



ИЗЪ ЧТЕНІЙ

ПО

ДОГМАТИЧЕСКОМУ БОГОСЛОВІЮ.

*Продолженіе *).*

§ 57.

Ученіе о свойствахъ существа Божія.

Ихъ раздѣленіе.

Послѣ сказаннаго о значеніи приписываемыхъ Богу откровеніемъ и разумомъ свойствъ, мы можемъ перейти къ подробному изложенію ученія объ этихъ самыхъ свойствахъ. Главная задача, какую намъ нужно имѣть здѣсь въ виду, должна состоять въ томъ, чтобы, рассматривая на основаніи откровенія и ученія церкви свойства существа Божія, представить ихъ, насколько это возможно, въ полномъ, объединенномъ и цѣлостномъ видѣ, потому что только при этомъ условіи мы можемъ подняться до желаемого нами и доступнаго намъ болѣе или менѣе отчетливаго и опредѣленнаго представленія о самомъ существѣ Божіемъ. Какъ же достигнуть возможно удовлетворительнаго выполненія этой задачи? Для этого, какъ намъ кажется, необходимо избрать такую точку зрѣнія на свойства Божія, съ какой они въ мысляхъ нашихъ могли бы представляться имѣющими каждое свое опредѣленное мѣсто и значеніе; и въ тоже время находящимися во внутренней и неразрывной связи между собою, образуя чрезъ это то внутреннее единство, какое они составля-

*) Сч. Труды Киев. дух. Академіи. 1873 г. июль.

ють на самомъ дѣлѣ. Точкою же опоры для подобнаго позрѣнія могутъ послужить, по нашему мнѣнію, тѣ именно изъ свойствъ Божіихъ, которыя по своей общности необходимо предполагають и обнимають собою всѣ другія свойства, образуя изъ себя для нихъ какъ бы нѣкоторые общіе средоточные пункты. Какія же это свойства Божіи? Всмