Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 250.

нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа. Мы, братия, дети обетования по Исааку. Но, как тогда рожденный по плоти гнал [рожденного] по духу, так и ныне. Что же говорит Писание? Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной. Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной» (Гал. 4:22-31).

Не будем останавливаться на подробном толковании этого текста, отметим только, что в понимании Климента Александрийского отношение между философией и богословием строится точно по такой же парадигме, что и отношение между Ветхим и Новым Заветами. И образ служанки он вводит именно при толковании этого текста. Таким образом, в отличие от Тертуллиана, Климент (и большинство других христианских писателей) не отрицает воспитательной значимости философии, но полагает, что философия должна быть изгнана после того, как появилось христианское Откровение: «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной» (Гал. 4:30).

Однако тот же Климент формирует взгляд, который впоследствии разделяли многие святые отцы: потеряв всякое благородное значение с пришествием Христовым, философия, тем не менее, может существовать как способ тренировки ума и как выполняющая функции просвещения человеческого ума и совести для тех, кто пока не принял Христа. Всякий раз, когда философия стремится поднять свой статус до уровня «познания Божественных и человеческих вещей, уподобления Богу в возможной для человека степени», она опять становится антагонистом Откровения: «как тогда рожденный по плоти гнал [рожденного] по духу, так и ныне» (Гал. 4:29).

Такое стремление философии характерно не только для первых веков, оно повторяется в каждой эпохе. Поэтому тема соотношения богословия и философии в каком-то смысле вечна. Так, свт. Григорий Палама писал: «Мы никому не мешаем знакомиться со светской образованностью, 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... Итак, у светских философов есть и кое-что полезное, так же как в смеси меда и цикуты (ядовитое растение); однако можно сильно опасаться, что те, кто хочет выделить из смеси мед, выпьют нечаянно и остаток смертоносный»<sup>34</sup>.

Таким образом, свт. Григорий не отрицает значения естественных наук, но признаёт их относительную пользу. Он видит в них одно из вспомогательных средств опосредованного (через видимый мир, ср.: Рим. 1:19-20) 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». Святитель ограждает область богословия от смешения с религиозной философией и естественным, природным знанием о Боге. Его позиция согласна со Священным Писанием: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нём обитает вся полнота Божества» (Кол. 2:8-9).

Подводя итог, следует отметить, что святые отцы категорически отрицали возможность чисто рассудочным путем получить какое-либо точное ведение о Боге. Они отвергали философию как метод религиозного познания. Признай они обратное, догматическое богословие можно было бы назвать одной из философских систем. Святые отцы часто называли богословие «нашей философией». На самом же деле метод и источники этой «философии» основаны на приеме прямо противоположном рациональному рассуждению философии.

---

<sup>34</sup> Успенский А.Л. Исихазм и гуманизм // Вестник. Париж, 1967. № 58. С. 114.

И самое главное: богословие исходит из факта — из Откровения: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр. 1:2). Философия же, рассуждающая о Боге, исходит не из факта, а из рассудочных предпосылок. Для богослова исходная точка — Христос, и Он же — завершение (см.: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» (Откр. 22:13)).

Для некоторых философов идея Бога является необходимой для того, чтобы их система была последовательной, т. е. Бог нужен как необходимое звено в построении философской системы. Отсюда «доказательства бытия Божия», без которых богословие отлично обходится.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что понятие Абсолюта оказывается у философов столь различным. Путь богословия совсем иной. Поскольку Бог Сам открывается нам, вся наша сущность должна отвечать и соответствовать этому факту, быть сообразно этому Откровению, принимаемому верой. Философы конструируют идею Бога. Для богослова же Бог есть Личность, есть Некто, ему открывающийся и Кого невозможно познать вне Откровения. Этому личному Богу надо открыть себя, надо встретить Его, всецело Ему отдавшись. Это различие между Богом богословия и Богом философии великолепно выразил Блез Паскаль в своем известном афоризме, что христианский Бог — это «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог ученых и философов».

Отношение к претензии философии на более высокий онтологический и гносеологический статус выражено в Синодике Торжества Православия (XI в.), предающем анафеме платоников, тех, «кто считает идеи Платона реально существующими», и тех, «кто предается светским наукам не только ради умственной тренировки (обучения), но и воспринимает за истину суетные мнения философов»<sup>35</sup>.

Интересную интерпретацию соотношения философии и богословия дает богослов и патролог Виктор Несмелов, считающий, что философия — «жало в плоть» богословию, данное для того, чтобы богословие не замыкалось, не погрузилось в теплохладность.

Что же касается соотношения науки и богословия, то критика со стороны науки в сторону богословских наук возникла уже в новое время. Справедливости ради надо сказать, что адресатом критики было не только богословие, но и философия. Однако серьезной критики в адрес философских и богословских наук быть не может, так как у них различные предметы познания и методология. Конфликт между наукой и религией был спровоцирован не из собственно научных, а из философских, вернее, идеологических оснований позитивизма и марксизма, когда прагматическая наука стала претендовать на статус мировоззрения.

Отметим, что наука по своему призванию не должна претендовать на роль мировоззрения (как, например, религия и философия), потому что мировоззрение — это совокупность взглядов на самые основные вопросы бытия в целом и человека (сущность бытия, смысл жизни, понимание добра и зла, существование Бога, души, вечности — вопросы, которыми ни одна наука не занимается). Зачастую атеистическое мировоззрение спекулирует наукой в своей борьбе с религией.

### **Вопросы:**

1. Как менялось понимание термина «философия» на протяжении истории человечества?
2. Как определяет понятие «философия» прп. Иоанн Дамаскин?
3. Как отношение было к философии у Тертуллиана и Климента Александрийского? Приведите цитаты.
4. Объясните подробно позицию Климента Александрийского по отношению к философии.
5. Кто автор выражения: «Философия — служанка богословия»?
6. Как выражение: «Философия — служанка богословия», понималось на протяжении истории?

---

<sup>35</sup> Цит. по: Успенский Л. А. Исихазм и гуманизм: палеологовский расцвет // Богословие иконы Православной Церкви. 1997. С. 271.

7. Какое отношение к философии у свт. Григория Паламы? Разъясните подробно позицию святителя.
8. Что говорится о философии в Синодике Торжества Православия (XI в.)?
9. Как сейчас можно интерпретировать соотношение философии и богословия?
10. Объясните соотношение науки и богословия в новое время.

#### **Обязательно к прочтению:**

1. Синельников С. П. «Мед и цикута» философии: свв. отцы о светской мудрости (апология философии). // Богослов.ЕИ. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/790889.html>
2. Шохин В. К. Христианские догматы и философская рациональность: конфронтация или синергия? // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции «IX Рождественские образовательные чтения». М., 2001. С. 185-223.

#### **Рекомендуемая литература:**

1. Борис (Плотников), архим. История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности // Труды КДА. 1890. № 9. С. 43-61.
2. Булгаков С. Н. Религия и философия // Свет Невечерний. М., 1994. С. 69-86.
3. Василий (Осборн), еп. Философский дискурс и богословская интуиция (Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник) // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции «IX Рождественские образовательные чтения». М., 2001. С. 88-96.
4. Гаврюшин Н. К. Философия и богословие // Начала. Религиозно-философский журнал. 1991. № 3. С. 4-13.
5. Гречулевич В., свящ. Человеческий разум и Божественное Откровение. // Странник. 1860.
6. Григорий Палама, свт. Для чего и до каких пор полезно заниматься словесными рассуждениями и науками // Pravmir. ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/715>.
7. Гусев А. Христианство в его отношении к философии и науке // Православное обозрение. 1885. № 1. С. 100-127; № 3. С. 459-497; № 4. С. 729-762.
8. Дроздов Н.М. Запросы современной жизни в отношении к богословской науке (Речь, произнесенная на акте КДА 26 сентября 1885 г.) // Труды КДА. № 10. 1885. С. 210-230.
9. Жильсон Этьен. Разум и вера в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. К., 1992. С. 5-48.
10. Зоткина О. Я. Философия как «верующее мышление»: о. Павел Флоренский и Блез Паскаль. // Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2001. С. 147-162.
11. И. С. Вера и разум // Труды КДА. 1861. № 10. С. 183-209.
12. Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. Т. 1. 504 с.
13. Корелин М. С. Падение античного мирозерцания. Культурный кризис в Римской империи. СПб., 2005.
14. Кудрявцев П. П. Главные моменты в истории вопроса об отношении веры к знанию // Труды КДА. № 10. 1901. С. 176201.
15. Линицкий П. И. Значение философии для богословия: пособие к апологетическому богословию // Труды КДА. 1903. № 9. С. 101-117.
16. Линицкий П. И. Образовательное значение философии // Труды КДА. № 11. 1872. С. 1-14.
17. Малков П. Ю. О воззрениях святых отцов и учителей Церкви на языческую культуру // Альфа и Омега. 1995. № 5.
18. Михайлов П. Б. Вера философов и вера богословов // Бого- слов.ЕИ. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/272240.html>
19. Романовский Д. Некоторые аспекты нового богословия. Богословие без философии? // Богослов.чов.и. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4698162.html>
20. Сидоров А. И., проф. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II-VIII вв. // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/375>
21. Синельников С. П. «Мед и цикута» философии: свв. отцы о светской мудрости (апология философии). // Богослов.и. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/790889.html>

22. *Скворцов И. М., прот.* Христианское употребление философии, или философия св. Григория Нисского // Труды КДА. 1863. № 10. С. 129-160.
23. *Скворцов К.* Необходимость учености для пастыря // Труды КДА. 1869. № 5. С. 250-267.
24. *Троицкий М.* Суждения свв. отцов и учителей II и III вв. об отношении греч. образования к христианству // Труды КДА. 1860. № 3. С. 73-111.
25. *Троицкий М.* Суждения свв. отцов и учителей II и III вв. об отношении греч. образования к христианству // Труды КДА. 1860. № 2. С. 74-130.
26. *Успенский Л. А.* Исихазм и гуманизм // Вестник. Париж, 1967. № 58. С. 110-127.
27. *Филарет, митрополит Минский и Слуцкий.* Философия и богословие в «постсовременную» эпоху // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов на конференции «IX Рождественские образовательные чтения». М., 2001. С. 13-21.
28. *Флоровский Г., прот.* Человеческая мудрость и премудрость Божия // Из прошлого русской мысли. М.: «Аграф», 1998. С. 74-86.
29. *Шевчук Алексей, прот.* Патристика — раннехристианская философия // Богослов.ИИ. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1513482.html>
30. *Шмалый Владимир, свящ.* Проблема «воцерковления философии» на примере трудов свт. Григория Нисского // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов на конференции «IX Рождественские образовательные чтения» (25.01.2001, Ин-т философии РАН). М., 2001. С. 59-87.
31. *Шохин В. К.* Христианские догматы и философская рациональность: конфронтация или синергия? // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов на конференции «IX Рождественские образовательные чтения». М., 2001. С. 185-223.
32. *Шустров А. Г.* Город. Культура. Познание: в трудах восточных отцов Церкви. М.: Центр современного образования, 2010. 399 с.

## Тема V. БОГОПОЗНАНИЕ

Догматическое богословие возникло как описание и систематизация опыта богопознания, и, в конечном счете, к нему оно и должно приводить.

Традиционным для православного вероучения является утверждение о существовании естественного и сверхъестественного богопознания.

### §9. Естественное богопознание

В наименовании «естественное богопознание» (также встречается название «естественное откровение») под естественным в данном случае подразумевается природное, то есть то, что является для человека исходящим из самой его природы, а не данное извне. Епископ Сильвестр (Малеванский), поясняя смысл утверждения о врожденной идее бытия Божьего, пишет: «Не собственными заботами и усилиями души приобретает она (идея бытия Божьего — *а. С.*), но дается ей уже совершенно готовою, будучи всаждена в глубину природы человеческой...»<sup>36</sup>

Прп. Иоанн Дамаскин говорит: «Познание о том, что Бог есть, Он Сам насадил в природе каждого. И само создание мира, его сохранение и управление возвещают величие Божества»<sup>37</sup>. Как следует из данного текста, преподобный Иоанн, следуя предшествующей святоотеческой мысли<sup>38</sup>, перечисляет три источника естественного богопознания:

<sup>36</sup> *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 191.

<sup>37</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. 1 // Источник знания. СПб., 2006. С. 108.

<sup>38</sup> Подборку святоотеческих цитат о естественном богопознании см.: *Сильвестр (Малеванский), еп.* Указ. соч. §§ 27-31. С. 191-207.

И. Сама природа человеческая, точнее, самопознание<sup>39</sup> есть одновременно и богопознание. Апостол Павел пишет: «Вникай в себя» (1 Тим. 4:16), тем самым указывая, что изучение самого себя — важный этап духовной жизни<sup>40</sup>. Интересным в данном контексте представляется выражение свт. Феофила Антиохийского, говорящего своему собеседнику: «Если ты скажешь: “Покажи мне твоего Бога”, то я отвечу тебе: “Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога”». В данном случае святитель указывает на связь между чистотой человека и его религиозными представлениями. Разумеется, что речь идет не просто о вложенной в человеческую природу идее бытия Божьего, но и о некоем нравственном законе. Бог создал человека добрым, и в человеке, несмотря на грехопадение, осталось естественное тяготение к добру, именно поэтому как неверующие, так и нехристиане, несмотря на определенную силу зла, всё же способны творить добро<sup>41</sup>. У апостола Павла есть такие слова: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2:14-15).

В этих словах утверждается, что язычники не лишены возможности делать правильное с позиции библейской нравственности. При этом источник их делания, конечно, не в их языческой религии, но в их человеческой природе, которая сотворена Богом доброй. Таким образом, причиной добра, которое делают язычники, всё равно является Бог христиан<sup>42</sup>. Преподобный Максим Исповедник, толкуя эти апостольские слова, говорит о существовании трех законов<sup>43</sup>: естественном<sup>44</sup>, писанном, и благодатном, учредителем каждого из которых является Вторая Ипостась — Божественный Логос. И как основатель каждого из этих законов, Бог Сын в судный день будет судить каждого живущего согласно одному из этих законов<sup>45</sup>. Объясняя слова апостола: «Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся» (Рим. 2:12), прп. Максим пишет: «Ко Христу возводятся и естественный, и писанный, и благодатный закон, то истину говорит божественный апостол, утверждая, что Бог будет судить тайные дела человеков по благовествованию Его, то есть как Он благовестил через Иисуса Христа, Единородное и собственное по сущности Слово [Свое], проникающее во всех, и одних обличая, других подобающим образом принимая, и уделяя достойное тем, кто живет по естеству, закону и благодати... Итак, судится ли кто в законе, во Христе судим будет, или вне закона, опять же в Нем судим будет»<sup>46</sup>.

II. Созданный Богом мир в его красоте наравне с самосозерцанием является источником

---

<sup>39</sup> Еп. Сильвестр пишет: «Важное значение имеет самое внимание и посред- ствуемое мыслью наблюдение над своею собственною душою, в которой открывает Себя Бог и которая в самой себе носит Его образ». *Сильвестр (Малеванский), еп.* Указ. соч. С. 199.

<sup>40</sup> Закономерным является вопрос о том, как самопознание грешного человека может привести к богопознанию. Разумеется, прежде всего, в этом процессе человек познаёт свои грехи. Но познание грехов есть ступень к очищению и в конечном итоге приводит к богопознанию. Блж. Августин, описавший свой путь к Богу в известном автобиографическом произведении «Исповедь», восклицает: «Если бы я только увидел себя, я бы увидел Тебя!»

<sup>41</sup> Епископ Сильвестр пишет, что нравственный закон «приставлен к нему от Бога учителем для того, чтобы управлять всеми его помышлениями... Учитель этот, следовательно, независимо от воли человека и всякого рода внешних условий его развития, должен научить его и на самом деле научает тому, что ему должно делать, и вместе с сим и тому, Кто требует этого и пред Кем он ответствен за выполнение или невыполнение этих требований» (*Сильвестр (Малеванский), еп.* Указ. соч. С. 196).

<sup>42</sup> Ср. с известным выражением св. Иустина Философа о языческих философах: «Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим. Итак, всё, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам» (*Иустин Философ.* Вторая Апология. Гл. 13).

<sup>43</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос XIX: Что значит: «Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся» (Рим. 2:12) // Творения. М., 1994. Кн. 2. С. 67.

<sup>44</sup> «Естественное созерцание не является данностью нашей природы. Первоначально человек обладает лишь задатками, которые должны быть надлежащим образом развиты» (*Михайлов П. Б.* Естественное созерцание в богословии преподобного Максима Исповедника // Богослов.ЕБ. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2255639.html>).

<sup>45</sup> Схожие мысли есть у блж. Феодорита Кирского и у свт. Иннокентия Херсонского.

<sup>46</sup> *Максим Исповедник, прп.* Указ. соч. Вопрос XIX. С. 67.

естественного богопознания. В Священном Писании сказано: «Небеса проповедуют славу Божию» (Пс. 18:2), «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20)<sup>47</sup>. У святых отцов немало выражений, где они говорят о том, что созерцание видимого мира должно приводить к мысли о Творце и Его величии, порождая благоговейное чувство<sup>48</sup>. Например, прп. Максим Исповедник пишет, что Бог имеет «Своими громкими глашатаями величественные великолепия тварного мира», а также, «исходя из сущих [вещей], мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог»<sup>49</sup>. Тем не менее, созерцание природы может иметь и противоположные результаты, о чём говорит святой апостол Павел: «Они, 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, — то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела» (Рим. 1:21-24). По мысли апостола, естественное богопознание, которое было доступно язычникам при созерцании природы, не привело к истинному богопознанию, так как, слишком сконцентрировавшись на красоте тварного мира, они стали обожествлять его и выдумывать множество богов и таким образом и свою веру, и свое упование возложили не на единого Бога, но на тварь. Святые отцы традиционно полагали, что это уклонение от истины и поклонение силам природы напрямую связано с падшими духами, которые подталкивали людей к богоотступничеству и всячески пытались укоренить их в служении идолам: «Люди перенесли на тварь и стали поклоняться ей вместо Творца, веруя бесам, служа им»<sup>50</sup>, — пишет прп. Максим.

III. Сохранение и управление Богом сотворенным миром, то есть промысление Божье о мире, также приводит к вере в Бога Творца и Промыслителя. Прежде всего, речь идет о Промысле о роде человеческом и каждом отдельном человеке. Рассмотрение истории и окружающей нас жизни приводит к видению определенного рода закономерностей, в которых открывается забота Бога о людях. Безусловно, это промысление ведет людей ко благу, однако не всегда можно ясно увидеть это благо. Уже в Священном Писании Ветхого Завета можно встретить удивление, что грешники благоденствуют. Например, в Псалтири сказано: «Видел я нечестивца грозного, расширявшегося, подобно укоренившемуся многоветвистому дереву» (Пс. 36:35), и: «Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых» (Пс. 72:3), однако это только поверхностный взгляд, который иногда может возникнуть у любого человека. На самом же деле, как и сказано во многих других текстах Священного Писания, в конечном итоге этому благоденствию нечестивцев придет конец, и наследниками блага и Царства Божьего будут именно праведники: «Праведники наследуют землю и будут жить на ней вовек» (Пс. 36:29), «Память праведника пребудет благословенна, а имя нечестивых омерзает» (Притч. 10:7). Это означает, что в конечном итоге, несмотря на то, что нечестивые в определенный период благоденствуют, правда Божья восторжествует. Видение этих процессов приводит людей к идее, что справедливый замысел Творца реализуется в мире.

При рассмотрении вопроса о естественном богопознании нельзя было не обратить внимания на то, что речь шла о доступности этого вида богопознания прежде всего тем, кто находится за пределами Завета, то есть тем, кто не исповедует богооткровенную религию. Как уже отмечалось, источник этого богопознания коренится в самой природе человека, следовательно, даже тот, кто уверовал и знает богооткровенную истину, всё равно причастен естественному богопознанию.

---

<sup>47</sup>Толкование этих слов см.: *Максим Исповедник, прп.* Указ. соч. Вопрос XIII. Что значит: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20)? С. 55-56.

<sup>48</sup> Вообще, тема благоговения перед природой как основа религиозного чувства встречается у многих философов, но наибольшее развитие получила в трудах Фридриха Шлейермахера.

<sup>49</sup>*Максим Исповедник, прп.* Указ. соч. Вопрос XIII. С. 55.

<sup>50</sup>*Максим Исповедник, прп.* Указ. соч. Вопрос XIV. С. 57.

Является ли этот процесс естественного богопознания одинаковым и для неверующего (язычника, иноверца), и для верующего? Очевидно, что нет. Потому что благодать, получаемая в Церкви, преобразовывает всю природу человека и все ее способности, в том числе и познавательные. Следовательно, естественное богопознание у верующих, сознательно живущих церковной жизнью, преобразуется в более глубокую, одухотворенную форму познания. Там, где неверующий лишь приходит к идее Творца и Промыслителя, христианин постигает замысел Божий. Таким образом, созерцание природы становится не просто пролегоменами религиозной веры, а существенной частью религиозного опыта. В богословии прп. Максима Исповедника учение о естественном богопознании (о естественном созерцании) является частью гносеологии святого отца и помещается в определенную парадигму: «Эта схема выглядит следующим образом: она состоит из трех типов знания и соответствующих им духовных состояний, поступательно переходящих от одного к другому в строгой последовательности: πράξις — θεωρία — θέωσις (аскетика — созерцание — пребывание в Боге)»<sup>51</sup>.

## §10. Сверхъестественное богопознание

Очевидно, что естественного богопознания недостаточно по целому ряду причин. Первая и самая главная заключается в том, что тварное существо в принципе ограничено и не может выйти за пределы своих познавательных способностей<sup>52</sup>. Даже если бы человек был абсолютно безгрешен, он был бы всё равно ограничен естественным богопознанием (хотя и в более высокой форме, чем сейчас), так как между Богом и человеком существует онтологическая пропасть: «Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2:11), и человек может познать Бога только при условии, что Сам Бог откроет Себя человеку. Иными словами, при любых обстоятельствах человек нуждается в Божественном Откровении, в рамках которого происходит личная встреча Творца и творения и человек получает конкретный опыт богообщения (чего невозможно достичь при естественном богопознании).

Святые отцы говорят о постепенном Откровении<sup>53</sup>, завершением которого является день Пятидесятницы. Обобщая их, Владимир Лосский пишет: «Если до Сошествия Святого Духа и было некое возрастание в познании Божественных тайн, некое постепенное раскрытие Откровения, как “свет, приходящий мало-помалу”, то для Церкви это не так. Если можно говорить о каком-либо развитии, то не в том смысле, будто понимание Откровения с каждым догматическим определением в Церкви прогрессирует или развивается. В каждый конкретный момент истории Церковь дает своим членам способность познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир. И, создавая новые догматические определения, именно этот способ познания живой Истины в Предании Церковь и защищает»<sup>54</sup>.

Вся эта полнота истины сохраняется в Христовой Церкви, сохраняющей Писание, которое, по слову апостольскому, богодухновенно (см.: 2 Тим. 3:16)<sup>55</sup>. В Деяниях апостолов сказано, что апостолы возвещали Церкви всю волю Божию (см.: Деян. 20:27), а не только некую часть ее.

---

<sup>51</sup> См. подробнее: Михайлов П. Б. Прп. Максим Исповедник о естественном созерцании // Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013. С. 74-84.

<sup>52</sup> Свт. Иоанн Златоуст пишет: «Человеческая природа бессильна Его понять; ум не может вместить невместимого; слово не в состоянии изобразить вочеловечившееся Слово: одна только вера объемлет Необъятного, одна только вера дает понятие о Невидимом, одна только вера приближает к Недостижимому, приближает, насколько она может вместить» (Иоанн Златоуст, свт. Сприга на слова: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих» (Мф. 17:5) // Творения. Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 12. Кн. 1. С. 953).

<sup>53</sup> См. подробнее: Иларион (Алфеев), игумен. Учение свт. Григория Богослова о Святой Троице // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 126-155.

<sup>54</sup> Лосский В. Н. Предание и предания // ЖМП. № 4. 1970. С. 72.

<sup>55</sup> О богодухновенности Писания см.: Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 308-318; Воронов А., прот. Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности Свящ. Писания // Труды Киевской духовной академии (далее — ТКДА). 1864. № 4. С. 403-447; № 9. С. 1-70; Богодухновенность // Православная энциклопедия. М. 2009. Т. 5. С. 442-447.

Именно в силу полноты новозаветного Откровения, которое подтверждается тождественностью опыта православных святых всех эпох и всех народов, мы можем быть совершенно уверены, что никаких новых откровений, заветов быть уже не может, и поэтому любые появления подобного рода явлений попадают под анафему апостола Павла: «Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8).

Логично поставить вопрос о взаимоотношении естественного и сверхъестественного способа богопознания, ответ на который отчасти был дан выше. Еп. Сильвестр, задаваясь вопросом, вытесняет ли сверхъестественное откровение естественное, отвечает, что сверхъестественное восполняет естественное, что в свою очередь, «предполагает необходимость между ними внутренней гармонической связи, при которой только и возможно, чтобы первый восполнял свой недостаток последним, а последний мог сообщать свою полноту первому, дабы таким образом успешно достигалась их общая цель — возможно полное и совершенное познание Бога»<sup>56</sup>. Частным случаем соотношения двух видов богопознания является вопрос о Священном Писании и святоотеческом наследии, которые по способу происхождения можно отнести к сверхъестественному Откровению, а по способу усвоения (во всяком случае, первичного) — к естественному богопознанию<sup>57</sup>.

### **Вопросы:**

1. *О каких видах богопознания традиционно говорит православное богословие?*
2. *Что такое естественное Откровение?*
3. *Какие есть указания в Священном Писании на естественное Откровение?*
4. *Что говорят святые отцы о происхождении естественного Откровения?*
5. *Почему естественное Откровение называется естественным?*
6. *Какие еще синонимичные наименования можно употребить для обозначения естественного Откровения?*
7. *Какие есть источники естественного богопознания? Раскройте каждый из них, приводя основания из Священного Писания.*
8. *Какие искажения могут быть у каждого из источников естественного богопознания?*
9. *Как понимать текст Рим. 2:14: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон»?*
10. *Какая взаимосвязь естественного и сверхъестественного способа богопознания?*
11. *Как прп. Максим Исповедник растолковывает естественное богопознание? Что такое сверхъестественное Откровение?*
12. *Почему необходимо сверхъестественное Откровение? В чём недостаточность естественного Откровения? Приведите цитаты святых отцов.*
13. *В чём выражается сверхъестественное Откровение?*
14. *Какая взаимосвязь естественного и сверхъестественного способа богопознания?*
15. *Объясните, что такое Священное Писание в контексте взаимосвязи естественного и сверхъестественного способа богопознания.*
16. *Развивалось ли сверхъестественное Откровение?*

### **Обязательно к прочтению:**

1. *Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Через творение к Творцу. М., 1998. 32 с.*
2. *Михайлов П. Б. Прп. Максим Исповедник о естественном созерцании // Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013. С. 74-84.*

### **Рекомендуемая литература:**

1. *Богопознание // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 476-486.*
2. *Естественное и сверхъестественное богословие у св. Григория Нисского // Философия религии: Альманах. Наука. М., 2007. Вып. 1. С. 264-281.*
3. *Естественная теология в латинской патристике // Философия религии: Альманах. Наука. М., 2007. Вып. 1. С. 282-301.*

<sup>56</sup> Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. С. 320.

<sup>57</sup> Об этом см.: *Давыденков О., прот. Понятие о богопознании и его границы // Догматическое богословие. М., 2005. С. 59-78; Богопознание // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 476-486.*

4. *Глаголев С. С.* Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков, 1900. 466 с.
5. *Давыденков Олег, прот.* Понятие о богопознании и его границах // Догматическое богословие. М., 2005. С. 59-78.
6. *Иларион (Алфеев), игум.* Учение свт. Григория Богослова о Святой Троице // Материалы международной богословско- философской конференции «Пресвятая Троица» // М., 2001. С. 126-155.
7. *Иларион (Алфеев), митр.* Вероучение. Гл. 1-2 // Православие. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. Т. 1. С. 337-473.
8. *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Через творение к Творцу. М., 1998. 32 с.
9. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к авве Фалассию. Вопросы XIII, XIV, XIX // Творения. М., 1994. Кн. 2. С. 5557, 67.
10. *Михайлов П. Б.* Прп. Максим Исповедник о естественном созерцании // Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013. С. 74-84.
11. *Михайлов П. Б.* Эвристические возможности естественной теологии // Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013. С. 48-73.
12. *Попов И. В.* Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности. Сергиев Посад, 1897. VIII, XIX, 597, III с.
13. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Истина бытия Божия. О познаваемости Бога при непознаваемости Его существа. О способах богопознания и их значении // Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 181-325.

## Тема VI. СПОРЫ О БОГОПОЗНАНИИ В IV ВЕКЕ

### §11. Евномиянская доктрина

Споры о богопознании IV века находятся в тесной связи с тринитарными дискуссиями той эпохи. Крупным представителем антиникейского богословия этого времени был ученик еретика Аэтия<sup>58</sup>, еп. Кизический Евномий<sup>59</sup> (ум. 394). Как и его учитель, Евномий был крайним арианином<sup>60</sup> и в некоторых своих выводах шел дальше Ария. Именно с именем Евномия связан спор о богопознании. Однако, для того чтобы понять внутреннюю логику евномиянской гносеологической<sup>61</sup> концепции, следует осознавать, что его учение о познании связано с его богословием. Для Евномия Бог может быть только один, и понимал он это в том смысле, что есть только одна Божественная Ипостась<sup>62</sup>.

Для того чтобы охарактеризовать исключительность Божественной природы, Евномий подбирает термин «нерожденный». По его мнению, именно только это слово в полной мере может быть отнесено к Божественной сущности, потому что в отличие от всех других слов, которые могут быть применимы к разным видам бытия, это слово применимо исключительно к Тому, кто Сам Себе причина, а таковым является только Бог. Далее логика антиринитарной мысли Евномия развивается по схеме: всё, что не может быть названо нерожденным, является сотворенным, то есть не Богом. А поскольку Вторая Ипостась, Сын, назван рожденным от Отца, то это, как считал ересиарх, указывает на Его тварность, то есть рождение Сына он мыслит как акт творения. Ведь нельзя предположить, что Сын

<sup>58</sup> Подробно о нём см.: Аэтий // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 232-233.

<sup>59</sup> Подробно о нём см.: Евномий // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 181-183; также: Бирюков Дмитрий. Евномий // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 88-108.

<sup>60</sup> Подробно см.: Аномеи // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 471473; *Спасский А. А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 347-410.

<sup>61</sup> Гносеология — философская дисциплина, изучающая принципы, процессы, закономерности познания.

<sup>62</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин дает следующее определение: «Слово “ипостась” имеет два значения. Взятое в общем смысле, оно означает субстанцию вообще. В собственном же смысле “ипостась” означает индивид, а также всякое отдельное лицо» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Философские главы. Гл. XLII. Об ипостаси // Источник знания. СПб., 2006. С. 46).

нерожденный, а если так, то, значит, Он и не Бог. Бог Отец не может передать Свою Божественность Сыну, потому что не может передать нерожденность. Двух нерожденных быть не может, так как это уже многобожие. Таким образом, он полагал, что при помощи этой своей софистической конструкции опроверг учение о Божественности Второй Ипостаси.

Евномий создал своеобразную теорию имен, которая и породила многолетнюю полемику с ним почти всех выдающихся православных богословов IV века<sup>63</sup>. Евномий считал, что всякая сущность, и даже Божественная, познаваемы. И этот процесс связан со знанием имени, которое выражает природу. Познать имя — значит познать природу, то есть познание имени и есть познание сущности. Принято считать, что Евномий говорил, что знает Бога лучше, чем самого себя. Сочинений Евномия не сохранилось (они были уничтожены на территории империи по приказу императора Аркадия). И эта фраза упоминается как принадлежащая Евномию в сочинениях церковного историка Сократа Схоластика.

Евномий полагал, что существуют имена вещей, которые даны им, вещам, Богом (включая имя «нерожденный», которое Бог дал Самому Себе). Эти имена отражают сущность вещи и существовали даже раньше самих вещей, сущность которых они определяют. Соответственно, зная это слово, знаешь и природу вещи. Такие имена назывались Евномием соприродными. Кроме этих имен, существуют также имена (то есть наименования) вещей, которые к сущности их не имеют никакого отношения, а появились в результате деятельности человека. Это имена по примышлению (то есть по выдумке, изобретению). Имена по примышлению являются некими вербальным знаками, которые прикреплены к вещам для коммуникативного удобства, но сущности вещей они никак не отражают. Бог Творец вложил в человека знание соприродных имен, и Он же открывает их в процессе познания. Однако это познание, в результате которого из всего количества слов обнаруживается соприродное имя, не связано с аскетико-мистической сферой, но только с рациональной, логической деятельностью. В результате и познание мира, и богопознание превращаются у Евномия в чисто интеллектуальный процесс.

## **§12. Святоотеческая критика евномианской теории имен**

Святые отцы, критикуя гносеологию Евномия, развивали учение, согласно которому нет никаких соприродных имен ни в отношении твари, ни в отношении к Богу. Никакое слово человеческого языка не выражает сущности вещей, и уж тем более сущности Бога. Существующие наименования есть результат познавательной деятельности человека, в процессе которой определяются свойства вещи, характеризующие ее. Причем, для того чтобы описать вещь, необходимо указать целый ряд свойств или воспользоваться словом, которое подразумевает совокупность качеств, характеризующих конкретную вещь. Основополагающим значением для критиков Евномия было утверждение о непознаваемости природы вещей, о первичности вещей по отношению к словам и первичности опыта по отношению к словам. Например, если скажут какое-нибудь слово, но предмет, которое оно обозначает, совершенно неизвестен: его (предмет) никогда не видели, не слышали, не пробовали и т. п., то этот термин останется пустым, ничего не значащим набором звуков, не имеющим смысловой нагрузки. Таким образом, наименования предметов являются «случайными», так как в них нет природной необходимости. Они — продукт человеческого ума, стремящегося зафиксировать полученный опыт в языковую оболочку. Так теория имен Евномия опровергается самим опытом познания.

---

<sup>63</sup> См.: *Василий Великий, свт.* Против Евномия; *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия; *Григорий Богослов, свт.* Против евномиан и о богословии первое, или предварительное; *Иоанн Златоуст, свт.* Против аномеев.

### §13. Учение святых отцов о Божественных именах

Оппоненты Евномия раскритиковали его теорию имен по всем направлениям, самым главным из которых, конечно же, стало учение об имени Божьем. В противоположность ересиарху, святые отцы отрицали идею о том, что может быть имя, выражающее сущность Бога. Имя «нерожденный», хотя и может употребляться, однако оно никоим образом не дает оснований к постижению Божественной сущности. Главное, на что указывают святые отцы, это то, что все наименования, прилагаемые к Богу, не могут описать Его сущность: «Божество, будучи непостижимым, конечно, будет и безымянно». — писал прп. Иоанн Дамаскин<sup>64</sup>. Есть два рода имен Божьих: одни указывают на то, чем Бог не является, другие же — характеризуют действия Божьи в мире<sup>65</sup>. В любом случае все имена относительны и недостаточны.

Тем не менее, у святых отцов говорится об имени Божьем по преимуществу<sup>66</sup>. Таковым является имя «Суший»<sup>67</sup>, так как оно не может принадлежать никому, кроме Бога, то есть имя Яхве<sup>68</sup> может рассматриваться как имя, максимально указующее на непознаваемость Божественной сущности, но не как личное имя Бога. Как замечает митрополит Иларион (Алфеев), «в святоотеческом богословии все имена Божии, в том числе и имя “Суший”, воспринимаются как относительные и не выражающие сущность Божию, хотя некоторыми авторами (Ефрем Сирийский, Исаак Сирийский) имя “Суший” и воспринимается как наиболее значимое из имен Божиих»<sup>69</sup>.

Еврейская традиция запрета на произнесение имени Бога и почитание его<sup>70</sup> (имени) должна рассматриваться и, собственно, рассматривалась святыми отцами как указание на величие Бога. Когда в Писании говорится: «Свято и страшно имя Его!» (Пс. 110:9), то тем самым свидетельствуется святость и всемогущество Того, к Кому имя это относится. Объясняя, как имя Божье действует, можно сказать, что оно действует не своей силой (то есть не набором звуков, которые имеют определенную силу, как это понимается в магическом мировоззрении), но благодатью Бога, которая через имя это проявляется и оказывает действие. Именно поэтому имени Божьего боятся нечистые силы, и именем Его творятся чудеса (см.: Мк. 16:17; Деян. 3:6—8); именем Его клянутся (см.: Втор. 6:13; 10:20); и именем Его благословляют (см.: 1 Пар. 16:2).

### §14. Антропоморфизмы Св. Писания

В контексте учения святых отцов об именах Божьих следует остановиться на антропоморфизмах<sup>71</sup>, которые встречаются в Священном Писании, где говорится, что Бог гневается, раскаивается, спит, ходит, пробуждается, смотрит и т. п. Также говорится о лице и руках Божьих. Эти наименования, конечно же, не следует рассматривать как описывающие Бога или относящиеся к наименованию

<sup>64</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. XII // Источник знания. СПб., 2006. С. 129.

<sup>65</sup> См.: Дионисий Ареопагит, св. О Божественных именах. Гл. 2.: «О соединенном и раздельном богословии, и что такое Божественные соединение и разделение». СПб., 1994. С. 44-77; Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. Кн. 1. Гл. X. О Божественном соединении и разделении. С. 126-127.

<sup>66</sup> Подробней см.: Иларион (Алфеев), игумен. Основные вехи развития патристического учения об именах Божиих // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 118-209.

<sup>67</sup> «Из всех имен, усвояемых Богу, кажется, самое высшее есть: “Сый” (ο ων) ... Ибо Он в Самом Себе заключает всё бытие, как бы некое море сущности (ουβίασ) — неограниченное и беспредельное» (Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. Кн. 1. Гл. IX. О том, что приписывается Богу. С. 125).

<sup>68</sup> Широко употребляемое прочтение «Яхве» в данном случае не следует считать точным, поскольку реальное прочтение тетраграммы неизвестно.

<sup>69</sup> Иларион (Алфеев), игумен. Основные вехи развития патристического учения об именах Божиих // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 194.

<sup>70</sup> Перед именем Господним благоговейно (см.: Неем. 1:11; Мал. 4:2); прославляют Его (см.: 1 Пар. 16:10; Пс. 104:3; 134:1).

<sup>71</sup> Антропоморфизмы (от греч. ἀνθρωπος — человек и μορφή — вид) — перенесение на Бога качеств, свойств, состояний, которые присущи человеку. Подробнее см.: Антропоморфизмы // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 709-710.

Ипостасей, но как характеризующие Его действия в мире. В данном случае можно говорить, что реально таких процессов и состояний не существует, так как Бог неизменяем, но Бог открывается человеку, вступает в беседу с человеком, и чтобы быть понятным, Он пользуется языком человека<sup>72</sup>, нисходит до нас, как бы одевается в те ощущения, чувства, состояния, которые свойственны нам<sup>73</sup>: «Бог, по неизреченной благодати Своей, благоволит называться сообразно с тем, что свойственно нам, для того чтобы нам не остаться вовсе без познания о Нем, но иметь о Нем хотя бы темное представление... Как Виновник же всего и в Самом Себе содержащий условия причины всего, что существует, Он и называется сообразно всему, что существует. Как Виновник всего, что существует, Он принимает Себе имена от всего, Им произведенного»<sup>74</sup>.

И это Божественное схождение к нашему уровню должно вызвать не нареkanie и иронию, но великую радость от того, что Господь говорит с нами на нашем языке: «Возблагодарим Того, Кто облекся в имена частей тела... Облекся Он в эти имена из-за нашей немощи. Мы должны понимать, что если бы не облекся Он в имена подобных вещей, Ему было бы невозможно беседовать с нами, людьми. Через наше Он приблизился к нам: в наши имена облекся, дабы нас облечь в Свои. Образ наш Он взыскал и облекся в него и, как отец с детьми, беседовал с нашим младенчеством», — говорит прп. Ефрем Сирий<sup>75</sup>.

Однако эти наименования, которые Бог усваивает Себе ради нас, используются только в начале пути богопознания, в процессе же продвижения эти имена становятся лишними, они как бы свлекаются, и тогда Бог открывается в более совершенном образе<sup>76</sup>, не требующем никого имени: «Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени». — говорит прп. Исаак Сирий<sup>77</sup>.

### Самостоятельная работа

Объясните, как понимать слова Спасителя: «Я открыл им имя Твое» (Ин. 17:26). О каком именно имени идет речь? Приведите толкования святых отцов.

---

<sup>72</sup> В связи с этим следует сказать, что простой язык Писания не должен рассматриваться как то, что отталкивает, а как то, что, наоборот, притягивает наш ум, желающий познать истину: «По мнению Оригена, в Писании встречаются соблазны, которые являются “камнями преткновения”, свободно попущенными от Бога, чтобы заставить нас взглянуться в определенные места Писания сквозь буквальный смысл, который нас связывает: “Иногда смысл полезный не лежит на поверхности, иногда Закон предписывает невозможное, тогда следует искать в таких вещах смысл, достойный Бога”» (Отто Д. А. Экзегетическая методика святителя Амвросия Медиоланского в сравнении с экзегезой Филона Александрийского и Оригена // Церковь и время. 2014. № 3 (68). С. 44). Тот же автор обращает внимание на учение многих христианских писателей и святых отцов о многоуровневости смыслов Священного Писания: «Филон Александрийский, Ориген и святитель Амвросий в вопросе о трех смыслах текста Библии совпадают в том, что в Библии сообщено полное и совершенное знание, которое мы можем открыть в соответствии с развитием нашей души. Филон говорит о двух смыслах Писания: буквальном и духовном; Ориген — о трех: буквальном, нравственном и духовном (мистическом); святитель Амвросий — также о трех. Для всех трех авторов важно, что самый главный смысл Писания — духовный, или мистический» (Отто Д. А. Указ. соч. С. 47). У прп. Иоанна Дамаскина также присутствует мысль, согласно которой Бог принимает имена, противоположные друг другу по значению, с тем чтобы наш ум, видя это, начинал искать подлинный смысл: «Он и называется сообразно всему, что существует, даже противоположному одно другому, как, например, свету и тьме, огню и воде, для того чтобы мы знали, что по существу Он не таков, но пресуществен и безымянный» (Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. Кн. 1. Гл. XII. С. 129).

<sup>73</sup> По этому поводу прот. Георгий Флоровский говорит: «“Антропоморфизм” — неотъемлемый признак истинного Богоявления. И это не снисхождение к человеческой слабости. Смысл его скорее в том, что человеческий язык, передавая Божественное Откровение, не теряет своих природных черт. Чтобы точно передать Божественное Слово, не нужно отказываться от нашего языка как от “слишком человеческого”. Человеческое не отбрасывается прочь, но преобразуется Божественным вдохновением. Сверхъестественное не уничтожает естественного; hyper physin [сверхъестественное] не означает para physin [противоестественное]. Человеческий язык не искажает и не умаляет славы Откровения, не ослабляет мощи Слова Божия» (Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование // Догмат и история. М. 1998. С. 29).

<sup>74</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. Кн. 1. Гл. XII. С. 129.

<sup>75</sup> Цит. по: Иларион (Алфеев), игум. Основные вехи развития патристического учения об именах Божиих // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 158.

<sup>76</sup> Путь восхождения к Богу от антропоморфных образов до состояния, когда образы уже не нужны, описан свт. Григорием Нисским в сочинении «О жизни Моисея Законодателя».

<sup>77</sup> Цит. по: Имя Божье // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 430-457.

**Вопросы:**

1. В чём состояло учение Евномия об именах?
2. На какие имена делил Евномий все существующие наименования?
3. Как Евномий использовал свое учение об именах в своей антитринитарной концепции?
4. Какое имя и почему Евномий усваивал Богу?
5. Каковы аргументы святых отцов против гносеологии Евномия?
6. Как святые отцы объясняют антропоморфизмы?
7. Как объяснить различие имен, прилагаемых к Богу в Священном Писании?
8. Как святые отцы объясняли имя «Сущий»?
9. Почему в Писании говорится о святости имени Божьего? Как это понимать?

**Обязательно к прочтению:**

1. Карфикова Л. Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому // Проблемы философии и теологии. СПб., 2012. № 1 (001).
2. Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование // Догмат и история. М., 1998. С. 19-39.

**Рекомендуемая литература:**

1. *Corpus Ageoaragiticum*. О Божественных именах. СПб., 1994. 370 с.
2. Аномей // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 471-473.
3. Антропоморфизмы // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 709-710.
4. Ариане // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 113-116.
5. Аэтий // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 232233.
6. Бирюков Д. С. Св. Василий Кесарийский. Полемика с Евномием // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. М., СПб, 2009. Т. 1. С. 269-290.
7. Бирюков Д. С. Св. Григорий Нисский. Полемика с Евномием // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 315-322.
8. Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 2007. № 8 (2). С. 92-110.
9. Бирюков Д. С. Философские основания неарианства. Вторая половина IV в. Academic Publishing, 2010. 188 с.
10. Бирюков Д. С. Евномий // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 88108.
11. Василий Великий, свт.. Письмо № 226 (234) // Творения. М.: «Сибирская благовонница», 2008. Т. 1. С. 815-816.
12. Василий Великий, свт. Против Евномия // Творения. М.: «Сибирская благовонница», 2008. Т. 1. С. 169-318.
13. Григорий Богослов, свт. Слово 27. Против евномиан и о богословии первое, или предварительное // Творения. М.: «Сибирская благовонница», 2010. Т. 1. С. 327-332.
14. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия: в 2-х тт. Краснодар: «Глагол», 2003.
15. Евномий // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 181-183.
16. Иларион (Алфеев), игум. Имя Божие в Священном Писании // Церковь и время. 2001. № 2 (15). С. 135-169.
17. Иларион (Алфеев), игум. Основные вехи развития патристического учения об именах Божиих // Церковь и время. 2001. № 3(16). С. 118-209.
18. Иларион (Алфеев), митр. Верочение. Гл. 1-2. // Православие. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. Т. 1. С. 337473.
19. Иоанн Златоуст, свт. Против аномеев // Полное собрание творений в 12 томах. Т. 1. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 589-715.
20. Карфикова Л. Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому // EINA1: Проблемы философии и теологии. СПб., 2012. № 1 (001).
21. Михайлов П. Б. Богословская гносеология Василия Великого // Альфа и Омега. 2010. № 2 (58). С.

92-103.

22. Михайлов П. Б. Языковой аргумент в полемике святителя Василия против Евномия // Альфа и Омега. 2005. № 1 (42). С. 101-117.
23. Несмелое В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887 г. 650 с.
24. Отто Д. А. Экзегетическая методика святителя Амвросия Медиоланского в сравнении с экзегезой Филона Александрийского и Оригена // Церковь и время. 2014. № 68. С. 39-62.
25. Спасский А. А., проф. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т. 1. Сергиев Посад, 1914. С. 347-410.
26. Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках: Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. СПб.: Синод. тип., 1914. 237 с.
27. Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя. К.: Пролог, 2004. 360 с.
28. Флоровский Георгий, прот. Откровение и истолкование // Догмат и история. М. 1998. С. 19-39.
29. Флоровский Георгий, прот. Антропоморфиты Египетской пустыни. Ч. 1. Антропоморфиты Египетской пустыни. Феофил Александрийский и Лпа Афу из Пемдже. Ч. 2 // Догмат и история. М., 1998. С. 303-351.
30. Хеннинг Дреколл Фолькер. Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого // Богослов.Еи. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/es/text/570196.html>

## **Тема VII. СПОРЫ О ХАРАКТЕРЕ И ГРАНИЦАХ БОГОПОЗНАНИЯ В XIV В.**

### **§15. Гносеологический аспект дискуссии**

Тысячу лет спустя после споров о богопознании, вызванных ложным учением Евномия, в Византии разгорелись дискуссии между свт. Григорием (в то время монахом Святой Горы Афон) и Варлаамом Калабрийским<sup>78</sup> — игуменом константинопольского монастыря Спасителя Акаталепта. Сам спор имел несколько этапов с разными участниками<sup>79</sup>, однако основным православным автором, выступившим в защиту практики исихастов и создавшим обширную богословскую литературу в этой области, являлся, конечно, свт. Григорий Палама.

Варлаам — грек из южноитальянской области Калабрии (откуда и прозвище), прибывший в Константинополь и быстро стяжавший себе славу интеллектуала. Как и многие византийские писатели того времени, Варлаам пытался ответить на вопрос, возможно ли объединение с латинянами и на каких условиях. Очевидно, что между православным Востоком и латинским Западом к XIV в. сложились серьезные догматические различия, о чём с обеих сторон было написано немало литературы.

Варлаам написал несколько сочинений на тему богословских споров с латинянами, в которых выразил свою принципиальную позицию, согласно которой доказать еретичность (прежде всего, речь шла о Filioque) латинян нельзя. Основанием для такого радикального заявления Варлаама послужило

---

<sup>78</sup> См. подробнее: Варлаам Калабрийский // Православная энциклопедия. 2003. Т. 6. С. 626-631; также: Варлаам Калабрийский // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 409-444.

<sup>79</sup> См. подробнее: Григорий Палама // Православная энциклопедия. 2006. Т. 13. С. 12-41; Дворкин А. Паламитские споры. Свт. Григорий Палама и его учение. Ученики и последователи свт. Григория Паламы // Очерки по истории Вселенской Православной Церкви; Дионисий (Шленов), игум. Святитель Григорий Палама: житие, творения, учение // Богослов.Ии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/291635.html>

взятое им в качестве отправного пункта рассуждений учение о непостижимости Бога. Он полагал, что если Бог непознаваем, то и любые утверждения о Нём (кроме прямо данных в Откровении) недоказуемы. Соответственно, хотя Бог и открыл, что Он Бог Троица, но, тем не менее, не открыл в полной мере взаимоотношений между Лицами Святой Троицы, а значит Filioque нельзя ни доказать, ни опровергнуть. В определенной степени можно говорить о том, что подобного рода гносеология Варлаама склонна к агностицизму.

Очевидно, что такая позиция Варлаама облегчала возможность объединения с католическим Западом<sup>80</sup>. Афонский монах Григорий Палама раскритиковал такую точку зрения, сразу опознав в ней явные еретические тенденции. По мнению Паламы, доказать неправоту латинян и правоту православных вполне возможно, а самое главное, есть опыт святых, глубоко связанный с вероучением.

В скором времени Варлаам посетил Афон, где его внимание привлекла практика Иисусовой молитвы<sup>81</sup>. Аскетическая традиция афонитов подверглась критике, даже желчной иронии калабрийца, увидевшего в ней проявление невежества. В защиту своих братьев выступил Григорий Палама. Таким образом, гносеологическая полемика стала перетекать в так называемые исихастские споры, включающие в себя очень широкий спектр богословских, философских, аскетических, мистических и литургических тем. Самым важным из поднятых тем было продолжение спора о богопознании и учение о Божественной сущности и энергиях.

Как было уже отмечено, Варлаам доводил до крайности учение о непознаваемости Бога. Если задаться вопросом: «Как понимать богопознание?», то ответ Варлаама сводился бы к тому, что мы познаём открытую нам Богом информацию о Нём. В будущем веке это познание будет выше, чем в этом, но радикального отличия не будет. Собственно, Варлаам отрицал причастность Богу, для него и процесс богопознания, и процесс богословствования — это только интеллектуальный процесс, деятельность ума.

Вообще для Варлаама характерно рассматривать познавательный процесс только как реализацию природных человеческих способностей, следовательно, для него «совершенный человек — тот, который в полноте реализовал составляющую своей природы, отвечающую за познание. Варлаам считал, что человек не может приобщиться тому, что превышает возможность быть для него познанным. Соответственно, знание о Боге человек может иметь, исходя из тварных вещей либо исходя из апофатического богословия»<sup>82</sup>.

Именно поэтому Варлаам вынужден был очень высоко оценивать любую интеллектуальную деятельность в области философии, в том числе и античной. За что его критиковал свт. Григорий Палама в первой части своих «Триад в защиту священно-безмолвствующих».

## **§16. Учение свт. Григория Паламы о Божественной сущности и энергии**

Конечным логическим выводом из концепции Варлаама следует заключение, что в прямом смысле слова богопознания нет и быть не может. Разумеется, свт. Григорий Палама рассмотрел это учение как еретическое. Как и его оппонент, Палама разделял убеждение в том, что Бог непознаваем, но утверждал, что как непознаваемая может быть охарактеризована только Его сущность, но не энергии<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> В конечном итоге сам Варлаам перешел в католичество и даже стал католическим епископом.

<sup>81</sup> Бирюков Д. С. О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров // Богослов.Еи. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2363267.html>

<sup>82</sup> Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеро- доксия. В 2-х тт. М., СПб., 2009. Т. 2. С. 463.

<sup>83</sup> Об употреблении термина «энергия» у предшествующих святых отцов см.: *Каллист (Уэр), митр. Диоклийский.* Бог сокрытый и явленный. А. Шперл // Pravmir. ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravmir.ru/bog-sokryityiy-i-yavlennyiy/>

Таким образом, с одной стороны, святитель Григорий, защищает традиционное для православия учение о непознаваемости Бога, а с другой — обосновывает возможность подлинного, реального богопознания через причастность Божественным энергиям: «Тот, кто познал Божественные энергии, воистину знает Бога как Он есть, но не как Он есть в Себе», — резюмирует идею свт. Григория митрополит Каллист<sup>84</sup>. Можно говорить, что Бог по сущности Своей трансцендентен всему тварному и имманентен тварному в Своих энергиях: «Бог, Который, таким образом, непознаваем по существу, открывается в Своих энергиях... Весь космос — огромная неопалимая купина, охваченная, но не уничтожаемая нетварным огнем Божественных энергий»<sup>85</sup>.

Противники Фессалоникийского архиепископа не приняли данного учения и даже обвинили Паламу в двоебожии. Кроме того, одним из пунктов обвинения Паламы было утверждение, что его учение нарушает принцип Божественной простоты<sup>86</sup>, так как вносит разделение в Боге<sup>87</sup>.

Святитель Григорий не раз отвергал обвинения подобного рода, указывая на то, что проводимое различие не рассматривает Бога как состоящего из сущности и энергии, а говорить о сложности Бога и нарушении принципа простоты можно было бы только при наличии такого утверждения.

Паламиты настаивали, что сущность и энергия хотя и различимы, но неразделимы. В качестве иллюстрации своей позиции святитель приводил некоторые сравнения, помогавшие правильно понять его мысль. Например, проводил различие между сущностью и энергией по аналогии с душой и ее силами, где «разграничение проводится внутри объекта, не нарушая его единства»<sup>88</sup>. Еще более существенной аналогией может послужить учение о Боге Троице. Бог Один, но при этом Он — Троица. Очевидно, что принцип Божественной простоты не нарушается тем, что можно говорить одновременно о Боге как Одном и как о Троице: «Бог не лишается Своей простоты ни вследствие различения без разделения Ипостасей, ни частностью и разнообразием сил и энергий»<sup>89</sup>.

В целом очевидно, что святитель Григорий не принимал и всячески отвергал интерпретацию своего учения как учения, противоречащего тезису о Божественной простоте. Кроме того, он настаивает, что Бог нераздельно присутствует в Своих энергиях, поэтому энергия — это Сам Бог, но вне Своей сущности. Опять же, для объяснения этого утверждения можно прибегнуть к сравнению с тринитарным учением: «Единый Бог без умаления и разделения присутствует в каждой из трех Ипостасей»<sup>90</sup>. Таким образом, хотя с философской точки зрения могут быть выдвинуты некоторые недоумения по поводу нарушения Паламой принципа Божественной простоты, однако важно понимать, что свт. Григорий и его ученики, в принципе, ответили на подобного рода недоумения.

Отдельным аспектом дискуссии был вопрос о Фаворском свете. Для Варлаама свет, виденный апостолами во время Преображения, — тварное явление, которое является лишь символом Божественного присутствия, для свт. Григория Фаворский свет — нетварный свет, превышающий ум и чувства, то есть свет Преображения — нетварная Божественная энергия<sup>91</sup>.

В Константинополе было создано несколько Соборов (1347, 1351, 1368 гг.), рассматривавших

<sup>84</sup> *Каллист (Уэр), еп.* Паламитские споры // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 201.

<sup>85</sup> *Каллист (Уэр), митр.* Бог сокрытый и явленный. А. Шперл // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravmir.ru/bog-sokrytyiy-i-yavlenyyiy/>

<sup>86</sup> По вопросу о Божественной простоте см.: *Суинберн Р.* Есть ли Бог? / Гл. 3. Простота Бога. М., 2006. С. 41-49.

<sup>87</sup> Целый ряд современных авторов также видят главный недостаток учения свт. Григория Паламы в нарушении указанного принципа простоты Бога. Например, переводчик Паламы на русский язык В. В. Бибихин, а также большинство западных исследователей паламитского богословия.

<sup>88</sup> *Каллист (Уэр), митр.* Бог сокрытый и явленный.

<sup>89</sup> Цит. по: *Каллист (Уэр), митр.* Бог сокрытый и явленный.

<sup>90</sup> *Каллист (Уэр), митр.* Бог сокрытый и явленный.

<sup>91</sup> Подробнее о теме света в богословии свт. Григория см.: *Дионисий (Шленов), игум.* Учение о нетварном свете // Святитель Григорий Палама: житие, творения, учение // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/291635.html>

возникший спор. В результате Соборы подтвердили учение свт. Григория как учение Церкви и осудили его противников. Кратко учение этого отца Церкви можно выразить в следующих тезисах:

1. В Боге есть сущность и энергия.
2. Это проводимое различие не нарушает Божественной простоты.
3. И к сущности, и к энергии приложимо наименование Божества.
4. К Божественной сущности ничто тварное приобщиться не может, к Божественным энергиям, наоборот, может<sup>92</sup>.

#### **Вопросы:**

1. Охарактеризуйте гносеологическое учение Варлаама.
2. Что говорит Варлаам о познаваемости / непознаваемости Бога?
3. Каково отношение Варлаама к исихастской практике?
4. Объясните учение святителя Григория Паламы о Божественной сущности и энергии.
5. Как святитель Григорий объяснял такой феномен, как Фаворский свет?
6. Какие аналогии использовали паламиты для опровержения обвинений в нарушении учения о простоте Бога?

#### **Обязательно к прочтению:**

1. Григорий Палама, свт. Множество Божественных энергий. Гл. 68-71 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С.125-130.
2. Григорий Палама, свт. Различие между Божественной сущностью и Божественной энергией. Гл. 132-145 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 195-209.
3. Григорий Палама, свт. Фаворский свет. Гл. 146-150 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 209-214.
4. Дионисий (Шленов), игум. Святитель Григорий Палама: житие, творения, учение // Богослов.ИИ. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/291635.html>
5. Каллист (Уэр), митр. Диоклийский. Паламитские споры // Журнал «Альфа и Омега». 2002. № 4 (34). С. 190-212.

#### **Рекомендуемая литература:**

1. Бирюков Д. С. Св. Григорий Палама // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. М. — СПб., 2009. Т. 2. С. 448-466.
2. Бирюков Д. С. Григорий Акиндин // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. М. — СПб., 2009. Т. 2. С. 485-498.
3. Беневич Г. И. Давид Дисипат. Защита паламизма и проблема Божественных имен // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. М. — СПб., 2009. Т. 2. С. 505-510.
4. Бирюков Д. С. Никифор Григора // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. М. — СПб., 2009. Т. 2. С. 548-562.
5. Бибихин В. В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: «Канон», 2005. С. 344-381.
6. Бирюков Д. С. О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2363267.html>
7. Бирюков Д. С. Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры //

---

<sup>92</sup> В контексте паламитских споров заслуживает внимания учение о таинстве Евхаристии. Подробнее см.: Дунаев А. Г. Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви. Православное учение о церковных таинствах. М., 2009. Т. 2. С. 181-200.

- Bogoslov.RU. Wissenschaftlich- Theologisches Portal [Электронный ресурс] / URL: <http://de.bogoslov.ru/text/487738.html>
8. Варлаам Калабрийский // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 409-444.
  9. Булыко И. П. Сравнительный анализ пневматологической антропологии святого Григория Паламы и Фомы Аквинского // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1859858.html>
  10. Варлаам Калабрийский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 6. С. 626-631.
  11. Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. С. 114-208.
  12. Виноградов Георгий. «Мистика ума» и «мистика сердца» в свете святоотеческой антропологии // Богослов.чов.ИИ'. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3415902.html>
  13. Григорий Палама, свт. Письмо к Акиндину, посланное из Фессалоники прежде соборного осуждения Варлаама и Акиндина // Православная мысль. Париж, 1955. Вып. 10.
  14. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-без-молвствующих. М.: «Канон», 2005. С. 5-343.
  15. Григорий Палама, свт. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 45-78.
  16. Григорий Палама, свт. Множество Божественных энергий. Гл. 68-71 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С.125-130.
  17. Григорий Палама, свт. Нелепости учения Акиндина. Гл. 86-103 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С.158-162.
  18. Григорий Палама, свт. Невозможно для сущности Божией быть причастной. Гл. 104-112 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 162-173.
  19. Григорий Палама, свт. Различие между Божественной сущностью и Божественной энергией. Гл. 132-145 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 195-209.
  20. Григорий Палама, свт. Фаворский свет. Гл. 146-150 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 209-214.
  21. Григорий Палама // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 13. С. 12-41.
  22. Давыденков О., свящ. Понятия «силы» и «энергии» в святоотеческом богословии // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: материалы. М., 1998. С. 5-16.
  23. Дворкин Александр. Паламитские споры. Свт. Григорий Палама и его учение. Ученики и последователи свт. Григория Паламы // Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2005. С. 741-763.
  24. Диодор (Ларионов), монах. Дальнейшие разъяснения о проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы (в связи с «Ответом» М. Ю. Реутина) // Бого-слов.ИИ. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/greek/text/494125.html>
  25. Диодор (Ларионов), монах. О некоторых проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы / Рец. на: М. Ю. Реутин. Мейстер Экхарт — Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/443837.html>
  26. Дионисий (Шленов), игум. Святитель Григорий Палама: житие, творения, учение // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL:<http://www.bogoslov.ru/text/291635.html>
  27. Задорнов А., прот. От Аристотеля к паламизму и обратно / Рец. на публикацию В. В. Библихина «Энергия» // Богослов. RU. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/922736.html>

28. Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 27. С. 240-254.
29. *Каллист (Уэр), митр. Диоклийский*. Бог сокрытый и явленный // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravmir.ru/bog-sokryityiy-i-yavlennyiy/>
30. *Каллист (Уэр), митр. Диоклийский*. Паламитские споры // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 190-212.
31. *Каприев Георгий*. Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2686964.html>
32. Кидонис Прохор // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 32. С. 657-663.
33. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. К.: Общество любителей православной литературы; Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2006. 434 с.
34. *Киприан (Керн), архим.* Восхождение к Фаворскому свету. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 53-68.
35. *Красиков С. В.* Аподиктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры // Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб.: VERBUM, 2000. Вып. 3.
36. *Красиков С. В.* Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // Античная древность и Средние века. Екатеринбург: Уральский университет, 2000. Вып. 31.
37. *Красиков С. В.* Первое письмо Варлаама Калабрийского к Григорию Паламе // История Византии и византийская археология. Екатеринбург, 1998.
38. *Красиков С. В.* Полемика о единстве истины между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским // Средневековое общество: социально — политический и культурный аспекты: тез. докл. XX Всерос. конф. студентов, аспирантов и мол. ученых. СПб., 2001.
39. *Красиков С. В.* Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки // Античная древность и Средние века. Екатеринбург: Уральский университет, 2001. Вып. 32.
40. *Лосский В. Н.* Богословие света в учении св. Григория Паламы // Боговидение. Минск: «Харвест», 2007. С. 342-366.
41. *Лосский В. Н.* Паламитский синтез // Боговидение. Минск: «Харвест», 2007. С. 114-127.
42. *Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 544 с.
43. *Мантзаридис Георгий, проф.* Свт. Григорий Палама как учитель православной веры // Православный апологет [Электронный ресурс] / URL: <http://apologet.spb.ru/ru/293.html#sdfootnote1anc>
44. *Марков С.* Феофан Никейский и вклад паламитов в дискуссию о вечности мира // Современная болгарская патрология. Сборник статей. К., 2015. С. 149-168.
45. *Матяш Т. П.* Византийский интеллектуализм и исихазм: противостояние двух типов гуманизма // Культура и религия. 2011. № 1 (01).
46. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византино-россика, 1997. 480 с.
47. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Св. Григорий Палама, его место в предании Церкви и современном богословии // ВРХД. 1978. 127 (4). С. 42-66.
48. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Святитель Григорий Палама // Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 331-349.
49. *Михайлов П. Б.* Изученность наследия свт. Григория Паламы в русской богословской науке: автореферат // Бла-голюбие.ру [Электронный ресурс] / URL: <http://blagolubie.ru>

ru/raznoe/publications/razn/smolenkov.php

50. *Сержантов Павел, диак.* Дискретное время в антропологии: исихастский опыт // *Философские науки.* № 2. 2008. С. 82-100.
51. *Стамулис Хризостом.* Святой Григорий Палама в современном греческом богословии // Bogoslov.RU. Wissenschaftlich- Theologisches Portal [Электронный ресурс] / URL: <http://de.bogoslov.ru/text/514944.html>
52. *Танев С.* Понятие энергии в византийском богословии и в физике // *Современная болгарская патрология.* Сборник статей. К., 2015. С. 231-253.
53. *Тхелидзе Альвиан, священник.* Божественный Свет в наследии святителя Феодифила Филадельфийского // *Богословии.* Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4425723.html>
54. *Уильямс Р.* Философские основы паламизма // *Церковь и время.* 2001. № 2 (15). С. 246-276.
55. *Успенский Ф. И.* Философское и богословское движение в XIV веке (Варлаам, Палама и их приверженцы) // *Журнал министерства народного просвещения.* СПб. Январь.
56. *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М.: «Мысль», 2001. С. 204-297.
57. *Флоровский Георгий, прот.* Святитель Григорий Палама и традиция отцов // *Догмат и история.* М., 1998. С. 377-393.
58. *Христов И.* Бытие и существование в дискуссии св. Григория Паламы и Варлаама о методе // *Современная болгарская патрология.* Сборник статей. К., 2015. С. 135-148.
59. *Христу П. С.* Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // *Альфа и Омега.* 2001. № 3. С. 120-128.

## Тема VIII. СВОЙСТВА БОЖИИ

Ты бо еси Бог неизреченен, неведом, невидим, непостижим, присно сый, такожде сый...

*Литургия свт. Иоанна Златоуста*

### §17. Апофатический и катафатический способы богопознания

В ходе споров о богопознании святыми отцами неоднократно поднимался вопрос о способах богопознания. По сути, у большинства христианских авторов практически с первых веков присутствует учение о путях богопознания. Своеобразного апогея эта тема достигла в Corpus<sup>93</sup> Агеорагитисм<sup>94</sup>, а завершена была в сочинениях свт. Григория Паламы в его дискуссии с оппонентами. Таким образом, было сформулировано учение об апофатическом (отрицательном) и катафатическом (утвердительном) способах богопознания<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Подробнее об этом сочинении см.: *Ареопагитики* // *Православная энциклопедия.* М., 2009. Т. 3. С. 195-214; также: *Александр (Голицын), иером.* Дионисий Ареопагит: христианский мистицизм? // *Богослов.ИП.* Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: [www.bogoslov.ru/text/4870531.html](http://www.bogoslov.ru/text/4870531.html)

<sup>94</sup> В этом сочинении данному вопросу посвящены: *О Божественных именах.* СПб., 1994. Гл. I, 4-6. С. 20-39; Гл. VII, 1, 3. С. 230-236; 242-247; Гл. XIII. С. 326339; *О Небесной иерархии.* М., 1994. С. 26-28; а также отдельный трактат корпуса: *О мистическом богословии.* СПб., 1994. 340-367.

<sup>95</sup> Следует отметить, что в современных пособиях по догматическому богословию этой теме уделено достаточное внимание, а сами способы богопознания сведены к этим двум. В дореволюционных учебниках ситуация несколько иная. Прежде всего, речь идет о несколько более сложной схеме. Например, в учебнике свящ. Николая Малиновского (бывшем одно время семинарским учебником по догматическому богословию) говорится о двух основных способах богопознания — естественном и сверхъестественном. Первый, естественный, в свою очередь, подразделяется на: 1) путь отрицания (via negationis), 2) путь причинности (via causalitatis), 3) путь аналогии (via analogiae), 4) путь превосходства (via eminentiae)

В принципе, подобного рода методологию можно встретить и вне христианского богословия: у античных философов, в некоторых философских системах Индии, в средневековой исламской и иудейской философии. Поэтому следует дифференцировать собственно апофатику и катафатику как дискурсивный метод, имеющий место практически во всех религиозных учениях мира в целом и в православном богословии в частности.

В первом случае катафатический метод сведен к признанию за Божественным утвердительных наименований, а апофатический — к отрицанию за Божественным всех тварных категорий, всех ограничений. По сути, в данном случае, это метод чисто интеллектуальный. Причем апофатика и катафатика находятся в диалектическом взаимоотношении, корректируя друг друга. В церковном предании хотя и присутствует подобный интеллектуалистский подход у некоторых авторов, например, у Климента Александрийского, однако в целом эти методы, и прежде всего, апофатический, носят аскетико-мистическое содержание: «В сфере аскетики и молитвенной практики апофатизм выступает как призыв к непрестанному восхождению, очищению, “безвидности” ума»<sup>96</sup>.

Это различие методов имеет свое основание в Самом Боге: в Его Божественной сущности и Его Божественных энергиях. Бог по сущности непознаваем, а значит и неописуем. Следовательно, нельзя узнать, какова есть Божественная сущность, но можно сказать, чем не есть Божественная сущность. Очевидно, что Бог, будучи совершенным, не может быть ничем ограничен, соответственно, Его сущность может быть «описана» в категориях отсутствия ограничений: вечный (отсутствие ограниченности во времени), вездесущий (отсутствие ограниченности в пространстве) и т. п.

Однако Бог открывает Себя миру, нисходит до человека, и в этом нисхождении Он как бы облачается в слова и образы, которые делают Его «видимым», «воспринимаемым», имманентным миру, познаваемым в Своих действиях. — таков катафатический способ богопознания»<sup>97</sup>. В этом процессе Бог открывается как «Творец», «Добрый», «Справедливый», «Благой» и т. п.<sup>98</sup> Но при познаваемости в Своих действиях Бог остается непознаваемым по природе, отсюда известная антиномичность библейских текстов (есть выражения, говорящие о познаваемости Бога, а есть отрицающие таковую)<sup>99</sup>. Полученная через катафатику возможность богопознания есть только начало пути, поднимаясь по которому все катафатические (утвердительные) наименования должны быть признаны недостаточными и оставлены позади. Благодаря сочинению свт. Григория Нисского «О жизни Моисея Законодателя» этот путь восхождения нашел яркое сравнение в пути Моисея на гору Синай, где, в конечном итоге, пророк вошел во тьму, в которой ему и открылся Бог<sup>100</sup>. Процесс богопознания не может сосредоточиться только на утвердительных наименованиях прежде всего потому, что человеческое сознание превратит все относительные имена в неких ментальных идолов, отгораживающих нас от Живого Бога, о чём и говорит митр. Каллист (Уэр): «Для того чтобы наши словесные формулировки и умственные понятия не стали идолами, которые заслоняют от нас Живого

---

(Малиновский Н. свящ. О Боге в Самом Себе. § 13. Способы богопознания // Очерк православного догматического богословия. Сергиев Посад, 2003. Ч. 1. С. 61-66). Как видно, апофатический способ (*via negationis*) рассматривается Малиновским в типично западном ключе, а именно, как чисто интеллектуальный, естественный способ богопознания.

<sup>96</sup> Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия. 2001. Т. 3. С. 134.

<sup>97</sup> См. подробнее: Лосский В. Н. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // Богословские труды. М., 1985. С. 163-172.

<sup>98</sup> См.: *Corpus Areopagiticum*. О Божественных именах. СПб.: «Глаголь», 1994. С. 10-339.

<sup>99</sup> Митр. Каллист пишет: «Этот парадокс Бога скрытого, но в то же время явленного ясно показан в Новом Завете. В Соборном послании Иоанн Богослов, с одной стороны, говорит, что “Бога никто никогда не видел” (1 Ин 4:12), а с другой — что “мы... увидим Его, как Он есть” (1 Ин 3:2). Эти два утверждения апостол объединяет в одно предложение, когда говорит: “Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил” (Ин 1:18)» (Каллист (Уэр), митр. Бог сокрытый и явленный // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravmir.ru/bog-sokryityiy-i-yavlennyiy>).

<sup>100</sup> См. подробнее: Лосский В. Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога // Богословие и боговидение. М., 2000. С. 67-81.

Бога, мы должны постоянно применять апофатический метод»<sup>101</sup>.

Таким образом, апофатическое и катафатическое богословие взаимосвязаны не просто как философские методы, корректирующие друг друга, но как двуединый путь — откровения Бога и восхождения к Нему. Как пишет В. Н. Лосский: «Путь богопознания в отличие от пути Его (Бога) проявлений не “катабасис”, не нисхождение, но “анабасис”, восхождение, восхождение к источнику всяческой проявительной энергии, к “Богоначалию”»<sup>102</sup>.

Несмотря на всю значимость апофатического метода именно как мистического пути, предполагающего отказ в процессе богопознания от всех тварных категорий и образов, даже таких фундаментальных понятий, как «бытие», следует понимать, что апофаза никогда не доходит до отрицания личности, так как именно с Личностью и должно вступить в общение на вершинах восхождения, с Личностью Того, Кто «превосходит любое отрицание и любое утверждение»<sup>103</sup>.

## §18. Отношение Божественных свойств к самому Его существу

Бог открывает Себя в Откровении, которое воспринимается двумя способами: апофатическим и катафатическим. Как уже было отмечено, сами эти способы связаны с учением святых отцов о сущности и энергии Божьей. Соответственно, в догматическом богословии принято разделение на апофатические и катафатические свойства Божии<sup>104</sup>.

Прежде чем перейти к изложению этих свойств, следует выяснить вопрос об отношении Божественных свойств к самому Его существу. Православное богословие содержит учение о простоте Божественной природы<sup>105</sup>, где простота понимается как отсутствие сложности<sup>106</sup>: Божественная природа не имеет составных частей. При этом наименования, прилагаемые к Богу, разнообразны. Это разнообразие наименований вызвано многообразными действиями Бога в мире: «...и поскольку Господь Промыслом Своим промышленяет многообразно о жизни людей, каждый вид благоденний познаётся подобающим образом каждым из подобных имен», — пишет свт. Григорий Нисский<sup>107</sup>. Даже имя «Божество», отмечает святитель, указывает не на природу, а на действие<sup>108</sup>.

Отношения Божественных свойств между собой и в их отношении к Божественной природе нельзя мыслить как некое ограничение, противоречие, противостояние. Нельзя сказать, что Бог иногда милостив, иногда строг, временами Он прощающий, а временами, наоборот, карающий. Такой подход был бы крайней формой антропоморфизма. Именно человеку свойственна переменность в действиях, и ни в каком из своих действий человек в полной мере не проявляет всего себя: человек отчасти добр, отчасти справедлив, отчасти милостив, отчасти строг и т. п.

Все же действия Божии «пребывают в Божестве в несравненно превосходнейшем и совершеннейшем виде, чем всё, что-либо на них похожее, замечаемое нами в мире, и поэтому они пребывают в Боге без всякого взаимного ограничения и противоречия в простоте и неизменности Его

<sup>101</sup> *Каллист (Уэр), митр.* Бог сокрытый и явленный // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravmir.ru/bog-sokrytyiy-i-yavlennyiy>

<sup>102</sup> *Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие // Богословские труды. М., 1975. Сб. 14. С. 96.

<sup>103</sup> *Corpus Aneoragiticum.* Мистическое богословие. Гл. I, 2. СПб., 1994. С. 345.

<sup>104</sup> Следует отметить, что в учебниках по догматическому богословию (особенно XIX века) схема сложнее и носит несколько схоластичный характер. См., например, труды по догматике еп. Сильвестра (Малеванского), прот. Николая Малиновского, архим. Иустина (Поповича).

<sup>105</sup> См. подробнее: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 614-643.

<sup>106</sup> «Божество просто и несложно», — говорит прп. Иоанн Дамаскин // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. IX.

<sup>107</sup> Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Указ. соч. С. 622.

<sup>108</sup> См. объяснения свт. Григория Нисского в его сочинении «К Авлавию о том, что не “три Бога”». Похожее толкование, то есть толкующее имя «Бог» как указующие на действие, есть также и у прп. Иоанна Дамаскина в книге I главе IX «Точного изложения.»

существа». — отмечает еп. Сильвестр<sup>109</sup>. Таким образом, можно говорить о том, что Бог в каждом из Своих действий проявляет всего Себя. «Для Бога быть Сущим то же, что быть сильным, или быть мудрым, и что бы ты ни сказал о Его простой множественности или множественной простоте, этим будет обозначена Его субстанция. Потому-то мы высказываем одно и то же, называем ли Бога вечным, или бессмертным, или нетленным, или неизменным. Так, когда мы говорим о Боге, что Он — существо, обладающее жизнью и разумением, то этим самым высказываем и то, что Он премудр»<sup>110</sup>.

## §19. Апофатические свойства

Апофатические свойства Божии характеризуют совершенства Божественной природы путем отрицания за ней всевозможных ограничений.

**Самобытность.** Прежде всего, Бог по природе Своей ни от кого не зависит. Он Источник Самого Себя, то есть Он ни от кого не происходит, есть причина Самого Себя, что в философии принято называть *causa sui*. В Священном Писании имеются тексты, указывающие на эту характеристику Божественной природы: «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис. 44:6); «как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5:26).

**Неизменность.** Божественная природа неизменяема. Отрицание изменяемости Божественной природы вытекает из совершенства Его природы. Процесс изменения может быть только при условии, что есть некая перспектива изменения: в лучшую или худшую стороны. Однако в отношении Божественной природы такого предположить нельзя, так как в противном случае она бы не была совершенной, а значит Божественной. Следовательно, так как Бог не может измениться в лучшую сторону, потому что таковой просто нет, поскольку нет никаких совершенств, которых Он уже не имеет, то Бог неизменен. В Писании есть тексты, свидетельствующие об этом свойстве Божественной природы: «Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь» (Мал. 3:6); «У Отца светов... нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1:17). Прп. Максим Исповедник говорит: «В Боге нельзя заметить никакого изменения, как совершенно невозможно помыслить в Нем какого-либо движения, благодаря которому происходит изменение [тварных существ], приводимых в движение»<sup>111</sup>. Частным аспектом учения о неизменяемости является вопрос о том, изменился ли Бог при Воплощении. Исходя из учения Православной Церкви, выраженного в оросе Халкидонского Собора, природы во Христе «неслиянны, неизменны, нераздельны, неразлучны», то есть при Воплощении Божественная природа не претерпела никакого изменения, будь то слияние или нечто подобное, оставаясь, таким образом, тождественной самой себе, а значит, неизменной.

**Вечность.** Бог вечен. В Священном Писании об этом сказано: «Живу Я во век!» (Втор. 32:40); «от века Живущий» (Пс. 54:20); «вечный Господь Бог» (Ис. 40:28); «Господь Бог есть истина; Он есть Бог живой и Царь вечный» (Иер. 10:10).

Это свойство означает, что Бог никак не зависит от категорий времени. Нельзя спросить: что делал Бог в такое-то время или тогда-то? Потому что для Бога нет прошлого, настоящего, будущего. Соответственно, слова, предполагающие значение времени, к Богу, в принципе, неприменимы. Свт. Григорий Богослов говорит: «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть, ибо слова “был” и “будет” означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему, а Сый — всегда»<sup>112</sup>.

**Вездеприсутствие.** К Богу неприменимы не только категории времени, но и пространства. Бог никоим образом не ограничен пространством. В Писании есть слова, указывающие на это: «Куда

<sup>109</sup> Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. Т. 2. С. 36.

<sup>110</sup> Августин Блаженный. О Троице. XV. С. 5.

<sup>111</sup> Максим Исповедник, прп. Вопросы к авве Фалассию. Вопрос LX.

<sup>112</sup> Григорий Богослов, свт. Творения. М.: Изд. «Сибирская благовонница», 2007. С. 560.

пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, — и там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя» (Пс. 138:710). Прп. Иоанн Дамаскин говорит: «Всё отстоит от Бога, но не местом, а природой»<sup>113</sup>, а также: «Бог, будучи невещественным и неопишным, не находится в месте: Он место Сам для себя, как всё наполняющий, выше всего сущий и Сам всё содержащий»<sup>114</sup>. Подобные мысли есть и у иных святых отцов.

Бог вне всего по Своей сущности, но присутствует во всём Своими Божественными энергиями: «Бог во всём пребывает по Своей благодати и силе, вне же всего по Своему собственному естеству»,<sup>115</sup> — говорит свт. Афанасий Александрийский.

У святых отцов есть разъяснение, как именно Бог присутствует в творении Своими энергиями. Прп. Максим Исповедник говорит, что можно провести различия этого присутствия<sup>116</sup>: Бог по-одному присутствует во всех людях, по-другому в живущих по Закону, по-иному в святых<sup>117</sup>. Также, согласно церковному Преданию, можно говорить об особом присутствии Бога в некоторых местах: храмах, в так называемых святых местах: «Где Его действие бывает явно, то и называется местом Божиим. Итак, местом Божиим называется то, что наиболее участвует в Его действии и благодати... Называется же местом Божиим и церковь, потому что мы отделяем ее, как некое священное место, на словословие Богу; здесь же воссылаем к Нему и наши молитвы. Равным образом, и другие места, где только

---

<sup>113</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Свод мыслей о Боге и Отце, и Сыне, и Святом Духе. И о Слове и Духе // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. XIII.

<sup>114</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Божество просто и несложно // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. XIII.

<sup>115</sup> Цит. по: Давыденков О., свящ. Понятие об апофатических (онтологических) свойствах Божиих // Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005. С. 86.

<sup>116</sup> «Что значит: “Негленный бо Дух Твой есть во всех. Темже заблуждающих помалу обличаеши” (Прем. 12:1-2)? Если [Св. Писание] так говорит о Святом Духе, то как же в неразумное сердце “не внидет премудрость, ниже обитает в телеси, повин- нем греху” (Прем. 1:4)? Мы взяли это на заметку, потому что [прежде] просто говорится, [будто Дух есть] “во всех”».

Отвеч. Святой Дух присутствует в каждом из сущих, особенно в тех, кто каким-либо образом причастен Слову. Ибо Он, будучи Богом и Духом Божиим, содержит в Себе ведение о каждом, промыслительно проникает во всех, насколько это возможно, возбуждает в каждом естественный разум, через который приводит в сознание греховности соделанного вопреки закону природы всякого, кто способен [это] чувствовать и обладает здравым произволением для восприятия правильных естественных помыслов. И в самом деле, даже среди крайне грубых варваров и кочевников мы находим многих, усвоивших себе высокое нравственное благородство и отвергших издревле господствовавшие у них зверские законы. Стало быть, во всех [людях] вообще присутствует подобным образом Святой Дух. А в частности же и соответственно иному рассуждению, [Он] есть и во всех, [живущих] по закону, как Законодатель и Предвозвеститель будущих таинств, возбуждая в них осознание преступления заповедей и знание предвозвещенного относительно Христа совершенства. Отсюда и среди них мы находим многих, которые, оставив ветхое и заключающееся в тени служение, ревностно обратились к новому и таинственному. Помимо указанных способов действия, [Святой Дух] есть и во всех, унаследовавших через веру подлинно Божественное и обожествляющее имя Христово, не только как сохраняющий и промыслительно возбуждающий естественный разум, не только как обнаруживающий нарушение и соблюдение заповедей, но и как творящий дарованное по благодати через веру усыновление. Ибо как Производитель премудрости Он существует только в тех, кто чист душой и телом благодаря строго подвижническому исполнению заповедей, — с ними [Святой Дух] общается как со своими посредством простого и нематериального ведения и чистыми умозрениями о неизреченном формирует ум их для обожения. Итак, [Святой Дух] пребывает вообще во всех, поскольку всех содержит, [о всех] промышляет и [во всех] возбуждает естественные семена [добра]. А в частности, [Он пребывает] во всех, кто под законом, поскольку обличает нарушение заповедей и просвещает пророческим обетованием относительно Христа; во всех же, [живущих] по Христу, [Он пребывает], помимо сказанного, еще и как Усыновитель. А как Производитель премудрости [Он не пребывает] вообще ни в одном из названных, кроме только обладающих духовным разумением и сделавших себя, благодаря божественной жизни, достойными Его обожествляющего обитания. Ибо всякий, не творящий Божественных волений, даже если он и является верующим, имеет несмысленное сердце, как притон лукавых помыслов, а тело [его] обременено грехами, как постоянно одержимое сквернами страстей». Максим Исповедник, прп. Вопросы к авве Фалас- сию. Вопрос XV // Творения. М., 1994. Кн. 2. С. 58-59.

<sup>117</sup> Схожая мысль есть у прп. Иоанна Дамаскина: «Ибо Он Сам, не смешиваясь ни с чем, проникает всё и всему дает участвовать в Своем действии, по достоинству и восприимчивости каждого: говорю же я о чистоте физической и нравственной. Ибо невещественное чище вещественного, и добродетельное — порочного». Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. XIII.

очевидно нам действие Его или во плоти, или без тела, называются местами Божиими»<sup>118</sup>.

Безусловно, что такое присутствие не следует понимать как некую локализацию Божественных энергий, но как выделенность некоторых мест (сравните со значением слова «святой» в Ветхом Завете — а. С.), в которых Бог по Своему усмотрению дает человеку возможность более явно ощутить Его присутствие.

## §20. Катафатические свойства

В Своем снисхождении к миру Бог открывается как благой, добрый, справедливый и т. п. В результате этого откровения можно говорить о катафатических свойствах Бога, то есть таких, которые характеризуют Его действие в мире, но не Его природу. Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Что говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству»<sup>119</sup>.

Можно говорить о следующих катафатических (утвердительных) свойствах Божьих:

**Всеведение (разум, премудрость).** Бог всеведущий. Он знает всё. Прежде всего, Бог знает Самого Себя: «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына» (Мф. 11:27); «Дух всё проникает (имеется в виду Дух Святой — а. С.), и глубины Божии... и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2:10-11). Бог знает Свои дела: «Ведомы Богу от вечности все дела Его» (Деян. 15:18).

Он знает всё существующее: «Нет твари, сокровенной от Него, но всё обнажено и открыто пред очами Его» (Евр. 4:13). По словам прп. Иоанна Дамаскина, Бог «знает всё простым ведением и Божественным, и всеосозерцающим, и невещественным Своим оком видит всё непосредственно, и настоящее, и прошедшее, и будущее прежде бытия их»<sup>120</sup>.

**Святость (свет).** Бог Свят. В Священном Писании сказано: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф» (Ис. 6:3); «Будьте святы, потому что Я свят» (1 Пет. 1:16). У пророка Исаии Бог назван Святым Израилевым (Ис. 49:7).

Само слово «святость» в Ветхом Завете употребляется в значении отделенности, выделенности. В этом смысле святость Бога указывает на Его трансцендентность миру и по смыслу близка, практически синонимична слову «Бог»: «Святость, наиболее характерна для Бога и имеет отношение собственно к Его Божеству, т. е. к полноте жизни и всемогущества. В Ветхом Завете Яхве определяется как “Святой”, термин “святое” синонимичен с “Божественным”<sup>121</sup>. Кроме того, святость Бога означает, что Бог есть абсолютное добро, и при этом Он источник святости для творения («будьте святы, потому что Я свят»).

Близким по значению является также слово «свет», которое указывается как свойство Божие: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9); «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5); «свет лица Твоего» (Пс. 43:4). В литургической традиции Церкви есть немало молитвословий, в которых содержится «богословие света»: «Во свете Твоем узрим свет», «Свет Христов просвещает всех», «Христе Свете истинный, просвещай и освящай всякого человека, грядущего в мир, да знаменуется на нас свет лица Твоего, да в нем узрим свет неприступный.» и др. Как уже указывалось, одним из предметов дискуссии между свт. Григорием Паламой и его оппонентами был вопрос о природе света, который видели апостолы на горе Преображения.

---

<sup>118</sup> Иоанн Дамаскин, прп. О месте Божиим и о том, что одно только Божество неопишимо // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. XIII.

<sup>119</sup> Иоанн Дамаскин, прп. О том, что есть Бог? О том, что Божество невозможно постигнуть // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. IV.

<sup>120</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Свойства Божеского естества // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. XIII.

<sup>121</sup> Бог // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 387.

**Всемогущество.** В Писании говорится: «Я Бог Всемогущий» (Быт. 17:1); «Бог наш на небесах [и на земле]; творит всё, что хочет» (Пс. 113:11); «Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось» (Пс. 32:9).

Всемогущество Божие означает, что Бог исполняет то, что желает, без всякого препятствия, нет ничего, никаких факторов, которые бы могли помешать Богу сделать желаемое. Нужно понимать, что всемогущество Бога не в делании всего, что угодно<sup>122</sup>, но только того, чего Он хочет, а Бог желает только благого: «Хотя Оно (Божество) может всё, что хочет, Оно не желает всего того, что может. Ибо Оно может погубить мир, но не хочет», — пишет прп. Иоанн Дамаскин<sup>123</sup>.

**Любовь (благодать, милость).** В Писании сказано: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Святитель Григорий Богослов, подчеркивая особенность этого свойства Божьего, пишет: «Если бы у нас кто спросил, что мы чествуем и чему поклоняемся, ответ готов: мы чтим любовь»<sup>124</sup>. Бог любит Себя, и Субъекты любви Бога в Нём Самом: Отец любит Сына и Св. Духа, Сын — Отца и Св. Духа, Св. Дух — Отца и Сына.

Бог любит мир: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин. 3:16).

Любовь Божия к творению проявляется в благодати и милости: «Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его» (Пс. 144:9); «Все пути Господни — милость» (Пс. 24:10). Бог «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45). Апогеем любви к миру является Воплощение и Крестная смерть: «Само Слово Божие, дабы совершенно изобразить ее (любовь — а. С.), умолкло на Кресте»<sup>125</sup>. — говорит свт. Филарет Московский.

**Правда Божья.** Бог по отношению к миру, будучи Святым, определяет закон святости: «Будьте святы, потому что Я свят» (1 Пет. 1:16). Эта необходимость стремиться к святости выражена в правде Божьей, как заповедях Божиих, ведущих к совершенству: «Вот, я возжелал повелений Твоих; животвори меня правдою Твоею» (Пс. 118:40). Еще один текст Писания, указывающий на связь между правдой и деланием заповедей: «И правда Его на сынах сынов, хранящих завет Его и помнящих заповеди Его, чтобы исполнять их» (Пс. 102:18). В правде Божией можно различать как бы два действия — правду законодательную и правду мздовоздаятельную. Об этих двух действиях говорит святой апостол Иаков: «Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить» (Иак. 4:12), то есть Бог одновременно является и Законодателем, и Судией. Бог дает Закон, Он же помогает в его исполнении, и Он же судит по плодам делания Своего закона. В Ветхом Завете максимальным выражением правды Божией в ее законодательном и воздаятельном аспектах является Декалог, а в Новом Завете — заповеди Блаженства. Вообще, именно в Новом Завете произошло совершенное открытие правды Божьей (Рим. 3:21-22).

### Вопросы:

1. *Определите суть апофатического и катафатического способов богопознания.*
2. *Как соотносятся апофатический и катафатический способы богопознания?*
3. *Является ли апофатический способ богопознания лишь интеллектуальным методом,*

---

<sup>122</sup> В период атеистической пропаганды были популярны вопросы: «Если Бог всемогущий, то может ли Он создать камень, который не сможет поднять?» и т. п. Сами по себе эти вопросы — не более чем риторические уловки, построенные на изначально некорректных предпосылках. Например, вышеозначенный вопрос по умолчанию моделирует ситуацию, предполагающую, что Бог существует в пространстве, в котором что-то может быть поднято. К тому же всеисилие здесь понимается в отрыве от идеи блага, — Бог творит только благое. Просто что-то делать без благой цели — это удел несовершенного.

<sup>123</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Свойства Божеского естества // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. KIV.

<sup>124</sup> *Григорий Богослов, свт.* Слово 23. О мире, сказанное в Константинополе по случаю распри, происшедшей в народе, о некоторых несогласных между собой епископах // Творения. М., 2010. Т. 2. С. 286.

<sup>125</sup> *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. М., 1873. Т. 1. С. 90.

корректирующим апофатику?

4. Как соотносится учение о Божественной простоте и множественность свойств, которыми именуется Бог?
5. На что указывают апофатические свойства?
6. На что указывают катафатические свойства?
7. Объясните свойство «самобытность».
8. Объясните свойство «неизменность».
9. Объясните свойство «вечность».
10. Объясните свойство «вездеприсутствие».
11. Объясните свойство «всеведение».
12. Объясните свойства «святость» и «свет».
13. Объясните свойство «всемогущество».
14. Объясните свойство «любовь».
15. Объясните свойство «правда Божья».

#### **Обязательно к прочтению:**

1. *Иоанн Дамаскин, прп.* Свойства Божеского естества // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. XIV.
2. *Лосский В. Н.* «Мрак» и «свет» в познании Бога // Богословие и боговидение. М., 2000. С. 67-81.

#### **Рекомендуемая литература:**

1. *Corpus Areopagiticum.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: «Глаголь», 1994. 370 с.
2. Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 134-140.
3. Бог // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 387433.
4. Бог // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3 (приложение). С. 337-342.
5. *Бирюков Д. С.* Ареопагитский корпус: учение о Боге и о Божественных именах // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. М., СПб., 2009. Т. 2. С. 7-18.
6. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М.: «Мартис», 1998. 446 с.
7. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. С. 114-208.
8. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 614-643.
9. *Григорий Палама, свт.* Учение Дионисия Ареопагита о единении и различении. Гл. 85-95 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 146-158.
10. *Иоанн Дамаскин, прп.* Свойства Божеского естества // Точное изложение православной веры. Кн. I. Гл. XIV.
11. *Иустин (Попович), прп.* §§ 15-20. О существе Божиим и Его свойствах / Догматика Православной Церкви // Собрание творений прп. Иустина (Поповича). М., 2006. Т. 2. С. 74-105.
12. *Карфилова Ленка.* Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. К.: «Дух і Літера», 2012. 336 с.
13. *Лосский В. Н.* Августин учитель. Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина // Богословские труды. М., 1985. Сб. 26. С. 173-180.
14. *Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие // Богословские труды. М., 1975. Сб. 14. С. 95-104.
15. *Лосский В. Н.* Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // Богословские труды. М., 1985. С. 163-172.
16. *Лосский В. Н.* Божественный мрак // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 20-36.

17. *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г. Г. Вдовиной // Богословские труды. № 38-41, 43-45. М., 2003-2013. 423 с.
18. *Лосский В. Н.* Путь отрицаний и путь утверждений // Догматическое богословие. М., 1991. С. 204-208.
19. *Макарий (Булгаков), митр.* §§ 18-23. Понятие о существенных свойствах Божиих, их число и разделение // Православно-догматическое богословие. СПб., 2006. Т. 1. С. 102-155.
20. *Малиновский Н. П.* Очерк православного догматического богословия. Ч. 1 / Отдел 1. Существо Божие. М., 2003. С. 70107.
21. *Матяш Т. П.* Византийский интеллектуализм и исихазм: противостояние двух типов гуманизма // Культура и религия. № 1 (01). 2011.
22. *Помазанский Михаил, протопресв.* Православное догматическое богословие в сжатом изложении / Ч. 1. О Боге в Самом Себе. Jordanville: Тип. прп. Иова Почаевского. Holy Trinity Monastery, 1963. С. 20-36.
23. *Сильвестр (Малеванский), архим.* О существе Божиим // Опыт православного догматического богословия. СПб., 2008. Т. 2. С. 12-191.
24. *Стоядинов М.* Небесная и земная скинии — видение Церкви св. Григорием Нисским в De Vita Moysis // Современная болгарская патрология. Сборник статей. К., 2015. С. 149168.
25. *Уильямс Роуэн.* Богословие Владимира Лосского. Изложение и критика. К., 2009. С. 73-102.
26. *Уильямс Роуэн.* Философские основы паламизма // Церковь и время. 2001. № 2 (15). С. 246-276.
27. *Фельми Карл.* Апофатическое богословие // Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 33-50.
28. *Христу П. С.* Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. М., 2001. № 3 (29). С. 120128.
29. *Яннарас Христос.* Апофатизм. Образно-символический язык // Вера Церкви. М., 1992. С. 47-49.

## Тема IX. СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ

Традиция — это живая вера мертвых; традиционализм  
— это мертвая вера живых.

*Ярослав Пеликан*

### §21. Определение понятия «Священное Предание»

Вопрос о Священном Предании<sup>126</sup> и о его соотношении со Священным Писанием стал пристально рассматриваться некоторыми православными богословами в контексте дискуссий с представителями инославия. Собственно в рамках Православной Церкви существование Предание всегда воспринималась как нечто естественное, само собой разумеющееся, так как само понятие это содержится в Св. Писании: «Стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2 Фес. 2:15); «Хвалю вас, братья, что вы всё мое помните и держите предание так, как я передал вам» (1 Кор. 11:2).

Тем не менее, полемика с неправославными подняла целый ряд важных вероучительных аспектов, ответы на которые позволили бы богословам более точно выразить учение Православной Церкви о Предании<sup>127</sup>.

<sup>126</sup> По-греч. — Παράδοση.

<sup>127</sup> «Православное духовное предание, отображаемое в духовной и, в частности, созерцательной жизни Православной

Некоторое затруднение при определении понятия «Священное Предание» представляет расплывчатость и многозначность данного термина, на что обращал внимание В. Н. Лосский<sup>128</sup>.

Как указывает тот же автор, дать определение понятию «Предание» не так просто, так как сразу возникает искушение противопоставить его Священному Писанию, а это уже ход мыслей протестантских авторов; или другая крайность — показать Предание в такой широте, что определяющие его границы просто сливаются с другими понятиями: «Оно показано как некая вселенская полнота, неотличимая, однако, ни от единства, ни от кафоличности (соборности Хомякова), ни от апостоличности или сознания Церкви»<sup>129</sup>.

Достаточно часто можно встретить определение предания как учения, передаваемого устно. Однако это не совсем корректное утверждение. В послании апостола Павла говорится: «Держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2 Фес. 2:15). Очевидно, что в данном случае апостол говорит о Предании как о вероучительных истинах, которые ученики получили от него разными способами: письменным (послание) и устным (слово). Кроме того, есть специфика человеческой психологии: всё важное фиксировать на бумаге. Зададимся вопросом: если верующие услышали что-то важное и поучительное от своих учителей (апостолов, святых отцов, подвижников), разве не постараются они это записать? Именно так и сделают. Откуда, например, мы знаем о подвигах и поучениях египетских и палестинских подвижников? Их ученики записали это. Также и сочинения святых отцов, которые они, как правило, сами писали, каноническая и литургическая традиция зафиксированы на бумаге. Таким образом, противопоставление Писания и Предания как письменного и устного источников нашего вероучения не является обоснованным.

Более того, подход, рассматривающий Предание как устную форму передачи, грозит созданием целого конгломерата местных преданий<sup>130</sup>, каждое из которых будет стремиться к рассмотрению себя как единственного правильного, авторитетного и священного: «Установить четкое различие между Священным Преданием как таковым и человеческими преданиями, созданными историей, есть, по-видимому, самое существенное в современном богословии, особенно когда и если оно хочет быть вселенским. Понять в полноте саму реальность Предания как живую и органическую реальность, являющую пребывание Духа Святого в Церкви и тем самым ее единство, невозможно без четкого ее отграничения от всего того, что создает нормальное разнообразие внутри единой Церкви»<sup>131</sup>.

Как замечает В. Лосский, в Древней Церкви у святых отцов можно найти обозначение Предания как тайны, то есть как того, что в отличие от записанного, а потому доступного большинству, не разглашается открыто: «Теперь это уже не противопоставление “agrapha” и “engrapha”, проповеди устной и проповеди письменной. Здесь различие между Преданием и Писанием проникает гораздо глубже — в самую суть дела, относя на одну сторону то, что охраняется в тайне и именно поэтому не должно быть запечатлено письмом, на другую — всё, что является предметом проповеди и, однажды открыто провозглашенное, может быть впредь отнесено в область “Писаний” (Graphai)»<sup>132</sup>.

---

Церкви, несомненно, представляет много трудностей для объективного и проникновенного изучения» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Православное духовное Предание // Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 219-235).

<sup>128</sup> В. Н. Лосский пишет: «Предание — один из терминов, у которого так много значений, что он рискует вовсе утратить свой первоначальный смысл». «Слово “Предание” подверглось той же участи еще и потому, что на самом богословском языке термин этот несколько расплывчат (если иметь в виду употребление его в значении “традиция”) ... Нам приходится прибегать к понятиям, охватывающим сразу слишком многое, отчего и ускользает подлинный смысл собственно Предания». *Лосский В. Н.* Предание и предания // ЖМП. 1970. № 4. С. 61.

<sup>129</sup> *Лосский В. Н.* Указ. соч. С. 61.

<sup>130</sup> В данном контексте интересным является выражение: «Господь сказал: Я есмь истина. Он не сказал: Я есмь обычай» (Цит. по: *Мантзаридис Г., проф.* Свт. Григорий Палама как учитель православной веры // Православный апологет [Электронный ресурс] / URL: <http://apologet.spb.rU/ru/293.html#sdfootnote11anc>).

<sup>131</sup> *Дронов М., прот.* Писание и Предание // ЖМП. 1993. № 11.

<sup>132</sup> *Лосский В. Н.* Указ. соч. С. 64.

К этой, скрытой от посторонних, области относятся не какие-то тайные знания по подобию гностических, а возможность через молитву и аскезу стать участником благодатного освящения. Вспомним структуру Божественной литургии, где есть часть, доступная оглашенным, и часть, на которой остаются только верные — те, кто допускается к участию в таинстве Евхаристии.

Исходя из вышесказанного, теперь можно дать определение Священному Преданию:

Священное Предание — это общая форма сохранения и распространения Церковью своего учения, форма сохранения и распространения Божественного Откровения<sup>133</sup>.

Как видно из определения, под Преданием подразумевается и содержание, и способ передачи этого содержания. В Священном Писании указывается: «Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал» (1 Кор. 11:23), и Спаситель говорит: «Слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели» (Ин. 17:8). Прп. Викентий Лиринский пишет, что Предание — «то, что тебе вверено, а не то, что тобой изобретено, — то, что ты принял, а не то, что выдумал». Тертуллиан говорит: «Мы храним то правило веры, которое Церковь получила от апостолов, апостолы от Христа, Христос от Бога»; примерно в таких же категориях формулирует признаки истинного (в отличие от ложного гностического) Предания св. Ириной Лионский<sup>134</sup>. Упомянутое правило веры — не просто информация, передаваемая из поколения в поколение, но благодатное освящение: «Предание есть непрерывная последовательность не только идей, но и опыта. Оно предполагает не только интеллектуальную согласованность, но и живое общение на путях постижения истины». По существу, ту же самую мысль двумя тысячами лет ранее высказал апостол Павел: «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4:16)», — говорит прот. Иоанн Мейендорф<sup>135</sup>.

## §22. Священное Предание и Священное Писание

Вопрос о Священном Предании и о его соотношении со Священным Писанием стал пристально рассматриваться некоторыми православными богословами в контексте дискуссий с представителями инославия.

Разъяснению православной позиции в вопросе о соотношении «Писание — Предание» уделено пристальное внимание православных богословов<sup>136</sup>. В середине XX столетия, когда данный вопрос остро обсуждали в связи с диалогом православных и инославных богословов, в одной из своих публикаций В. Н. Лосский предложил различать горизонтальную и вертикальную линии Предания. Все так называемые формы выражения Предания — сочинения святых отцов, мученические акты, деяния Соборов, канонические правила и т. п. — это горизонтальная линия Предания. Передача благодатного освящения, духовного опыта — это вертикальная линия Предания.

Таким образом, эти линии пересекаются. Писание как таковое относится к той же линии, что и все другие письменные памятники, то есть к горизонтальной. Это ни в коем случае не принижает статус Писания, но указывает на его гармоничную связь с Преданием. Не зря святитель Филарет (Дроздов) называл Писание «упроченным видом Предания»<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> Давыденков О., прот. Священное Предание // Догматическое богословие. М., 2005. С. 36. См. также классическое определение, данное свт. Филаретом (Дроздовым): «Под наименованием “Священное Предание” понимается то, что истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому и предки — потомкам: учение веры, Закон Божий, таинства и священные обряды».

<sup>134</sup> Ириной Лионский, свт. Против ересей. Кн. 3. Гл. 1-4 // Творения. М., 1996. С. 220-226.

<sup>135</sup> Цит по: Давыденков О., прот. Указ. соч. С. 38.

<sup>136</sup> См., например, доклад: Иларион (Алфеев), митр. Священное Писание и Священное Предание: православный взгляд // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс] / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3884654.html>

<sup>137</sup> Филарет (Дроздов), свт. Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в Московском Даниловом монастыре // Христианское чтение. 1838.

Возвращаясь к сопоставлению Писания и Предания, в результате которого протестантские богословы выдвинули тезис о достаточности Писания (Sola Scriptura), Лосский пишет: «Мы снова приходим к “достаточности Писания”. Но теперь в этой мысли нет ничего негативного: она не исключает, а предполагает Церковь со всеми ее переданными апостолами таинствами, установлениями и учением. Эта достаточность, эта “пширома” Писания не исключает и иных, данных Церковью выражений той же Истины (так же как полнота Христа — Главы Церкви — не исключает самой Церкви как продолжения преславного Его вочеловечения)»<sup>138</sup>.

Писание получило свое бытие в Церкви, и в рамках Церкви оно только и может быть правильно понято, так как вне Церкви — оно вне контекста, в котором было создано. Блж. Августин, подчеркивая эту глубинную связь, радикально говорит: «Я не поверил бы Евангелию, если бы меня не побуждал к тому авторитет Кафолической Церкви»<sup>139</sup>. У Тертуллиана есть идея о том, что Писание принадлежит только Церкви, а еретики его украли и используют в своих целях<sup>140</sup>.

Можно сказать, что хотя Писание и содержит всю полноту Откровения (принцип достаточности Писания), однако понимание Писания и тем более претворение его в жизнь может быть осуществлено только в Церкви, а благодатное освящение и механизм его передачи и есть Предание. Таким образом, Писание не может быть верно понято и осуществлено вне Предания, вне Церкви.

Епископ Сильвестр (Малеванский) пишет, что в Церкви «непрерывно живет по своему существу то же религиозное сознание, которое лежало в основе жизни христиан первенствующей Церкви, равно как не прерывается и тот дух веры, которым проникались они и руководились в уразумении истин веры»<sup>141</sup>.

## **§23. Церковь как хранительница Священного Предания**

Важным вопросом является, кто именно является хранителем Священного Предания. Нередко можно встретить утверждение, что это народ или иерархия. Однако такой ответ не совсем корректен, и не только потому, что история знает немало примеров искажения и (или) отступления иерархии и народа от Предания, но, прежде всего, потому, что хранителем и подлинным истолкователем является Церковь как избранный народ Божий, которую апостол называет «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15).

Прот. Георгий Флоровский пишет: «Живым носителем и хранителем Предания является вся Церковь в ее кафолической полноте; и нужно пребывать или жить в Церкви, в ее полноте, чтобы разуметь Предание, чтобы владеть им. Это и значит, что носителем и хранителем Предания является весь народ церковный, по выражению известного “Послания восточных патриархов” 1848 года. Народ, т. е. вся Церковь, — Церковь как кафолическое тело»<sup>142</sup>.

## **§24. Формы выражения Священного Предания**

Следует помнить, что у Священного Предания есть формальное выражение в исповеданиях веры, Символах веры, правилах, канонах и так далее. Для удобства их можно изложить следующим образом:

### **I. Исповедания веры:**

- 1) свт. Григория Неокесарийского. Составлено оно примерно между 260-265 гг. по Р. Х. В этом исповедании рассматривается, прежде всего, вопрос о Пресвятой Троице. Одобрено VI

<sup>138</sup> Лосский В. Н. Предание и предания // ЖМП. № 4. 1970. С. 72.

<sup>139</sup> Цит. по: Ведерников А. Проблема Предания в православном богословии // ЖМП. № 10. 1961.

<sup>140</sup> Ср.: Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков. Гл. 37-38.

<sup>141</sup> Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 24.

<sup>142</sup> Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Журнал «Путь». № 31. 1931. С. 24-25.

- Вселенским Собором;
- 2) свт. Василия Великого (Против ариан, IV в.);
  - 3) прп. Анастасия Синаита (VI в.), краткий катехизис;
  - 4) свт. Софрония, патриарха Иерусалимского (VII в.), — о Св. Троице, двух волях Христа. Одобрено VI Вселенским Собором;
  - 5) свт. Григория Паламы (1351 г.). В этом исповедании в краткой форме выражено общецерковное учение по всем основным богословским вопросам, в частности, по вопросам, касающимся споров относительно природы Фаворского света, а также о границах бого- познания. Одобрено Константинопольским Собором 1351 г.;
  - 6) свт. Марка Эфесского на Ферраро-Флорентийском Соборе 1439-1440 гг. Обстоятельное изложение православного учения, особенно по спорным с католиками вопросам, таким как главенство папы, Filioque и т. д.;
  - 7) патриарха Константинопольского Геннадия Схолария (XV в.), которое после взятия Константинополя турками патриарх Геннадий представил турецкому султану Мухаммеду II.

## II. Символы веры:

- 1) Апостольский Символ веры;
- 2) Никео-Цареградский Символ веры;
- 3) Афанасиевский Символ веры (не принадлежит свт. Афанасию. Время написания — V век).

### Отличия исповеданий от символов:

- 1) обычно более пространны, чем символы;
- 2) носят полемическую направленность;
- 3) не употреблялись в литургической жизни Церкви;
- 4) имеют конкретного автора.

## III. Канонические правила Церкви.

## IV. Определения Вселенских и некоторых Поместных Соборов:

- 1) IV Вселенский Собор — орос о модусе соединения двух природ во Христе;
- 2) VI Вселенский Собор — изложение учения о двух волях и двух энергиях во Христе;
- 3) VII Вселенский Собор — вероопределение об иконопочитании;
- 4) Константинопольский Собор 879-880 гг. при святом патриархе Фотии Константинопольском;
- 5) Константинопольский Собор 1076 г. против Иоанна Итала;
- 6) Константинопольский Собор 1117 г. На нём рассматривали заблуждения монаха Нила и митрополита Евстафия Никейского;
- 7) Константинопольский Собор 1156-1157 гг. рассматривал заблуждения архидиакона Сотериха Пантевгена, нареченного патриарха Антиохийского. Спор касался его учения о Евхаристии;
- 8) Константинопольский Собор 1166-1170 гг. (он проходил в два этапа: в 1166 и 1170 гг. рассматривался один и тот же вопрос). Спор касался истолкования стиха из Евангелия от Иоанна (Ин. 14:28): «Отец Мой более Меня». Обвиняемой стороной на Соборе были архимандрит Иоанн Иреник и митрополит Керкирский Константин;
- 9) Константинопольский Собор 1180 г., так называемый Собор о «Боге Мухаммеда»;
- 10) Константинопольские Соборы XIV в. — 1341, 1347, 1351 гг. Посвящены спорам о природе Фаворского света;
- 11) Иерусалимский Собор 1672 г. был собран против Константинопольского патриарха Кирилла Лукариса, в богословии которого обнаруживается сильное влияние кальвинизма.

V. **Литургическая жизнь Церкви:** чинопоследования богослужений и уставы церковных служб.

VI. **Церковное искусство:** иконопись, музыка, гимнография, архитектура и т. д.

VII. **Мученические акты и жития святых.**

VIII. **Творения святых отцов и учителей Церкви.**

IX. **Древняя церковная практика:** уставы, касающиеся келейных молитвословий, постов, поклонов и т. д., богослужебные правила, благочестивые обычаи и традиции.

X. **Православные «символические книги»<sup>143</sup>:**

- 1) «Исповедание веры» свт. Петра Могилы;
- 2) Послание восточных патриархов;
- 3) «Катехизис» свт. Филарета Московского.

#### **Самостоятельная работа:**

Прочтите 1-4 главы 3-й книги «Против ересей» и тезисно сформулируйте учение о Священном Предании св. Ирины Лионского. Выпишите и запомните несколько наиболее емких выражений относительно Предания из указанных глав.

#### **Вопросы:**

1. *Что такое Священное Предание?*
2. *Почему сложно дать определение Св. Преданию?*
3. *Как соотносятся Священное Писание и Священное Предание?*
4. *Какие ошибочные взгляды существуют на Священное Предание?*
5. *Как согласно В. Лосскому различаются вертикальная и горизонтальная линии Предания?*
6. *Кто хранитель Предания?*
7. *Какие уровни Предания можно выделить?*
8. *Что такое формальное выражение Предания? Перечислите.*
9. *Что такое Символы веры и исповедания веры? Чем они отличаются друг от друга? Перечислите их.*
10. *Что такое символические тексты? Объясните происхождение термина.*
11. *С какими суждениями архиепископа Василия (Кривошеина) в его статье «Символические тексты Православной Церкви» вы согласны, а с какими нет? Обоснуйте свой ответ.*
12. *Перечислите Константинопольские Соборы XI-XII вв. и укажите, каким вопросам они были посвящены.*

#### **Обязательно к прочтению:**

1. *Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты Православной Церкви // Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 430-481.*
2. *Мейендорф И., прот. Смысл Предания // Живое Предание. СПб., 1997. С. 13-32.*

#### **Рекомендуемая литература:**

1. *Апостольский Символ веры // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 124-125.*
2. *Антоний (Паканич), митр. Свидетельство Традиции в мире после традиций // Богословские статьи, доклады и речи. К.: Изд. отдел УПЦ, 2013. С. 139-162.*
3. *Артемий (Радосавлевич), еп. Предание и Церковь.*
4. *Афанасиев Символ веры // Православная энциклопедия. М., 2001. С. 696-697.*
5. *Богодуховенность // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3 (приложение). С. 342-348.*
6. *Булгаков С., прот. Церковь как Предание // Православие. Очерки учения Православной Церкви. К.,*

---

<sup>143</sup> Подробней о самом понятии и о перечисленных текстах см.: *Василий (Кривошеин) архиеп. Символические книги Православной Церкви // Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 430-481.*

1991. С. 13-43.
7. *Василий (Кривошеин) архиеп.* Символические книги Православной Церкви // Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 430-481.
  8. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Православное духовное Предание // Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 219-235.
  9. *Ведерников А.* Проблема Предания в православном богословии // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 10. С. 6171.
  10. *Воронов А., прот.* Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности Свящ. Писания // Труды КДА. 1864. № 4. С. 403-447; № 9. С. 1-70.
  11. *Давыденков О., прот.* Священное Предание // Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005. С. 36-58.
  12. *Десницкий А.* Дошел ли до нас оригинал Библии? // Журнал «Фома». 2006. № 10 (42).
  13. *Дронов М., прот.* Писание и Предание // ЖМП. 1993. № 11. С. 9-25.
  14. *Иларион (Алфеев), митр.* Вероучение. Источники православного вероучения. Писание и Предание // Православие. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 337-342.
  15. *Иларион (Алфеев), митр.* Священное Писание и Священное Предание: православный взгляд // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс] / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3884654.html>
  16. *Иларион (Троицкий), смч.* Священное Писание и Церковь // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/241>
  17. *Иларион (Троицкий), смч.* Священное Писание, Церковь и наука // ПравославиеЖи [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravoslavie.ru/5835.html>
  18. *Каллист (Уэр), митр.* Священное Предание: источник православной веры // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3483>
  19. *Кураев А., диак.* Предание и Писание // Традиция. Догмат. Обряд. М.: Клин, 1995; Изд. 2-е: К., 2003.
  20. *Кураев А., диак.* Три ответа о Предании // Наследие Христа. Что не вошло в Евангелия? М.: «Благовест», 1997.
  21. *Лосский В. Н.* Предание и предания // ЖМП. 1970. № 4. С. 61-76.
  22. *Мейендорф И., прот.* Живое Предание: свидетельство Православия в современном мире. СПб., 1997. 272 с.
  23. *Мейендорф И., прот.* Иерархия и народ в Православной Церкви // Вестник РХД. 1955. № 39. С. 36-41.
  24. *Мейендорф И., прот.* Православная традиция и история // Живое Предание. СПб., 1997. С. 249-270.
  25. *Мейендорф И., прот.* Смысл предания // Живое Предание. СПб., 1997. С. 13-32.
  26. *Мейендорф И., прот.* Церковь, общество, культура в православном церковном Предании // Вестник РХД. 1978. № 124. С. 21-35.
  27. *Павел (Черемухин), иером.* Константинопольский Собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский // Богословские труды. М., 1960. Сб 1. С. 86-109.
  28. Предание // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 383-394.
  29. *Уайтфорд Дж., свящ.* Только одно Писание? // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/368>
  30. *Флоровский Г., прот.* Назначение Предания в Древней Церкви // Вестник РХГА. СПб., 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 11-28.
  31. *Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // Догмат и история. М., 1998. С. 19-39.
  32. *Фокин А. Р.* Учение о богодухновенности Священного Писания в Древней Церкви (I-V вв.) // Альфа и Омега. 2003. № 36.

# Тема X. ПОНЯТИЕ О ДОГМАТАХ И ДОГМАТИЧЕСКОЙ НАУКЕ

## §25. Определение понятий

Рассмотрев темы, касающиеся богословия и его источников, перейдем непосредственно к изучению науки, которая занимается систематизацией и объяснением тех знаний, которые содержатся в Священном Писании и Священном Предании. Разумеется, другие науки также ставят перед собой подобную задачу. Например, экзегетика толкует тексты. Но главная особенность догматического богословия в том, что оно сосредоточено сугубо на вероучительных аспектах, являющихся фундаментальными при определении сути православной веры: «Догматика есть как бы бухгалтерия религиозного творчества, а ее формулы суть продукты рефлексии по поводу религиозной данности»,<sup>144</sup> — пишет прот. Сергей Булгаков.

Приведем несколько определений:

*Догмат* — это вероучительная, богооткровенная истина, определяемая и преподаваемая Церковью как непререкаемое и обязательное для всех верующих правило веры<sup>145</sup>.

*Православное догматическое богословие* есть наука, в систематическом порядке раскрывающая содержание основных христианских вероучительных истин (догматов), принимаемых всей полнотой Православной Церкви<sup>146</sup>.

Определимся подробнее с понятием «догмат». Догматами называются основополагающие положения вероучения христианства, то есть фундаментальные истины нашей веры<sup>147</sup>. В античном мире этим словом обозначали общепринятые мнения или предписания, которые обязаны исполнять военные (так, у Платона в «Государстве»). Что касается новозаветного употребления термина, то «догматом» называется указ (Лк. 2:1), соборное постановление (Деян. 16:4), учение Христово (Кол. 2:20).

В значении каких-то философских утверждений конкретного философского учения слово «догмат» употребляют ранние христианские писатели, например, св. Иустин Философ. У Оригена «догматом» называется христианское учение. Начиная с IV в. термин «догмат» постепенно утратил прочие значения, оставшись только выражением христианского вероучения.

У некоторых святых отцов уже в ту эпоху предпринимается попытка дифференцировать понятие собственно догматического учения от нравственного (у свт. Кирилла Иерусалимского и Григория Нисского) или от чего-то, что есть в христианском учении, но, тем не менее, не является догматом. Так, свт. Василий Великий различает догматы и керигму (*τα δόγματα* и *τα κηρύγματα*), когда пишет:

---

<sup>144</sup> Булгаков С., прот. Свет Невечерний. М., 1994. С. 64.

<sup>145</sup> Более короткое определение предлагается в Православной энциклопедии: «Догмат [греч. δόγμα — учение, постановление, решение, мнение] — основное положение (доктрина) христианского вероучения». Догмат // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 527.

<sup>146</sup> В Православной энциклопедии дано следующее определение: «Догматическое богословие — раздел богословия, имеющий целью раскрытие, обоснование и систематическое изложение христианских догматов» (Догматическое богословие // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 542).

<sup>147</sup> Противоположностью догмату есть ересь: «Ересь [греч. αἵρεσις — выбор, направление, учение, школа] — ошибочное учение, искажающее фундаментальные основы христианской веры» (Ересь // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 598).

Сравнивая догмат и ересь, прот. Георгий Флоровский делает важное замечание, что ересь — это не просто ошибочное мнение, а ошибочное мнение, претендующее на место догмата: «Еретическим является не только то, что действительно и прямо противоречит догматическому вероучению, но также и то, что присваивает себе общеобязательное и догматическое значение, заведомо не имея его» (Цит. по: *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческое учение о догмате и ереси // Православа-вм.RU [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravoslavie.ru/37126.html>).

«Ибо иное догмат, а иное проповедь. Догмат умалчивается, а проповедь обнаружится»<sup>148</sup>.

По мнению одного современного исследователя, такое разделение понятий, предпринятое святителем Василием, позволяет утверждать, что «христианское учение не исчерпывается догматами (в узком смысле); а также о том, что в документах Соборов глагол *δογματίζω* используется синонимично с *ορίζω*, т. е. в языке Соборов выражение “выносить определение” равнозначно выражению “догматизировать”»<sup>149</sup>.

## §26. Практическое значение догматов

Однако было бы неверным рассматривать догмат только как сухое определение, некое теоретическое утверждение. Догматы, воспринимаемые сначала только внешне, затем, как бы проникая в наш ум, меняют, преобразовывают его. Епископ Сильвестр (Малеванский) писал по этому поводу: «Они (*догматы*) переходят во внутреннюю его (*ума*) природу, становясь ее неотъемлемым достоянием... Догмат и сознание человеческое не только не заключают в себе чего-либо чуждого и враждебного в отношении один к другому, а напротив, представляют собою нечто взаимно близкое и родственное, существующее одно для другого, — и внутреннее отношение сознания к догмату не только не противно его природе и назначению, но скорее оно предполагается им и даже требуется. Только под этим, а не иным условием догмат достигает своего назначения и становится тем, чем он должен быть для сознания человека, — становится для него истинным светом, просвещающим темные его глубины, и новым жизненным началом, вносящим в его природу новую истинную жизнь для передачи ее всему духовному существу человеческому»<sup>150</sup>.

Таким образом, догмат не есть лишь результат логического мышления, но происходит из опыта богопознания и представляет собой проявление этого опыта в виде догматических определений: «Догмат — это всего лишь свидетельство, свидетельство ума, которое достойно пережитого и опознанного Божественного Откровения, Откровения, дарованного и открытого в харизматическом опыте веры о тайнах вечной жизни, так, как они были показаны Св. Духом»<sup>151</sup> — пишет отец Георгий Флоровский.

По сути, и возникновение догматических формулировок, и постижение догматов возможно лишь при условии пребывания человека в Церкви, «которая есть Тело Его, полнота Наполняющего всё во всём» (Еф. 1:23). Тем не менее, этот опыт созерцания зафиксирован в догматических определениях, текстах, литургическом<sup>152</sup> предании Церкви. Догматическое богословие как наука изучает именно их, можно сказать, что она изучает внешнюю форму, но это никоим образом не принижает, не делает его лишним. Важно понять, что существует определенная лестница познания Божественного Откровения: от простого к сложному, от рассудочного понимания к созерцанию. По меткому выражению епископа Сильвестра (Малеванского): «Назначение догматов не иное, как то, чтобы быть предметом и условием веры, и притом веры спасающей, а следовательно, и живой, так как такая только вера спасает»<sup>153</sup>, то

<sup>148</sup> *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. Гл. 27 // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 154.

<sup>149</sup> Это выражение принадлежит А. Г. Дунаеву. Сайт автора: Научный сайт по патологии и богословию [Электронный ресурс] / URL: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/>

<sup>150</sup> *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт Православного Догматического Богословия. СПб., 2008. Т. 1. С. 37.

<sup>151</sup> *Флоровский Г., прот.* Промысл Святого Духа в Богооткровении // Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005.

<sup>152</sup> Архиепископ Василий (Кривошеин) пишет: «Анафора литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста по своей богословско-догматической авторитетности нисколько не уступает догматическим постановлениям Вселенских Соборов. Особенно это верно об анафоре св. Василия Великого, где все основные моменты христианского учения — творение, грехопадение, Воплощение, Воскресение, спасение, конечные судьбы человека — выражены так полно, ярко и глубоко. Да и трои- ческое богословие раскрыто в ней с той же силою. И всё это богословие есть плод и выражение соборной евхаристической молитвы, источника и корня нашей веры» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты Православной Церкви // Богословские труды. М., 1968. Сб. 4. С. 33). Схожие мысли есть у многих авторов, в том числе канонизированных Церковью. Например, у свт. Феофана Затворника.

<sup>153</sup> *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. СПб., 2008. Т. 1. С. 36.

есть, иначе говоря, условием спасающей веры является правильное понимание богооткровенных истин — догматов.

Догматы тем и отличаются от философских или иных утверждений, что имеют непосредственное отношение к делу спасения. Поэтому смысл изучения догматики можно сравнить с известными рассуждениями прп. Серафима Саровского, рассматривавшего дела как ступеньки в стяжании Духа Святого. Сами по себе добрые дела не спасают, но помогают в приобретении благодати, так и знание догматического богословия (догматических текстов, вероучительных формулировок) не спасает само по себе, но является ступеньками на пути преобразования нашей личности в Духе Святом. В противном случае, то есть когда все наши силы направлены только на освоение формулировок, мы можем уподобиться жене царедворца, которая вместо желанного Иосифа завладела только одеждами его<sup>154</sup>.

Нередко слово «догмат» в обиходе употребляется в негативном смысле, как синоним некритичности, ограниченности и т. п. На самом же деле христианские догматы, будучи правилами веры, не ограничивают исследовательских способностей человека. С таким же успехом можно говорить, что математические аксиомы сковывают исследовательский порыв математика. Однако принципиально важным должно являться понимание того, что догматы определяют «границы христианского мировоззренческого пространства» (выражение В. Шохина), за пределами которых (догматов) уже начинается мир неправославных и нехристианских мнений. Естественно, что в связи с этим возникает вполне резонный вопрос: неужели все те, кто спасается, в обязательном порядке должны разбираться во всех тонкостях вероучительных формулировок? Даже более, знали ли те, кто канонизирован Церковью как святые, все эти сложности догматического вероучения? Из многих житий святых очевидно, что нет. Тогда зачем настаивать на необходимости и важности вероучительных определений?

По сути, ответ на это часто высказываемое недоумение лежит в области соотношения Церкви как богочеловеческого организма и каждого индивида, входящего в глубину церковной жизни. В любом случае, спасает не знание догматических определений, а принадлежность к истинной Церкви. Однако само понятие истиной Церкви включает в себя исповедание православного богооткровенного вероучения во всей полноте и во всех тонкостях. То есть истинной Церковью может быть только Церковь, хранящая верное учение, а верное учение может храниться только в истинной Церкви.

Догматические формулировки и вероучительные тексты как раз и определяют границы именно подлинного церковного учения. Поэтому их знание необязательно для спасения конкретного индивида, но обязательно для соборного разума Церкви, который в словах формулировок определяет границы христианского мировоззрения и вероучительные границы Церкви. Несомненно, знание догматики необходимо для пастырей Церкви Христовой, которые должны наставлять верных на путь истинный, отличая истину от заблуждений.

Таким образом, ответ на поставленный вопрос о необходимости знания догматики сводится к следующему: конкретные люди могут спастись без знания всех вероучительных сложностей, но не могут спастись без принадлежности к Церкви, вероучительные границы которой по самым важным

---

<sup>154</sup> Сравните с рассуждениями прп. Максима Исповедника: «И требуется великое искусство, чтобы, проникнув прежде под покровы речений, окружающих Слово, затем зреть нагим умом Его [Самого], существующего в чистоте Собственного Бытия, когда Слово ясно являет Отца в Самом Себе, насколько это доступно восприятию людей. А поэтому необходимо, чтобы благочестиво взыскующий Бога не препобеждался никаким речением, дабы не воспринять ему то, что окрест Слова, вместо [Самого] Слова; то есть дабы не возлюбить ненадежной любовью [буквальные] речения Писания вместо [Самого] Слова [Божия] и чтобы, избегая умом это Слово, не считать, будто Оно находится во власти покровов [Своих], наподобие той египтянки, которая вместо Иосифа завладела одеждами его (Быт. 39:12). Или: [чтобы не уподобиться] ветхим людям, которые, замороженные одним только благолепием зримого, не заметили, что они служат твари вместо Творца (Рим. 1:25)» (Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. Вторая сотница. Гл. 73 // Творения. М., 1994. Кн. 1. С. 248-249).

богооткровенным истинам определяются как раз догматическими формулировками.

### **Самостоятельная работа:**

Найдите определение понятия «адогматизм». Сформулируйте суть этого учения. Подготовьте аргументы, опровергающие его.

### **Вопросы:**

1. *Дайте определение понятию «догмат».*
2. *Дайте определение понятию «догматическое богословие».*
3. *Какой смысл имело слово «догмат» в античном мире? Приведите примеры.*
4. *Какой смысл имеет слово «догмат» в Священном Писании? Приведите примеры.*
5. *Какой смысл имеет слово «догмат» в святоотеческом наследии? Приведите примеры.*
6. *Объясните соотношение понятий «догмат» и «керигма». Кто из святых отцов использует эту пару понятий?*
7. *Объясните отношения догмата и рассудочной деятельности человека. Что об этом говорят еп. Сильвестр (Малеванский) и прот. Георгий Флоровский?*
8. *Ограничивает ли догмат естественные человеческие интеллектуальные силы? Обоснуйте свой ответ.*

### **Обязательно к прочтению:**

1. *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богослужение как школа богословия и богомыслия (Доклад, прочитанный в Киевской духовной академии 20 сентября 2002 г.) // Церковь и время. М., 2003. № 1 (22). С. 60-82.
2. *Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческое учение о догмате и ереси // Православие.ЕИ [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravoslavie.ru/37126.html>
3. *Петр (Л'Юилье), иером.* Православное понимание догмата // ЖМП. 1955. № 6. С. 70-72.

### **Рекомендуемая литература**

1. *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Понятие о догматах // Догматическое богословие: курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 17-27.
2. *Булгаков С.* Введение. Вера и догмат // Свет Невечерний. М., 1994. С. 50-57.
3. *Давыденков О., свящ.* Предмет догматического богословия. Понятие о догматах // Догматическое богословие. М., 2005. С. 16-17.
4. *Догмат* // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 527-532.
5. *Догмат* // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 483.
6. *Ересь* // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 598607.
7. *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богослужение как школа богословия и богомыслия (Доклад, прочитанный в Киевской духовной академии 20 сентября 2002 г.) // Церковь и время. М., 2003. № 1 (22). С. 60-82.
8. *Иустин (Попович), прп.* Введение // Собрание сочинений прп. Иустина (Поповича). М., 2006. Т. 2. С. 14-58.
9. *Кураев А.* Догмат и ересь в христианском предании // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 104-131.
10. *Макарий (Булгаков), митр.* Происхождение и раскрытие догматов // Очерк православно-догматического богословия. М., 1999. Т. 1. С. 37-65.
11. *Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческое учение о догмате и ереси // Православие.ЕИ [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravoslavie.ru/37126.html>
12. *Пеликан Ярослав.* Нормы традиционного вероучения // Христианская традиция. М., 2009. Т. 2. С. 16-21.
13. *Петр (Л'Юилье), иером.* Православное понимание догмата // ЖМП. 1955. № 6. С. 70-72.
14. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Понятие о науке. Задачи науки догматического богословия // Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 9-48.

## Тема XI. СВОЙСТВА ДОГМАТОВ

Принято выделять свойства догматов. Такая дифференциация — не наследие схоластики, как может показаться, но естественное определение основополагающих признаков, которыми обладает догмат. А. Чекановский, например, так характеризовал догмат: «Этим словом на христианском языке обозначаются истины: по своему характеру — умозрительные, по происхождению — божественные, по содержанию — касающиеся того, что составляет самое существо христианской религии, именно учение о Боге и Его отношении к миру и человеку, по значению — безусловно обязательные для всех верующих и, как таковые, хранимые и преподаваемые только Св. Церковью»<sup>156</sup>.

Таких свойств догмата выделяют четыре: *богооткровенность, вероучительность* (теологичность), *церковность* и *законообязательность* (общеобязательность).

### §27. Богооткровенность

Первое свойство догматов — это богооткровенность, которая является свойством по способу получения, т. е. догмат есть не плод деятельности естественного человеческого разума, а результат Божественного Откровения.

Именно этим догматы в принципе отличаются от любых научных или философских истин, которые основываются на предпосылках, являющихся продуктом работы познающего человеческого разума. Все догматы основаны на богооткровенных предпосылках, которые почерпаются из Божественного Откровения. Именно этим догматическое богословие как наука отличается от философии, метафизики и различных наук о природе и человеке.

Апостол Павел в Послании к Галатам так и говорит: «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). Поэтому любые научные и философские истины в большей или меньшей степени являются относительными и по мере развития человеческого знания могут либо вообще отвергаться, либо каким-то образом изменяться или восполняться. В отличие от них, догматы, основанные на Божественном Откровении, абсолютны и неизменны.

Поскольку свойством догмата является богооткровенность, догматом может почитаться только такая вероучительная истина, которая содержится в учении Господа Иисуса Христа и святых апостолов.

### §28. Вероучительность

Следующее свойство догматов — это вероучительность (теологичность), указывающая на содержание догматов. Догматы, таким образом, относятся к области вероучения и свидетельствуют о том, что нам было дано в Откровении: учение Бога о Самом Себе, о человеке, о путях спасения.

В христианском учении есть и истины другого характера: нравственного, канонического, литургического, которые, в свою очередь, находят выражение в содержании заповедей, канонов, церковного устава. Догматы же, как и было указано, содержат относящиеся к области вероучения.

### §29. Церковность

Третье свойство догматов — церковность. В самом деле, вне Церкви не может быть догматов, потому что догматы основываются на Откровении, а Откровение дано не каким-то частным лицам в отдельности, а всей Церкви. Именно Церковь посредством Предания, как способа сохранения и

---

<sup>156</sup>Чекановский А. Степень неизменности догмата // Труды КДА. К., 1913.

распространения Откровения, содержит богооткровенную истину.

Только Церковь может, основываясь на Откровении, безошибочно устанавливать неизменные правила веры, т. е. догматы. Епископ Сильвестр (Малеванский) писал по этому поводу: «Мы и при обладании источниками Божественного Откровения, в котором заключены истины веры, были бы поставлены не только в затруднительное, но и совершенно безвыходное положение относительно того, во что и как нужно верить для спасения, если бы при этом не имели такого высшего руководящего начала, которое могло бы всегда вывести нас из этих затруднений, которое могло бы всегда дать нам несомненное ручательство и в подлинности и неповрежденности источников Божественного Откровения, и в верности понимания и определения точного смысла тех его мест, в которых содержатся истины нашей веры. Но мы имеем такое высшее, стоящее вне всяких сомнений руководство, и именно в созданной Самим Иисусом Христом Его Церкви, имеющей по Его воле постоянно и непрерывно существовать на земле»<sup>157</sup>.

### **§30. Законообязательность**

Четвертое свойство — законообязательность (общеобязательность). Общеобязательность догматов понимается двояко: как формальная и сотериологическая законообязательность.

В первом случае законообязательность догматов проявляется в необходимости всем, кто принадлежит к Церкви, принимать все догматы, исповедуемые Церковью. То есть, даже если христианин не знает всех тонкостей догматического богословия, он всё равно в обязательном порядке, исходя из послушания Церкви, должен принимать и верить во все вероучительные истины, содержащиеся и проповедуемые Церковью.

Формальная общеобязательность догматов базируется на их сотериологической значимости, поскольку догматы напрямую влияют на организацию и содержание духовной жизни: «Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего, неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты... соединения с Богом»<sup>158</sup>.

Человек, извращающий догматы, сам себя подводит под осуждение, т. е. отлучает себя от Бога и Церкви: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден», — говорит апостол Павел (Тит. 3:10-11).

Церковь нередко снисходительна в отношении своих чад и всегда ищет возможности духовного исцеления, а не повода к осуждению, однако в случаях с извращением церковного учения она проявляет строгость: «Если же кто-нибудь не содержит и не принимает упомянутых выше догматов благочестия, и не мыслит и не проповедует так, но старается идти против них, тот да будет анафема, согласно уже прежде изложенному определению упомянутых выше святых и блаженных отцов, и да будет исключен и извержен из списка христиан, как чужой»<sup>159</sup>.

#### **Вопросы:**

1. *Что такое свойства догматов? Перечислите их.*
2. *Объясните свойство догмата: богооткровенность.*
3. *Объясните свойство догмата: теологичность.*
4. *Объясните свойство догмата: церковность.*
5. *Объясните свойство догмата: законообязательность.*

<sup>157</sup> Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 23.

<sup>158</sup> Лосский В. Введение. Богословие и мистика в Предании Восточной Церкви // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 10.

<sup>159</sup> Деяния VI Вселенского Собора. Правило 1 // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908. Т. 6. С. 274.

6. *Объясните взаимосвязь догмата и нравственности. Приведите цитаты.*

#### **Рекомендуемая литература:**

1. *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Понятие о догматах // Догматическое богословие: курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 17-27.
2. *Давыденков О., свящ.* Предмет догматического богословия. Понятие о догматах // Догматическое богословие. М., 2005. С. 16-17.
3. *Иванов М. С.* Догмат: Содержание и определение // БВ. 1998. Т. 2. № 1. С. 83-107.
4. *Иустин (Попович), прп.* Введение // Собрание сочинений прп. Иустина (Поповича). М., 2006. Т. 2. С. 14-58.
5. *Леруа Э.* Догмат и критика. М.: «Либроком», 2010. С. 331.
6. *Лосский В. Н.* Догмат Церкви и экклезиологические ереси // БТ. 2003. Сб. 38. С. 237-247.
7. *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческое учение о догмате и ереси // Православие.ЕИ [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravoslavie.ru/37126.html>
8. *Новоселов Михаил.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М.: «Лепта-пресс», 2003. 376 с.
9. *Петр (Л'Юилье), иером.* Православное понимание догмата // ЖМП. 1955. № 6. С. 70-72.
10. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Понятие о науке. Задачи науки догматического богословия // Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 9-48.
11. *Чекановский А.* Степень неизменности догмата // Труды КДА. К., 1913.
12. *Шаргунов А., свящ.* Догмат в христианской жизни // Троицкое слово. 1990. № 3. С. 14-25.
13. *Яннарас Х.* Вера Церкви: введение в православное богословие. М., 1992. 231 с.

## **Тема XII. РАЗДЕЛЫ ДОГМАТИЧЕСКОЙ НАУКИ**

Как уже отмечалось, в догматическом богословии как науке присутствует систематизация информации, что, в свою очередь, ставит вопрос о необходимости удобной схемы для тематического распределения материала.

С XVIII в., во многом благодаря архиепископу Феофану (Прокоповичу), в отечественной науке утвердилась следующая структура: учение о Боге в Самом Себе (De Deo ad intra) и учение о Боге по отношению к миру (De Deo ad extra). Эти два основополагающих раздела делятся на меньшие подразделы, или отрасли, догматического богословия. В первый раздел — «Учение о Боге в Самом Себе» — включается триадология (учение о сущности Божьей, о трех Ипостасях, об ипостасных свойствах); во второй раздел — «Учение о Боге по отношению к миру» — космология, антропология, сотериология, христология, экклезиология, эсхатология.

В целом, эта схема была воспринята практически всеми авторами пособий по догматике вплоть до нашего времени. Хотя и были попытки построить курсы догматики по-другому, например, у свт. Иннокентия Херсонского.

В XX в. данную схему как чуждую восточной православной традиции критиковали митр. Иларион (Алфеев), В. Н. Лосский, К. Х. Фельми и другие богословы<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> Подробнее см.: Духовное образование в прошлом и настоящем. Учебный процесс. Догматическое богословие // Иларион (Алфеев), еп. Православное богословие на рубеже эпох. К., 2002.

### Самостоятельная работа:

Найдите и запомните значения понятий: триадология, сотериология, христология, мариология, пневматология, экклесиология, сакраментология, эсхатология, амартеология, протология, понерология.

### Вопросы:

1. Какие разделы догматики существуют?
2. Кто и когда ввел структуру курсов догматического богословия: учение о Боге в Самом Себе (De Deo ad intra) и учение о Боге по отношению к миру (De Deo ad extra)?
3. Какие отрасли богословской науки включают в себя эти два основополагающих раздела?

### Рекомендуемая литература:

1. Догмат // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 527-532.
2. Догмат // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 483.
3. Догматическое богословие // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 542-548.
4. Ересь // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 598607.
5. Бирюков Д. С. Ересь и еретики // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 5-22.
6. Зандер Л. А. Логика и догматика // Православная мысль. Париж, 1942. № 4. С. 41-55; 1947. № 5. С. 48-74; 1948. № 6. С. 56-73.
7. Иванов М. С. Догмат: содержание и определение // БВ. № 1. 1998. Т. 2. С. 83-107.
8. Иларион (Алфеев), митр. Вероучение. Гл. 1-2. // Православие. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. Т. 1. С. 337-473.
9. Иларион (Алфеев), еп. Духовное образование в прошлом и настоящем. Проблемы и задачи русской православной духовной школы. Учебные программы. Догматическое богословие // Православное богословие на рубеже эпох. К., 2002.
10. Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческое учение о догмате и ереси // Православие.Еи [Электронный ресурс] / URL: <http://www.pravoslavie.ru/37126.html>
11. Петр (Л'Юиллье), иером. Православное понимание догмата // ЖМП. 1955. № 6. С. 70-72.
12. Сильвестр (Малеванский), еп. Понятие о науке. Задачи науки догматического богословия // Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 9-48.
13. Флоренский Павел, свящ. Догматика и догматизм // Сочинения в 4-х томах. М.: «Мысль», 1994. Т. 1. С. 550-570.

## Тема XIII. ИСТОРИЧЕСКИЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ПРИЧИНЫ ПОЯВЛЕНИЯ ДОГМАТОВ. ТЕОРИЯ ДОГМАТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ. РАЗВИТИЕ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ

Рассмотрев определения «догмат» и «догматическое богословие», мы вплотную приблизились к важному вопросу, который поднимался не раз в течение церковной истории, но особенно с XIX в., в связи с появлением в католическом богословии так называемой теории догматического развития и привлечением внимания к поднятой в контексте этой теории проблематике.

Сделаем небольшой историко-богословский экскурс. Теория догматического развития была сформулирована кардиналом Джоном Ньюманом в «Эссе о развитии христианского вероучения». Разумеется, такой текст появился не как результат интеллектуальных развлечений, а был вызван

необходимостью богословски обосновать нововведенные догматы<sup>161</sup> Римско-Католической Церкви, которые в ее среде вызвали немало недоумений и даже оппозицию, приведя в конечном итоге к формированию старокатоличества. Высказанные кардиналом взгляды стали предметом серьезных дискуссий не только в католической, но и православной и протестантской среде. Упомянем, например, что явную симпатию к этой теории испытывал философ Владимир Соловьев<sup>162</sup>.

Однако, несмотря на столь пристальное внимание, на русском языке так и не было написано фундаментальных работ по исследованию как самой теории, так и поднятых ею вопросов. Исключением могут быть разве что две статьи А. Чекановского: «Степень неизменности догмата» и «Теория догматического развития». В большинстве случаев сама теория излагается в очень упрощенном, даже более — примитивном виде. Надо отметить, что теория Ньюмана осмыслялась по-разному практически с момента ее появления. И в современном католическом богословии существует как минимум несколько ее интерпретаций.

Ньюман выдвигает концепцию о том, что истины христианства, содержащиеся в виде «идей», постепенно осознаются как догматы и провозглашаются как таковые Церковью. На определенном этапе Церковью выдвигаются и в обязательном порядке требуются к исповедованию одни догматы, в другое время — другие. Например, в период истории ранней Церкви вера в Святую Троицу была признаком подлинной веры, и если кто не верил в Троицу, тот и не мог именоваться правильно верующим. Однако со временем появились те, кто верил в Святую Троицу, но неправильно верил в соединение природ во Христе. В результате те, кто не признал халкидонский догмат, перестали считаться православными.

Таким образом, в каждой эпохе формулировался свой самый главный догмат, выделяемый из общего числа вероучительных истин, и именно исповедование этого догмата становилось главным критерием правильной веры. Такой подход помогал оправдать появление новых догматов в Римско-Католической Церкви. Дескать, она не выдумала нового учения, но сформулировала именно те догматы, которые в свою конкретную эпоху являются признаком подлинного христианства.

Сама по себе тема, поднятая Ньюманом, настолько сложна и многогранна, что даже православные авторы нередко употребляют выражения, очень напоминающие язык английского богослова, хотя, конечно, не делают крайних выводов. Например, митрополит Макарий (Булгаков) в своем фундаментальном труде предлагает различать догматы на раскрытые (*explicita*) и нераскрытые (*implicita*).

Даже у епископа Сильвестра (Малеванского), так много сделавшего для правильного понимания развития догматического учения Церкви, встречаются выражения подобного стиля. Например, он пишет: «Церковь, извлекая из Откровения известную истину веры, поставляет ее пред глазами всех, как бы ставя на свещнике, или, что то же, возводит ее на степень несомненной, непререкаемой истины, или догмата, — что может быть названо догматизированием известной истины или признанием Церковью за ней догматического значения. При условии этого церковного акта, и только при его условии, известная истина веры, хотя она и заключается в Откровении и сама в себе божественна, может взойти на степень неоспоримой для всех истины, или догмата»<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Речь идет, прежде всего, об учении о папской непогрешимости. Подробнее см.: *Ястребов М. Ф.* Католический догмат о непогрешимости папы. Речь, произнесенная в торжественном собрании КДА 28 сентября 1881 года. // Труды КДА. К., 1881. Ноябрь.

<sup>162</sup> Например, его сочинение «Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей». Приведем также высказывание А. В. Карташева: «Богооткровенное учение Церкви дано нам лишь в зачатках, эмбрионах, основах... Неисчерпаемое содержание учения Откровения есть предмет бесконечного постижения для тварных умов» (*Карташев А. В.* Свобода научно-богословского исследования и церковный авторитет // Живое предание. М., 1997. С. 28-29).

<sup>163</sup> *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. СПб., 2008. Т. 1. С. 26.

Разумеется, не следует делать выводов о том, что владыка Сильвестр подвергся влиянию теории Ньюмана или мыслил схожим образом, но сам стиль текста показывает нам, насколько тяжело найти подходящие слова для объяснения вопроса о развитии богословской науки и неизменности богооткровенного учения, хранимого Церковью.

При изучении истории христианского богословия сразу видно, что вероучительные дискуссии были в христианской среде изначально. В результате различных споров Церковь каждый раз подтверждала на Соборах — Вселенских и Поместных — свое истинное учение. Естественно, что в этом процессе происходило определенное развитие.

Прежде чем перейти к ответу на вопрос, что же собственно развивалось, обратимся к существующему мнению, согласно которому догматы как таковые появились только в результате вероучительных споров, то есть стали ответом на возникновение ересей. Надо сказать, что подобный взгляд высказывался авторитетными богословами. Однако, имея под собой вполне реальное основание, он не может, тем не менее, быть исчерпывающим ответом на вопрос о причине возникновения вероучительных определений.

Можно сказать, что существуют две причины появления догматических формулировок. Первая действительно связана с возникновением ересей и необходимостью Церкви защитить правильное вероучение. Вторая лежит в области отношения человека к Божественному Откровению и никак не связана с негативными явлениями церковной жизни, но с тем, к чему призван каждый верующий — углубляться в познании своей веры: «Вникай в себя и в учение; занимайся этим постоянно» (1 Тим. 4:16). Можно вспомнить подобное выражение из Псалтири: «Как люблю я закон Твой! Весь день размышляю о нём» (Пс. 118:97).

Вся Церковь и каждый верующий призваны вникать в богатство богооткровенного учения, постепенно преображаясь на этом пути. Само собой разумеется, что этот процесс связан со всеми аспектами личности и видами человеческой деятельности, в том числе и вербальными. По замечательному выражению отца Георгия Флоровского, догмат есть выражение опыта Церкви, «ментальное видение», «логическая икона» богооткровенной реальности<sup>164</sup>.

Нередко высказывается мнение, согласно которому догматические споры были всего лишь дискуссиями о букве. Такая точка зрения явно принижает статус богословской деятельности святых отцов и всей Церкви: ведь те же тринитарные споры могут быть растолкованы только как спор об одной букве, но за буквой порой скрывается важное изменение смысла, и потому на самом деле это было отстаивание важнейшего, краеугольного догмата. Кроме того, такой взгляд принижает сам язык как средство коммуникации и выражения. Можно подумать, что за словами, буквами нет ничего существенного.

Однако даже с философской точки зрения это не так: спор ведется не о буквах, а о понятиях. А понятие представляет собой отображение в словах (категориях) нашего познания. То есть, при всех ограничениях, понятие всё равно не есть пустышка, завернутая в словесную оболочку.

Понятия, созданные соборным разумом Церкви, не являются каким-то вариантом нового откровения, они суть свидетельство. Но каждое свидетельство (и каждый свидетель) ищет необходимые слова, которые бы с большой точностью выражали то, о чём говорят. Само собой разумеется, что поиск этих необходимых слов — не процесс чисто человеческий, но совместно Божественный и человеческий, то есть относящийся к области синергии — сотворчества Бога и человека.

---

<sup>164</sup> Ср.: Флоровский Г., *прот.* Промысл Святого Духа в Богооткровении // Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 488.

У прп. Максима Исповедника есть интересные размышления по схожему вопросу. Он исходит из недоумения своего адресата аввы Фалассия, вопрошающего следующее: «Если Господь после Воскресения явно повелел: “Научите все народы” (Мф. 28:19), то почему Петр устранился откровения по поводу Корнилия?» Его ответ следующий: «Всякое слово Божественной заповеди требует, разумеется, определенного для него образа научения и откровения. Ибо вообще нельзя познать образ [осуществления] слова без откровения, изрекшего [это] слово... Петр, уже получивший от Господа слово о проповеди среди языков, не [сразу же] приступил к делу, но ожидал научения от Даровавшего слово относительно образа [осуществления] его»<sup>165</sup>.

Как видно, мысль прп. Максима сводится к тому, что каждая богооткровенная истина требует еще и своего способа осуществления, то есть способа своей реализации в жизни Церкви. И если сама богооткровенная истина дана, как и все иные истины, раз и навсегда и со дня Пятидесятницы они не убывают и не увеличиваются, то способ реализации (вспомним вышеуказанные размышления Флоровского о логической иконе догмата) создается в течение церковной истории. Сам процесс нахождения этого способа осуществления богооткровенной истины не есть процесс чисто человеческий, внешний, не есть просто перебирание слов, в результате которого находится самое подходящее, но процесс, руководимый Духом Святым, Который, просвещая святых отцов, позволял им обнаружить искомый способ выражения истины<sup>166</sup>.

Таким образом, в процессе церковной истории не появляются новые догматы, но, с учетом естественной для Церкви богословской работы, часто подстегиваемой историческими обстоятельствами (напр., возникновением ересей), Церковь формирует уточняющие понятия, которые бы верно отражали суть православного учения.

Если и можно говорить об определенном развитии в вероучении Церкви, то только о развитии этих самых терминологических выражений, догматических вероучительных формулировок, но не самих вероучительных истин. В русской богословской науке такой метод был обоснован и применен в преподавании известным богословом епископом Каневским Сильвестром, который считал необходимым продемонстрировать исторический контекст, в котором развивался, формировался и уточнялся богословский язык, при этом догматы оставались неизменными по своему содержанию.

В завершение приведем цитату автора V в. прп. Викентия Лиринского: «Предание, говорит апостол, сохрани, т. е. талант веры вселенской сбереги в целостности и неповрежденности, чтобы что тебе вверено, то пусть и остается у тебя, то ты и передавай... Если дарование Божие сделало тебя способным по уму, по образованию, по учености, то будь Веселеилом духовной Скинии. Полируй камни божественного догмата, придавай им блеск, грацию и прелесть, старайся, чтобы вследствие твоего ясного изложения яснее разумели то, во что верили не так ясно. Достигай, чтобы потомство со знанием славословило то, что прежде древность чтит неосознанно. Научи тому, чему тебя научили, и, говоря новое, не скажи нового»<sup>167</sup>.

### **Вопросы:**

1. Кто автор «теории догматического развития»?
2. В чём суть этой теории?
3. Какие вопросы были поставлены в этой теории?
4. Какие авторы писали по поводу этой теории?

---

<sup>165</sup> Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Вопрос XXVII // Творения. М., 1994. Кн. 2. С. 95-96.

<sup>166</sup> Так же можно сказать и о богодухновенности Писания, которое и написано под действием Духа Святого, и может правильно пониматься только по вдохновению Духа. То есть и сам священный текст, и правильный способ его понимания осуществляются при условии пребывания в Духе Святом.

<sup>167</sup> Викентий Лиринский, прп. О Священном Предании Церкви. Commonitorium — Памятные записки. Ч. 1. Гл. 22. СПб.: «Свиток», 2000.

5. В чём суть недостатка этой теории? Почему православное богословие не может ее принять?
6. Как объяснить развитие богословского учения? Аргументируйте ваш ответ. Каких крайностей необходимо избежать при формировании ответа на этот вопрос?
7. Кто автор выражения «логическая икона»? В чём суть этого выражения?

**Обязательно к прочтению:**

1. Викторов П. Усвоение догматических истин человеческим сознанием // ЖМП. 1956. № 6. С. 46-56.
2. Флоровский Г., прот. Промысл Святого Духа в Богооткровении // Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 477-494.

**Рекомендуемая литература:**

1. Бирюков Д. С. Ересь и еретики // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 5-22.
2. Вероучение // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 8-11.
3. Викторов П. Усвоение догматических истин человеческим сознанием // ЖМП. 1956. № 6. С. 46-56.
4. Догматического развития теория // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 534-542.
5. Лосский В. Н. Формулировки веры и тайна веры // Вестник РЗЕПЭ. Париж, 1981. № 109-112. С. 151-155.
6. Скабалланович М.Н., проф. Хранение догмата в Церкви // Труды КДА. К., 1910. Т. 3. С. 17-78.
7. Флоровский Георгий, прот. Откровение и истолкование // Догмат и история. М.: Свято-Владимирское братство, 1998. С. 19-39.
8. Флоровский Георгий, прот. Промысл Святого Духа в Богооткровении // Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 477-494.
9. Чекановский А., прот. Степень неизменности догмата // Труды КДА. 1913. Декабрь. С. 467-501.

## Тема XIV. ДОГМАТ, ТЕОЛОГУМЕН, ЧАСТНОЕ БОГОСЛОВСКОЕ МНЕНИЕ

Очевидно, что не всё в церковном учении может быть именовано догматом. Есть отдельные мнения, сформулированные святыми отцами по отдельным богословским вопросам. Именно их и принято называть теологуменами.

Также следует различать некоторые богословские истины, которые Церковь всегда исповедовала, однако, как правило, они не включены в Символы веры, вокруг них не было споров. К таким богословским истинам относятся: учение о бессмертии души, о существовании ангелов и падших ангелов и т. п. Такие вероучительные истины можно именовать равнодогматическими.

В современных учебниках по догматическому богословию содержится следующая схема распределения богословских утверждений по степени их авторитетности: догмат, теологумен, частное богословское мнение. Казалось бы, эта схема вполне удачная и позволяет выставить правильную иерархию между вероучительными определениями.

Однако сама по себе эта схема достаточно новая. Хотя в догматической литературе XIX в. и говорится о существовании богословских мнений<sup>168</sup>, всё же данная схема нетрадиционна для

---

<sup>168</sup> Например, митрополит Макарий (Булгаков) в своем труде пишет: «Всё, что определено преподает об известном догмате Православная Церковь, догматика должна принимать с безусловной покорностью и неприкосновенностью; но чего не определяет о догмате Церковь, о том и богослов, как и всякий христианин, может иметь свои личные мнения, лишь бы только эти мнения были согласны с существом догмата, которое определено Церковью, со всеми другими догматами и вообще учением Церкви и основывались, хотя сколько-нибудь, на Откровении: такое употребление мнений в области православного богословия освящено примером святых отцов» (Макарий (Булгаков), митр. Разные деления догматов и значение этих делений в православно-догматическом богословии // Православно-догматическое богословие. М., 1999. Т. 1. С. 22).

православного богословия. Именно такая трехчастная схема была сформулирована известным церковным историком В. В. Болотовым и получила широкое распространение в конце XIX в.

Важен контекст, в котором Василий Васильевич создал эту схему. Он, как и многие выдающиеся богословы того времени, принимал деятельное участие в дискуссиях по поводу возможного присоединения старокатоликов к Православной Церкви. Одним из существенных пунктов стал вопрос о Filioque, то есть собственно вопрос о том, возможно ли объединение со старокатоликами при условии, что они сохраняют традиционное для них исповедание учения об исхождении Святого Духа и от Сына. Разумеется, этот тринитарный вопрос в течение многих столетий был камнем преткновения в догматических спорах православных и католиков.

Болотов полагал, что следует пересмотреть такое отношение, что, в свою очередь, позволит присоединить старокатоликов без того, чтобы они отказались от Filioque. Для этой цели он издает свое сочинение «Тезисы о Filioque», в котором предлагает схему: догмат. теологумен. частное богословское мнение. В. В. Болотов рассматривает догмат как то вероучение, которое подтверждено на Вселенских Соборах и поэтому является общеобязательным для всех членов Церкви.

Теологумен же — богословское мнение, высказанное не просто богословами, а святым отцом или отцами. Как таковое теологумен<sup>169</sup>, с одной стороны, обладает определенной авторитетностью, так как его авторами являются отцы, но с другой — не является общеобязательным для всех членов Церкви, так как она, Церковь, не требует обязательной веры в него всех своих чад. Некоторые авторы считали, что Болотов допускал мысль о возможности роста теологумена до состояния догмата<sup>170</sup>.

Третьей ступенью является частное богословское мнение, которое могут иметь отдельные богословы. Это мнение не подкреплено авторитетом святых отцов.

Самым интересным в этой схеме является теологумен. Сам термин этот — новодел. Такого слова не знал ни античный, ни средневековый греческий язык. В. В. Болотов позаимствовал это понятие из инославной среды. Так, у некоторых протестантских богословов и историков этим термином обозначали мнения древних христианских авторов, которые не даны непосредственно в Божественном Откровении, т. е. те мнения, которые, по сути, являются прибавкой к Откровению, выраженному в Священном Писании.

Конечно, сам Болотов не понимал именно в таком, протестантском смысле этот термин. Но всё же примечательно, что позаимствовал он его именно из той среды, где всё святоотеческое наследие рассматривается как некое дополнение к чистому Откровению, и если может быть принято, то только в качестве условного, не носящего вероучительного значения авторитета<sup>171</sup>.

Болотов считал, что Filioque относится к области теологуменов, а значит, это не просто богословское мнение, но мнение, за которым стоит авторитет отцов, что, в свою очередь, позволяет простым верующим разделять это мнение святого отца или отцов. Учитывая тот факт, что Filioque никогда не осуждалось ни на одном Вселенском Соборе, Болотов не рассматривал это учение как ересь. Соответственно, если это не ересь, то нельзя требовать, чтобы от этого учения отрекались. Его просто нужно принять в качестве теологумена, который разделяется определенной частью церковного

---

<sup>169</sup>Митрополит Каллист (Уэр) дает такое определение теологумена: «Теологумен — не просто частное мнение или размышление отдельного автора: он обозначает учение, более или менее принятое у отцов Церкви. Но у него нет обязывающего характера соборного определения» (*Каллист (Уэр), митр.* Понимание спасения в православной традиции // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс] / URL: [http://www.krotov.info/libr\\_min/11\\_k/al/list\\_ware.htm](http://www.krotov.info/libr_min/11_k/al/list_ware.htm)).

<sup>170</sup> См.: Мейендорф И., прот. Комментарии к гл. 1. Ч. II // Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб., 1997. С. 400-402.

<sup>171</sup> О различном понимании Предания и, соответственно, отношения к нему среди ранних деятелей Реформации см.: Маграт Алистер. Возвращение к Писанию. Концепция «Предания». Роль Предания // Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С. 168-170; 179-182.

сообщества. А значит, старокатоликов вполне можно принять в лоно Православия, с тем чтобы они и дальше исповедовали Filioque (впрочем, как и некоторые другие свои особенные вероучения)<sup>172</sup>.

Очевидно, что даже если, с одной стороны, и уместно говорить о теологуменах святых отцов, с другой — вряд ли теологуменом может быть любое мнение святых отцов. То есть теологумены могут быть только при условии, что в Церкви не существует общепринятого учения на этот счет. Так, например, тринитарный субординационизм некоторых святых отцов не может быть рассмотрен как теологумен, но просто как мнение, не обладающее вероучительным авторитетом. Трудно представить ситуацию, чтобы студент семинарии оставил субординационизм на основании того, что это теологумен отцов доникейского периода.

В целом, как замечает современный исследователь, «различие между догматами и теологуменами — весьма искусственно, поскольку догматические положения, сформулированные на Вселенских и Поместных Соборах, были ответами на вызвавшие ожесточенные споры вопросы своего времени, и область, так сказать, догматического предания гораздо шире, чем совокупность соборных формулировок и анафематствований»<sup>173</sup>. В конечном итоге, даже при условии, что границы понятия «теологумен» могут быть четко очерчены, Filioque не является теологуменом, так как нарушает общепринятую православную триадологию, то есть, по сути, противоречит существующему учению Церкви<sup>174</sup>.

Также предложенная Болотовым схема имеет ряд других недостатков, на которые следует обратить внимание:

1. Получается, что учение Церкви представляет собой набор относительно небольшого количества догматов и значительного количества святоотеческих теологуменов. То есть, собственно, цельного вероучения Церкви как такового нет, поскольку, по мнению Болотова, теологумен не обязателен к принятию всей Церковью. Соответственно, в этой концепции остается открытым вопрос: что придает цельность вероучению Церкви, если целый ряд того, во что веруют православные, рассмотрено как не общеобязательное? Нередко труды отцов Церкви, написанные в контексте полемики, становились основой для формирования соборных определений. Яркими примерами этого являются труды отцов-каппадокийцев, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина, прп. Феодора Студита, свт. Григория Паламы.

2. Согласно проф. Болотову, святоотеческие теологумены хотя и авторитетны, однако не общеобязательны. Следовательно, их можно принимать, а можно нет. Иными словами, патристическое наследие — нечто такое, чем можно пользоваться по своему усмотрению. Отчасти это недоумение можно решить путем принципа «consensus patrum» — согласия отцов, то есть принятия только тех богословских утверждений, подтверждение которым можно найти у большинства святых отцов. Однако не так просто в некоторых случаях установить, каков же именно «consensus patrum». Кроме того, есть святые отцы, уровень авторитетности сочинений которых можно с уверенностью поставить в один ряд с общецерковным учением. Речь идет, например, о свт. Григории Богослове и

---

<sup>172</sup> См. более подробно по вопросу о Filioque в статье: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // ЖМП. № 9. 1973. С. 62-71; Сильвестр (Малеванский), еп. Ответ православного на предложенную старокатолика-ми схему о Святом Духе. К., 1874. С. 182-302; Филарет (Вахромеев), архиеп. О Филиокве (к дискуссии со Старокатолической Церковью) // ЖМП. 1972, № 1. С. 62-75.

<sup>173</sup> Бирюков Д. С. Ересь и еретики // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 6.

<sup>174</sup> Ср.: «Отметим, что слишком радикальное разведение В. В. Болотовым теологумена и догмата сказывается и на его понимании Filioque (букв.: “и от Сына” — формула, указывающая на то, что Дух Святой исходит не только от Бога Отца, но и от Бога Сына). А именно, представляется некорректной с исторической точки зрения проводимая В. В. Болотовым в указанном сочинении мысль о том, что Filioque, являющееся одним из факторов, послуживших разделению Восточной и Западной Церквей, представляет собой всего лишь теологумен (в том смысле, в каком его определял Болотов)» (Бирюков Д. С. Ересь и еретики // Книга еретиков. СПб., 2011., примечание № 4, С. 7).

прп. Иоанне Дамаскине. Сами Соборы часто становились возможными благодаря их деятельности, но и святые отцы, и Соборы утверждали и защищали не теологумены, а то, во что верит и всегда верила Вселенская Церковь. Кроме того, вряд ли можно рассматривать как обоснованный взгляд о возрастании теологумена в догмат. По сути, когда святые отцы отстаивали какое-то вероучение, то отстаивали именно чистоту и правильность общего учения Церкви, а не свои теологумены.

3. Нельзя рассматривать святоотеческие теологумены как мнения рядовых богословов. С сегодняшней перспективы видно, что богословские системы святых отцов стали основополагающими для формирования общеправославного вероучения. В конечном итоге такой, предложенный Болотовым подход к распределению вероучения вполне можно назвать криптопротестантским отношением к святоотеческому наследию. Как известно, многие крупные протестантские богословы хорошо знали и даже часто цитировали древних святых отцов, однако, исходя из постулата абсолютного авторитета только Писания (Sola Scriptura), считали святоотеческие творения условным авторитетом, а сами сочинения отцов рассматривали как те, которыми можно пользоваться примерно так же, как можно пользоваться сочинениями любых других авторитетных авторов в своей области<sup>175</sup>. Такой подход рождает совершенно недопустимое отношение к традиции отцов.

Здесь можно провести аналогию. В рамках общечеловеческой культуры мнение, к примеру, Канта имеет гораздо больший вес, чем мнение среднего философа или преподавателя философии. В конце концов, труды этих философов были крупнейшими этапами в истории философской мысли. То же можно сказать и о святоотеческих текстах: от них нельзя отмахнуться, сославшись, что это лишь частное мнение отцов. Это мнение тех, чью веру мы называем своей, православной, а веру православную мы называем верой святых отцов.

#### **Самостоятельная работа:**

1. Приведите примеры теологуменов святых отцов.
2. Приведите примеры частного мнения современных (XX—XXI вв.) богословов.

#### **Вопросы:**

1. *Кто автор схемы: догмат, теологумен, частное богословское мнение?*
2. *В каком историческом контексте была сформулирована эта схема?*
3. *Откуда автор этой схемы позаимствовал термин «теологумен»?*
4. *В чём недостатки этой схемы?*
5. *Можно ли говорить о частных мнениях святых отцов, и если да, то в каком смысле?*
6. *Ошибались ли святые отцы в области богословия? Подробно аргументируйте свой ответ.*

#### **Обязательно к прочтению:**

1. Богословское мнение // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 533-535.
2. *Иларион (Алфеев), митр.* Святоотеческое наследие и современность // Церковь и время. № 11.

#### **Рекомендуемая литература:**

1. Богословское мнение // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 533-535.
2. *Бирюков Д. С.* Ересь и еретики // Книга еретиков. СПб., 2011.
3. *Болотов В.В.* К вопросу о Filioque. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1914. 138 с.
4. *Иларион (Алфеев), митр.* Святоотеческое наследие и современность // Церковь и время. № 11.
5. *Маграт Алистер.* Возвращение к Писанию. Концепция «Предания». Роль Предания // Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С. 168-170; 179-182.
6. *Максимов Георгий, иерей. Дунаев А. Г.* Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?» // Азбука веры [Электронный ресурс] / URL: <https://azbyka>.

---

<sup>175</sup> О различном понимании Предания и, соответственно, отношения к нему среди ранних деятелей Реформации см. подробнее: Маграт Алистер. Возвращение к Писанию. Концепция «Предания». Роль Предания // Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С. 168-170; 179-182.

ru/otechnik/Patrollogija/disput-sushestvuet-li-consensus- patrum-v-pravoslavnom-predanii/

7. *Светлов П., прот.* Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. К., 1896. Т. 1. 356 с.
8. *Филарет (Вахромеев), архиеп.* О Филиокве (к дискуссии со Старокатолической Церковью) // ЖМП. 1972. № 1. С. 62-75.
9. *Филарет (Вахромеев), митр.* О церковном богословии. Выступление в Свято-Сергиевском богословском институте // Труды МинДА. Жировичи, 2005. С. 92-100.
10. *Филарет (Вахромеев), митр.* Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия. Доклад 2000 года // Труды МинДА. Жировичи, 2005. С. 101115.

## Тема XV. ИСТОРИЯ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ

Традиционно историю богословской науки делят на следующие периоды:

- доникийский (до 325 г.);
- эпоха Вселенских Соборов (325-787 гг.);
- после Вселенских Соборов до разделения Церквей (787-1054 гг.);
- от разделения Церквей до падения Константинополя (1054-1453 гг.) — на Востоке, и до возникновения Реформации (1054-1517 гг.) — на Западе;
- новое время (с XVI в. до конца XIX в.).

Учитывая сложную судьбу Церкви и церковной науки в XX в., а также наличие разнообразных и ярких богословов в это время, XX в. можно рассматривать как самостоятельный период.

Как уже было отмечено ранее, богословская наука требует такого признака, как систематизация и полнота рассматриваемых тем. Поэтому далеко не все сочинения, несмотря на их значимость, могут быть нами рассмотрены. Предполагать наличие развитой богословской системы в доникийский период вряд ли возможно. Всё же есть произведения с элементами систематизации, и кроме того, в них содержится изложение практически всех истин христианской веры.

Не будет преувеличением назвать первым систематизатором богословия святого апостола Павла, который в своих Посланиях касается практически всех сторон вероучения. Свообразной системой являются «Строматы» Климента Александрийского и «Против ересей» святого Иринея Лионского. Однако общепринято первым систематизатором вероучения считать Оригена с его сочинением «О началах» (написано приблизительно в 230 г.).

Сам этот труд стал предметом полемики, так как в нём содержались взгляды, идущие вразрез с Откровением. Тем не менее, не следует принижать значимость этого сочинения и его влияние в истории богословской науки.

Ориген делит свой труд на четыре части, и впоследствии другие христианские авторы также будут использовать четырехчастное разделение (например, «Точное изложение православной веры»). После труда Оригена достаточно долгое время не было сочинений с системным изложением вероучения.

Лишь в середине IV в. Иерусалимским святителем Кириллом были написаны «Огласительные и тайноводственные поучения», которые по своей сути являются объяснением Никейского Символа веры. Несмотря на системность изложения, этот труд носит скорее черты проповеди.

Следующим трудом в данной области является «Большое огласительное слово» святителя

Григория Нисского. Оно состоит из 40 глав. Особенностью этого произведения является наличие не только сугубо догматических тем, но и раскрытие вопросов апологетического характера. Например: «Почему Он не спас человека одним повелением?», «Почему Бог не приведет всех к вере, если Он хочет этого?», «Историческое доказательство пришествия Божия в мир» и т. п.

Блаженный Феодорит Кирский, известный экзегет и крупный деятель эпохи несторианских споров, является автором «Сокращенного изложения божественных догматов». В этом труде 29 глав. Некоторые разделы догматической науки представлены в нём совсем кратко, например, антропология. При этом немало таких тем, которые сейчас принято рассматривать в рамках нравственного богословия: «О девстве», «О браке», «О втором браке», «О блуде», «О покаянии», «О воздержании». Интересно, что у него также содержатся главы с антигностическим содержанием: «Об эонах», «О том, что Один и Тот же дал и Ветхий, и Новый Завет».

На Западе в это время тоже писались сочинения с систематическим изложением христианского вероучения. Здесь можно назвать сочинения блаж. Августина (1-я пол. V в.) «Руководство Лаврентию, или о вере, надежде и любви»; Геннадия Марсельского<sup>176</sup> (2-я пол. V в.) «О церковных догматах», состоящее из 88 глав; Фульгенция Руспийского (1-я пол. VI в.) «О вере, или о правиле веры».

Ближе к концу эпохи Вселенских Соборов — первой половине VIII в. — преподобным Иоанном Дамаскином был написан труд «Точное изложение православной веры», ставший самым известным систематическим изложением православной веры. Это сочинение является третьей частью систематического труда «Источник знания», содержащего также философскую часть «Диалектика» и справочную часть «О ересьях».

В течение достаточно долгого периода после появления произведения прп. Иоанна Дамаскина систематических трудов по изложению православной веры не писалось. Иногда называют сочинение Евфимия Зигабена (XII в.) «Догматическое всеоружие православной веры» как пример труда с такой формой изложения в период после 1054 г. Однако этот труд носит ярко выраженный полемический характер и скорее должен рассматриваться в ряду полемических сочинений.

#### **Вопросы:**

1. *На какие периоды принято делить историю богословской науки?*
2. *Перечислите, какие признаки должны быть у догматической системы.*
3. *Перечислите восточных авторов, систематизировавших христианское учение в указанные периоды.*
4. *Перечислите западных авторов, систематизировавших христианское учение в указанные периоды.*

#### **Обязательно к прочтению:**

1. *Брия И., прот.* Православное румынское богословие // Бого- слов.RU. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/393148.html>
2. *Диодор (Ларионов), монах.* «Пути» греческого богословия // Богослов.Ни. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2593536.html>

#### **Рекомендуемая литература:**

1. Александрийская школа // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3 (приложение). С. 328-330.
2. Антиохийская школа // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3 (приложение). С. 330-332.
3. Богословие // Православная богословская энциклопедия. Петроград: Типография А. П. Лопухина, 1901. Т. 2. С. 789-810.

---

<sup>176</sup> О нем см.: Геннадий Марсельский // Православная Энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 616-620

4. *Гольцева О.Е.* Светские и духовные образовательные центры в Ранней Византии (IV-VI вв.) // Наш Анабасис. Н. Новгород: ННГУ, 2005. Вып. 2. С. 22-27.
5. *Дмитриевский В. Н.* Александрийская школа: очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. 251 с.
6. *Доброклонский А.* Александрийская образованность как сфера, благоприятствующая происхождению христианской Александрийской школы // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1880. Ч. 1. С. 220-258.
7. *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в Древней Церкви III-VI вв. Речь на годовичном акте Санкт-Петербургской духовной академии 17 февр. 1913 г. СПб., 1913. 64 с.
8. *Иларион (Алфеев), архиеп.* Духовное образование на христианском Востоке // Труды КДА. К., 2009. № 10. С. 105-121; К., 2010. № 12. С. 325-335.
9. *Кривушин И. В.* Христиане и светское образование: взгляд Сократа Схоластика // Европейская педагогика от античности до Нового времени: исследования и материалы. М., 1994. Ч. 1. С. 64-73.
10. *Огнев А., диак.* Система образования в Византийской империи // Мир Византии. Белгород: ВелГУ, 2007. С. 116-121.
11. *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая школа // Палестинский сборник. 1966. Вып. 78 (15). С. 130-140.
12. *Поляковская М. А.* К характеристике византийской образованности: учителя и ученики // Античная древность и Средние века. Проблемы идеологии и культуры. Свердловск, 1987. С. 111-120.
13. *Самодурова З. Г.* Социальный состав учащихся Византии VII-XII вв. // ВВ. 1990. Т. 51. С. 14-22; 1991. Т. 52. С. 35-46.
14. *Самодурова З. Г.* Школы и образование // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М.: «Наука», 1984. С. 478-503.
15. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Способ выполнения задачи догматического богословия // Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 1. С. 48-180.
16. *Спасский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. 456 с.
17. *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. М.: «Мысль», 2001. 442 с.
18. *Христокин Геннадий.* Современное православное богословие: попытка характеристики // Киевская Русь [Электронный ресурс] / URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958/>
19. *Христокін Геннадій.* Неопатристика як сучасна парадигма розвитку православної теології // Українське релігієзнавство. 2007. № 43.

## **Тема XVI. РУССКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ШКОЛА**

Православная богословская наука Нового времени связана с именем святителя Петра Могилы и основанием им богословской школы. Конечно, нельзя говорить об отсутствии богословских знаний до этого времени, но надо иметь в виду, что эти знания носили не систематический характер. Чаще всего представляли собой просто начитанность того или иного автора в святоотеческой литературе. Отсутствие системного богословского образования в течение такого долгого периода — от Крещения Руси до свт. Петра Могилы — вызвано целым рядом факторов.

Приняв Крещение от Византии, Киевская Русь, конечно же, стала перенимать и византийскую культуру, однако этому процессу помешали два важных препятствия: незнание языка и конфликты. Само собой разумеется, основной корпус святоотеческих сочинений и просто творения крупных

византийских авторов были написаны на греческом языке, и для того чтобы иметь возможность познакомиться с ними в большом объеме, необходимо было знать этот язык. Были на Руси и те, кто знал греческий язык, были и переводы на славянский, но масштаб переводной литературы и знатоков греческого был критически мал для того, чтобы организовать более-менее массовое систематическое богословское обучение.

Можно согласиться с мнением известного православного ученого Николая Глубоковского, писавшего: «Всякая наука для своего развития требует хорошей специальной школы и широкой образованной аудитории. Без первой она лишается питающего источника и объективного фундамента, без второй, не будучи нигде и никем воспринимаемой, не находит для себя жизненных корней, прозябает, чахнет и вянет, как тепличное растение в неблагоприятной обстановке. По отношению к русскому научному богословию оба этих условия долго отсутствовали»<sup>177</sup>. Кроме того, у Киевской Руси практически сразу осложнились отношения с Византией, а затем начались и внутренние конфликты, что также не способствовало созданию атмосферы, благоприятной для развития богословской науки.

Становление богословской школы связано с именем святителя Петра Могилы. В Киеве и до него была школа при Киево-Братском монастыре, организованная Елисеем Плетенецким, которая стала своеобразной предшественницей духовной школы, созданной митрополитом Петром. В 1631 г. святитель Петр реорганизовал эту школу, объединив с училищем, основанным им, и создал Киево-Могилянскую коллегию. Коллегия была организована по образцу западных, иезуитских богословских школ. Это сказалось на программе и методе преподавания.

Надо отметить, что такой дисциплины, как «догматическое богословие» в нашем современном понимании, в Киево-Могилянской коллегии не было. Лекции по богословию включали в себя темы и догматические, и богословско-полемические, и нравственные. Такое распределение свойственно для западных «Сумм». Чтобы составить представление о структуре таких произведений, можно посмотреть «Сумму теологии» Фомы Аквинского.

Впервые разделение богословских и нравственных тем было произведено в начале XVIII в. архиепископом Феофаном (Прокоповичем). Именно с этого времени формируется догматическое богословие как наука, рассматривающая сугубо богословские темы. Также архиепископ Феофан ввел разделение догматического материала по схеме: учение о Боге в Самом Себе и учение о Боге в отношении к миру.

До XIX в. также появлялись различные лекции по догматическому богословию, однако только в XIX в. стали появляться масштабные труды по догматике. Это столетие вообще богато на такого рода труды.

Принципиальные перемены в преподавании догматического богословия связаны с именем ректора КДА архимандрита (впоследствии архиепископа) Иннокентия (Борисова), который стал читать свои лекции на русском языке, а не на латинском, как было принято до этого. В основу распределения материала он положил учение о Царстве Божьем, таким образом разделив курс лекций на три части:

1. Учение о Боге как Основателе нравственного царства (теогнозия);
2. Учение о Боге как Восстановителе этого царства (сотериология);
3. Учение о Боге как Судии Своего царства (дикестология).

Подобного разделения курса лекций придерживался и предшественник архимандрита Иннокентия архимандрит Моисей.

---

<sup>177</sup> Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 3.

Как лектор о. Иннокентий считался блестящим оратором, поражавшим слушателей своей эрудицией. Тем не менее, сохранились и не совсем лестные отзывы о его лекциях. Так, архиепископ Антоний (Амфитеатров) называл лекции своего учителя «богословским философствованием», а слух о его свободомыслии даже стал причиной небольшого разбирательства, инициированного митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым). В любом случае ученая и административная деятельность архим. Иннокентия стала целой эпохой не только для КДА, но и для русского богословия в целом<sup>178</sup>.

В 1848 г. архимандрит (впоследствии архиепископ Казанский) Антоний (Амфитеатров) издал «Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви, с присовокуплением общего введения в курс богословских наук». Почти 20 лет эта книга была учебником по догматике в семинариях. Архим. Антония многие современники характеризовали как преподавателя скучного, не любящего, чтобы ответ студентов выходил за рамки учебника.

Митрополит Макарий (Булгаков) издал пятитомное «Православно-догматическое богословие» (годы издания 1849-1853). В 1869 г. был опубликован сокращенный вариант — «Руководство к изучению христианского православнодогматического богословия», использовавшийся как учебник в семинариях. Митрополит Макарий был удостоен высоких наград за свою догматику. Однако уже его современники критически отзывались об этом труде, отмечая в нём схоластическое наследие и сухость изложения<sup>179</sup>. Несомненно, что митрополит Макарий проделал огромную работу по упорядочиванию догматического материала. Об этом пишет Н. Глубоковский: «Это грандиозная попытка научной классификации накопившегося догматического материала, который она подвергает строжайшему взаимному объединению, принимая всё пригодное и устраняя обветшавшее»<sup>180</sup>.

Так подводился итог всему предшествующему развитию и создавалась фактическая возможность для дальнейшего движения по новым путям. «Историческая заслуга “Догматики” митр. Макария несомненна и громадна, не говоря уже о богатстве и разнообразии ценных данных — особенно по библиологии и церковно-отеческой литературе», — писал об этом труде Н. Н. Глубоковский.

Тот же автор видит и целый ряд недостатков догматической системы митр. Макария, связанных с теоретической отвлеченностью (безжизненностью), зависимостью от прошлых догматических пособий и проч. Уже в XX в. ряд авторов в ином ключе рассматривают «Догматику» Московского митрополита. Признавая ряд недостатков, как совершенно естественное явление в научном труде, они акцентируют внимание на глубоком понимании митрополитом необходимости дальнейшего развития догматической науки, в том числе и в поиске новых методов изложения, что, в частности, выразилось в подготовке, при непосредственном участии владыки Макария, академического Устава 1869 г. Так, об этом пишет Н. Лисовой: «О ясном понимании митрополитом Макарием важности всестороннего научного раскрытия богословских концепций свидетельствует новый “Устав духовных академий”, введенный в 1869 г. в значительной степени под непосредственным влиянием и руководством самого митрополита Макария. Этот Устав (называемый иногда “Макарьевским”) сообщил историческое направление преподаванию всех важнейших богословских наук. В том числе догматическое богословие, согласно Уставу, должно было излагаться в обязательном сочетании с историей догматов и с критическим разбором инославных интерпретаций... Будучи не только глубоким богословом, но и

---

<sup>178</sup> Более подробно о свт. Иннокентии как преподавателе, а также о его преемниках по кафедре, таких как архим. Димитрий (Муретов), см.: Бурева В.В., Сильвестр (Стойчев), игум. Киевская духовная академия // Православная энциклопедия. Т. 33. С. 116-121.

<sup>179</sup> А. С. Хомякову принадлежит, пожалуй, самое жесткое высказывание о труде митр. Макария: «Макарий весь провонял схоластикой» // Хомяков А. С. Письмо к А. Н. Попову от 23 окт. 1848 г. // Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 8. С. 188. Л. Н. Толстой в своем «Исследовании догматического богословия» также объектом критики делает произведение митр. Макария.

<sup>180</sup> Глубоковский Н. Н. Указ. соч. С. 5.

замечательным церковным историком, митрополит Макарий понимал, что соборное определение догматов имеет, прежде всего, историческое значение: каждое из них было в свое время необходимым и достаточным для ниспровержения именно той ереси, против которой было направлено. Если в Церкви является новая ересь относительно того же догмата, то прежнее его “законченное и непререкаемое” определение может оказаться недостаточным. Тогда Церковь дает новое, уточненное определение догмата — не в смысле изменения его сути, а в смысле более точной заостренности против новой возникшей ереси»<sup>181</sup>. Таким образом, исторический метод изложения догматов, использованный еп. Сильвестром (Малеванским), частично восходит к митр. Макарию.

В 1864 г. архиепископ Филарет (Гумилевский) издал «Православное догматическое богословие». В этом сочинении присутствует немало апологетического материала, направленного против рационализма, пытающегося критиковать христианское вероучение. В этом труде также присутствует исторический метод. Догматика владыки Филарета вызвала разные отзывы, иногда чрезмерно критичные. Так, ректор МДА протоиерей Александр Горский сказал: «Была у нас догматика католическая (митрополита Макария (Булгакова)), теперь явилась протестантская, а православной всё-таки нет»<sup>182</sup>. Современный историк русской богословской мысли по поводу этого мнения Горского пишет: «Отзыв А. В. Горского является, может быть, излишне критичным в отношении как к митрополиту Макарию, так и к архиепископу Филарету. Он отражает, однако, основное направление богословского поиска русских догматистов — стремление к полному освобождению от западных влияний в богословской науке»<sup>183</sup>.

Своеобразным апогеем догматической науки принято считать сочинение ректора КДА епископа Сильвестра «Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)» в пяти томах. Как видно из самого названия данного труда, ключевым методом, использованным при написании, был исторический<sup>184</sup>. Суть этого метода — не в приведении исторической справки, как это бывало и в других пособиях по догматике, но в том, что он «демонстрирует догмат в его движении, прочувствованном и продуманном церковным соборным разумом. Таким образом догмат становится не артефактом, не сухой формулировкой, передаваемой поколениям христиан, а живым свидетельством веры»<sup>185</sup>. В то же время некоторые исследователи полагают, что исторический метод означал для еп. Сильвестра фактическое отождествление догматического богословия с историей догматов<sup>186</sup>.

Тематическое разделение производится еп. Сильвестром по двум разделам: учение о Боге в Самом Себе и учение об отношении Бога к миру и человеку. То есть, по сути, владыка возвращается к распределению, предложенному архиеп. Феофаном (Прокоповичем). В своем труде еп. Сильвестр не делит догматы на библейские и церковные, общие и частные, раскрытые и нераскрытые: подобную дифференциацию вводит в «Догматике» митр. Макарий (Булгаков).

Последний крупный труд по догматическому богословию дореволюционного времени принадлежит прот. Николаю Малиновскому. Сочинение это оценивалось современниками по-разному. А. И. Введенский раскритиковал это сочинение, назвав его шагом назад по сравнению с

---

<sup>181</sup> Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. М., 2002. Сб. 37. С. 19.

<sup>182</sup> Цит. по: Лисовой Н. Н. Догматическая система архиепископа Филарета (Гумилевского) / Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. М., 2002. № 37. С. 22.

<sup>183</sup> Там же. С. 24.

<sup>184</sup> В КДА об историческом методе в трудах еп. Сильвестра защищена магистерская работа: Чамохуд П. Застосування історичного методу в догматичній системі еп. Сильвестра (Малеванського). К., 2016.

<sup>185</sup> Введенский А. И. Сравнительная оценка догматических систем митрополита Макария (Булгакова) и епископа Сильвестра (Малеванского) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. СПб., 1886. С. 137.

<sup>186</sup> Лисовой Н. Н. Указ. соч. С. 27.

догматикой еп. Сильвестра<sup>187</sup>.

Были авторы, писавшие по догматическим темам отдельные труды или статьи, среди них: архиеп. Иларион (Троицкий), прот. Павел Светлов, прот. Иоанн Орфанитский, А. Д. Беляев и многие другие. В КДА после смерти еп. Сильвестра догматику читали М. Ястребов, М. Скабалланович, А. И. Чекановский.

Специфическим и довольно интересным было появление на рубеже XIX—XX вв. так называемого «нового богословия», представители которого — протопресвитер Иоанн Янышев, М. М. Тареев, М. Олесницкий — никогда не преподавали догматического богословия, но ряд идей, высказанных ими, оказал влияние на разные направления богословской науки, включая догматику. Основным посылом представителей «нового богословия» было желание очистить богословские науки от всевозможных наслоений, которые мешали, по их мнению, восприятию простой евангельской истины как основы жизни<sup>188</sup>.

После революции 1917 г. дальнейшее развитие богословской науки по понятным причинам было сильно затруднено. И в большей части православное догматическое богословие развивалось в среде эмигрантов, где целый ряд авторов писали статьи на догматические темы: прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский, протопр. Иоанн Мейендорф, П. Н. Евдокимов, прот. Борис Бобринский, прот. Николай Афанасьев, также курсы лекций были написаны прот. Ливерием Вороновым, прот. Михаилом Помазанским, архимандритами Алипием (Кастальским-Бороздиным) и Исаией (Беловым), священником Олегом Давыденковым.

С уверенностью можно сказать, что В. Н. Лосский и прот. Г. Флоровский — самые значимые авторы этого времени, которые развивали такое влиятельное направление богословской мысли, как «неопатристика»<sup>189</sup>. Однако определенного рода недостатки есть и в сочинениях этих уважаемых авторов. Критика Флоровским русского богословия не всегда выверена и аргументирована, а Лосский критикуется, как правило, за не совсем корректное учение о личности, а также по ряду других пунктов<sup>190</sup>.

### **Вопросы:**

1. Кто считается основателем русской богословской школы?
2. С какого времени формируется догматическое богословие как наука?
3. С кем связаны принципиальные перемены в преподавании догматического богословия?
4. Как именно распределял догматический материал свт. Иннокентий (Борисов)?
5. Перечислите авторов классических пособий по догматическому богословию и охарактеризуйте их.
6. Что такое «новое богословие»? Назовите основные имена и идеи.

### **Обязательно к прочтению:**

- 1 Бурега В. В., Сильвестр (Стойчев), игум. Киевская духовная академия // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. С. 96-110.

---

<sup>187</sup> Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики [из возражений на: Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие. Ч. 1-2. Диспут 9 апреля 1904 г.] // Богословский вестник. 1904. № 6. С. 179-208.

<sup>188</sup> См. подробнее: Сильвестр (Стойчев), игум. «Новое богословие» профессора М. М. Тареева // Труды КДА. № 12. С. 267-279; Лисовой Н. Школа антропологического раскрытия догматов в русском богословии / Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. № 31. С. 28-39.

<sup>189</sup> Христокін Г. Неопатристика як сучасна парадигма розвитку православної теології // Українське релігієзнавство. 2007. № 43.

<sup>190</sup> См. подробнее: Роуэн У. Богословие Владимира Лосского. Изложение и критика. К., 2009; Шахбазян К. Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания; Гаврюшин Н. К. «... Чтобы иссякло упорство раздора». Штрихи к портрету Г. В. Флоровского // Символ. № 47. С. 201-238; Христокін Г. Современное православное богословие: попытка характеристики // Киевская Русь [Электронный ресурс] / URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958>

2 *Сильвестр (Стойчев), игум.* «Новое богословие» профессора М. М. Тареева // Труды КДА. № 12. С. 267-278.

#### **Рекомендуемая литература:**

1. *Антоний (Паканич), митр.* Современные условия и перспективы для духовного образования в Украине // Богословские статьи, доклады и речи. К.: Издательский отдел УПЦ, 2013. С. 165-174.
2. *Антоній (Паканич), митр.* Перспективи реформування духовної освіти // Богословские статьи, доклады и речи. К.: Издательский отдел УПЦ, 2013. С. 175-186.
3. *Антоний (Паканич), митр.* Православное богословское образование в Европе: единство в многообразии // Богословские статьи, доклады и речи. К.: Издательский отдел УПЦ, 2013. С. 187-202.
4. *Антоній (Паканич), митр.* Принципи розвитку православної богословської освіти в Україні на сучасному етапі // Богословские статьи, доклады и речи. К.: Издательский отдел УПЦ, 2013. С. 203-212.
5. *Антоній (Паканич), митр.* Київська академія — школа святості // Богословские статьи, доклады и речи. К.: Издательский отдел УПЦ, 2013. С. 237-253.
6. *Бурега В. В., Сильвестр (Стойчев), игум.* Киевская духовная академия: догматическое богословие // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 33. С. 116-121.
7. *Введенский А. И.* К вопросу о методологической реформе православной догматики [из возражений на: *Малиновский Н. П.* Православное догматическое богословие. Ч. 1-2. Диспут 9 апреля 1904] // Богословский вестник. 1904. Т. 2. № 6. С. 179-208.
8. *Введенский А. И.* Сравнительная оценка догматических систем митрополита Макария (Булгакова) и епископа Сильвестра (Малеванского) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. СПб., 1886. Февраль. С. 127-149; Апрель. С. 248-352.
9. *Гаврюшин Н. К.* «... Чтобы иссякло упорство раздора». Штрихи к портрету Г. В. Флоровского // Символ. № 47. С. 201-238.
10. *Гаврюшин Н. К.* Пути русской православной религиозной мысли (материалы к конспекту курса истории русской религиозной мысли) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1998. № 1. С. 108-131.
11. *Гаврюшин Н. К.* «Истинное богословие преображает метафизику». Заметки о Владимире Лосском // Символ. Париж, 2005. № 48. С. 163-200.
12. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Монография. М., 2002. 189 с.
13. *Иларион (Алфеев), еп.* Православное богословие на рубеже эпох. К.: «Дух і Літера», 2002.
14. *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. М., 2002. Сб. 37. С. 5-127.
15. *Петухов А., свящ.* Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Жизнь и богословская деятельность // Классические системы русского догматического богословия. СПб., 2006.
16. *Петухов А., свящ.* Протоиерей Николай Малиновский. Жизнь и богословская деятельность // Классические системы русского догматического богословия. СПб., 2006.
17. *Петухов А., свящ.* Ученые труды митрополита Московского Макария (Булгакова) и их значение для Православной Церкви. Москва, 2014.
18. *Сильвестр (Стойчев), игум.* «Новое богословие» профессора М. М. Тареева // Труды КДА. № 12. С. 267-278.
19. *Уильямс Р.* Богословие Владимира Лосского. Изложение и критика. К. 2009 г. 336 с.
20. *Христокин Г.* Современное православное богословие: попытка характеристики // Киевская Русь [Электронный ресурс] / URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958>

21. Христокін Г. Неопатристика як сучасна парадигма розвитку православної теології // Українське релігієзнавство. 2007. № 43.
22. Шахбазян Киприан. Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания // Несусвет [Электронный ресурс] / URL: <http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan2.htm>
23. Янышев И. Л., прот. Отзыв на «Краткое изложение системы богословствования» М. М. Тареева, представленный Святейшему Синоду // Богословский вестник. 1917. № 10-12. С. 410-417.

## Тема XVII. ЗАПАДНОЕ ВЛИЯНИЕ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ

Когда речь идет о русской богословской традиции, неизменно возникает тема западного влияния. В каком-то смысле это утверждение уже стало восприниматься как некая аксиома. Целый ряд видных авторов, среди которых митрополит Антоний (Храповицкий), иеромонах Тарасий (Кургановский), архиепископ Иларион (Троицкий), протоиерей Г. Флоровский, уже писали на эту тему.

Как правило, ответственным за распространение этого влияния назначался митрополит Киевский Петр (Могила), о школьных реформах которого было сказано немало нелестных слов.

Вопрос о западном влиянии на богословие является частным вопросом западного влияния практически на все стороны жизни русского общества периода XVII-XIX вв.

Несмотря на такую распространенность мнения о западном влиянии на православное богословие, фундаментальных исследований на эту тему так и не было написано. Всё, что есть, может быть охарактеризовано как публицистика, но отнюдь не как научные труды. Единственным исключением из данного ряда может быть названа работа иеромонаха Тарасия (Кургановского) «Перелом в древнерусском богословии», тем менее и она не лишена недостатков<sup>191</sup>.

Следует отметить, что даже авторы, говорящие о борьбе с западным влиянием, понимали необходимость такой исследовательской работы. Так, прот. Г. Флоровский писал: «Однако история этих западных влияний и заимствований в православном богословии изучена еще недостаточно. А начинать надо, в любом случае, с точного изложения фактов»<sup>192</sup>.

Отрицать западное влияние в русском богословии, особенно в области духовного образования, конечно же, было бы неверным, но делать слишком масштабные заявления в этой области без фактического материала также является непозволительным.

Серьезной ошибкой, допущенной вышеперечисленными критиками, являются обобщения, создающие впечатление того, что у них отсутствовало понимание культурного и религиозного многообразия Запада<sup>193</sup>, а зачастую и сами они находились хоть и под другим, но тоже западным влиянием.

---

<sup>191</sup> Подробнее см.: Сильвестр (Стойчев), игум. К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могила // Труды КДА. К., 2012. № 17. С. 103-112.

<sup>192</sup> Флоровский Г., прот. Западные влияния в русском богословии // Православная беседа [Электронный ресурс] / URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=316>

<sup>193</sup> Например, Н. Бердяев пишет по поводу мнений о. Г. Флоровского: «При этом категория романтизма оказывается столь обширного захвата, столь универсальной, что романтизм обличается даже в богословской мысли XVII века, даже в расколе. Вся русская мысль была романтична, вся она была под влиянием Запада, Запад же романтичен. Как будто бы на Западе не было классицизма! Томизм, играющий преобладающую роль в западном католичество, есть, конечно, классицизм, и томисты враждебны романтизму. Острая борьба против романтизма велась в последний период именно на Западе». Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 669. В принципе, Флоровский и сам понимал, что влияния были разными: «Так, “латинское пленение” заменилось “пленением” немецким и английским, и на месте схоластики выросла новая угроза — угроза безудержного мистицизма и немецкой теософии. С этого времени на русское богословие ложится тень немецкой

Кроме того, много говоря о возвращении к святоотеческому наследию, эти авторы зачастую были не такими уж и большими знатоками святоотеческой традиции<sup>194</sup>. А в построении своих доводов они обходились общими фразами, своими впечатлениями, не особо утруждая себя скрупулезным анализом текстов и построением убедительной аргументации.

Для примера можно взять текст выступления протоиерея Георгия Флоровского «Западные влияния в русском богословии». С некоторыми его утверждениями можно согласиться, но, к сожалению, иногда это просто ничем не подкрепленные мнения, и, в принципе, трудно представить, как можно верифицировать утверждения подобного рода. Это касается и его рассуждений о разрыве духовной школы и народа (как будто он не понимал, что школьная богословская мысль всегда была и будет более утонченной и более взыскательной, чем религиозные представления народа), и его характеристики свт. Петра Могилы, и многого другого. Отец Георгий Флоровский как бы совсем проигнорировал исторические реалии, в которых был вынужден жить и служить тот же свт. Петр Могила, совсем не увидел положительных сторон созданной Киевским митрополитом духовной школы.

Кроме того, у данного автора можно найти совсем неожиданные (и достаточно спорные) утверждения. К примеру: «Во всяком случае, мы можем сказать, что влияние немецкой философии стало для русского богословия органичным и полезным»<sup>195</sup>.

Не отрицая многих действительно катастрофических последствий означенного влияния и признавая необходимость его преодоления, всё же, говоря о западном влиянии, необходимо избегать крайностей, и самое главное — если и делать какое-либо утверждение, то быть готовым его аргументировать. Нужно понимать, что вопрос о влияниях вообще всегда достаточно сложный и многогранный, и именно обнаружением всяких влияний часто злоупотребляют противники Православия, которые видят в наших традициях то или иное языческое или еще какое-то иное влияние. Было бы печальным, если бы и внутри Церкви тоже использовался такой подход и такие аргументы, которые имеют самое далекое отношение к серьезной исторической и богословской науке.

Следует отметить, что критики западного влияния зачастую сами становились объектом критики, порой за гораздо более весомые отклонения, чем за наличие какого-либо влияния. Например, споры вызывают сотериологические и христологические воззрения митрополита Антония (Храповицкого)<sup>196</sup> и священномученика Илариона (Троицкого)<sup>197</sup>.

### Вопросы:

1. *Какими факторами было вызвано западное влияние в русском богословии?*
2. *Перечислите, в чём именно, по мнению критиков западного влияния, оно проявлялось.*
3. *Кто из авторов работал в области исследования данной проблематики?*
4. *Укажите, в чём основные методологические и фактические ошибки данных исследователей.*
5. *Какие способы преодоления этого влияния?*

---

школы. В русских богословских академиях начинают изучать немецкий как основной язык богословия». Но зачастую дальше декларирования этого понимания он не шел, гипертрофировав какое-то конкретное влияние, как в случае с романтизмом, указанным Бердяевым.

<sup>194</sup> «Реакции русской богословской мысли конца XIX — начала XX в. не хватало подлинного знания патристического предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия». *Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. М., 1968. Сб. 4. С. 29.*

<sup>195</sup> *Флоровский Г., прот.* Западные влияния в русском богословии // Православная беседа [Электронный ресурс] / URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=316>

<sup>196</sup> См. подробнее: *Серафим (Соболев), архиеп.* По поводу статьи митрополита Антония (Храповицкого) «Догмат искупления» / Репринт: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997 // Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. С. 5-110.

<sup>197</sup> См. подробнее: *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион Троицкий и православное богословие // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2001. Вып. 7. С. 56-81.

### **Обязательно к прочтению:**

1. *Асмус В., прот.* К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2002. Вып. 10. С. 224-241.
2. *Флоровский Г., прот.* Западные влияния в русском богословии // Православная беседа [Электронный ресурс] / URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=316>
3. *Корзо М.* «Православное исповедание веры» Петра Могилы: к вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в. // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 33-56.
4. *Сильвестр (Стойчев), игум.* К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы // Труды КДА. К., 2012. № 17. С. 103-112.

### **Рекомендуемая литература:**

1. *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион Троицкий и православное богословие // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2001. Вып. 7. С. 56-81.
2. *Асмус В., прот.* К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2002. Вып. 10. С. 224-241.
3. *Бердяев Н. А.* Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия) // Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 668-683.
4. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. М., 1968. Сб. 4. С. 5-36.
5. *Гаврилюк Павел, диак.* Влияние протоиерея Георгия Флоровского на православное богословие XX века // Труды КДА. К., 2014. № 20. С. 71-93.
6. *Елевферий (Богоявленский), митр.* Об искуплении. Письма митрополиту Антонию (Храповицкому) в связи с его сочинениями: «Догмат искупления» и «Опыт христианского православного катехизиса». Париж: Совет по учреждению монашеско-миссионерского братства, 1937. С. 178-196.
7. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 9. С. 98-134.
8. *Иларион (Алфеев), еп.* Православное богословие на рубеже эпох. К.: «Дух і Літера», 2002.
9. *Корзо М.* «Православное исповедание веры» Петра Могилы: к вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в. // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы / Сб. статей. М., 2003. С. 33-56.
10. *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2007. 672 с.
11. *Серафим (Соболев), архиеп.* По поводу сочинения иеромонаха Тарасия «Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII веков» / Репринт: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997 // Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. С. 260-290.
12. *Серафим (Соболев), архиеп.* По поводу статьи митрополита Антония (Храповицкого) «Догмат искупления» / Репринт: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997 // Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. С. 5-110.
13. *Сильвестр (Стойчев), игум.* К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы // Труды КДА. К., 2012. № 17. С. 103-112.
14. *Тарасий (Курганский), иером.* Перелом в древнерусском богословии (Великороссийское и малороссийское богословие XVI-XVII вв.). Варшава, 1927.
15. *Флоровский Г., прот.* Западные влияния в русском богословии // Православная беседа [Электронный ресурс] / URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=316>
16. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. К., 1991.
17. *Хондзинский П. В.* «Православное учение о спасении» архим. Сергия (Страгородского) и его критика священноисповедником Виктором (Островидовым) и архиеп. Серафимом (Соболевым) // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 2 (57). С. 98-113.

## Тема XVIII. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ

Пресвятая Троице, Боже наш, слава Тебе!

### §31. Богооткровенность тринитарного догмата

Тринитарный догмат — это главное содержание богооткровенного учения, без исповедования которого невозможно представить христианскую религию, как и невозможно представить тринитарное учение вне христианства. Попытки найти параллели христианской триадологии в иных религиозных и философских традициях, а тем более посчитать их источником христианской триадологии, следует признать неудачными. В действительности, хотя в некоторых религиях и философских школах античности присутствуют своеобразные «троицы»<sup>198</sup> (например, у Плотина), однако все эти концепции принадлежат человеческому гению, а значит и находятся в рамках человеческого мышления, человеческих категорий, и именно поэтому никогда не поднимались до уровня христианского тринитарного учения. Можно сказать, что именно поэтому «троицы» иных традиций всегда будут философией и никогда — богословием.

Бог не сразу открывает Себя как Троица. В Ветхом Завете есть лишь косвенные указания на троичность Лиц Божества. По словам Х. Яннараса, на протяжении всего Ветхого Завета мы «видим неоднократные попытки приблизиться к тайне Троицы, выразить интуитивное предчувствие истины о Троичном Боге»<sup>199</sup>. Тем не менее, прямого указания на троичность Бога в Ветхом Завете нет. Это вызвано тем, что, как объясняют святые отцы, если бы Бог сразу открылся как Бог Троица, то евреи могли бы неправильно это воспринять и неверно растолковать такое Откровение. Святитель Григорий Богослов говорит: «Небезопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына и, прежде нежели признан Сын, (выражусь несколько смело) обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищей, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтоб Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями (Пс. 83:6), поступлениями от славы в славу и преуспеваниями»<sup>200</sup>. Подобная мысль есть и у блаженного Феодорита: «Бог, по Своей бесконечной премудрости, не благоволил сообщить иудеям ясного познания о Святой Троице, чтобы они не нашли в этом для себя повода к поклонению многим богам, — они, которые так были склонны к нечестию египетскому; и вот почему после пленения вавилонского, когда иудеи почувствовали явное отвращение от многобожия, в их священных и даже не священных книгах встречается гораздо более и яснейших мест, нежели прежде, в которых говорится о Божеских Лицах»<sup>201</sup>.

В Новом Завете учение о Пресвятой Троице уже содержится явно, хотя и не употребляется само это понятие. Впервые в христианском богословии термин «Троица» употребил во II в. святой Феофил Антиохийский в своем сочинении «Против Автолика».

### §32. Тринитарные лжеучения

Учение о Пресвятой Троице в первые четыре века существования христианства стало главной мишенью всевозможных еретических течений, пытавшихся так или иначе нивелировать троичный догмат.

---

<sup>198</sup> См. подробнее: Шохин В. Святая Троица и нехристианские триады // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 210-218.

<sup>199</sup> Яннарас Христос. Троичный Бог // Вера Церкви. М., 1992. С. 53.

<sup>200</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 31-е. О богословии пятое, о Святом Духе // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 387.

<sup>201</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. § 24. Доказательства троичности Лиц в Боге, при единстве существа, из Св. Писания // Православно-догматическое богословие. М., 1999. С. 173-174.

## Триадология Оригена<sup>202</sup>.

Тринитарное учение Оригена нельзя в полной мере назвать ложным, однако ряд предпосылок и выводов из его триадологии рассматриваются некоторыми исследователями как основание для будущих антитринитарных ересей<sup>203</sup>. «Арий расходится с Оригеном в выводах, но совпадает в предпосылках. Оставалась безысходная альтернатива: либо признать вечность мира, либо отвергнуть вечное рождение Сына. Выйти из этого круга можно было только через отрицание Оригеновых предпосылок. Поэтому борьба с Арием была в значительной степени преодолением оригенизма», — пишет один из современных авторов<sup>204</sup>.

Ориген исходит из понятия вечности Божественного творчества. Согласно его учению, Бог есть Творец по природе. Следовательно, Творец не может не творить, а потому творение совечно Богу. Ориген считал, «что так же, как по разрушении этого мира будет иной, существовали иные миры, ранее, чем был этот». Логос Ориген рассматривает как посредника между Богом и творимым Им миром. А раз Бог творит вечно, то Сын, рождаемый Отцом как посредник в творении, должен, в свою очередь, рождаться предвечно. Сын является самостоятельной Ипостасью, но рассматривается Оригеном только как посредник в деле творения (субординатизм). Внутритроичные отношения Лиц вне их отношения к миру остаются за рамками богословской мысли Оригена. Учение о Святом Духе у Оригена мало разработано.

## Динамизм (адопцианство<sup>205</sup>).

Название происходит от греческого слова «динамис» — «сила». Главным выразителем этого учения стал Павел Самосатский (родоначальники ереси — Феодот Кожевник, Феодот Меняльщик и Артемон). Динамисты утверждали, что Бог Своей неипостасной силой (Логосом) вселился в человека Иисуса Христа. Эта неипостасная сила (Логос) снизошла на Иисуса так же, как она сходила на пророков. При этом Логос и человек соединены не по Ипостаси, а по воле и действию, оставаясь по отношению друг ко другу самостоятельными.

Динамисты считали, что Иисус достиг такой степени единства с Логосом, что о Нём можно говорить как о Сыне Божиим. Монархиане-динамисты для обозначения единства Логоса с Отцом использовали термин «единосущный». Таким образом этот термин, который впоследствии сыграл огромную роль в развитии догматического учения, оказался скомпрометирован. Это учение в лице епископа Павла Самосатского было осуждено на двух Антиохийских Соборах — 264-265 и 269 гг.

## Модализм (савелианство).

Название происходит от латинского слова «модус» — «способ», «проявление». Главным выразителем этого учения стал Савелий (родоначальники ереси — Праскей и Ноэт). Согласно этому учению, «Бог — безликая сущность, различным образом являющая себя миру. Три Лица суть лишь три последовательных модуса действий, три проявления в мире одной и той же Монады, которая в себе всегда проста»<sup>206</sup>. Бог в представлении модалистов предстает миру в трех модусах: от сотворения мира до Воплощения Иисуса Христа — в модусе Отца; от Воплощения до Вознесения — в модусе Сына; от Вознесения до конца мира — в модусе Святого Духа. У модалистов фактически единый Бог не является Троицей: Лица представляют собой лишь некие маски, под которыми Бог открывается

<sup>202</sup> О богословских воззрениях Оригена см.: *Бирюков Д. С.* Ориген // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 22-44.

<sup>203</sup> Следует отметить, что существует и противоположная точка зрения, согласно которой учение Оригена нельзя рассматривать как предпосылку к возникновению антитринитарных ересей IV в. См., напр.: *Болотов В. В., проф.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб.: Тип. Елеонского, 1879. VI, 452 с.

Подробно об Оригене и отношении к нему в русской богословской традиции см.: *Петухов А., свящ.* Ориген в русской богословской дореволюционной литературе. Электронное издание. СПб.: «Аксион эстин», 2010. 54 с.

<sup>204</sup> Арианство // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 223.

<sup>205</sup> От лат. *adoptio* — усыновлять.

<sup>206</sup> *Лосский В. Н.* Троица // Догматическое богословие. М., 1991. С. 209.

тварному миру. В III в. учение Савелия было дважды осуждено на Поместных Соборах. В 261 г. его осудил Александрийский Собор под председательством святителя Дионисия Александрийского, и через год, в 262 г., — Римский Собор под председательством папы Дионисия Римского.

### **Арианство**

В концепции Ария<sup>207</sup> Бог извечно обладает всеми совершенствами. Когда же Он захотел сотворить мир, Он сначала сотворил Логос, который стал орудием-посредником при творении мира. Поэтому ни в коем случае нельзя говорить о совечности Логоса Богу Отцу.

Таким образом, поставив в прямую взаимосвязь существование Логоса и творение мира, Арий пришел к утверждению, что было время, когда Логоса не было (Логос из несущих). Логос, как творение, ограничен и потому не может знать Бога и ведать Божественную сущность. При этом Арий утверждал, что Логос всё же радикально отличается от прочих творений своим совершенством. Логос же создал Духа Святого. То есть его Троица — некая убывающая троица лиц, не единосущных между собой. Святитель Григорий Богослов так характеризует учение Ария: «Единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые друг другу, чтобы не дойти до Ариево безумия»<sup>208</sup>.

Для ариан рождение Сына-Логоса обозначает возникновение, а всё, что возникло, — тварно. А всё, что тварно, существует во времени, то есть и Сын подлжит категории времени. Таким образом, в концепции Ария Сын представлен сотворенным посредником, необходимым Богу Отцу для творения мира. В свою очередь, Святой Дух является творением Сына, созданным для прославления Бога Отца.

Арианские споры породили несколько других направлений.

Так называемые **омии**, главой которых был Евсевий Кесарийский, придерживались в триадологии субординационизма. Кроме того, они в терминологическом плане не только отвергали слово «единосущный», но и отказались употреблять слово «сущность» и все его производные. Отсюда их название — омии (от греч. *ομοιος* — подобный).

Омии также рассматривали бытие Сына в контексте творения мира. Однако от ариан их отличала своеобразная концепция, согласно которой Сын не собезначален Отцу, но неизъяснимым образом получил от Отца Божественную природу. Омии именовали Сына рожденным Богом, едиnorodным Богом и т. п. Святые отцы называли такое учение многобожием.

Также были **омиусиане**<sup>209</sup> (от греч. *ομοιούσιος* — подобосущный). Иногда их называют полуарианами. Такое наименование по отношению к ним употреблял свт. Епифаний Кипрский. Однако, как пишет А. В. Карташев, «это исторически неточно, ибо они шли прочь от ариан», и, по сути, омиусиане веровали в Святую Троицу, однако не совсем верно излагали тринитарный догмат, поскольку отказывались от никейской терминологии.

Также были **аномеи**<sup>210</sup> (от греч. *ανόμοιος* — неподобный), которых обычно именуют крайними арианами. Их лидер Евномий<sup>211</sup> отрицал даже подобие Сына Отцу, отсюда и наименование данного направления.

В VI-VII вв. в монофизитской среде возникли ереси тритеистов<sup>212</sup> и тетратеистов, изучение

<sup>207</sup> Об Арии см.: Арий // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 44-63.

<sup>208</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 20. О поставлении епископов и о догмате Святой Троицы // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 256. Святитель Афанасий Великий, давая сходную характеристику арианскому учению, называл Ариево Троицу «обществом трех неподобных существ» (Цит. по: Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 10).

<sup>209</sup> Подробнее см.: Бирюков Д. С. Подобосущники // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. М., СПб.: 2009. Т. 1. С. 197-206.

<sup>210</sup> Подробнее см.: Аномеи // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 471-473.

<sup>211</sup> Подробнее о нём см.: Евномий // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 181-183.; также: Евномий // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 88-108.

<sup>212</sup> Подробнее см.: Беневиц Г. И. Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний

которых не предполагается в курсе православной догматики.

### **§33. Ветхозаветные свидетельства о троичности Лиц**

Как уже говорилось, в Ветхом Завете есть только «предчувствия и образы», указывающие на троичность Лиц. В догматическом богословии принято все ветхозаветные свидетельства о троичности подразделять на несколько групп:

**Первая группа** свидетельств указывает на множественность Лиц. Эти свидетельства находятся в книге Бытия.

- Перед сотворением человека Бог говорит о Себе во множественном числе: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1:26).
- В контексте повествования о Вавилонском смешении Бог говорит: «Сойдем же и смешаем там язык их» (Быт. 11:7).

Из вышеприведенных текстов Священного Писания видно, что в некоторых случаях о едином Боге сказано во множественном числе.

**Вторая группа** свидетельств указывает конкретно на троичность Лиц.

В книге Бытия (18:1-3) есть повествование о том, как Бог явился Аврааму у дубравы Мамре в виде трех странников, которым Авраам, по словам блаженного Августина, поклонился как Единому. Впрочем, некоторые святые отцы, такие как святой мученик Иустин Философ, святитель Иларий Пиктавийский, блаженный Феодорит и святитель Иоанн Златоуст, полагали, что возле Мамврийского дуба Аврааму явилась только Вторая Ипостась Пресвятой Троицы — Сын Божий, в сопровождении двух ангелов. Другие же отцы, такие как святитель Афанасий Великий, святитель Василий Великий, блаженный Августин, полагали, что Авраам удостоился видения всей Пресвятой Троицы.

К свидетельствам этой же группы святители Афанасий Великий, Василий Великий и некоторые другие отцы относят и троекратное воззвание к Богу Серафимов, которое описано в книге святого пророка Исаии: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!» (Ис. 6:3). При этом пророк слышал голос Господа, Который вопрошал: «Кого Мне послать? И кто пойдет для Нас?» (Ис. 6:8). Ссылаясь на этот отрывок, святой апостол и евангелист Иоанн Богослов поясняет, что в тот момент пророк Исаия видел славу Сына Божия и говорил о Нем (см. Ин. 12:41), а святой апостол Павел указывает, что пророк слышал глас Святого Духа, посылавшего его к израильтянам (см. Деян. 28:25-26). Таким образом, исходя из восприятия ветхозаветного текста новозаветными авторами, можно говорить о том, что в книге пророка Исаии идет речь о воспевании Серафимами всей Пресвятой Троицы.

**Третью группу** составляют свидетельства о конкретных Лицах Святой Троицы. Так, об Отце и Сыне отдельно говорится в книге Псалмов: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2:7). В другом месте сказано: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня... из чрева прежде денницы... рождение Твое» (Пс. 109:1, 3).

Отдельно о Третьем Лице Святой Троицы говорится в книге пророка Исаии: «И ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его» (Ис. 48:16); «Почитет на Нем (т. е. на Мессии — прим. авт.) Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия» (Ис. 11:2).

Особым местом Ветхого Завета являются тексты, относящиеся к Ангелу Господнему и рассматриваемые некоторыми экзегетами как указание на Вторую Ипостась<sup>213</sup>.

---

Иерусалимский. Полемика с тритеизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. М., СПб., 2009. Т. 2. С. 71-88.

<sup>213</sup> Ангел Господень // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 291-292.

### §34. Новозаветные свидетельства о Божестве Сына и Св. Духа

В полной мере учение о Пресвятой Троице раскрывается только в Новом Завете, хотя при этом в священных текстах и не присутствует ставшая классической троичная терминология: термины «сущность», «ипостась», да и сам термин «Троица» появляются значительно позже, в трудах святых отцов и учителей Церкви.

Полнота откровения о Боге Троице стала возможной благодаря Боговоплощению. Только пришествие в мир Второго Лица — Сына Божия сделало возможным для человека познание Троичного Бога. Как удачно выразился по этому поводу прот. Борис Бобринский: «Говорить о Христе — это говорить об Отце и о Духе Святом и наоборот»<sup>214</sup>, ведь только через познание Сына возможно познание Отца и Духа Святого, о чём прямо говорит Св. Писание: «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. Филипп сказал Ему: Господи! Покажи нам Отца, и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?» (Ин. 14:7-9).

Исходя из вышесказанного, методологически верно будет начать рассмотрение новозаветных свидетельств в пользу троичности Божества именно с доказательств Божественности Господа Иисуса Христа.

В апостольских посланиях есть выражения, прямо указывающие на Божественность Христа:

- «Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин. 5:20).
- «В Нём (т. е. во Христе — прим. авт.) обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9).
- «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти» (1 Тим. 3:16).
- «Их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь» (Рим. 9:5).

Несмотря на приведенные цитаты, в самом Четвероевангелии Христос никогда Себя прямо Богом не называл. Подобное явление связано с тем, что Вторая Ипостась Святой Троицы приходит в этот мир, прежде всего, в смирении (см. Флп. 2:5-11), и поэтому Он избегал славы и всего, что с ней соотносится. Митрополит Антоний (Храповицкий) в своей статье «Почему Господь Иисус Христос не называл Себя Богом» пишет следующее: «Наша церковная экзегетика свидетельствует не о том, будто Господь старался всем слушателям Своих речей внушить веру в Свое Божество, но напротив, что Он Свое Божество скрывал. Так, в нескольких стихирах Праздничной Минеи и Цветной Триоди Христос называется Богом таящимся, то есть скрывающимся. Свое Божество, по толкованию святых отцов, Господь скрыл до Своего Воскресения не только от людей, но и от диавола, который потому только и довел иудеев до осуждения Его, что не знал Его Божества и Его разрушительной силы над адским царством»<sup>215</sup>.

Тем не менее, в Евангелиях всё же есть некоторые цитаты, которые так или иначе раскрывают Божественность Христа. Подобные цитаты либо указывают на равенство Бога Отца и Иисуса Христа, либо же раскрывают некоторые свойства Сына Божьего, указывающие на Его предмирное существование.

- «Прежде, нежели был Авраам, Я есть» (Ин. 8:58).
- «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17).

<sup>214</sup> Бобринский Б., протопресв. Общее введение. Богословское образование // Тайна Пресвятой Троицы. М., 2005. С. 14.

<sup>215</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Почему Господь Иисус Христос не называл Себя Богом // Азбука веры [Электронный ресурс] / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Antonij\\_Hrapovickij/pochemu-gospod-iisus-hristos-ne-nazyval-sebja-bogom/](https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Hrapovickij/pochemu-gospod-iisus-hristos-ne-nazyval-sebja-bogom/)

- «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мк. 2:10).
- «Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца» (Ин. 10:15).
- «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5:26).
- «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30).

По словам святого апостола Павла, «Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2:11). Таким образом, действия, которые свойственны только Богу Отцу, но при этом совершаются Сыном, свидетельствуют о том, что Сын имеет ту же власть и силу, что и Бог Отец.

Следует уточнить, что наряду с цитатами в пользу Божественного равенства Отца и Сына в Евангелии имеются также и «уничижительные места», которые якобы умаляют достоинство Сына по сравнению с достоинством Отца. Например:

- «Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28). Данные слова понимались святыми отцами в том смысле, что любая причина выше того, причиной чего является. Свое Божество Сын получает в акте предвечного рождения от Отца, таким образом, Бог Сын и может назвать Отца большим Себя. Это евангельское выражение было подробно рассмотрено на одном из Константинопольских Соборов XII в.<sup>216</sup>
- «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17). В этих словах Господь Иисус Христос называет Бога Отца Своим Богом, что якобы говорит о неравном достоинстве Отца и Сына. Преподобный Иоанн Дамаскин, объясняя вышеприведенную цитату, пишет: «Христос Отцом называет Бога потому, что... нам Бог — по естеству, а Ему соделался по благодати, поскольку Сам сделался человеком»<sup>217</sup>.

Учение о Святой Троице, как уже говорилось об этом выше, в большей степени было сформулировано и защищено от всевозможных нападок только в IV в. Святые отцы немало потрудились для того, чтобы отстоять православную доктрину и опровергнуть еретические мнения. Большая часть дискуссий была сосредоточена на теме Божественности Господа Иисуса Христа. По словам прот. Иоанна Мейендорфа, большая часть богословских дебатов эпохи Вселенских Соборов имела христологическое измерение<sup>218</sup>. И это неслучайно, ведь именно от ответа на вопрос: «Кто такой Христос?» — зависит спасение человека.

Но при всём этом тринитарное богословие не замыкается только на христологии. Не менее важным разделом православного богословия является пневматология, то есть учение о Святом Духе, которое также подвергалось нападкам со стороны еретиков<sup>219</sup>. Так, в учении первых ариан мы можем увидеть попытки отрицания Божественного достоинства Святого Духа. Во времена святых отцов-каппадокийцев вопрос о Божественности Святого Духа также еще не был полностью решен. В одном из слов святителя Григория Богослова есть такое замечание: «Одни почитали Его (то есть Святого Духа — а. С.) действием, другие тварью, иные Богом, а иные не решались сказать о Нём ни того, ни другого, из уважения, как говорят они, к Писанию, которое будто бы ничего не выразило об этом ясно; почему они не чтут и не лишают чести Духа, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же сказать, весьма жалком расположении»<sup>220</sup>.

<sup>216</sup> Подробнее см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Триадологическая полемика в творениях преподобного Симеона. «Отец Мой более Меня» // Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 2013. С. 198-208.

<sup>217</sup> Цит. по: *Малиновский Н. П.* Божество Сына // Очерк православного догматического богословия. М., 2014. Ч. 1. С. 126.

<sup>218</sup> См. подробнее: *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном предании. М., 2000.

<sup>219</sup> См. подробнее: *Духоборчество* // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 16. С. 368-372.

<sup>220</sup> *Григорий Богослов, свт.* Слово 31. О богословии пятое. о Святом Духе // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 377.

В пользу Божественности Святого Духа святые отцы приводят следующие места из Священного Писания Нового Завета.

- Слова святого апостола Петра, сказанные в адрес неискреннего христианина Анании: «Анания! Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоём? Ты солгал не человекам, а Богу» (Деян. 5:3-4).
- Святой апостол Павел в 1 Кор. 3:16 называет тело человека храмом Божиим: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» В 1 Кор. 6:19 тот же апостол именует человека храмом Духа Святого: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа», используя таким образом данные понятия как синонимы, что также указывает на то, что апостол Павел признавал Божественность Святого Духа.
- В апостольских посланиях имеется ряд выражений, указывающих на то, что Святой Дух — не безличная сила, не некая энергия, а Личность. Например, Святой Дух дает дары по Своему усмотрению, «как Ему угодно» (1 Кор. 12:1-11).
- Кроме того, в Евангелии Сам Господь наш Иисус Христос приписывает Святому Духу власть отпускать грехи: «Примите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:22-23), а власть прощать грехи, насколько нам известно это из Евангелия (см. повествование об исцелении расслабленного — Мк. 2:1-12), принадлежит одному только Богу.
- Еще одним важным аргументом в пользу Божественности Святого Духа является литургическая практика Церкви, выраженная, прежде всего, в крещальной формуле, имеющейся в Священном Писании: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). Совершать крещение, как и любое другое священнодействие, можно только во имя Того, Кто является Богом. Таким образом, сама крещальная формулировка показывает, что Дух Святой — Бог, такой же Бог, как и Отец и Сын. В противном случае подобные священнодействия были бы невозможны, так как совершение сакрального действия во имя не Бога, а какого-либо из творений, пусть даже и высшего, как об этом говорили ариане и духоборы, было бы просто одной из форм язычества. Следовательно, крещальная формула указывает на равную Божественность всех Лиц, в чье имя совершается таинство, в том числе — и на Божественность Святого Духа.

### **§35. Тринитарная терминология**

Во время противостояния антитринитарным учениям и, прежде всего, арианству Церковь должна была выработать методы защиты своего учения, и одним из таких методов стало создание особой троичной терминологии. Вплоть до середины IV в. единой четкой терминологии не было.

Систематизирование и унификация терминологического аппарата в IV в. стали возможными благодаря колоссальному труду великих отцов-каппадокийцев: святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского<sup>221</sup>. Для раскрытия православной триадологии святые отцы использовали следующие термины: «сущность», «единосущный» и «ипостась».

Термин «единосущный» был внесен в Символ веры на I Вселенском Соборе. Данный термин святитель Афанасий Александрийский, каппадокийцы и их ближайшие соратники рассматривали как наиболее удачный для описания внутри-троичных взаимоотношений между Богом Отцом и Богом Сыном, отвергая при этом альтернативный термин «подобосущный» — «ομοιοῦσιος»<sup>222</sup>.

<sup>221</sup> Подробнее см.: Бирюков Д. С. Св. Григорий Богослов. Триадология и анти-арианская полемика // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 291-301.

<sup>222</sup> Свящ. Павел Флоренский дает объяснение преимуществу термина «единосущный» перед термином

В то же время следует отметить, что термин «единосущный» был принят отцами Церкви не сразу и не безоговорочно. Этот термин в богословской среде вызвал множество нареканий, так как был скомпрометирован еретиком Павлом Самосатским. Тем не менее, защитники Никейского Символа и его терминологии достаточно убедительно обосновали не просто возможность употребления термина «единосущный», но и его необходимость<sup>223</sup>.

Что касается терминов «сущность» и «ипостась», то даже такие великие отцы Церкви, как святитель Афанасий Александрийский и его многие современники, не всегда проводили четкую дифференциацию между ними, что вносило некую путаницу в тринитарную терминологию. Отцы-каппадокийцы приложили немало усилий, чтобы разъяснить смысл этих понятий и их взаимоотношение. В сочинениях каппадокийцев и, прежде всего, в известном письме святителя Василия Великого своему брату Григорию (письмо 38-е) понятия «сущность» и «ипостась» соотносятся как общее и частное (конкретное). Таким образом, благодаря трудам каппадокийцев, тринитарный догмат терминологически стал выражаться в следующей формулировке: «В Троице одна Божественная сущность и три Ипостаси»<sup>224</sup>.

Чтобы объяснить, в чём разница между понятиями «сущность» и «ипостась», святые отцы приводили следующий пример: человек — это сущность, тогда как конкретный человек — Петр, Павел, Иоанн — это ипостась. Таким образом, человеческая природа у всех троих — понятие общее, ипостаси же — различные, ведь каждый из них — это отдельная ипостась.

Впрочем, следует оговориться, что подобное сравнение должно быть использовано с осторожностью, так как, хотя при его помощи и верно объясняется соотношение понятий «общее — частное», однако ни в коем случае отношения Божественных Ипостасей нельзя мыслить в категориях отношений трех различных людей, что может привести к тритеизму, то есть к трех-божию<sup>225</sup>. В случае с тремя людьми каждый из них хотя и обладает человеческой природой, однако обладает ею отдельно от двух других человеческих ипостасей. Таким образом, человеческая природа в отношении к обладающим ею ипостасям выступает в качестве вида<sup>226</sup>. Соответственно, если каждая ипостась обладает человеческой природой отдельно от других человеческих ипостасей, то и деятельность их отличается, являясь самостоятельной по отношению к другим человеческим ипостасям. К тому же люди различаются друг от друга еще и именем, а также соответственно категориям времени, пространства и т. п.

В отношении же Лиц Пресвятой Троицы нельзя использовать указанную выше дифференциацию<sup>227</sup>. Святитель Григорий Нисский пишет: «Поелику у людей при одних и тех же занятиях деятельность каждого отдельна, то они в собственном смысле называются многими, так как

---

«подобосущный»: «“Омиусиос” или “ομοιούσιος” — “подобный по сущности”, значит — такой же сущности, с такой же сущностью, и хотя бы даже ему было придано значение “ομοιούσιος κατά πάντα” — “во всём такой же”, — всё едино, оно никогда не может означать нумерического, т. е. численного и конкретного единства, на которое указывает “ομοусиос”. Вся сила таинственного догмата разом устанавливается единым словом “ομοусиос”, полновластно выговоренным на Соборе 318, потому что в нём, в этом слове, указание и на реальное единство, и на реальное различие» (цит. по: Давыденков О., иерей. О Боге, троичном в Лицах // Догматическое богословие. М., 2005. С. 113-114).

<sup>223</sup> См. подробнее: Единосущие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 58-60.

<sup>224</sup> См. о различном употреблении этого понятия: Фокин А. Р. «Ипостась» как богословский термин в патристике // Азбука веры [Электронный ресурс] / URL: <http://azbyka.ru/ipostas-kak-bogoslovskij-termin-v-patristike>

<sup>225</sup> Подробный разбор этой проблематики содержится в сочинении свт. Григория Нисского «К Авлавию о том, что не “три Бога”».

<sup>226</sup> Определение понятия «вид» см.: Иоанн Дамаскин, прп. Философские главы. Глава X. О виде // Источник знания. СПб., 2006. С. 24-27.

<sup>227</sup> Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Отец — совершенный Бог, Сын — совершенный Бог, и Дух Святой — Бог; не два Бога, не три, но три [Ипостаси] — единый Бог. Ибо Они не разделяются ни временем, ни образом, ни силой» (Иоанн Дамаскин, прп. Трактат о правосмыслии. Триадология // Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3244>).

каждый из них по своеобразности действия отделяется от других в особый округ. Но о Божеском естестве дознали мы не то, что Отец Сам по Себе творит что-либо, к чему не прикасается Сын, или Сын опять производит что-либо особо без Духа»<sup>228</sup>.

Таким образом, если мы можем говорить о том, что человек Петр обладает *такой* же природой, какой обладают Павел и Иоанн, то в отношении Лиц Пресвятой Троицы можно сказать, что Ипостась Отца обладает *той* же природой, которой обладают Ипостаси Сына и Святого Духа, и, в свою очередь, Ипостаси Сына и Святого Духа обладают *той* же природой, которой обладает Отец. И каждое из Божественных Лиц в полной мере обладает Божественной природой, а не так, чтобы одна Божественная сущность была поделена между тремя Ипостасями: «Каждый из Них, рассматриваемый по отдельности, есть совершенный Бог, совершенная Ипостась. И три [Ипостаси], мыслимые друг с другом и друг в друге, суть единый Бог»<sup>229</sup>; «Есть Отец, Сын и Святой Дух, и каждый — Бог, и в то же время все Они — Единый Бог; и каждый из Них — полная сущность, и в то же время все Они — Одна сущность», — пишет блаженный Августин<sup>230</sup>.

### §36. Святая Троица и категории числа

Бог есть Троица. По словам прп. Максима Исповедника, Бог — и Единица, и Троица: «Един Бог, потому что едино Божество; Единица безначальная, простая, сверхсущностная, неделимая и нераздельная; Она же Единица, и Она же Троица, целиком Единица и целиком Троица»<sup>231</sup>. С точки зрения обыденного мышления такое утверждение может показаться нелогичным, нарушающим принципы логики, однако святые отцы всегда настаивали на том, что категориями числа невозможно охарактеризовать учение о Боге Троице. «Не успею помыслить о Едином, — говорит свт. Григорий Богослов, — как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым»<sup>232</sup>.

Также святитель Василий Великий пишет: «Мы не ведем счет, 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”, но, поклоняясь Богу от Бога, исповедуя различие Ипостасей, без разделения природы на множественность, мы остаемся при единоначалии»<sup>233</sup>.

Однако, если задаться вопросом, почему всё-таки Бог Троица, а не, скажем, двоица или четверица, то святые отцы давали ответ в том смысле, что именно троичные отношения совершенны, так как выходят за пределы замкнутости, преодолевают противоположение и не устремляются к неуместной множественности: «Божество выступило из единичности по причине богатства и преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, и определилось тройственностью по причине совершенства, чтобы не быть скудным и не разлиться до бесконечности. — первое показывало бы несообщительность, второе — беспорядок»<sup>234</sup>. — говорит свт. Григорий Богослов.

---

<sup>228</sup> Григорий Нисский, свт. К Авлавию о том, что не «три Бога» // Догматические сочинения. Т. 1. Краснодар, 2006. С. 62.

<sup>229</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Трактат о правосмыслии. Триадология // Pravmir. ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3244>

<sup>230</sup> Цит. по: Дейвис Ст. Перихоретический монотеизм: в защиту социальной теории Троицы // Материалы международной конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 50.

<sup>231</sup> Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. Вторая сотница. Гл. 1 // Творения. М., 1994. Кн. 1. С. 233.

<sup>232</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 40. На Святое Крещение // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 483.

<sup>233</sup> Цит. по: Лосский В. Н. Бог-Троица // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 39.

<sup>234</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 22. О мире, сказанное в общем собрании единоверных, бывшем после примирения // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 282.

### §37. Аналогии Пресвятой Троицы

Для того чтобы объяснить триединство Бога, святые отцы использовали аналогии, взятые из тварного мира. Различные аналогии встречаются у святителей Григория Богослова, Григория Нисского, а также у блж. Августина и многих иных. Среди используемых аналогий, взятых из природных явлений: солнце, луч, свет; водный источник, ключ и река и т. д. У блж. Августина присутствует так называемая психологическая аналогия — существование, мышление и воля. Есть также антропологические аналогии.

Уже в новое время вопрос о троичных аналогиях обсуждался рядом философов. Последней крупной попыткой разъяснить тайну триединства можно считать сочинение известного ученого Б. Раушенбаха «Логика Троичности»<sup>235</sup>, в которой сформирована математическая аналогия триединства.

В любом случае, даже при более-менее удачных аналогиях, следует понимать, что не существует в тварном мире явления, которое бы могло сделать наглядной тайну троичности. Все аналогии нужно использовать с большой осторожностью. Этот недостаток всех аналогий понимался, конечно, и святыми отцами, которые использовали их редко и осторожно. Так, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Невозможно, чтобы среди тварей был найден образ, во всём сходно показывающий в себе самом свойства Святой Троицы. Ибо сотворенное — и сложное, скоротечное и изменчивое, описуемое и имеющее образ, и тленное — как в точности объяснит чуждую всего этого пресущественную Божественную сущность?»<sup>236</sup>

Приводя одну из аналогий, преподобный сразу же указывает на ее недостаточность: «И как не говорим, что огонь — одной сущности, а свет — другой, так нельзя говорить, что Отец — одной сущности, а Сын — иной, но (оба) — одной и той же. И как говорим, что огонь сияет чрез выходящий из него свет, и не полагаем, что свет, происходящий из огня, есть служебный его орган, а напротив, есть естественная его сила, так говорим и об Отце, что всё, что делает Отец, делает чрез Единородного Сына Своего не как чрез служебное орудие, но как чрез естественную и ипостасную Силу; и как говорим, что огонь освещает, и опять говорим, что свет огня освещает, так всё, что “творит Отец, и Сын также творит”» (Ин. 5:19). Но свет не имеет особенной от огня ипостаси: Сын же есть совершенная Ипостась, неотлучная от Отчей Ипостаси, как это мы выше показали» (выделено нами — *а. С.*)<sup>237</sup>.

Схожие рассуждения об изъянах всех аналогий есть и у святителя Григория Богослова: «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 убоился, 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, примечаемой 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 изливания... В-третьих, чтоб не приписать Богу вместе и бытия, и небытия (к какому заключению может привести

<sup>235</sup> В КДС на тему аналогий троичности у Б. Раушенбаха была защищена бакалаврская работа: *Григорьев А. Логика троичности академика Б. Раушенбаха. К., 2014.*

<sup>236</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. VIII. О Святой Троице // *Источник знания. СПб., 2006. С. 121.*

<sup>237</sup> Там же.

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»<sup>238</sup>.

### **§38. Учение о монархии Бога Отца и ипостасные свойства Лиц Пресвятой Троицы. Перихоресис Ипостасей**

Согласно учению Православной Церкви, Ипостась Отца предвечно является источником и началом Божества для Ипостасей Сына и Св. Духа, и такое учение называется монархией Бога Отца<sup>239</sup>. Данная доктрина никоим образом не умаляет Ипостаси Сына и Св. Духа, так как не предполагает никакой формы субординационизма во внутритроичных отношениях.

Ипостась Сына и Ипостась Св. Духа предвечно «происходят» от Отца в акте рождения и исхождения. В Символе веры зафиксирована эта вера Церкви: «и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков», «и в Духа Святого, Господа, подающего жизнь, исходящего от Отца». «Рождение» и «исхождение» — это ипостасные, то есть личные, свойства Лиц Пресвятой Троицы, которые обозначают способ происхождения. Соответственно, согласно православному вероучению, Лица Пресвятой Троицы ничем не отличаются друг от друга, кроме ипостасных свойств»<sup>240</sup>.

- ипостасное свойство Отца — нерожденность;
- ипостасное свойство Сына — рождение;
- ипостасное свойство Св. Духа — исхождение»<sup>241</sup>.

В рамках учения о монархии Бога Отца очевидно, что в предвечных актах рождения и исхождения Ипостасей Сына и Св. Духа Ипостась Отца сообщает Сыну и Св. Духу Божественную природу. Причем эти предвечные действия Ипостаси Отца по отношению к Ипостасям Сына и Св. Духа являются актами по природе, а не по воле<sup>242</sup>, то есть такими действиями, которые относятся к самой природе, неотделимы от нее, которым не предшествует выбор и о которых нельзя сказать, что было время, когда их не было: «Богословы всегда настаивали на коренном различии между вечным происхождением Лиц Святой Троицы, которое, по святому Иоанну Дамаскину, есть “дело природы”, есть само бытие Пресвятой Троицы, и миссией во времени в мире Сына и Духа Святого, которое есть “дело воли”, общей всем трем Ипостасям»<sup>243</sup>. Таким образом, все Лица Пресвятой Троицы обладают одной и той же Божественной природой, но разным способом: «Единое Божество одновременно обще трем Ипостасям и присуще каждой из Них: Отцу — как Источнику, Сыну — как Рожденному, Духу — как от Отца Исходящему»<sup>244</sup>.

<sup>238</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 31. О богословии пятое. О Святом Духе // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 390-391.

<sup>239</sup> Более подробно это учение и его значение раскрыто в трудах В. Н. Лосского и митр. Иоанна (Зизиуласа).

<sup>240</sup> «Ибо одними только ипостасными свойствами и различаются между Собою три Святые Ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой Ипостаси» (Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. VIII. О Святой Троице // Источник знания. СПб., 2006. С. 122).

<sup>241</sup> См.: «Дух истины, Который от Отца исходит» (Ин. 15:26).

<sup>242</sup> Подробнее о различиях действия по природе и по воле см. в статье: Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Догмат и история. М., 1998. С. 80-108.

<sup>243</sup> Лосский В. Н. Домостроительство Святого Духа // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 119.

<sup>244</sup> Лосский В. Н. Происхождение Лиц и Божественные свойства // Догматическое богословие. М., 1991. С. 218.

Благодаря ипостасным свойствам можно отличать Лица Пресвятой Троицы друг от друга, однако, учитывая апофатический характер всего православного вероучения и особенно триадологии, было бы неверным полагать, что можно дать ответы на вопросы, что именно происходит в актах предвечного рождения и исхождения, как их понимать, чем они отличаются и т. п. В Божественном Откровении сообщено о рождении Сына и исхождении Духа. «Различие между рождением и исхождением есть, это мы узнали; но какой образ различия, — этого никак не постигаем. [Знаем только, что] и рождение Сына, и исхождение Святого Духа происходят одновременно». — пишет прп. Иоанн Дамаскин<sup>245</sup>.

Святитель Григорий Богослов в полемике с арианами также указывает на непостижимость данного учения: «Ты спрашиваешь: что такое исхождение Духа Святого? Скажи мне сначала, что такое нерождаемость Отца. Тогда, в свою очередь, я, как естествоиспытатель, буду обсуждать рождение Сына и исхождение Святого Духа, и мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии»<sup>246</sup>.

Можно сказать, что главным содержанием учения об ипостасных свойствах является возможность отличать Лица Пресвятой Троицы друг от друга, тем самым избегая искушения рассматривать Их только как модусы (савелианство) или силы (динамизм). однако требование большей информативности в данной области догматического вероучения уже представляет собой горделивое дерзновение *ratio* всё разложить согласно требованиям человеческой логики, ведущей к упразднению тайны.

При этом каждая из Божественных Ипостасей без слияния, смешения или изменения предвечно пребывает в других Божественных Ипостасях: Отец в Сыне и Святом Духе, Сын в Отце и Святом Духе, Святой Дух в Отце и Сыне<sup>247</sup>. Такое православное учение о взаимопроникновении Ипостасей Пресвятой Троицы одной в другую в богословском лексиконе именуется «перихоресис» — «περιχώρησις»<sup>248</sup>.

Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Ипостаси пребывают и обитают одна в другой; ибо Они и неотлучны, и неудаимы одна от другой, неслитно вмещаась одна в другой, но не так, чтобы Они смешивались или сливались, но так, что Они одна в другой находятся. Ибо Сын в Отце и Духе, и Дух в Отце и Сыне, и Отец в Сыне и Духе, без всякого уничтожения, или смешения, или слияния. И одно и то же у них движение; ибо едино есть устремление и едино движение трех Ипостасей; чего в сотворенной природе усмотреть невозможно»<sup>249</sup>.

---

<sup>245</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. VIII. О Святой Троице // Источник знания. СПб., 2006. С. 122.

<sup>246</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 31. О богословии пятое. О Святом Духе // Творения. М., 2010. Т. 1. С. 379.

<sup>247</sup> Сравните с евангельским текстом: «Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10).

<sup>248</sup> Учение о перихоресисе Ипостасей есть у многих святых отцов. Например, кроме уже приведенной цитаты из прп. Иоанна Дамаскина, можно привести также и выражение прп. Максима Исповедника: «Отец целиком и совершенным образом есть в целом Сыне и Духе; Сын целиком и совершенным образом есть в целом Отце и Духе; Святой Дух есть целиком и совершенным образом в целом Отце и Сыне. Поэтому Отец и Сын и Святой Дух есть единый Бог. Ибо одна и та же самая сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа; Они не существуют и не мыслятся в ком-либо [из этих Божественных Лиц] отдельно одна от другой» (Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. Вторая сотница. Гл. 1 // Творения. М., 1994. Кн. 1. С. 234); «Свет есть Бог и Отец, [пребывающий] в Свете, то есть в Сыне и Святом Духе, существуя не как иной, иной и иной Свет, но как Единый и Тот же самый по сущности, а по образу бытия — Трисиянный» (Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. Вопрос VIII // Творения. Кн. 2. М., 1994. С. 46). Также у свт. Василия Великого: «Ибо всё, что принадлежит Отцу, созерцается и в Сыне; и всё, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу, потому что всецелый Сын в Отце пребывает, и опять — имеет в Себе всецелого Отца» (Василий Великий, свт. Письмо 38. К Григорию, брату // Творения. М., 2009. Т. 2. С. 511).

<sup>249</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. XIV. Свойства Божеского естества // Источник знания. СПб., 2006. С. 134-135.

### §39. Образ действия Пресвятой Троицы в мире

Все отношения Бога к сотворенному миру носят троичный характер: «Отношения эти (в Троице — прим. авт.) для каждой Ипостаси тройственны... Невозможно ввести одну из Ипостасей в диаду, невозможно представить себе одну из Них без того, чтобы немедленно не возникли две другие. Отец есть Отец только в соотношении с Сыном и Духом»<sup>250</sup>, — пишет В. Н. Лосский.

Все действия совершаются Отцом, Сыном и Св. Духом. В каждом действии прослеживается принцип одновременно единства и троичности. Каждое из Лиц Пресвятой Троицы осуществляет единое действие. «Но о Божеском естестве дознали мы не то, именно же, не то, что Отец Сам по Себе творит что-либо, к чему не прикасается Сын, или Сын опять производит что-либо особо без Духа: но что всякое действие, от Божества простирающееся на тварь и именуемое по многоразличным о Нем понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается Духом Святым»<sup>251</sup>.

Можно говорить об особом порядке единого и одновременно троичного действия Божьего в отношении к миру: от Отца через Сына в Духе Святом: «Ибо всё из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки, аминь» (Рим. 11:36). В. Н. Лосский так разъясняет триединое действие Бога: «Имеющее свое начало в Отце, действие Пресвятой Троицы проявляется в двойной икономии Сына и Духа: Один осуществляет волю Отца, Другой завершает ее в добре и красоте»<sup>252</sup>.

Например, по воле Отца мир сотворен Сыном и освящается Св. Духом. Этот порядок действия нельзя рассматривать как унижающий, ставящий в подчинение к Ипостаси Отца Ипостаси Сына и Св. Духа. «Всё, что делает Отец, делает чрез Единородного Сына Своего не как чрез служебное орудие, но как чрез естественную и ипостасную Силу», — отмечает прп. Иоанн Дамаскин<sup>253</sup>.

Встречающийся в Священном Писании порядок перечисления Ипостасей Св. Троицы: Отец — Сын — Св. Дух (например: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19) и др.), вызван именно таким, вышеозначенным образом триединого действия Бога в тварном мире.

#### Самостоятельная работа:

Найдите в Св. Писании Нового Завета порядок перечисления Лиц Пресвятой Троицы, отличный от: Отец — Сын — Св. Дух. На основании святоотеческих толкований объясните эти тексты.

### §40. Западная триадология и учение об исхождении Св. Духа от Отца и от Сына (Filioque)

На определенном историческом этапе между Востоком и Западом возникло различие в триадологии, сформированное, в конечном итоге, в доктрину Filioque — учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына. Историческим последствием данного учения явилось то, что Filioque стало главной вероучительной причиной конфликта 1054 г.

В XIX-XX вв. как со стороны православных<sup>254</sup>, так и со стороны католических<sup>255</sup> богословов были предприняты попытки интерпретировать учение о Filioque в таком ключе, чтобы сблизить западное и восточное учение об исхождении Св. Духа и снять противопоставление православного и

<sup>250</sup> Лосский В. Н. Троичная терминология // Догматическое богословие. М., 1991. С. 216.

<sup>251</sup> Григорий Нисский, свт. К Авлавию о том, что не «три Бога» // Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 62.

<sup>252</sup> Лосский В. Н. Триединый Бог-Творец и Божественные идеи // Догматическое богословие. М., 1991. С. 226.

<sup>253</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. VIII. О Святой Троице // Источник знания. СПб., 2006. С. 121.

<sup>254</sup> Речь, прежде всего, идет о В. В. Болотове и его работе «К вопросу о Filioque».

<sup>255</sup> Речь идет об идеях Жана Мишеля Гарригу, получивших развитие в работах других богословов второй половины XX в.

католического учения на сей счет.

Несмотря на подобные попытки, следует отметить, что Православной Церковью учение о Filioque рассматривается как ересь, а полемика с этой концепцией освящена святоотеческим авторитетом.

Источником Filioque и вообще особенностей западной триадологии принято считать труды блж. Августина, хотя у него, как показывают современные исследователи, были предшественники, оказавшие влияние на формирование его тринитарного учения<sup>256</sup>.

Само тринитарное учение Августина является сложным для понимания. Во многом оно отличается от традиционной триадологии каппадокийцев, в том числе и терминологически<sup>257</sup>. Важным недостатком учения блж. Августина является его так называемый эссенциальный подход, в результате чего «Лица Св. Троицы в нём как бы вторичны и производны по отношению к Божественной сущности, оказываясь ее “основными свойствами” или “образами существования”»<sup>258</sup>.

Таким образом, если для православной триадологии единосущие Лица Пресвятой Троицы зиждется на Ипостаси Отца, от Которого Сын и Св. Дух в полноте получают Божественную природу, то для латинской триадологии естественным продолжением явилась такая тринитарная модель, которая бы подчеркивала единство Божественной сущности через учение об отношении Лица Пресвятой Троицы, а для этого латинскому богословию необходимо было выработать учение об отношении Ипостасей Сына и Св. Духа, что и вылилось, в конечном итоге, в концепцию Filioque.

Следует отметить, что вопрос об отношении между Ипостасями Сына и Св. Духа в рамках православного богословия не раз привлекал внимание известных богословов, например, прот. Думитру Станилоаз<sup>259</sup>, однако следует признать справедливым мнение современного исследователя, что для православного богословия эта тема никогда не была из разряда острых: «В православном же богословии между Духом и Сыном непосредственно никакого отношения нет... При этом отсутствие отношения между Духом Святым и Сыном никогда не смущало православных богословов, поскольку между этими Лицами Святой Троицы также устанавливается некоторая соотношенность, причем не непосредственно, а через Ипостась Отца»<sup>260</sup>. Доктрина Filioque стала объектом серьезной критики со стороны православных богословов начиная с IX в., когда патриарх Фотий сформулировал ряд аргументов против данного учения<sup>261</sup>.

Отправным пунктом критики патриарха Фотия являлось понимание им опасности Filioque как концепции, подрывающей православную триадологию и могущую привести к тем крайностям, которые Церковь уже осудила как ереси: «Суть тринитарной проблемы... можно сформулировать так: каким образом мы должны одновременно мыслить в Боге и троичность, и единство, чтобы одно не утверждалось в ущерб другому; чтобы, утверждая единство, не сливать Лица и, утверждая различие Лиц, не разделить единую Сущность. Если мы нарушаем в ту или другую сторону равновесие этой антиномии между природой и Лицами, то мы уклоняемся или в савелианство, делая из Отца, Сына и Духа Святого три тождественные формы единой субстанции, или в тритеизм, исповедуя вместо

<sup>256</sup> См. подробнее статью: *Фокин А. Р.* Из истории западного богословия: триадология Мария Викторина // Альфа и Омега. № 23. М., 2000.

<sup>257</sup> Подробнее см.: *Фокин А.* Тринитарное учение блаженного Августина в свете православной триадологии IV века // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 156-181.

<sup>258</sup> Августин // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 1. С. 93-109.

<sup>259</sup> См.: *Иларион (Резниченко), иером.* Осмысление учения о Filioque у протоиерея Думитру Станилоаз // Богослов.ЕП. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1943783.html>

<sup>260</sup> *Савельев В., прот.* Вопрос о Filioque и его значение в диалоге между Востоком и Западом // Труды КДА. К., 2009. № 10. С. 299.

<sup>261</sup> Изложение аргументов патриарха Фотия см.: *Болотов В.В., проф.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914. С. 122-130; *Лосев А. Ф.* Филиокве [Filioque] как основа латинского платонизма (аристотелизма) // Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 875-883; *Плакид (Дезей), архим.* Блаженный Августин и «Филиокве» // ВРЗЕПЭ. № 109-112. 1982. С. 206-223.

единого Бога три отдельно друг от друга существующие Божественные Ипостаси»<sup>262</sup>. Таким образом, первым серьезным возражением был аргумент о том, что Filioque нарушает единоначалие (монархию) Бога Отца. Иным аргументом свт. Фотия был аргумент совершенства действия: если исхождение от Отца — совершенное действие (а оно совершенное, так как все действия Бога совершенны), то исхождение от Сына или противопоставляет, или дополняет, или тождественно, что в каждом из случаев бессмысленно. Также аргумент о смешении общих и личных свойств: учение Filioque вводит действие, которое есть у Отца и Сына по отношению к Св. Духу и которого, соответственно, нет у Св. Духа, что приводит к тому, что у Отца и Сына есть нечто общее, что отсутствует у Третьей Ипостаси, — а это противоречит учению, что Лица Пресвятой Троицы отличаются друг от друга только личными (ипостасными) свойствами, и не может быть ничего, что принадлежало бы двум Лицам, исключая третье. Также у свт. Фотия были и другие аргументы.

После IX в. по вопросу Filioque было написано большее количество святоотеческих трудов, особенно плодотворными в этом направлении стали XIV-XV вв. Много внимания этому вопросу было посвящено на Ферраро-Флорентийском соборе, во время которого латинская сторона предприняла попытку интерпретировать встречающуюся в сочинениях восточных отцов формулировку per Filium (через Сына) как тождественную по смыслу Filioque. Однако лидер православной стороны свт. Марк Эфесский дал разъяснение, согласно которому per Filium указывает на домостроительное исхождение, а Filioque на внутритроичные отношения «В том смысле говорится, что “Дух Святой исходит от Отца через Сына”, — отмечает свт. Марк, — что, исходя от Отца через Сына, Он проявляется или познаётся, или просвещает или познаётся как являющий (Христа) ... Итак, Дух Святой не от Сына исходит и не от Него имеет бытие»<sup>263</sup>. Таким образом, формулировка «от Отца и Сына» не идентична по содержанию выражению «от Отца через Сына», которое встречается у святых отцов.

#### **Вопросы:**

1. Почему Бог не сразу открыл Себя как Троица? Приведите мысли святых отцов по этому поводу.
2. Кто впервые употребил в христианском богословии термин «Троица»?
3. Почему «троицы» иных богословских и философских традиций не могут быть сопоставимы с богооткровенным учением о троичности Бога?
4. Кто такие антитринитарии? Назовите основных представителей доникейского периода и изложите их учение.
5. Кто впервые из христианских богословов употребил термин «Троица»?
6. В чём изъясн триадологии Оригена?
7. Перечислите основные еретические учения IV в. и кратко изложите их суть.
8. Перечислите тринитарные заблуждения после II Вселенского Собора. Укажите, в какой среде они возникли. На какие группы принято подразделять ветхозаветные свидетельства о троичности Бога?
9. Укажите библейские выражения из первой группы свидетельств.
10. Укажите библейские выражения из второй группы свидетельств.
11. Укажите библейские выражения из третьей группы свидетельств.
12. Объясните, почему в Евангелии Христос прямо не называет Себя Богом. Что об этом говорит митрополит Антоний (Храповицкий)?
13. На основании евангельских и апостольских текстов обоснуйте Божественность Христа.
14. Что такое «уничжительные места»? Объясните их согласно толкованию святых отцов.
15. На основании евангельских и апостольских текстов обоснуйте Божественность Св. Духа.

<sup>262</sup> Савельев В., прот. Указ. соч. С. 296-297.

<sup>263</sup> Марк Эфесский, свт. Исповедание правой веры, изложенное на соборе, бывшем с латинянами, во Флоренции / Амвросий (Погодин), архим. // Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., 1963. С. 279.

16. Какие еще аргументы можно привести для обоснования учения о Божественном достоинстве Св. Духа?
17. На основании сочинения свт. Григория Нисского «К Авлавию о том, что не “три Бога”» разъясните, как правильно понимать соотношения пары понятий «сущность»/«ипостась» в отношении Бога Троицы и человека. Объясните богословское значение аргументов свт. Григория Нисского.
18. Перечислите основные термины, которые используются в православной триадологии.
19. Почему святые отцы отвергли термин «подобосущный»?
20. В чём заслуга святых каппадокийцев в области тринитарной терминологии?
21. Какие святоотеческие труды посвящены терминологическим вопросам?
22. Что такое учение о монархии Бога Отца?
23. В чём значение этого учения?
24. Умаляет ли это учение Ипостаси Сына и Св. Духа? Аргументируйте свой ответ.
25. Что такое ипостасные свойства?
26. Перечислите ипостасные свойства.
27. Сообщимы ли ипостасные свойства?
28. Что в акте предвечного рождения и предвечного исхождения получают Ипостаси Сына и Св. Духа от Ипостаси Отца?
29. Рождение и исхождение — действия по природе или по воле? Объясните различие действий по природе и по воле.
30. Чем отличаются Лица Пресвятой Троицы друг от друга?
31. Чем отличается рождение от исхождения?
32. Что такое *περιχώρησις* Ипостасей Пресвятой Троицы?
33. Почему Бог именно Троица? Какие мысли есть по этому вопросу у свв. отцов?
34. Каков образ действия Пресвятой Троицы в мире?
35. Объясните, что значит, что все действия Бога в мире троичны.
36. Приведите тексты Св. Писания, которые иллюстрируют учение об именно таком образе действия.
37. Почему такой порядок действия нельзя рассматривать как унижающий Ипостаси Сына и Св. Духа?
38. Перечислите, какие аналогии Пресвятой Троицы есть у святых отцов.
39. В чём недостаток всех аналогий? Приведите по этому поводу аргументацию свв. отцов.
40. В чём основные отличия западной и восточной триадологии? В сочинениях каких авторов уже явно прослеживается это различие?
41. Что такое эссенциальный подход в триадологии? В чём его основной недостаток?
42. Какие именно богословские факторы привели западных богословов к формированию *Filioque*?
43. Какие аргументы против *Filioque* были выдвинуты патриархом Фотием?
44. Как именно *Filioque* нарушает православное учение о монархии Бога Отца?
45. Объясните встречающуюся в сочинениях восточных отцов формулировку «*per Filium*».

#### **Обязательно к прочтению:**

1. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Элементы триадологии в Священном Писании Нового Завета // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 118-125.
2. Савельев В., прот. Вопрос о *Filioque* и его значение в диалоге между Востоком и Западом // Труды КДА. К., 2009. № 10. С.295-302.
3. Шабанов Д. А. Патриарх Фотий и полемика с латинянами о *Filioque* // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х тт. М., СПб., 2009. Т. 2. С. 381-389.

## Рекомендуемая литература:

1. *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Краткая история догмата о Пресвятой Троице // Догматическое богословие: курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 116-129.
2. *Амфилохий (Радович), митр.* «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 424-462.
3. Ангел Господень // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 291-292.
4. Аномей // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 471-473.
5. Антитринитарии // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 553-554.
6. Арианство // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 221-225.
7. Арий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 226-227.
8. *Беневич Г.И.* Никифор Влеммид, Григорий Кипрский и др. Вопрос об исхождении Святого Духа // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х тт. М., СПб., 2009. Т. 2. С. 426-436.
9. *Бирюков Д. С.* Ориген // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 2244.
10. *Бирюков Д. С.* Арий // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 44-63.
11. *Бирюков Д. С.* Евномий // Книга еретиков. СПб., 2011. С. 88108.
12. *Бобринский Б., протопресв.* Троичное богословие святых отцов и Вселенских Соборов // Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия. М., 2005. С. 208-278.
13. Бог // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 387433.
14. *Богородский Н.* Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. М.: «Либроком», 2011. 189 с.
15. *Болотов В. В.* Троякое понимание учения Оригена о Святой Троице // Христианское чтение. 1880. № 1-2. С. 68-76.
16. *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб.: Тип. Елеонского, 1879. VI, 452 с.
17. *Василий Великий, свт.* Письмо (38) к брату Григорию // Творения. М., 2009. Т. 2. С. 502-511.
18. *Вестель Ю.* Проблема онтологии личности в связи с происхождением термина ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ // Синописис. К., 2001. № 4-5. С. 165-226.
19. *Давыденков О., свящ.* Краткая история догмата о Пресвятой Троице // Догматическое богословие. М., 1997. С. 109-122.
20. *Давыденков О., свящ.* Римско-католическое учение о Филиокве // Догматическое богословие. М., 2005. С. 140-141.
21. *Дейвис Ст., проф.* Перихоретический монотеизм: в защиту социальной теории Троицы // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 50-68.
22. Дух Святой (приложение) // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 371-374.
23. Духоборчество // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 368-372.
24. Духоборы // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 495-498.
25. Евномий // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 181-183.
26. Евсевий // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 252-267.
27. Единосущие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 58-60.
28. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Элементы триадологии в Священном Писании Нового Завета // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 118-125.
29. *Иларион (Алфеев), игум.* Учение св. Григория Богослова о Святой Троице // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 126-155.
30. *Иларион (Алфеев), митр.* Вероучение. Бог в творениях отцов Восточной Церкви // Православие.

- М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. Т. 1. С. 414-473.
31. *Иларион (Резниченко), иером.* Осмысление учения о Filioque у протоиерея Думитру Станилоаэ // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1943783.html>
  32. *Инваген Питер ван.* Три Лица в одном существе: о попытках доказать, что учение о Троице внутренне противоречиво // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 99-117.
  33. *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Личность и бытие // Богословский сборник. М., 2002. № 10. С. 22-50.
  34. *Иоанн (Соколов), еп.* Догмат о Пресвятой Троице // Христианское чтение. 1877. № 1-2. С. 3-41.
  35. *Иоанн (Соколов), еп.* О догматах веры вообще и в частности о догмате Святой Троицы // Христианское чтение. 1876. № 9-10. С. 266-289.
  36. *Иоанн Дамаскин, прп.* Философские главы. Глава 30. О сущности, природе и форме // Источник знания. СПб., 2006. С. 38-39.
  37. Ипостась // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 180-193.
  38. *Иустин (Попович), прп.* Догмат о Святой Троице / Догматика Православной Церкви // Собрание сочинений прп. Иустина (Поповича). М., 2006. Т. 2. С. 110-114.
  39. *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Святая Троица — парадигма человеческой личности // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 275-288.
  40. *Каприев Г.* Ипостась и энергии. Очерчивание тематического поля // Современная болгарская патрология. Сборник статей. К., 2015. С. 28-59.
  41. *Кохомский С. В.* Учение Древней Церкви об исхождении Святого Духа // Христианское чтение. 1875. № 4-5. С. 247-344.
  42. *Кузьмин Платон.* Влияние схоластического метода на развитие римо-католического учения об исхождении Святого Духа «и от Сына» (Filioque) // Богослов.Ни. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4029366.html>
  43. *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. 272 с.
  44. *Лебедев А.* Еще раз о логике триединства // ЖМП. 1996. № 6. С. 51-63.
  45. *Лосев А. Ф.* Филиокве [Filioque] как основа латинского платонизма (аристотелизма) // Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 875-883.
  46. *Лосский В. Н.* Бог-Троица // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 36-53.
  47. *Лосский В.Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // ЖМП. 1973. № 9. С. 60-71.
  48. *Лосский В. Н.* Происхождение Лиц и Божественные свойства // Догматическое богословие. М., 1991. С. 218-221.
  49. *Малиновский Н. П.* Личное свойство Бога Духа Святого // Очерк православного догматического богословия. М., 2014. Ч. 1. С. 141-143.
  50. *Малиновский Н. П.* Отношение догмата о Св. Троице к разуму // Очерк православного догматического богословия. М., 2014. С. 149-152.
  51. *Мейендорф Иоанн, прот.* У истоков спора о Filioque // Православная мысль. Париж, 1953. № 9. С. 114-137.
  52. *Михаил (Чепель), иером.* Личные свойства Божественных Ипостасей // Богослов.Ии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4530947.html>
  53. *Петухов А., свящ.* Ориген в русской богословской дореволюционной литературе / [Электронное

- издание] СПб.: «Аксион эстин», 2010. 54 с.
54. *Плакид (Дезей), архим.* Блаженный Августин и «Филиокве» // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109-112. С. 206-223.
55. *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 2. 775 с.
56. *Раушенбах Б.* Логика троичности // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 166-169.
57. *Романидис И., прот.* Филиокве // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 385-414.
58. *Савва (Тутунов), монах.* Filioque: ересь или мнение? Православное богословие XX в. о Filioque. М., 2006. 144 с.
59. *Савельев В., прот.* Вопрос о Filioque и его значение в диалоге между Востоком и Западом // Труды КДА. К., 2009. № 10. С. 295-302.
60. *Сильвестр (Малеванский), архим.* Лица во взаимном Их отношении между Собою // Опыт православного догматического богословия. СПб., 2008. Т. 2. С. 438-496.
61. *Сильвестр (Малеванский), архим.* Отношение учения о Св. Троице к разуму // Опыт православного догматического богословия. СПб., 2008. Т. 2. С. 607-650.
62. *Смирнов С., прот.* Терминология отцов Церкви в учении о Боге // Прибавления к творениям святых отцов. 1885. Ч. 35. С. 537-574.
63. *Спасский А. А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице). Сергиев Посад, 1914. 648 с.
64. *Станилоаэ Думитру.* Происхождение Святого Духа от Отца и Его отношение к Сыну как основание нашего обоже- ния и усыновления (Богу) // Образовательный портал «Слово» [Электронный ресурс] / URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php>
65. *Талиаферро Чарльз, проф.* Троица и естественный разум: уроки кембриджского платонизма // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 197-209.
66. Троица (приложение) // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 389-394.
67. *Фельми К. Х., проф.* Единоначалие Отца // Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 50-59.
68. *Фельми К. Х., проф.* Спор вокруг Filioque // Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 60-67.
69. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Бог, троичный в Лицах // Православное догматическое богословие. Чернигов: типография Ильинского монастыря, 1865. Ч. 1. С. 113-189.
70. *Флоровский Г., прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // Догмат и история. М., 1998. С. 351-377.
71. *Фокин А. Р.* «Ипостась» как богословский термин в патристике Церкви // Азбука веры [Электронный ресурс] / URL: [http:// azbyka.ru/ipostas-kak-bogoslovskij-termin-v-patristike](http://azbyka.ru/ipostas-kak-bogoslovskij-termin-v-patristike)
72. *Фокин А. Р.* Из истории западного богословия: триадология Мария Викторина // Альфа и Омега. № 23. М., 2000.
73. *Фокин А. Р.* Тринитарное учение блаженного Августина в свете православной триадологии IV века // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 156-181.
74. *Фокин А. Р.* Учение блаженного Августина о «двойном ис- хождении» Святого Духа и его философское обоснование // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 8-29.
75. *Фотий, свт.* Трактат 27. Почему, говоря, что Бог один, а Ипостасей три, мы называем и Сына Богом, и Отца Богом Самого по Себе, и так же Духа, но, говоря, что Божество одно, а Ипостасей три, уже не можем называть Божеством ни Отца, ни Сына, ни Духа, и даже Их троих, вместе

- взятых? // Избранные трактаты из «Амфилохий». М., 2002. С. 95-102.
76. *Фотий, свт.* Трактат 28. Если Сын и Дух исходят из одной и той же Причины, каким образом Они не получают названия братьев и Дух не принимает именование Сына? // Избранные трактаты из «Амфилохий». М., 2002. С. 102-106.
77. *Фотий, свт.* Слово тайноводственное о Святом Духе // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х тт. М., СПб., 2009. Т. 2. С. 390-401.
78. *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях (окончание) // Христианское чтение. 1876. № 1112. С. 503-554.
79. *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях // Христианское чтение. 1876. № 9-10. С. 374-404.
80. *Шабанов Д. А.* Патриарх Фотий и полемика с латинянами о Filioque // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х тт. М., СПб., 2009. Т. 2. С. 381-389.
81. *Чурсанов С.А.* Нетерминологические средства выражения богословского понимания личности (πρόσωπον) в православном богословии // Церковь и время. М.: Изд-во ОВЦС МП, 2008. № 1 (42). С. 89-111.
82. *Чурсанов С. А.* Понятие лица (πρόσωπον) в Священном Писании и в философско-терминологическом контексте начала эпохи Вселенских Соборов // Церковь и время. М.: Изд-во ОВЦС МП, 2008. № 2 (39). С. 92-112.
83. *Юревич Д., свящ.* О статье Б. В. Раушенбаха «Логика Троиинства» // Синай. Библейский проект священника Димитрия Юревича [Электронный ресурс] / URL: <http://www.smai.spb.ru/dy/raushen.html>
84. *Янакиев К.* Реляционистская триадология Бозция и учение о Святой Троице отцов-каппадокийцев // Современная болгарская патрология. Сборник статей. К., 2015. С. 81-112.
85. *Яннарас Хр.* Троичный Бог // Вера Церкви. М., 1992. С. 5374.
86. *Ястребов М.* К вопросу об Ангеле Иеговы // Труды КДА. К., 1900. Т. 1. С. 457-465.

## Тема XIX. КОСМОЛОГИЯ

Сотворение мира — не истина философского порядка, а один из пунктов нашей веры.

*В. Н. Лосский*

### §41. Творение мира из ничего — «ex nihilo»

Православное богословие учит, что Бог является Первопричиной бытия мира. В книге Бытия говорится: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). В других текстах Священного Писания это утверждение неоднократно повторяется:

- «в шесть дней создал Господь небо и землю, море и всё, что в них» (Исх. 20:11);
- «сотворил небо и землю, и море, и всё, что в них» (Деян. 14:15);
- «Бог, сотворивший мир и всё, что в нём» (Деян. 17:24);
- «Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол. 1:16);
- «Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и всё, что на нём, землю и всё, что на ней, и море и всё, что в нём» (Откр. 10:5-6).

Эта истина, исповедуемая всеми христианами, что также зафиксировано в Символе веры, по выражению В. Н. Лосского, «подводит нас к тайне столь же бездонной, как и тайна бытия Божественного»<sup>264</sup>, поскольку, «чтобы допустить вне Бога и рядом с Ним что-то другое и от Него отличное, какой-то совершенно новый сюжет, также необходим “бросок” нашей веры»<sup>265</sup>.

Учение о творении как переходе от абсолютного «ничто» к бытию неизвестно вне библейского повествования о происхождении мира. В античных космогониях мир появляется уже из чего-то, что ему предшествовало: будь то бесформенная материя, которую, созерцая вечные идеи, упорядочил Демиург<sup>266</sup>, или эманация Божественного<sup>267</sup>, в результате чего видимый мир носит характеристики какого-то изначального несовершенства, недостатка; либо есть концепции, рассматривающие возникновение мира с сугубо материалистической позиции<sup>268</sup>.

Христианское учение о творении мира из ничего (*ex nihilo*) подчеркивает, что Бог не только создал видимый мир во всём многообразии форм (*creatio secundo*), но также сотворил перво-материю (*creatio prima*). Таким образом, Бог — Творец всего: и вещества, и формы. Свт. Василий Великий 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»<sup>269</sup>.

На страницах Писания только в одном тексте употребляется выражение «из ничего»: «Посмотри на небо и землю и, видя всё, что на них, познай, что всё сотворил Бог из ничего» (2 Мак. 7:28). Однако существуют не прямые указания на сотворение мира из ничего. В Бытии сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Тут употребляется глагол «бара», который в Ветхом Завете встречается более сорока раз и каждый раз указывает на действие Бога, и никогда — на действие человека. Как замечает современный исследователь, «в Шестодневе глагол “бара” появляется трижды, и всякий раз, когда речь идет о творении чего-то принципиально нового, того, что не может быть выведено из предшествующего, но требует специального творческого импульса: во-первых, в первый день, когда говорится о творении материального мира: в начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1:1); во-вторых, в пятый день, когда появляются на свет первые живые существа: и сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся (Быт. 1:21); и наконец, в шестой, когда сообщается о творении человека: и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1:27). И так, в каждом случае глагол “бара” фиксирует новый иерархический уровень, новую стадию творения. В этой перспективе очень выразительным представляется появление этого глагола в 50-м псалме: “Сердце чисто созижди (евр. «бара») во мне, Боже”»<sup>270</sup>. И хотя глагол «бара» имеет целый спектр значений, можно сказать, что в Быт. 1:1 это слово

<sup>264</sup> Лосский В. Н. Творение // Догматическое богословие. М., 1991. С. 222.

<sup>265</sup> Лосский В. Н. Тварное бытие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 70.

<sup>266</sup> Учение о Демиурге (др.-греч. δέμιουργός — мастер, ремесленник, творец) как том, кто, созерцая вечный мир идей (гиперуралию), по их образцам создал из вечной бесформенной материи космос, присутствует у древнегреческого философа Платона. Такая концепция является примером дуализма — философского учения, признающего существование двух противоположных начал: идеального и материального. Существуют различные формы этого учения.

<sup>267</sup> Такое учение характерно, например, для Плотина (204-269 гг.), в пантеистической (др.-греч. παν — всё и θεός — Бог) системе которого мир происходит в результате эманации (лат. emanatio — вытекание, проистечение): первопричина, называемая Единое, выходит (эманурует) за пределы самой себя и порождает Ум и Мировую Душу. Душа порождает тварный мир по образцу тех идей, которые содержатся в Уме. Существует много пантеистических учений.

<sup>268</sup> «Материализм (лат. materialis — вещественный) — философское миропонимание, мировоззрение, а также совокупность сопряженных идеалов, норм и ценностей человеческого познания, самопознания и практики, усматривающие в качестве основания и субстанции всех форм бытия — материальное начало, материю. Материализм восходит своими истоками еще к античному атомизму» (Материализм // История философии. Энциклопедия (Сост. и глав. науч. редактор А. А. Гри-цанов). Минск, 2002. С. 604).

<sup>269</sup> Василий Великий, свт. Шестоднев. Беседа 2 // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 338.

<sup>270</sup> Грилихес Л., прот. Шестоднев в контексте Священного Писания // Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви». М., 2013. [Электронный ресурс] URL:

употреблено именно в значении творения «из ничего».

Очевидно, что учение о творении мира *ex nihilo* также является следствием библейского учения о Боге как Совершенном, Абсолютном Существо, следовательно, не может существовать никого иного, совечного — никакого иного начала, никакой праматерии, ничего другого, а потому Бог творит именно из ничего.

Говоря о творении мира из ничего по воле Святой Троицы, необходимо акцентировать внимание на вероучительных следствиях этого догмата<sup>271</sup>. Отец Георгий Флоровский по этому поводу пишет: «Исповедание безусловной тварности и несамодостаточности мира приводит к различению в Боге двоякого рода определений и актов»<sup>272</sup>. О каких двояких актах идет речь? Об актах по природе и актах по воле. Рождение Сына и исхождение Св. Духа — это действие естества. Сотворение мира — действие воли. Прп. Иоанн Дамаскин подробно объясняет следствия дифференциации того, что по воле, и того, что по природе: «Ибо мы исповедуем рождение Сына от Отца, то есть из Его естества. И если мы не допустим, что Сын изначально существовал вместе с Отцом, от Которого Он рожден, то введем изменение Ипостаси Отца в том, что Отец, не будучи Отцом, после сделался Отцом. Правда, тварь произошла после, но не из существа Божия, а волей и силой Божией приведена из небытия в бытие, и поэтому не произошло никакого изменения в естестве Божиим. Ибо рождение состоит в том, что из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности; творение же и создание состоит в том, что творимое и созидаемое происходит извне, а не из сущности творящего и созидающего, и совершенно неподобно ему по естеству»<sup>273</sup>.

## §42. Причина и цель творения

Если задаться вопросом о причине и цели творения мира, то у святых отцов и христианских авторов можно найти ответ, согласно которому Бог сотворил мир из благодати, для того чтобы другие были причастны Его благодати. Так, например, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Благий и преблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати»<sup>274</sup>.

Свт. Филарет Московский пишет следующее: «По бесконечной благодати и любви Своей Бог желает иметь благодатных причастников славы Своей. Слава даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в этом, так сказать, круговращении славы Божией состоит блаженство, жизнь и благобытие твари»<sup>275</sup>.

Подобных по смыслу текстов можно встретить немало, но под причиной в этих выражениях не следует понимать что-то, что приводит к желаемым следствиям, к чему-то, в чём есть необходимость, потребность. Бог не имеет ни в чём нужды. В Писании сказано, что Он «не требует служения рук человеческих» (Деян. 17:25), то есть вообще не имеет необходимости ни в чём, что связано с деятельностью тварных существ. Рассуждая по этому поводу, В. Н. Лосский пишет: «Те нравственные

---

[http://theolcom.ru/images/pdf/bible\\_papers/13\\_Grilikhes.pdf](http://theolcom.ru/images/pdf/bible_papers/13_Grilikhes.pdf)

<sup>271</sup> Это христианское учение есть именно догмат, а не просто идея, теологумен, частное мнение: «Творение мира Богом “из ничего”, или приведение всего существующего “из небытия в бытие” (ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι), есть догмат православной христианской веры, то есть непостижимая для разума богооткровенная истина. Она присутствовала в сознании Церкви Христовой изначально», — пишет прот. Ливерий Воронов (*Воронов Ливерий, прот.* Творение мира. Участие в творении всех Лиц Святой Троицы // Догматическое богословие. Цит. по: Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3586>).

<sup>272</sup> Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Догмат и история. М., 1998. С. 130.

<sup>273</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. VIII. О Святой Троице // Источник знания. СПб., 2006. С. 118.

<sup>274</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. II. О творении // Источник знания. СПб., 2006. С. 137.

<sup>275</sup> Цит. по: Давыденков О., свящ. Побуждение и цель творения // Догматическое богословие. М., 2005. С. 165.

мотивы, которыми иногда пытаются обосновать творение, лишены смысла и безвкусны. Бог-Троица есть полнота любви. Чтобы излить Свою любовь, Он не нуждается в “другом”, потому что другой — уже в Нем, во взаимопроникновении Ипостасей. Бог потому Творец, что пожелал им быть»<sup>276</sup>. Схожую мысль высказывает и прот. Георгий Флоровский, говоря, что творение — «свободное, “добровольное” Божие деяние, а не неотъемлемое Его свойство или нечто “необходимо” присущее Ему. Итак, мир не является необходимостью, и взглянуть на это можно с двух позиций: со стороны мира, который “мог бы и не существовать”, и со стороны Творца, который “мог бы и не творить”»<sup>277</sup>. Мир сотворен потому, что так захотел Бог, и Его хотение ничем не определяется, не направляется и, тем более, не вынуждается. А некоторые выражения, например, свт. Филарета, надо понимать в ключе не причины, а цели творения.

### **§43. Участие Лиц Пресвятой Троицы в творении мира**

Вопрос об участии Лиц Пресвятой Троицы в деле творения есть частный случай учения об образе откровения Пресвятой Троицы в мире<sup>278</sup>. В Писании есть несколько текстов, указывающих на участие в творении или всех Лиц, или конкретной Ипостаси:

«Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — всё воинство их» (Пс. 32:6). Под «словом» святые отцы понимают Слово Божие, а под «духом уст» — Духа Святого.

О Сыне Божиим как о Творце мира: «Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3). Эти слова святого Иоанна Богослова относятся к Божественному Логосу, Слову. Также о Сыне: «Ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол. 1:16).

О Святом Духе: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:2); «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов. 33:4); «Пошлешь Дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс. 103:30).

О том, что все три Лица Пресвятой Троицы участвуют в творении мира, христианское богословие учило всегда. Так, священномученик Ириней Лионский уже во II в. писал, что с Богом Отцом всегда присутствуют Сын и Дух, через Которых Он свободно и по доброй воле Своей всё сотворил.

Аналогичные рассуждения можно встретить и у свт. Василия Великого. Он акцентирует внимание на том, что недопустимо мыслить Сына и Святого Духа как некоторые служебные орудия, подчиненные Отцу. Также неприемлема мысль, что действие каждого Лица Пресвятой Троицы в отдельности является несовершенным. Каждое из Лиц обладает полной и совершенной силой для действия. Таким образом, «распределение» деятельности Лиц в творении объясняется исключительно волей Троица Божия, Который именно так, а не иначе, восхотел создать мир. Никакая необходимость не заставляла Бога творить мир таким образом, но мир сотворен от Отца через Сына в Духе Святом.

Свт. Василий Великий говорит, что если Отец созидает через Сына, то этим ни зиждательная сила в Отце не представляется несовершенной, ни действие Сына не признаётся бессильным. И у Сына не недостаточно созидания, если не совершено Духом. Отец хочет творить через Сына, и Сын хочет

---

<sup>276</sup> Лосский В. Н. Творение // Догматическое богословие. М., 1991. С. 223.

<sup>277</sup> Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Александрийского // Догмат и история. М., 1998. С. 81. Схожая мысль есть у многих других богослов. Например, у румынского богослова о. Думитру Станолаэ. См.: Staniloae D. TDO. Vol. 2. P. 303-302.

<sup>278</sup> См. подробнее: Воронов Л., прот. Творение мира. Участие в творении всех Лиц Святой Троицы // Догматическое богословие. Цит. по: Pravmir.ru. Православная электронная библиотека [Электронный ресурс] / URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3586>

совершать через Духа<sup>279</sup>.

#### §44. Вечный замысел Творца и творение мира

Хотя создание мира было действием Бога во времени, однако замысел о его создании был у Бога всегда. Такое понимание является следствием убежденности в неизменности Бога.

В Писании есть выражения, указывающие на вечность замысла о творении мира: «Ведомы Богу от вечности все дела Его» (Деян. 15:18); «Верую познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:3) (т. е. творение — это переход от вечного (невидимого) Божественного замысла к возникновению (видимого) мира). Таким образом, можно говорить о существовании вечного замысла Божьего о мире и каждой вещи мира, которые Бог по Своей воле приводит к бытию в определенное время.

Для некоторых богословов камнем преткновения стало решение недоумения, как вечный Бог творит что-то временное, при этом в Самом Боге не происходит никаких изменений. Например, Ориген, отвечая на этот вопрос, пришел к еретическому выводу о совечности мира Богу, а сам акт творения рассматривал в нём как вечный и непрерывный. Таким образом стиралась грань между Творцом и тварью, между происходящим по воле и по природе.

Святоотеческое богословие отвергло идею совечности мира Богу. Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Тварь произошла... волею и силою Божиею приведена из небытия в бытие. Творение же и созидание состоит в том, что творимое и созидаемое происходит извне, а не из сущности творящего и созидающего, и есть совершенно неподобно ему по естеству»<sup>280</sup>.

Проводя различие между актами по воле и актами по природе, святые отцы утверждали, что ни действие по природе (рождение, исхождение), ни действие по воле (творение мира) не приносят в Божественное бытие никаких изменений. В первом случае (действие по природе) Бог не выбирает, быть Ему в трех Лицах или не быть: Он есть Пресвятая Троица. Во втором (действия по воле) — творение «есть переход от вечных Божественных предначертаний к их актуализации во времени»<sup>281</sup>. Сам акт творения «из ничего» исключает смешение Бога и мира, свойственное для пантеистических систем, так как мир обретает свою, радикально отличную от Божественной, природу. Осуществление акта творения происходит в соответствии с вечными логосами-замыслами Бога. Таким образом, в Самом Боге при творении мира не происходит никаких изменений, так как природа Его не испытывает никаких действий (наподобие эманации) и не претерпевает никаких изменений, — так как замыслы тварного мира были всегда.

Вопрос о том, почему Бог пожелал сотворить мир именно в этот момент, некорректен, так как предполагает, что время существует до творения; в действительности же время связано с творением, как бы включено в акт творения, возникает одновременно с ним. Возникнув, мир начинает изменяться, и это порождает время<sup>282</sup>: «Время от создания неба и земли исчисляется», — говорит прп. Максим

<sup>279</sup> См.: *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. Гл. 8; 16 // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 107-113; 126-131.

<sup>280</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. VIII. О Святой Троице // Источник знания. СПб., 2006. С. 118.

<sup>281</sup> Вечность // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 97.

<sup>282</sup> См., напр., определение времени, данное Михаилом Пселлом: «Время — это понятие и имя, созданное человеческой мыслью. Поскольку существуют вещи вечные, всегда сущие и неподвижные, и вещи, подверженные движению и гибели, то философы назвали саму меру движения временем. Ибо время — это не вещь, существующая сама по себе, не тело, видимое глазом, и не бестелесная сущность, подобно природе, душе, разуму. Нет, время — это вещь, существующая только в мысли. Душа, соединенная с Вышним, пребывает в неизменяемом веке, когда же бывает отторгнута от вечности и лишена покоя ради рождения кого-либо, то она дает у себя место времени. Итак, время — это не иное что, как мера движения» (*Пселл М.* О всяческой науке [фрагменты] Гл. 75 // Памятники византийской литературы IX-XIV веков. М.: «Наука», 1969. С. 149-151).

## §45. Учение о логосах и тропосах

В контексте изучения темы о творении мира необходимо уделить внимание святоотеческому учению о логосах и тропосах, которое в полной мере раскрыто в богословской системе прп. Максима Исповедника. На русский язык эта пара понятий может переводиться по-разному. Логос — как «мысль», «идея», «парадигма», «закон», «произволение» и т. п. В. Лосский считает целесообразным выражение «мысль-воление» или «волевая мысль». Тропос — как «способ», «образ» и т. п. Учитывая достаточно широкий спектр смыслов этих терминов, исследователями наследия прп. Максима предлагается эти понятия не переводить на современные языки, а сохранить их греческие наименования «логос» и «тропос» и таким образом отойти от соблазна заменить многослойное по своему смыслу понятие каким-либо похожим, но отнюдь не тождественным по содержанию словом современного языка.

Следует помнить, что сам преподобный для разъяснения этих понятий пользовался различными словами и обозначал «логос» то как «мысль», то как «благое произволение».

Эта концепция позволяет раскрыть учение о творении мира, избегая толкования творения как ступенчатого изливания Божественной полноты или как спонтанного акта, но как осуществление предвечного замысла Бога, который можно представить себе как совокупность логосов. Прп. Максим Исповедник так пишет об этом: «Творец, когда восхотел, осуществил и привел в бытие от века предсуществующее в Нем ведение сущих. Нелепо сомневаться относительно того, что Всемогущий Бог может осуществить что-либо, когда возжелает этого»<sup>284</sup>. Говоря о соотношении логосов и тварных вещей, можно сказать, что Бог творит мир Своим волевым актом согласно Своему вечному знанию логосов.

Ни в коем случае нельзя мыслить эту совокупность логосов как некий особый мир (по типу мира идей Платона). В противном случае тварный космос должен быть рассмотрен как несовершенная копия идеальной реальности, имеющая гораздо меньшую ценность, чем прототип<sup>285</sup>. Однако Священное Писание повествует о мире в совершенно иных тонах: мир прекрасен, великолепен, совершенен, и Бог любит Свое творение настолько, что происходит Воплощение. Сам факт Воплощения и Крестной смерти ради спасения творения был бы невозможен, если бы мир был только копией чего-то более возвышенного и прекрасного.

Таким образом, логосы выступают по отношению к миру не как готовые идеальные модели-парадигмы, но как «подлинная творческая сила Божия, реализующая себя в творении»<sup>286</sup> и как «разумные обоснования бытия вещей и явлений»<sup>287</sup>. Аналогией, позволяющей внести разъяснения, может послужить соотношение между замыслом, существующим в сознании художника, и тем произведением, которое он создает в соответствии с этим замыслом. Очевидно, что сама идея и художественное произведение как ее воплощение не тождественны и произведение не есть просто материальная копия того замысла, который есть в уме художника. Мастер, в соответствии со своей идеей, создает произведение, которое есть нечто новое, другое по отношению к тому замыслу, что есть в уме художника.

<sup>283</sup> Цит. по: Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Догмат и история. М., 1998. С. 108.

<sup>284</sup> Цит. по: Глуценко Андрей, диак. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики. К.: Изд. отдел УПЦ, 2013. С. 72.

<sup>285</sup> По замечанию В. Н. Лосского, принять такое учение «значило бы лишить тварный мир его оригинальности и самоценности, принизить творение, а значит и Бога, как его Творца». (Лосский В. Н. Догматическое богословие. Ч. II. Троиный Бог-Творец и Божественные идеи. М., 1991. С. 228).

<sup>286</sup> Цит. по: Глуценко Андрей, диак. Указ. соч. С. 72.

<sup>287</sup> Кириан (Керн), архим. Антропология святого Григория Паламы. Париж: YMCA-PRESS, 1950. С. 327.

Все логосы содержатся во Второй Ипостаси Пресвятой Троицы — Логосе. Можно использовать святоотеческую аналогию (прп. Максим, «Corpus Areopagiticum») окружности и радиусов, сходящихся к ее центру, для того чтобы продемонстрировать отношение Божественного Логоса и логосов всего существующего. То есть во Втором Лице всё существующее находит свою основу. В творении мира Бог Отец желает творения, Сын-Логос, согласно с логосом всего сущего, который Он в Себе объединяет, совершает волю Бога Отца. Поэтому апостол Павел и говорит о Боге Сыне: «...через Которого и веки сотворил» (Евр. 1:2), а также апостол Иоанн Богослов «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:1-3).

Логосы — это не просто «замыслы», «идеи» о тварном мире, они — упорядочивающие вселенную принципы, придающие ей структуру и смысл. Всё существующее имеет бытие и свое место в иерархии бытия не просто так, но согласно своему логосу. Мир имеет иерархичную структуру<sup>288</sup>. По удачному выражению выдающегося исследователя богословского наследия прп. Максима С. Л. Епифановича: «Весь мир как бы висит на этих логосах, имея в них истинную свою сущность... Иерархия бытия имеет ниспускающуюся лестницу пяти видов бытия: бытия мысленного, разумного, чувственного (животного), растительного и просто сущего. Но по существу оно распадается на два мира: мысленный (духовный) и чувственный (телесный). К первому относятся ангелы и души людей, ко второму — всё вещественное бытие»<sup>289</sup>. Иерархичность логосов всего существующего проявляется еще и в том, что логосы индивидуальные<sup>290</sup> включены в логосы видовые<sup>291</sup> и родовые<sup>292</sup>.

Божественный Логос — Вторая Ипостась, как основание всех логосов, определяет для каждой вещи<sup>293</sup> принципы, способ и цель бытия. Соответственно этому, логосы делятся на логосы естества, логосы промысла и логосы суда, которые охватывают собой всё бытие твари на всём протяжении ее существования. «В логосе естества как бы заключен весь чувственный и мысленный (духовный) мир; в логосе промысла и суда — вся его жизнь, все цели его движений, сводимые к одной высшей — обожению»<sup>294</sup>. Согласно троякой деятельности Бога по отношению к миру, Бог Сын по воле Отца всё

<sup>288</sup> Идея иерархичности мира была представлена во многих философских системах. Самым известным примером представления подобного рода является так называемое «Древо Порфирия».

<sup>289</sup> Епифанович С.Л. Божественный Логос. «Всё, что до сих пор говорилось.» // Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 50, 52.

<sup>290</sup> Читаем у прп. Иоанна Дамаскина: «Слово “индивид” употребляется в четырех значениях. Индивидом называется то, что не рассекается и не делится, например, точка, теперь, единица; подобные предметы называются также неколичественными (т. е. не имеющими количества). Индивидом называется и то, что с трудом делится или рассыпается, например, алмаз и подобное. Индивидом называется вид, не делящийся уже на другие виды, т. е. самый низший вид, например, человек, лошадь и т. п. В собственном же смысле индивидом называется то, что хотя и разделяется, однако после деления не сохраняет своего первоначального вида. Например, Петр делится на душу и тело. Но ни душа сама по себе не есть уже полный человек или полный Петр, ни тело. Философы и говорят об индивиде в этом смысле, согласно которому он обозначает основывающуюся на субстанции ипостась» (Иоанн Дамаскин, прп. Философские главы. Гл. 11. О индивиде // Источник знания. СПб., 2006. С. 28-30).

<sup>291</sup> См. у прп. Иоанна Дамаскина: «Видом называется то существенное, что подчиняется роду. Виды суть то, на что делится род, и то, что не имеет рода, не есть вид. Вид, при разделении, сообщает тому, что ему подчинено, и имя, и определение» (Иоанн Дамаскин, прп. Философские главы. Гл. 10. О виде // Источник знания. СПб., 2006. С. 24-26).

<sup>292</sup> Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Родом называется то, чему подчиняется вид. Род есть то, что сказывается в отношении многих и различающихся по виду предметов и отвечает на вопрос: что есть предмет?.. В самом деле, род разделяется на виды, является более общим, чем вид, обнимает виды и есть высшее в сравнении с ними понятие». Иоанн Дамаскин, прп. Философские главы. Гл. 9. О роде // Источник знания. СПб., 2006. С. 23-24.

<sup>293</sup> «Вещь — отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования. Определенность вещи задается ее качественными, количественными, структурными и функциональными характеристиками. Общим выражением собственных характеристик вещи являются ее свойства. Место и роль данной вещи в определенной системе выражаются через ее отношения с другими вещами» (Вещь // История философии. Энциклопедия / Сост. и глав. науч. редактор А. А. Грицанов. Минск, 2002. С. 177).

<sup>294</sup> Епифанович С.Л. Указ. соч. С. 50.

приводит в бытие<sup>295</sup> (логосы естества), обо всём промышляет<sup>296</sup> (логосы промысла), оценивает и судит (логосы суда)<sup>297</sup>. Всё существующее через свой «микро» — логос причаствует Логосу — Сыну Божию<sup>298</sup>.

Человек, как образ Божий, вершина творения, имеет свой особый логос, которым определяется его бытие, деятельность и последующая участь. Соответственно, по отношению к человеку прп. Максим говорит о логосе бытия, логосе благобытия и логосе приснобытия. Логос бытия определяет природу человека как имеющую разумно-духовную и телесно-чувственную составляющие; логос благобытия определяет нормы аскетико-нравственной деятельности человека; и логос вечнобытия определяет конечную цель жизни человека — соединение с Богом, обожение<sup>299</sup>. Таким образом, причастие человека Самому Себе (Своим энергиям) Бог производит согласно природе (логос бытия), нравственному достоинству (логос благобытия) и действию благодати (логос приснобытия)<sup>300</sup>.

Понятие логоса тесно связано с понятием тропоса. Как уже отмечалось выше, этот термин также можно переводить по-разному, например: «способ», «образ». Тропос является осуществлением логоса. Кажется, самым удачным вариантом является определение тропоса как «ипостасного состояния». Прп. Максим различает тропос, соответствующий логосу (доброделание), и тропос, противоположный логосу (злоделание)<sup>301</sup>.

## §46. Шестоднев<sup>302</sup>

Под наименованием «Шестоднев» в святоотеческом наследии подразумевается учение о сотворении Богом мира, описанное в первой главе книги Бытия. Уже с первых веков христианства

<sup>295</sup> См.: «Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3).

<sup>296</sup> См.: «Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17).

<sup>297</sup> «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин. 5:22); «И дал Ему власть производить и суд» (Ин. 5:27).

<sup>298</sup> См.: Глуценко Андрей, диак. Указ. соч. С. 74.

<sup>299</sup> Подробнее см.: Епифанович С. Л. Указ. соч. Учение о человеке. «Лучшим выразителем этой гармонии...» С. 54-61.

<sup>300</sup> Ср. с текстом прп. Максима Исповедника: «Святой Дух присутствует в каждом из сущих, особенно в тех, кто каким-либо образом причастен Слову. Он, будучи Богом и Духом Божиим, приводит в сознание греховности соделанного вопреки закону природы всякого, кто способен [это] чувствовать и обладает здоровым произволением для восприятия правильных естественных помыслов. Стало быть, во всех [людях] вообще присутствует подобным образом Святой Дух... [Он] есть и во всех, [живущих] по закону, как Законодатель и Предвозвеститель будущих таинств, возбуждая в них осознание преступления заповедей и знание предвозвещенного относительно Христа совершенства. Помимо указанных способов действия, [Святой Дух] есть и во всех, унаследовавших через веру подлинно божественное и обожествляющее имя Христово, не только как сохраняющий и промыслительно возбуждающий естественный разум, не только как обнаруживающий нарушение и соблюдение заповедей, но и как творящий дарованное по благодати через веру усыновление. Итак, [Святой Дух] пребывает вообще во всех, поскольку всех содержит, [о всех] промышляет и [во всех] возбуждает естественные семена [добра]. А в частности, [Он пребывает] во всех, кто под законом, поскольку обличает нарушение заповедей и просвещает пророческим обетованием относительно Христа; во всех же, [живущих] по Христу, [Он пребывает], помимо сказанного, еще и как Усыновитель» (Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Вопрос XV // Творения. М., 1994. Кн. 2. С. 58-59).

<sup>301</sup> Ср. с определенным прп. Максимом понятием «зло»: «Зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое» (Максим Исповедник, прп. О различных затруднительных местах Священного Писания // Творения. М., 1994. Кн. 2. С. 26); «Зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному, помимо цели» (Там же. С. 27); «Зло по природе [своей] является способным к рассеиванию, неустойчивым, многообразным и разделяющим. Если добру по природе свойственно быть соединяющим разделенное и объемлющим [его], то злу, очевидно, свойственно разделять соединенное и разрушать [его]» (Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Вопрос XVI // Творения. Кн. 2. С. 61); «Порочность есть неправильное использование мыслей, за которым следует злоупотребление вещами» (Главы о любви. Вторая сотница. Гл. 17 // Творения. М., 1994. Кн. 1. С. 109); «Зло, которое есть греховное употребление мыслей, сопровождаемое злоупотреблением вещами» (Там же. Гл. 82. С. 118); «Зло созерцается не как относящееся к сущности тварей, но как относящееся к греховному и неразумному движению их» (Там же. Четвертая сотница. Гл. 14. С. 135); «Для мыслящей души злом является забвение естественных благ, происходящее от страстной привязанности к плоти и миру» (Пролог к помещенным на полях схолиям // Творения. Кн. 2. С. 19).

<sup>302</sup> Подробное изучение библейского Шестоднева в КДС предусмотрено в программе предметов «Св. Писание Ветхого Завета» и «Наука и религия», поэтому в курсе догматического богословия рассматривается только основное, богословское содержание Шестоднева.

экзегеты Священного Писания, толкуя этот текст, стремились выразить его смысл, прежде всего, в богословском ключе. Несмотря на это, у святых отцов присутствуют различные точки зрения по вопросу продолжительности дней творения, а также приводятся естественнонаучные сведения.

Провести систематизацию мнений святых отцов по этому поводу, и уж тем более найти консенсус — не самая простая задача. Некоторые авторы, такие как свт. Афанасий Александрийский<sup>303</sup>, полагали, что можно говорить о мгновенном происхождении всего мира, другие толковали дни творения в буквальном смысле. Важно понимать, что даже когда святые отцы в своих толкованиях Шестоднева приводят какие-то естественнонаучные данные, то эти сведения берутся ими из науки их времени, а не выводятся из Священного Писания. Следовательно, всерьез говорить о какой-то естественнонаучной картине мира, представленной в Писании, не представляется корректным<sup>304</sup>. Его цель не в том, чтобы представить научную картину мира, но в том, чтобы привести читателя к идее о том, что именно Бог сотворил мир во всём его разнообразии и красоте.

Для этого библейский язык использует чередование образов: свет—тьма, день—ночь, вода—земля. Повествование книги Бытия о творении мира — это пророческое повествование о тайне возникновения космоса, эта тайна требует веры. «Верую познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:3) — пишет апостол.

Современный исследователь отмечает, что повествование Шестоднева начинается с перечисления трех отрицательных качеств: безвидности, пустоты и тьмы, которые «устраняются» в процессе творения путем создания: света, пространства и видов творения: «Если тьма устраняется в первый день и за один день, а безвидность начиная со второго дня в течение двух (2-го и 3-го), то пустота устраняется с третьего дня и в течение трех (3-го, 4-го и 5-го): в третий день на земле, в четвертый на небе и в пятый день в море»<sup>305</sup>. Всё завершается сотворением венца — человека: «Творение человека в Шестодневе противопоставлено творению всего прочего мира. Если ранее Бог обращался к стихиям (“Да соберутся воды...”, “да явится суша...”, “да произведет земля...”), то теперь Он обращается к Самому Себе. И так, в начале творения Бог говорит, и слово Божие обращено к безмолвию. Но в конце это безмолвие нарушается, творение обретает свои уста: человек получает дар речи, чтобы прославить Творца».

Таким образом, при разъяснении повествования о творении мира в богословском ключе важно понимать вероучительное содержание рассказа, основной смысл которого сведен к учению о Боге как Творце мира, о творении из ничего и о логике порядка творения: от простого к сложному, от материи — к душе живой, человеку.

### **Вопросы:**

1. *Перечислите нехристианские концепции происхождения мира.*
2. *Дайте определение таким понятиям, как «дуализм», «пантеизм», «материализм», «космология», «космогония», «эманация».*
3. *Объясните, что означает понятие «творить».*
4. *В каких смыслах используется глагол «бара» в Священном Писании?*
5. *Какие цитаты из Св. Писания говорят о том, что Бог создал мир?*
6. *Какие цитаты из Св. Писания указывают, что в творении мира принимали участие все Лица Св. Троицы?*

---

<sup>303</sup> Афанасий Великий, свт. На ариан слово второе // Творения. М., 1994. Т. 2. С. 341.

<sup>304</sup> См. подробнее: Тимофеев А., прот. Шестоднев в экзегезе отцов Церкви // Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви». М., 2013 (Цит. по: Синодальная библейско-богословская комиссия Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] / URL: [http://theolcom.ru/images/pdf7bible\\_papers/28\\_Timofeev.pdf](http://theolcom.ru/images/pdf7bible_papers/28_Timofeev.pdf)).

<sup>305</sup> Гриликес Л., прот. Шестоднев в контексте Священного Писания // Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви». М., 2013 / Синодальная библейско-богословская комиссия Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] URL: [http://theolcom.ru/images/pdf7bible\\_papers/13\\_Grilikhes.pdf](http://theolcom.ru/images/pdf7bible_papers/13_Grilikhes.pdf)

7. Объясните, что значит творить «из ничего».
8. Какое отличие действий Бога по воле и по природе?
9. Объясните, как понимать причину творения. Что говорят по этому поводу свв. отцы и современные богословы (приведите цитаты)?
10. Объясните, как соотносятся вечный замысел Бога о мире и творение.
11. Почему мир не может быть совечен Богу? Кто из христианских писателей учил о совечности мира Богу?
12. Объясните, почему при творении мира в Боге не происходит никаких изменений.
13. Почему ни действие по природе, ни действие по воле не приносят в Божественное бытие никаких изменений?
14. Как святые отцы понимают соотношение акта творения и появления времени?
15. Что такое время? (ответить на основании прочтенной литературы).
16. Что такое вечность? (ответить на основании прочтенной литературы).
17. Объясните, что такое логос и тропос. Дайте возможные варианты перевода этих терминов.
18. Объясните смысл триады: логос бытия — логос благобытия — логос приснобытия.
19. Объясните смысл триады: логос естества — логос промысла — логос суда.
20. Объясните, как относятся логосы тварного мира к Божественному Логосу.
21. Объясните, что собой представляет иерархичность тварного мира.
22. Объясните, на какие трудные вопросы помогает ответить учение о логосах.
23. Объясните, используя учение о логосах, как происходит причастие человека Божественным энергиям.
24. Объясните отличие православного учения о логосах от платоновского учения о мире идей.
25. Как прп. Максим Исповедник определяет, что такое зло?
26. Какие цитаты из Священного Писания указывают на троякую деятельность по отношению к миру Божественного Логоса? Растолкуйте эти тексты Священного Писания.
27. Как соотносятся между собой логосы?
28. Объясните выражение «ипостасное состояние».

#### **Обязательно к прочтению:**

1. Григорий Палама, свт. Мир не вечен. Гл. 1-2 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 14-16.
2. Глуценко А., диак. Учение о логосах // Значение антропологии прп. Максима Исповедника для современной православной апологетики. К.: Изд. отдел УПЦ, 2013. С. 67-88.
3. Тимофеев А., прот. Шестоднев в экзегезе отцов Церкви // Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви». М., 2013. [Электронный ресурс] / URL: [http:// theolcom.ru/images/pdf7bible\\_papers/28\\_Timofeev.pdf](http://theolcom.ru/images/pdf7bible_papers/28_Timofeev.pdf)
4. Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Александрийского // Догмат и история. М., 1998. С. 80-107.

#### **Рекомендуемая литература:**

1. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. Творение // Догматическое богословие: курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 158-232.
2. Беневиц Г. И. Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотинем о материи в Corpus Aegeraticum // EINA: Проблемы философии и теологии. СПб., 2014. Т. 3. № 1/2 (5/6). С. 309-335.
3. Брэдишоу Дэвид. Преп. Максим Исповедник о времени, вечности и божественном знании // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5007487/index.html>
4. Буфеев К., прот. К вопросу о «православном эволюционизме» // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1320432.html>
5. Буфеев К., прот. О кафолическом святоотеческом содержании креационного учения: ответ на статью священника Андрея Ромашко «О сектантском происхождении так называемого научного креационизма» // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/417745.html>
6. Вечность // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 94-98.
7. Время // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 517530.
8. Григорий Палама, свт. Мир не вечен. Гл. 1-2 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 14-16.
9. Григорий Палама, свт. Небесная сфера. Гл. 3-7 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 16-25.
10. Григорий Палама, свт. Земная сфера. Гл. 8-14 // Сто пятьдесят глав. Краснодар: «Текст», 2006. С. 25-30.

11. *Глуценко А., диак.* Учение о логосах // Значение антропологии прп. Максима Исповедника для современной православной апологетики. К.: Изд. отдел УПЦ, 2013. С. 67-88.
12. *Гриликес Л., прот.* Шестоднев в контексте Священного Писания // Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Современная библие-стика и Предание Церкви». М., 2013. [Электронный ресурс] / URL: [http://theolcom.ru/images/pdf/bible\\_papers/13\\_Grilikhes.pdf](http://theolcom.ru/images/pdf/bible_papers/13_Grilikhes.pdf)
13. *Гриликес Леонид, прот.* Шестоднев в контексте Священного Писания // Альфа и Омега. 2005. № 2 (43). С. 14-28.
14. *Давыденков О., свящ.* Бог как Творец мира // Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005. С. 150-166.
15. *Десницкий А. С.* «Новая герменевтика» и перспективы православной библиеистики // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/492188.html>
16. *Десницкий А. С.* Вечное возвращение и библейский Исход // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3962614/index.html>
17. *Десницкий А. С.* Фундаментализм: выход или вызов для православной библиеистики? // Богослов.Ни. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1240183.html>
18. *Епифанович С. Л.* Божественный Логос («Всё, что до сих пор говорилось...»). Иерархия бытия («Всё тварное бытие...») // Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 48-54.
19. *Иваненков В. В.* Неадекватность моделей теистической эволюции и младоземельного креационизма: в чём причины? / Часть 2. МЗК и проблема времени // Богослов.Ни. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4861353.html>
20. *Иваненков В. В.* Неадекватность моделей теистической эволюции и младоземельного креационизма: в чём причины? / Часть 4. Альтернативные модели // Богослов.Ни. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4873408.html>
21. *Иваненков В. В.* Соотнесение Шестоднева и науки: проблема двух векторов времени // Богослов.Ни. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3734243.html>
22. *Иларион (Алфеев), митр.* Вероучение. Творение // Православие. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 475-483.
23. Интервью с прот. Леонидом Цыпиным о его недавно вышедшей книге «Вселенная, Космос, Жизнь — три Дня Творения» // БогословЖ^ Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/570139.html>
24. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Источник знания. М.: «Лодья», 2004.
25. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: «Лодья», 1998. 464 с.
26. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 2 / Под общ. ред. проф. МДА, док. церк. истор. А. И. Сидорова; пер. с серб. С. П. Фонова // Часть II. Отдел первый: Бог как Творец мира. М., 2006. С. 179-258.
27. *Клеман Оливье.* Космология, церковный гносис и тайна тварного бытия // БогословЖ^ Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5007365/index.html>
28. *Клецов А.* Как же Бог творил мир? О роли логосов, Божественных энергий и информации в творении // Богослов.Ни Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4912689.html>
29. *Коровчинский Н.* Творение, эволюция и креационизм // Богослов^и Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3825071.html>
30. Логос // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 45-47.
31. *Лосский В. Н.* Тварное бытие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 70-86.
32. *Лосский В.Н.* Творение. Троиный Бог-Творец и Божественные идеи. Творение: время и вечность. Творение: космический порядок // Догматическое богословие. М., 1991. С. 222-240.
33. *Майоров Д., диак.* Предельные вопросы естествознания: взгляд «снаружи». Исход // Богословии. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3863278.html>
34. *Мумриков О., свящ.* «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их»: опыт библие-ско-богословского осмысления реалий современной эволюционной антропологии // БогословЛи Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL:

<http://www.bogoslov.ru/text/2458777.html>

35. Мумриков О., *свящ.* Вопрос о множественности миров в контексте мировоззрения М. В. Ломоносова // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2288128.html>
36. Мумриков О., *свящ.* Космогония и космология: альфа, омега и предельные вопросы // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3107623.html>
37. Мумриков О., *свящ.* Материя и иерархия мироздания // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1704645.html>
38. Мумриков О., *свящ.* О проблемах «богословия эволюции» на рубеже XX — XXI вв. // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1415473.html>
39. Мумриков О., *свящ.* Одиноки ли мы во Вселенной? // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1671247.html>
40. Мумриков О., *свящ.* Продуктивен ли «Разумный дизайн» как парадигма в современной православной апологетике? // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4472138.html>
41. Мумриков О., *свящ.* Современные представления о пространстве и времени: естественно-апологетический аспект / *свящ.* О. Мумриков, иерод. Александр (Урбанович) // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2230131.html>
42. Мумриков О., *свящ.* Церковь и естественнонаучные картины мира: проблемы рецепции // Доклад на XVIII Международных образовательных Рождественских чтениях — 2010 // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/565396.html>
43. Мумриков О., *свящ.* Библейский Шестоднев в учебном процессе современной школы // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/292368.html>
44. *Нестерук А.* Логос и космос. Богословие, наука и православное Предание. М., 2007. 420 с.
45. *Полярный А.* Об одном из эпизодов «креационно-эволюционной» дискуссии (Бугрова vs Вертьянов) // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3618713.html>
46. *Пометнев С., свящ.* «Формат» творения // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4097628.html>
47. *Серебряков Н. С.* Проблема соотношения библейского повествования о творении мира и человека с научным естествознанием // «Вся премудростию сотворил еси...» Труды семинара «Наука и вера» ПСТГУ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. Вып. 1. С. 88-111.
48. *Сошинский С. А.* Шестоднев и наука: проблема согласования или кризис встречи? // «Вся премудростию сотворил еси...» Труды семинара «Наука и вера» ПСТГУ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. Вып. 1. С. 162-243, 311-327.
49. *Тимофеев А., прот.* Шестоднев в экзегезе отцов Церкви // Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви». М., 2013 [Электронный ресурс] / URL: [http://theolcom.ru/images/pdf/bible\\_papers/28\\_Timofeev.pdf](http://theolcom.ru/images/pdf/bible_papers/28_Timofeev.pdf)
50. *Туровцев Т. А.* Творение и преображение. СПб., 2008. 324 с.
51. *Флоровский Г., прот.* Понятие творения у свт. Афанасия Александрийского // Догмат и история. М., 1998. С. 80-107.
52. *Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность // Догмат и история. М., 1998. С. 108-150.
53. *Фокин А.* Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): тексты и комментарии // Богословский сборник. М., 2001. Вып. 8. С. 197-226.
54. *Цыпин Л., прот.* Вселенная, Космос, Жизнь — три Дня Творения / Монография. К.: «Пролог», 2008. 640 с.
55. *Энрю Лаут.* Космическое видение прп. Максима Исповедника // Богословии Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5009847/index.html>

## Тема XX. АНГЕЛОЛОГИЯ

### §47. Бытие ангелов

В Символе веры говорится, что Бог является Творцом «неба и земли, всего видимого и невидимого», что прямо указывает на веру Церкви в существование мира невидимого — ангелов. Слова «неба и земли», которые являются цитатой из Ветхого Завета (Быт. 1:1), многие экзегеты понимали не в буквальном смысле (то есть видимое нами небо и землю), а как указание на всё творение целиком, на наличие в тварном мире невидимого (небо) и видимого (земля). В. Лосский, толкуя эти слова, пишет: «Библейское выражение “небо и земля” (Быт. 1:1), которое обозначает целиком весь космос, всё то, что существует и сотворено Богом, в святоотеческом толковании получает разделительный смысл, указывая на существование реальности духовной и реальности телесной, невидимого мира “небесных духов” и мира видимого»<sup>306</sup>. Также в Писании есть и иные тексты, указывающие на то, что Бог сотворил ангелов: «Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — всё Им и для Него создано» (Кол. 1:16).

### §48. Определение наименования «ангел»

Само наименование «ангел» встречается в Писании довольно часто и обозначает «вестник». Это наименование указывает не на природу, а на служение. В самом Писании есть прямые указания именно на такое понимание данного термина: «Служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр 1:14), — говорит апостол Павел. Традиционно в православном богословии и богослужебных текстах ангелов называют умными силами, небесным воинством, силами небесными, а также — вторыми светами. Об этом ясно говорит свт. Григорий Богослов, именуя ангелов «вторичными светами»<sup>307</sup>, а прп. Иоанн Дамаскин указывает, что «ангелы — вторые светы, умные, заимствующие свой свет от первого и безначального Света»<sup>308</sup>.

Такое наименование ангелов указывает на их связь с Первым Светом — Богом, от Которого, как и прочие тварные существа, они получают бытие и благодатное освящение: «Их природа состоит в том, чтобы жить по благодати, как зеркала, вторые светы»<sup>309</sup>. Как уже указывалось, слово «ангел» указывает не на природу, а на служение. В чём же суть этого служения? На основании Священного Писания можно говорить, что ангельское служение двояко и заключается: 1) в прославлении своего Творца (Ис. 6:3), и 2) в сообщении Божьей воли, в помощи или наказании человеку или сообществу: Иов. 1:6; Ис. 6:6-7; Дан. 8:16-26; Тов. 12 гл.; Мф. 16:27; Лк. 1:11-20; 2638; 22:43; Откр. 5:2 и т. д.

### §49. Природа ангелов

В святоотеческом богословии присутствуют примеры возможного определения того, что такое ангелы по своей природе. Так, прп. Иоанн Дамаскин говорит: «Ангел есть сущность, одаренная умом, постоянно движущаяся, свободная, бестелесная, служащая Богу», и далее делает важное дополнение, указывающее на трудность сформировать более точное определение: «Один только Творец знает вид и определение этой сущности»<sup>310</sup>. Блаженный Августин определяет ангелов просто как духов и также указывает, что наименование «ангел» относится к роду деятельности, а не к обозначению природы:

---

<sup>306</sup> Лосский В. Н. Толкование на Символ веры. См. также: «“Небо и земля” первого дня означают всю вселенную, мир видимый и невидимый, умозрительный и вещественный. Небо — это вся беспредельность духовных миров, объемлющих наше земное бытие, это бесчисленные ангельские сферы» (Лосский В. Н. Творение: космический порядок // Догматическое богословие. М., 1991. С. 234).

<sup>307</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 28, о богословии второе // Творения. М., 2010. Т. 2. С. 350.

<sup>308</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3 // Источник знания. СПб., 2006. С. 138.

<sup>309</sup> Булгаков С., прот. Лествица Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929. С. 106.

<sup>310</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3 // Источник знания. СПб., 2006. С. 138.

«Желаешь знать имя его (ангела) природы? Это — дух. Желаешь знать его должность? Это — ангел. По своему существу он — дух, а по деятельности — ангел»<sup>311</sup>.

Говоря о характеристиках ангельской природы, непременно следует коснуться вопроса о бестелесности ангелов. Определенно, ангелы не обладают грубыми телами — плотью. В Писании они названы «невидимыми» (Кол. 1:16), т. е. не заключающими в себе ничего такого, что было бы уловимо для чувства зрения»<sup>312</sup>. Также есть тексты, указующие на бесплотность ангелов: Лк. 24:39, Мф. 22:30. По этому поводу еп. Сильвестр замечает: «Здесь, что нетрудно видеть, совершенно прямо отрицается в природе ангелов телесность в том ее грубо чувственном виде, какой она имеет у людей при настоящих условиях их земного существования, хотя нельзя сказать, чтобы столь же прямо отрицалась в их природе и телесность в ее высшем или прославленном состоянии»<sup>313</sup>.

Действительно, большинство святых отцов полагало, что можно говорить о некоей тонкой телесности ангелов. Так, например, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Бестелесною же и невещественною она называется по сравнению с нами. Ибо всё по сравнению с Богом, единым только несравнимым, оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество в строгом смысле невещественно и бестелесно»<sup>314</sup>. Это, как замечает В. Несмелов, делалось большинством святых отцов, чтобы различать духовность абсолютную и относительную.

Первая, то есть абсолютная, может быть отнесена только к Богу, вторая, относительная — к ангелам и человеческим душам<sup>315</sup>. Следует отметить, что свт. Григорий Нисский придерживался иного мнения, согласно которому духовность нужно понимать только в одном смысле, без всяких подразделений. При этом святитель не видел в этом угрозы отождествления природы ангельской и Божественной, считая, что главное отличие нужно искать не в области соотношения абсолютной / относительной духовности, а в том, что «духовность ангела есть свойство дарованное и в сравнении с собственной духовностью Бога, очевидно, является уже не абсолютною, а зависимою»<sup>316</sup>.

В истории русского богословия такой точки зрения придерживался свт. Феофан Затворник, а свт. Игнатий (Брянчанинов) разделял мнение о тонкой телесности ангелов. Владимир Лосский защищал правильность учения о тонкой телесности, полагая, что мнение об абсолютной бестелесности скорее соответствует томистскому богословию<sup>317</sup>.

Такое мнение свт. Григория и свт. Феофана представляется довольно интересным, однако с этой точки зрения довольно трудно объяснить, как соотнести абсолютную духовность ангельской природы (а значит, неподверженность пространственно-временным категориям) и определенную ограниченность (свт. Григорий прямо говорит, что ангелы ни в коем случае не вездесущи)<sup>318</sup>.

Интересно, что отцы VII Вселенского Собора выразили учение о тонкой телесности ангелов как общепринятое. И в этом видели основание для возможного иконографического изображения

---

<sup>311</sup> Цит. по: *Серафим (Звездинский), сщмч.* Ангелы.

<sup>312</sup> *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 3. С. 177.

<sup>313</sup> *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 3. С. 178.

<sup>314</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3 // Источник знания. СПб., 2006. С. 138.

<sup>315</sup> *Несмелое В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Учение св. Григория Нисского о мире духовном. Казань, 1887. С. 311.

<sup>316</sup> *Несмелое В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Учение св. Григория Нисского о мире духовном. Казань, 1887. С. 312.

<sup>317</sup> Подробнее см.: *Уильямс Р.* Богословие Владимира Николаевича Лосского: изложение и критика. К.: «Дух і Літера», 2009. 335 с.

<sup>318</sup> Подробнее см.: *Несмелое В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Учение св. Григория Нисского о мире духовном. Казань, 1887. С. 309-325; Ангелы // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 289-290.

ангелов<sup>319</sup>.

Задаваясь вопросом, единосущны ли ангелы друг другу, святые отцы, как правило, отвечали на это в том смысле, что дать ответ на это невозможно, так как нам это не открыто. Большинство святых отцов считает, что ангелы сотворены до создания вещественного мира: «Равны ли они по существу или различаются друг от друга, мы не знаем»<sup>320</sup>. Такого же мнения придерживаются и авторитетные богословы: «Можно говорить о “роде человеческого”, то есть о бесчисленных личностях, обладающих одной и той же природой. Но у ангелов, которые тоже существа личностные, нет единства природы. Каждый из них — отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир. Следовательно, их единство не органическое, и его можно было бы назвать по аналогии — единством абстрактным; это единство города, хора, войска, единство служения, единство хвалы, одним словом — единство гармоническое», — пишет В. Лосский<sup>321</sup>.

## **§50. Свобода воли / свобода выбора у ангелов**

В определении, данном прп. Иоанном Дамаскином, говорится о разумности и свободе ангелов. В свою очередь, разумность и свобода воли традиционно рассматриваются (в отношении к человеку) у святых отцов как проявление образа Божьего. Следовательно, закономерным является вопрос: указывает ли наличие свободы и разума на то, что и ангелы сотворены по образу Божьему? Прп. Иоанн и многие другие отцы считают, что так и есть: «Творец ангелов, приведший из не сущего в бытие и создавший их по образу Своему»<sup>322</sup>, но были и отцы, считавшие, что только человек сотворен по образу, а ангелы нет. Такой точки зрения придерживался прп. Анастасий Синаит<sup>323</sup>. Естественно, что, как существа сотворенные, ангелы не обладают бессмертием по природе<sup>324</sup>, но по благодати. Кроме того, как всё сотворенное, ангелы изменяемы<sup>325</sup>.

Как природа разумная и могущая выбирать, ангелы свой выбор сделали: часть ангелов отпала от Бога, но большая нет. Этот выбор был для ангелов своеобразным решением, сделанным раз и навсегда, так как является, образно говоря, чистым, то есть не вызванным слабостью плоти, греховной склонностью, эмоциональной нестабильностью и т. п., что часто становится причиной греховных действий человека. Их выбор определялся только их хотением и больше ничем. И поэтому, в отличие от людей, которые могут прийти в себя (Лк. 15:17) и начать каяться в своих немощах, у ангелов нет таких немощей<sup>326</sup>. Однажды сделанный ими выбор является на 100 процентов осозанным, продуманным и исполненным. Поэтому каждый из ангелов и падших ангелов, сделав свой выбор, утвердился в нём навсегда. Оставаясь, как тварные существа, в принципе изменяемыми, по своей воле они уже не изменяются, так как воля их направлена в одном векторе. Прп. Иоанн Дамаскин пишет:

<sup>319</sup> Подробнее об иконографии ангелов см.: Архангел // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 300-306.

<sup>320</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3 // Источник знания. СПб., 2006. С. 139.

<sup>321</sup> Лосский В. Н. Первородный грех // Догматическое богословие. М., 1991. С. 251-252.

<sup>322</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3. Об ангелах // Источник знания. СПб., 2006. С. 137.

<sup>323</sup> Анастасий Синаит, прп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божьему. Слово № 1.

<sup>324</sup> «Он бессмертен не по природе, но по благодати; ибо всё, что имело начало по естеству, имеет и конец»; «Ангел есть сущность, одаренная умом, постоянно движущаяся, свободная, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своего естества бессмертие» (Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 138).

<sup>325</sup> «Ибо всё, что сотворено, и изменчиво; одно только то, что не сотворено, неизменяемо... Итак, ангельская природа, как сотворенная — изменяема, имея власть и пребывать, и преуспевать в добре, и уклоняться к злу» (Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 138).

<sup>326</sup> Большинство факторов, приводящих нас к греховным поступкам, связаны с телесными немощами; отсутствие тела у ангелов обозначает и отсутствие этих немощей, которые, с одной стороны, могут привести ко греху, с другой, преодолеваются при помощи благодати. Именно поэтому у прп. Иоанна Дамаскина возможность покаяния ставится в прямую зависимость от тела, а отсутствие телесности рассматривается как причина невозможности покаяния: «Он неспособен к покаянию потому, что бестелесен» (Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 138).

«Они — неудобопреклонны ко злу, хотя и не непреклонны, но теперь даже и непреклонны — не по природе, а по благодати и по привязанности к одному только благу»<sup>327</sup>.

## §51. Время творения ангелов

Относительно времени создания ангелов в Библии нет прямых указаний. Однако на основании текста из книги Иова: «Егда сотворены быша звезды, восхвалиша Мя гласом велиим вси ангели Мои» (Иов. 38:7)<sup>328</sup>, можно утверждать, что ангелы сотворены не позже третьего дня. Отцы однозначно отвергали мнение о творении ангелов после творения всего, включая человека<sup>329</sup>. Блж. Августин, рассуждая о времени творения, полагал, что в библейском стихе: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3), слово «свет» обозначает не что иное, как творение ангелов, вторых светов<sup>330</sup>.

Большинство отцов считало, что ангелы сотворены раньше первого дня, то есть раньше видимого космоса. Такого мнения придерживались свт. Григорий Богослов и прп. Иоанн Дамаскин. Блж. Феодорит выдвигал идею, согласно которой сотворение ангелов и начало творения видимого мира были одновременно. Прп. Иоанн, перечисляя все существующие точки зрения по поводу времени творения ангелов<sup>331</sup>, придерживается точки зрения о творении ангелов раньше видимого мира. Причем основание для этого убеждения святой находит не в какой-либо цитате из Св. Писания, а в идее того, что сначала должно существовать духовное, потом материальное, а потом человек, который объединяет и духовное, и материальное<sup>332</sup>. Таким образом, прп. Иоанн представляет своеобразную диалектику развития творений: духовное — материальное — совмещающее духовное и материальное. Такая мысль святого отца представляется важной по причине того, что святые отцы часто называли человека связкой миров, посредником между духовным и материальным и т. п.

Говоря о времени сотворения ангелов, важно понимать, что, несмотря на возможные варианты ответов, ангелы являются тварными существами, как пишет блж. Феодорит: «Ангелы составляют часть дел Божиих»<sup>333</sup>.

## §52. Количество ангелов

О числе ангелов в Священном Писании прямо не сказано. Все святые отцы, за исключением свт. Григория Нисского, говорили, что число это хоть и неизвестно, но стабильно, то есть с того момента, когда ангелы были сотворены Богом, их число осталось неизменным.

Нисский святитель выдвинул гипотезу о некоем таинственном способе приумножения числа ангелов<sup>334</sup>. Классическими местами Св. Писания, говорящими о количестве ангелов, можно считать текст из книги пророка Даниила: «Тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним» (Дан. 7:10), а также слова Христа, когда Он говорит о легионах ангелов (Мф. 26:53).

Святые отцы (напр., свт. Григорий Нисский, свт. Кирилл Иерусалимский) в евангельской притче

---

<sup>327</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 139.

<sup>328</sup> Русскоязычный перевод данного текста не так точен в передаче конкретного события и времени (творение звезд): «При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости».

<sup>329</sup> См.: Августин, блж. О граде Божьем. Кн. XI. Гл. 9.

<sup>330</sup> См. там же. Гл. 8-9.

<sup>331</sup> «Некоторые, конечно, говорят, что они получили бытие прежде всякой твари... Другие же говорят, что они произошли после сотворения первого неба. Все же согласны, что они сотворены прежде создания человека» (Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 140).

<sup>332</sup> «Ибо надлежало сотворить прежде всего умную сущность, потом чувственную, и после уже из той и другой сущности человека» (Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 140).

<sup>333</sup> Феодорит Кирский, блж. Об ангелах // Сокращенное изложение Божественных догматов. М., 2014. С. 80.

<sup>334</sup> См.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. Гл. 17. Виктор Несмелов пишет по поводу этой идеи святителя: «Это мнение св. отца не находит себе нигде достаточного оправдания — ни в Библии, ни в творениях отеческих, так что весьма трудно определить, каким образом дошел до него св. Григорий» (Несмелое В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 321).

об одной заблудшей овце (Мф. 18:12), ради которой хозяин оставляет 99 и идет ее искать, видели указание на численное соотношение ангелов (99) и человеческого рода (одна заблудшая овца), заключая таким образом, что количество ангелов несравненно больше, но определить их конкретное число невозможно.

### §53. Ангельская иерархия

Мир ангелов устроен иерархично. В Писании говорится: «Им создано всё... престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли» (Кол 1:16); «.превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства» (Еф. 1:21); «.ни Ангелы, ни Начала, ни Силы» (Рим. 8:38); «Которому покорились Ангелы и Власти и Силы» (1 Пет. 3:22). Также упоминаются Херувимы (Быт. 3:24; 2 Цар. 22:11), Серафимы (Ис. 6:2-6), Архангелы (Дан. 8:16; Лк. 1:19; Иуд. 1:9; 1 Фес. 4:16). Данные тексты свидетельствуют об иерархичности ангелов и называют некоторые чины. Традиционно, на основании слов апостольских из Послания к Ефессянам (1:21), предполагается, что есть чины ангельские, наименования которых нам неизвестны, но будут открыты в грядущем Царствии<sup>335</sup>. Сами наименования чинов символизируют виды их служения. В православной традиции ангельская иерархия понимается как 9 чинов (три триады). Смысл же иерархических отношений — не в подчинении, а в передаче благодатного освящения от высших чинов к нижестоящим. Такой строй иерархии и вообще ангелология представлены в *Corpus Aereopagiticum*. Согласно учению, изложенному в данном корпусе, ангельская иерархия состоит из трех триад: первая триада: Серафимы, Херувимы, Престолы; вторая триада: Господства, Силы, Власти; и третья триада: Начала, Архангелы, Ангелы. Таким образом, ниже находящиеся чины ангелов приобщаются благодатного освящения не непосредственно от Бога, а через вышестоящую триаду ангельской иерархии.

Надо сказать, что в святоотеческой письменности встречается и другой порядок наименования ангелов, но, как правило, и в этих случаях иерархия представлена девятичинной. Некоторые православные богословы видят недостаток ангелологии Ареопагитик в том, что она не соответствует библейскому повествованию и, кроме того, предполагает, что между Богом и человечеством нет прямого общения, но только опосредованное ангельской иерархией, что, в свою очередь, идет вразрез с учением Церкви об исключительном положении человека во Вселенной<sup>336</sup>.

У некоторых авторов<sup>337</sup> встречается вопрос о том, мыслить ли иерархию ангелов как производную их духовного состояния или изначально установленную Богом. Тем не менее, конечного ответа на этот вопрос святоотеческое богословие не дало.

В *Corpus Aereopagiticum* архангелами именуется предпоследний чин ангельской иерархии. Однако упомянутые в канонических и неканонических книгах Священного Писания<sup>338</sup> и христианской литературе Архангелы<sup>339</sup> представляются как особые вестники воли Божьей, как наиболее приближенные к Престолу Божьему, что явно не соответствует выделенному для архангельского чина скромному месту в иерархии, описанной Ареопагитиками. Исходя из этого, можно предположить, что эти Архангелы не входят в восьмой чин небесной иерархии по Ареопагиту. В любом случае в данном памятнике церковной письменности этот вопрос не рассмотрен.

---

<sup>335</sup> Свт. Иоанн Златоуст об этом пишет: «Есть, без сомнения, и другие силы, которых мы не знаем по именам... Откуда же известно, что, кроме этих сил, есть много других, которых мы не знаем и по именам? Павел, сказав о первых, упоминает и о вторых, выражаясь о Христе так: посадил Его превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господства, и всякаго имене, именуемаго не точию в веце сем, но и в грядущем (Еф. 1:21)» (*Иоанн Златоуст, свт. Против аномеев // Творения. Т. 1. Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 622-623*).

<sup>336</sup> См.: *Мейендорф И., прот. Псевдо-Дионисий Ареопагит // Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 286-296.*

<sup>337</sup> *Ориген. Об ангелах // О началах. Рига, 1936. Кн. 1. С. 98-103.*

<sup>338</sup> Езд. 4:36; Иуд. 1:9; 1 Фес. 4:16; Нав. 5:14-15; Тов. 3:16.

<sup>339</sup> Михаил, Гавриил, Рафаил, Варахиил, Селафиил, Иегудиил, Уриил, Иере-миил.

## §54. Учение об Ангелах Хранителях

В Священном Писании нет выражения «Ангел Хранитель», но есть близкие по смыслу выражения, например, «Ангел-наставник» (Иов. 33:23) и целый ряд других выражений, указывающих, что к людям приставлен ангел: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18:10); «Ангел Господень ополчается вокруг боящихся Его и избавляет их» (Пс. 33:8); «А те сказали ей: в своем ли ты уме? Но она утверждала свое. Они же говорили: это Ангел его» (Деян. 12:15). В чинопоследовании таинства Крещения говорится об ангеле света, который дается крещаемому: «Сопрязи животу его ангела светла, избавляюща его от всякаго навета сопротиволежащаго, от сретения лукаваго, от демона полуденнаго, и от мечтаний лукавых».

Вопрос о том, у всех ли людей есть Ангелы Хранители или только у крещеных, однозначно решен быть не может. Однако с уверенностью можно сказать, что, по учению Церкви, принявшие Крещение получают духовную помощь от приставленных Ангелов Хранителей: «И распорядятся нашими делами, и помогают нам», — пишет прп. Иоанн Дамаскин<sup>340</sup>. Уже в самых ранних памятниках церковной письменности присутствует это учение, например, в «Пастыре» Ерма.

Следует упомянуть, что многие отцы на основании некоторых библейских текстов полагали, что Ангел Хранитель есть не только у человека, но и у каждой Церкви, а также у стран. Например, святитель Григорий Богослов говорит: «Каждый из них принял какую-либо часть вселенной или приставлен к чему-нибудь одному из всего»<sup>341</sup>. А прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Охраняют области земли и управляют народами и странами, как повелено им Творцом»<sup>342</sup>.

К Ангелам Хранителям можно обращаться с молитвой, то есть можно говорить о наличии в православной традиции молитвенного почитания ангельских сил. Однако Церковью всегда осуждалось, когда почитание ангелов перерастало в некое поклонение с чертами языческих верований. Уже апостол Павел пишет: «Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением Ангелов» (Кол. 2:18).

Толкуя этот текст, святые отцы<sup>343</sup> говорят о существовании в апостольские времена мнения некоторых неправомыслящих, полагавших, что именно ангелы являются посредниками между Богом Отцом и людьми, а не Господь Иисус Христос, и поэтому им, ангелам, необходимо служить. Видимо, это мнение было распространено еще несколько веков после времен апостольских, так как Лаодикийский Собор (364 г.) 35-м правилом постановил: «Не подобает христианам оставлять церковь Божию, и отходить, и ангелов именовать, и творити собрания. Сие отвержено. Того ради, аще кто обрящется упражняющимся в таковом тайном идолослужении, да будет анафема: понеже оставил Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, и приступил к идолослужению»<sup>344</sup>.

---

<sup>340</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3. Об ангелах // Источник знания. СПб., 2006. С. 139.

<sup>341</sup> Цит. по: Иларион (Алфеев), иером. Догматическое богословие. Творение. Тварное бытие // Жизнь и учение святого Григория Богослова. М., 1998. С. 301.

<sup>342</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 139.

<sup>343</sup> «Что же означают все эти слова? Некоторые говорили, что мы должны быть приводимы к Богу не через Христа, но через ангелов, потому что приведение через Христа больше того, чем нужно для нас» (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I—VIII веков. Т. 2. С. 534). Блж. Феодорит: «Защитники закона внушали воздавать почтение ангелам, говоря, что ими дан закон» (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I—VIII веков. Т. 2. С. 54).

<sup>344</sup> Перевод этого правила: «Не подобает христианам оставлять Церковь Божию, и отходить, и служить ангелам, и устраивать собрания. Это осуждается. Ради этого, если окажется, что кто-либо практикуется в таком тайном идолослужении, пусть будет анафема, поскольку оставил Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, и приступил к идолослужению».

## Вопросы:

1. Где в Священном Писании говорится о бытии ангелов (прямые и косвенные свидетельства)?
2. Что значит слово «ангел»? На что оно указывает?
3. Как еще принято в православной традиции называть ангелов?
4. Какие есть определения того, что такое ангелы по своей природе?
5. Единосоущны ли ангелы друг другу? Какие есть мнения по этому поводу?
6. Обладают ли ангелы тонкой телесностью? Какие есть мнения по этому поводу? Приведите аргументы сторон.
7. Что говорится в постановлениях VII Вселенского Собора о возможности изображения ангелов, и как это связано с учением о тонкой телесности ангелов?
8. Обладают ли ангелы свободой? Почему выбор ангелов и падших ангелов, сделанный когда-то, теперь остается неизменным?
9. В чём заключается служение ангелов? Приведите примеры из Священного Писания.
10. Когда были сотворены ангелы? Какие есть мнения по этому вопросу? Приведите аргументацию представителей разных мнений на этот счет.
11. Какое существует количество ангелов?
12. На основании Писания обоснуйте существование ангельской иерархии.
13. Все ли наименования чинов ангельских нам известны?
14. Раскройте учение об ангельской иерархии, содержащееся в *Corpus Areopagiticum*.
15. Какие недостатки видят в схеме *Corpus Areopagiticum* некоторые исследователи?
16. Кто такие архангелы?
17. Относятся ли упомянутые в Писании Архангелы к восьмому чину ангельской иерархии *Ареопагитик*?
18. Встречается ли в Писании выражение «Ангел Хранитель»? На основании Писания докажите, что у людей есть Ангелы Хранители.
19. Раскройте учение об Ангелах Хранителях народов.
20. Как правильно почитать ангелов? Что об этом говорят Писание, святые отцы и каноны?

## Обязательно к прочтению:

1. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3. Об ангелах // Источник знания. СПб., 2006. С. 137-140.

## Рекомендуемая литература:

1. Августин, *блж.* О граде Божьем. Кн. XI. Гл. 8-9.
2. Алексей (Ржаницын), *архиеп.* Об Ангелах Хранителях. Прибавления к творениям свв. отцов, 4. № 8 (1849).
3. Ангел // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 73-75.
4. Ангелология // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 300-306.
5. Архангел // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 473.
6. Булгаков С. Н. Лествица Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929. 229 с.
7. Василий (Кривошеин), *архиеп.* Ангелы и бесы в духовной жизни. СПб., 2002. 47 с.
8. Глаголев А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. К., 1900. 705 с.
9. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3. Об ангелах // Источник знания. СПб., 2006. С. 137-140.
10. Малков П. Небо и земля. Ангел и человек в Священном Писании. Альфа и Омега. М., 1996. № 4 (11). С. 27-43.
11. Ларионов А. В. Ангелология Михаила Пселла // Богослов. RU. Научный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/366256.html>
12. Малков П. Ю. Небо и земля: ангел и человек в Священном Писании. Альфа и Омега. 1996. № 11.
13. Матвеевский П., *свящ.* Мнения святых отцов и учителей Церкви о природе духов // Странник. 1864. № 11.
14. Муретов Митрофан Дмитриевич. К толкованию текста: «Творяй ангелы Своя духи и слуги Своя

- пламень огненный» (Пс. 103:4 и Евр. 1:7) // Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 10. С. 184-199.
15. Несмелов В. И., проф. Учение св. Григория Нисского о мире духовном // Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 309-325.
16. Парвов А., свящ. О благодетельном отношении святых ангелов к роду человеческому // Странник. 1863. № 11.
17. Серафим (Звездинский), сщмч. Ангелы // Благовещение. Библиотека православного христианина [Электронный ресурс] / URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/angeles/H1-T.htm>
18. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. СПб., 2008. Т. 3.
19. Феодорит Кирский, блж. Об ангелах // Сокращенное изложение Божественных догматов. М., 2014. С. 74-80.
20. Феофан Затворник, свт. Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1999. 205 с.

## Тема XXI. УЧЕНИЕ О ПАДШИХ АНГЕЛАХ

### §55. Бытие демонов

В Священном Писании Ветхого и Нового Завета неоднократно упоминается о существовании бесов. Традиционно под змием, искусившим в раю первых людей, подразумевается нечистый дух. Во Второзаконии и Псалтири говорится о жертвоприношении бесам: «Приносили жертвы бесам, а не Богу» (Втор. 32:17); «и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам» (Пс. 105:37), злой дух влияет на царя Саула (1 Цар. 16:14-16, 23), сатана наводит на Иова беды (Иов. 1:6-12). Упоминаются нечистые духи и в неканонических книгах (Тов. 3:8, 17; 6:8). В Новом Завете о бесах говорится многократно: Мф. 8:31; Мк. 5:12; Лк. 4:41; 10:17 и т. д. К нечистым духам вообще и в особенности к их главе в Писании прилагается много наименований: «нечистые духи» (Мк. 3:11; 5:13; Деян. 8:7), «злые духи» (Деян. 19:12), «бесовские духи» (Откр. 16:14), «духи злобы» (Еф. 6:12), их глава называется драконом, змием древним, дьяволом, сатаной (Откр. 20:2), «врагом» (Мф. 13:25, 28), «отцом лжи» (Ин. 8:44), «искусителем» (Мф. 4:3), «человекоубийцей» (Ин. 8:44), «князем мира сего» (Ин. 12:31; 14:30; 16:11) и «богом века сего» (2 Кор. 4:4).

### §56. Бесы — падшие ангелы. Причина падения

В Писании нет развернутого повествования о происхождении демонов. Естественно, что не может идти речи об их создании Богом, так как всё творение Божье добро: «Благой Бог у всех благомыслящих именуется Создателем благих. Поэтому не создал Он такого естества, которое не в силах делать что-либо доброе»<sup>345</sup>. Есть несколько библейских текстов, приоткрывающих историю падения части ангелов: «Как упал ты с неба, денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы» (Ис. 14:12); 28-я глава книги пророка Иезекииля и особенно слова апостольские: «Ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдают в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (Иуд. 1:6)<sup>346</sup>.

В Послании святого апостола Петра говорится о согрешивших ангелах, которые были наказаны «узами адского мрака» (2 Пет. 2:4). Из приведенных текстов видно, что некогда часть ангелов во главе с Люцифером согрешила<sup>347</sup> перед Богом, следствием чего стало их падение и наказание. Что же стало

<sup>345</sup> Феодорит Кирский, блж. О дьяволе и о демонах // Сокращенное изложение Божественных догматов. М., 2014. С. 82.

<sup>346</sup>Свт. Иннокентий (Борисов) пишет: «Явно, что им вверено было что-то для хранения и какое-то место для жительства; но они не соблюли ни того, ни другого» (Иннокентий (Борисов), архиеп. О существах, высших человека, или о духах // Сочинения. Святая Успенская Киево-Печерская Лавра, 2000. Т. 2. С. 174-175).

<sup>347</sup> «Кто делает грех, тот от дьявола, потому что сначала дьявол согрешил» (1 Ин. 3:8)

причиной этого бунта? Блаженный Феодорит в следующих словах апостола Павла: «Чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом» (1 Тим. 3:6), видит указание на то, что гордость и есть грех, совершённый диаволом. Ведь одинаковость наказания предполагает одинаковость преступления, и если апостол в качестве кары за гордыню указывает осуждение с диаволом, то, соответственно, диавол согрешил именно гордыней.

У святых отцов есть немало высказываний о гордыне диавола как причине его падения. Однако немаловажным является вопрос о причине самой гордыни. Что повлияло на Денницу и его приспешников таким образом, что в них разыгралась гордыня? Святитель Иннокентий Херсонский указывает на два мнения по этому вопросу. Некоторые богословы на основании слов: «Ибо кому когда из Ангелов сказал [Бог]: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя? И еще: Я буду Ему Отцем, и Он будет Мне Сыном? Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии» (Евр. 1:5-6), полагали, что Люцифер соблазнился этим Откровением<sup>348</sup>.

Другие же считают, что соблазном Деннице стало предназначение человека. Отчасти в пользу этой точки зрения свидетельствует, например, мнение прп. Иоанна Дамаскина о том, что Люциферу было поручено охранение земли, то есть, по сути, он был ангелом-хранителем Земли: «Тот ангел... которому Бог вверил охранение земли, не был создан злым по природе, но был добрым и создан для добра, и не получил в себя от Создателя и следа зла. Но он не вынес света и чести, которую ему даровал Творец, но по самовластному произволению обратился от того, что согласно с природой, к тому, что противоестественно, и возгордился против Творца своего — Бога, восхотев восстать против Него, и первый, отступив от блага, впал в зло»<sup>349</sup>. Таким образом, зависть к человеку стала не только причиной того, что диавол соблазнил прародителей и продолжает искушать всех людей, но и причиной его собственного падения.

Кроме того, есть еще вопрос: почему ангелы решились на бунт против Бога? Можно предположить, что их ум помрачился вследствие зависти и гордыни, и потому они перестали осознавать, что между ними и Богом, между тварью и Творцом — онтологическая пропасть. И никакой бунт ее не сократит и тем более не упразднит. Святитель Иннокентий предлагает следующий ответ на этот вопрос: «Мы видели, что существование свободных тварей сопряжено с ограничением Творца; Бог однажды навсегда отказался от неограниченного действия над свободными тварями, уступил им как бы часть Своего Божества; сделал для них, осмелимся сказать, самопожертвование<sup>350</sup>. Злые ангелы, без сомнения, хорошо видели сей отказ Божий и знали, что Бог никогда не возвратит назад данного. Потому и смело могли вступить в брань с Богом, зная, что их самостоятельность будет продолжаться во всю вечность»<sup>351</sup>.

Следует отметить, что, согласно святоотеческому учению, природа падших ангелов осталась ангельской, но изменился способ ее существования: «Они, имея одинаковое с ангелами естество, сделались злыми, по произволению, самовольно уклонившись от блага ко злу»<sup>352</sup>, «диавол в начале был добрым, но произвольно допустил в себе наклонность к худшему и злоухищрениями увеличил в

---

<sup>348</sup> Святитель Иннокентий этого мнения не разделяет — *а. с.*

<sup>349</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 4. О диаволе и демонах // Источник знания. СПб., 2006. С. 140.

<sup>350</sup> Следует сказать, что подобные мысли встречаются и у других богословов. Ср., например, высказывание В. Н. Лосского: «Творить — значит вызывать новое; творение, если можно так выразиться, — это риск нового. Когда Бог вызывает не из Самого Себя новый “сюжет”, сюжет свободный, — это апогей Его творческого действия; Божественная свобода свершается в сотворении этого высочайшего риска — в сотворении другой свободы». *Лосский В. Н.* Творение // Догматическое богословие. М., 1991. С. 224-225.

<sup>351</sup> *Иннокентий (Борисов), архиеп.* О существах, высших человека, или о духах // Сочинения. Т. 2. Святая Успенская Киево-Печерская Лавра, 2000. С. 176.

<sup>352</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 4. О диаволе и демонах // Источник знания. СПб., 2006. С. 141.

себе зло»<sup>353</sup>. Как уже говорилось, падшие ангелы не могут покаяться. Тем не менее, некоторые святые отцы (свт. Василий Великий) полагали, что диавол и бесы могли еще покаяться до того момента, когда решили искушить человека. Именно это стало точкой невозврата для падших духов<sup>354</sup>.

## §57. Иерархия падших ангелов

После низвержения Люцифера и последовавших за ним ангелов падшие духи образовали некое свое царство. Сам Господь Иисус Христос называет обитель темных сил царством (Мф.12:26). По-видимому, это темное царство сохраняет некое подобие устройства ангельской иерархии, на что указывают слова апостола Павла: «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф. 6:12). Из этих слов видно, что речь идет о бесах, но при этом к ним применяются такие же наименования, какие и к ангельской иерархии. Схожий текст есть и в другом Послании апостола Павла, где он, говоря о победе Спасителя над духами злобы, пишет: «Отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору» (Кол. 2:15). Таким образом, бесы сохраняют не только подобие структуры ангельской иерархии, но и наименования составляющих этой лжеиерархии.

## §58. Место обитания демонов

Люцифер и те, кто последовал за ним, были низвержены: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18), — говорит Спаситель; в других местах Писания также указывается на падение нечистых духов с небес (см.: Откр. 12:7-9; Ис. 14:12). Однако где сейчас их местонахождение? У апостола Павла есть выражения, которые указывают местом обитания падших духов поднебесье, воздушное пространство: «... князя, господствующего в воздухе» (Еф. 2:2); «наша брань, против духов злобы поднебесной» (Еф. 6:12).

Ориген, блж. Иероним Стридонский, свт. Афанасий Великий, свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит, блж. Августин, свт. Феофан и другие церковные авторы объясняют эти слова в том смысле, что поднебесье (воздух) — это наш видимый мир<sup>355</sup>: «Духи витают в воздухе, и как воздух обнимает нас повсюду, так повсюду окружают нас и духи злобы, и непрестанно приступают к нам, как комары в сыром месте»<sup>356</sup>, — говорит святитель Феофан Затворник<sup>357</sup>. Кроме того, нечистые духи стремятся обитать в человеке, на что есть многочисленные указания в Священном Писании. Свт. Иннокентий

---

<sup>353</sup> *Феодорит Кирский, блж.* О диаволе и о демонах // Сокращенное изложение Божественных догматов. М., 2014. С. 85.

<sup>354</sup> Интересным является сравнение аргументации восточных отцов о причинах невозможности покаяться демонам и мнения авторитетного латинского схоласта Ансельма Кентерберийского, рассматривающего этот вопрос в юридической плоскости: «Как человек мог быть примирен с Богом лишь благодаря способному умереть Богочеловеку, праведностью Которого возвращено Богу то, что Он утратил из-за греха человека, так же и падшие ангелы могут спастись только Богоангелом, если бы тот был способен умереть и своей праведностью вернул бы Богу то, что похитила у Него греховность остальных [ангелов]» (*Ансельм Кентерберийский.* Почему Бог стал человеком. Кн. 2. Гл. 21 // Искупление. Материалы Второго Международного симпозиума христианских философов. СПб., 1999. С. 132).

Обращение диавола невозможно. Правда, Ансельм указывает и другой аргумент: «И из ангелов ни один не должен быть спасен другим ангелом, — ведь они, в отличие от людей, не принадлежат к одному роду. Ибо ангелы не происходят все от одного ангела, как все люди произошли от одного человека. Это и устраняет [возможность] их восстановления, ибо как пали они без злого воздействия извне, так и подняться с чьей-либо чужой помощью не смогут, — это для них невозможно» (*Ансельм Кентерберийский.* Почему Бог стал человеком. Указ. соч. С. 132).

<sup>355</sup> Интересным представляется суждение блж. Феодорита, полагающего, что эти слова указывают на то, что Люциферу когда-то было вверено охранение видимого нами мира, космоса: «Диаволу, прежде нежели обратился он в худшее, вверено было смотрение над воздухом. Ибо говорит: “по князю власти воздушных: духа, иже ныне действует в сынех противления”» (*Феодорит Кирский, блж.* О диаволе и о демонах // Сокращенное изложение Божественных догматов. М., 2014. С. 83-84).

<sup>356</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Ефесянам. Гл. 6. Ст. 12. М., 2004. С. 595.

<sup>357</sup> Также святитель пишет: «С неба низвергнуты, на земле не имеют твердой опоры и витают бездомовно и рассеянно в воздухе, откуда чинят всякие беспорядочные нападения на людей и поддающихся увлекают на зло» (*Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. Гл. 2. Ст. 2. С. 174).

Херсонский пишет об этом: «Диаволу жить в человеке приятно; жить в человеке для него то же, что жить в прекрасном доме, а жить вне человека значит жить в болоте, в тесноте»<sup>358</sup>.

## §59. Действие злых духов в мире

Падшие ангелы, движимые ненавистью и завистью к человеческому роду, всеми способами пытаются навредить человеку и сделать так, чтобы он свернул с правого пути. Апостол Петр, предостерегая христиан, пишет: «Диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5:8). Диавол, враг рода человеческого, сеет в сердцах людей злые помыслы (Мф. 13:25), подталкивает на преступления (Ин. 13:2) и даже пытается искушать Богочеловека. Сатана как дух лукавый использует всевозможные средства для обольщения человека. Апостол Павел говорит, что «сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:14), то есть может надевать маску, личину, выдавать себя и свои действия за доброе. Собственно, так он поступил уже в раю и на протяжении истории не раз успешно использует этот метод искушения. Жития святых изобилуют рассказами о том, как нечистый дух являлся подвижникам не только в виде ангелов, но и даже Самого Господа Иисуса Христа, использовал Священное Писание, творил чудеса и т. д. Кроме того, бесы всячески искушают людей, вызывая в них страстные желания и греховные помыслы.

В этом деле они чрезвычайно опытни и хитры. Пользуясь какой-либо склонностью человека, бесы стараются именно при ее помощи уловить искушаемого: «Мудрого ловит мудростью... богатого — богатством, благообразного — красотой, красноречивого — красноречием, художника — искусством», — пишет прп. Ефрем Сирийский<sup>359</sup>. Евагрий Понтийский сравнивает процесс искушения с деятельностью лекаря, который, простукивая молоточком тело человека, определяет нервную реакцию и на этом основании делает выводы, так и бесы «простукивают» человека в поисках его слабостей, и когда найдут такое слабое место, начинают искушать его именно в этом направлении.

Однако нужно понимать, что источником страстей всё равно остается сам человек: «Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью», — пишет святой апостол Иаков (Иак. 1:14). Святитель Иоанн Златоуст советует: «Победи только самого себя — и победишь козни диавола»<sup>360</sup>.

Святые подвижники, говоря об опыте преодоления бесовских искушений, настаивают на том, что над крещеными злые духи не имеют власти и могут искушать лишь со стороны, извне, предлагая соблазны, навязывая их<sup>361</sup>. Но в глубину человеческой личности они проникнуть не могут, потому что, как пишет св. Диадокх Фотикийский: «До святого крещения благодать извне побуждает душу на добро, а сатана гнездится в ее глубинах, пытаясь заградить все правые исходы ума. Но с самого часа, когда мы возрождаемся, бес оказывается вне нас, а благодать внутри. Мы верим, что многовидный змей извергается из кладовых ума купелью нетления»<sup>362</sup>.

Определенный, если так можно выразиться, успех в соблазнении людей диавол всё же имеет. В Писании говорится, что «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19), а диавол, как уже указывалось, назван «князем мира» (Ин. 12:31), «богом века сего» (2 Кор. 4:4), демоны именуются мироправителями тьмы века сего» (Еф. 6:12).

Для объяснения этих выражений приведем толкования на эти слова двух отцов Церкви. Святитель

<sup>358</sup> *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Указ. соч. С. 185.

<sup>359</sup> Цит. по: Демонология // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 386.

<sup>360</sup> Цит. по: Демонология // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 386.

<sup>361</sup> «И хотя им позволено искушать человека, но они не могут никого принудить» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 4. О диаволе и демонах // Источник знания. СПб., 2006. С. 141).

<sup>362</sup> Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Ангелы и бесы в духовной жизни. СПб., 2002. С. 36. *Архиеп. Василий*, подводя итог рассуждениям св. Диадокха, пишет: «После крещения сатана извержен из нашего сердца и ума и отныне искушает нас извне посредством нашей плоти, мыслей и памяти» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Указ. соч. С. 38).

Иоанн Златоуст объясняет так: «Почему апостол называет диавола князем этого века? Потому что природа человеческая почти всецело отдалась ему, и все служат ему добровольно и намеренно. Он властвует в этом веке, у него слуг больше, нежели у Бога, и ему, за исключением немногих, охотнее повинуются, чем Богу. И всё это происходит от нашей беспечности»<sup>363</sup>. Прп. Симеон Новый Богослов пишет: «Князем мира называется он не как властитель и господин мира. Да идет от нас такая богохульная мысль! Но называется он князем мира потому, что, раздражая пожелание богатства и других вещей мира сего, он порабощает себе прилепляющихся к ним и берёт над ними власть... Но Бог и Владыка наш, яко Творец и Устроитель всего мира, естественно и властно есть князь всех — небесных, земных и преисподних, будучи Светом Невечерним и неприступным и Господом всего — и настоящего, и будущего»<sup>364</sup>. Как видно из указанных толкований<sup>365</sup>, наименования князя и т. п. в отношении диавола не обозначают, что ему принадлежит земля, но только то, что до поры есть некое множество покорившихся ему людей, которые образуют своеобразный мир<sup>366</sup>, князем которого нечистый дух является. Однако придет момент, когда диавол и это его царство будут окончательно посрамлены и «князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31).

## §60. Беснование и одержимость

Нечистые силы направляют свой ум и волю, свою деятельность на то, чтобы разрушать доброе, и особенно — вредить людям. Частным примером деструктивного воздействия бесов на человека является беснование и одержимость. В Св. Писании есть целый ряд примеров, когда говорится о злострадании людей и указывается беснование как причина этих бед (см.: Мф. 9:33; 17:18; Мк. 7:29; Лк. 4:35; 9:42).

Как рассматривать это состояние? Как одержимость злым духом или как психическое заболевание? Нередко предпринимаются попытки объяснить всё с научной позиции, считая, что речь идет просто о психических заболеваниях, которые древние, по незнанию и суеверию, считали одержимостью. Принять такое мнение нельзя, так как в Евангелии нет никаких оснований для подобного понимания. Господь Иисус Христос изгонял бесов, и апостолы оставили описание этого. Если гипотетически и можно предположить, что народ неправильно понимал суть происходящего, то такое невозможно по отношению к близкому кругу — апостолам; а именно они и зафиксировали эти случаи. И уж они точно в случае непонимания чего-либо могли осведомиться у Божественного Учителя о сути происшедшего, как нередко и бывало, когда апостолы после каких-то событий вопрошали Господа. Соответственно, сам евангельский текст не дает ни малейших оснований для такой интерпретации.

Конечно, нельзя отрицать, что некоторые формы психического расстройства похожи на беснование. Известный православный богослов Жан-Клод Ларше, посвятивший свое исследование теме психических заболеваний, разделяет безумие бесовского происхождения и безумие соматического происхождения<sup>367</sup>. В русской богословской науке этому вопросу посвящены рассуждения архиепископа Иннокентия (Борисова). Святитель, во-первых, видит причину, по которой бесы желают овладеть человеком, в том, что именно в человеке, как связующем материальный и духовный миры, демон уменьшает свое страдание и чувствует себя, если так можно выразиться,

---

<sup>363</sup> Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I—VIII веков. Т. 8. С. 149.

<sup>364</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Слово 82. Гл. 8.

<sup>365</sup> См. также: Григорий Палама, свт. Омилия XXXIII. О добродетелях и противоположных им страстях, и о том, что «мир», «миродержителем» которого является диавол, это не Божия тварь, а это те, которые, вследствие злоупотребления тварью, покорились ему // Беседы. М., 1994. С. 75-82.

<sup>366</sup> В связи с этим представляется интересным выражение прп. Исаака Сирина: «Мир — это совокупность человеческих страстей».

<sup>367</sup> Подробнее см.: Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. М., 2007. 224 с.

комфортнее<sup>368</sup>. Архиепископ Иннокентий допускает сильное влияние на тело человека, но относительно души придерживается мнения, что бесам это не под силу: «Но нельзя не согласиться с тем, что злой дух может действовать на человека так, как действуют на него предметы внешние<sup>369</sup>. Он может действовать на мозг и на низшие способности, словом, на внешнюю оболочку души, а не на самую душу»<sup>370</sup>.

Оригинальны рассуждения святителя об этой самой оболочке души, которой (оболочкой) является нервная система человека. И бес как бы вклинивается между духом и телом, вселяясь и контролируя через нервную систему (архиеп. Иннокентий называет ее еще цепью, кольцом, сетью) всего человека. Именно такое состояние и называется беснованием.

Привести обоснование этой точки зрения владыки Иннокентия из святых отцов достаточно трудно, но, несмотря на это, его теория беснования представляется интересной и в принципе не противоречащей православной антропологии. Также святитель Иннокентий указывает, что причин такого печального состояния может быть несколько, но в любом случае это происходит по Промыслу Божьему. В этом своем взгляде он полностью следует святоотеческому учению, согласно которому «они (бесы) не имеют ни власти, ни силы против кого-нибудь, если не получают позволения от Бога в целях домостроительства»<sup>371</sup>.

## §61. Каким знанием обладают ангелы и демоны?

Рассмотрим еще вопрос о том, какие знания доступны бесам. Однако, учитывая, что даже после грехопадения демоны, будучи по природе ангелами, но по воле своей падшей укоренившись во зле, всё равно обладают силой и способностями, свойственными ангельской природе, нужно сначала выяснить, какими знаниями обладают ангелы. «Определенно, как существа тварные ангелы не могут постигать Божественную сущность, и, таким образом, источником их познания о Боге также является Откровение»<sup>372</sup>.

«Как указывает прп. Иоанн Дамаскин, знание судеб мира доступно ангелам постольку, поскольку им открывает это Бог». Виктор Несмелов, описывая ангелологию свт. Григория Нисского, указывает, что по учению Нисского архиепископа: «Ангелы совершенно не постигали домостроительства Божия о роде человеческом; они только видели события и дивились, сопровождали Сына Божия в мир и не разумели глубокой тайны Его уничижения, смотрели на страдания Его и ужасались, но смысла тайны не постигали»<sup>373</sup>. «Есть библейские тексты, которые говорят об этом же: «Ныне проповедано вам благовествовавшими Духом Святым, посланным с небес, во что желают проникнуть Ангелы», — пишет святой апостол Петр (1 Пет. 1:12)»<sup>374</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что, по православному вероучению, ангелы, хотя и

---

<sup>368</sup> «Итак, то, что ниже человека и что выше его, составляют две противоположные крайности. Следовательно, для злого духа, ниспавшего в противоположный мир, каждая сфера мучительна, неестественна. Но по мере приближения существ к средоточию сих двух противоположных миров мучение сие уменьшается, так что в человеке, как цепи или средоточии сих миров, отраднее пребывать злему духу, нежели в каком-либо другом существе всего мира видимого, или чувственного» (Иннокентий (Борисов), архиеп. Указ. соч. С. 185).

<sup>369</sup> Эта идея присутствует у многих отцов и в богослужебных текстах. См., например: «Враг попирает мя, и озлобляет, и поучает всегда творить своя хотения». Канон Ангелу Хранителю. 3-я песнь.

<sup>370</sup> См. подробнее: Иннокентий (Борисов), архиеп. Указ. соч. С. 182-184.

<sup>371</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 141.

<sup>372</sup> Блж. Феодорит объясняет, что евангельские слова: «Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18:10), нужно понимать не в смысле познания ангелами Божественной сущности, но как созерцание ангелами Божественной славы.

<sup>373</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. С. 316.

<sup>374</sup> Подобное учение нашло также отражение в богослужебных текстах. Ср.: «Еже от века утаенное и ангелом несведомое таинство: Тобою, Богородице, сущим на земли явися Бог, в неслитном соединении воплощаемь, и Крест волею нас ради вос- приим, имже воскресив первозданного, спасе от смерти души наша» (Богородичен воскресный, глас 4).

являются существами, обладающими совершенствами, всё же познают только то, что им открыто Богом, а кое-что является и желанным предметом познания, но остается для них тайной.

Соответственно, бесы, хотя и обладают ангельской природой, но как существа падшие уже не причастны Божественному Откровению и, таким образом, не знают многого того, что открыто верным ангелам. Конечно, есть пласт знаний, им доступный. Писание ясно указывает, что нечистый дух знает текст Священного Писания (сатана искушает Христа цитатами из Писания); они, безусловно, не утратили понимания, что есть Бог Творец. Святой апостол Иаков даже назвал это верой: «Бесы веруют и трепещут» (Иак. 2:19). Что касается будущего, то, как пишет прп. Иоанн Дамаскин, бесы его не знают, но предсказывают (в смысле предугадывают): «Предсказывают же и демоны — иногда прозревая в отдаленные события, а иногда только догадываясь, почему они часто и лгут. Не должно им верить, хотя они, как мы сказали, много раз говорят и правду».

Отдельного рассмотрения требует вопрос о том, знали ли сатана и бесы, что Иисус Христос — Воплотившийся Бог<sup>375</sup>.

### **Вопросы:**

1. Где в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов говорится о существовании нечистых духов?
2. Какие именно тексты Священного Писания свидетельствуют, что бесы — это падшие ангелы?
3. Какие наименования применяются в Писании к нечистым духам?
4. Какие наименования применяются в Писании к начальнику бесов?
5. В чём был грех Люцифера и последовавших за ним ангелов? Какие мнения существуют по этому поводу?
6. Где находятся сейчас падшие ангелы? Какие места Священного Писания говорят об этом?
7. Почему Люцифер и ангелы решили бунтовать против Бога?
8. Что изменилось в падших ангелах после их грехопадения?
9. Почему падшие ангелы не могут покаяться?
10. Есть ли иерархия у бесов?
11. Какие действия производят бесы в мире?
12. Как они могут влиять на людей?
13. Что такое беснование? Как свт. Иннокентий Херсонский объясняет этот феномен?
14. Как правильно понимать тексты Писания, где диавол назван «князем», «богом» и т. п.?
15. Знают ли бесы будущее?
16. Знали ли бесы, что Иисус Христос Бог? Обоснуйте свой ответ.
17. Перечислите несколько наименований из списка литературы.

### **Обязательно к прочтению:**

1. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 4. О диаволе и демонах // Источник знания. СПб., 2006. С. 140-141.
2. Василий (Кривошеин), архиеп. Ангелы и бесы в духовной жизни. СПб., 2002. 47 с.

### **Рекомендуемая литература:**

1. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 4. О диаволе и демонах // Источник знания. СПб., 2006. С. 140-141.
2. Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический. О существах, высших человека, или о духах // Сочинения. К.: Успенская Киево-Печерская Лавра, 2000. Т. 2. С. 149-194.
3. Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к авве Фалассию. Вопрос XI // Творения. М., 1994. Кн. 2.

---

<sup>375</sup> Подлеснюк И., свящ. Сокрыл ли Господь от диавола Свое Божество под покровом телесности? // Академический летописец. К., 2014. № 15. С. 44-49.

С. 52-53.

4. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Ангелы и бесы в духовной жизни. СПб., 2002. 47 с.
5. Демонология // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 380-388.
6. *Ларше Ж.-К.* Безумие соматического происхождения. Безумие бесовского происхождения // Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. М., 2007. С. 53-116.
7. *Марк, игум.* Злые духи и их влияние на людей. М.: «Паломник», 1994. 191 с.
8. *Подлеснюк И., свящ.* Сокрыл ли Господь от диавола Свое Божество под покровом телесности? // Академический летописец. К., 2014. № 15. С. 44-49.
9. *Феодорит Кирский, блж.* О диаволе и о демонах // Сокращенное изложение Божественных догматов. М., 2014. С. 8186.
10. *Флоринский Ф.* Рассуждение об участии злых духов в грехопадениях человеческих. М., 1838.

Архимандрит Сильвестр (Стойчев)

**Догматическое богословие**

*Учебное пособие  
для 2-го класса  
духовной семинарии*

Ответственный редактор

*прот. Владимир Савельев*

Редактор

*Антонюк С. И.*

Корректор

*В. В. Костюк*

Дизайн и оригинал-макет

*А. А. Лукаша*

Подписано к печати 24.11.2016. Формат 70x100 1/16.  
Гарнитура Букварная. Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 19,4. Уч.-изд. л. 9,0. Тираж 1000 экз.

Издательский отдел Украинской Православной Церкви

01015, г. Киев, ул. Лаврская, 15, корп. 49.

e-mail: [dtp@orthodoxbook.org.ua](mailto:dtp@orthodoxbook.org.ua)

Свидетельство ДК № 3569 от 01.09.2009 г.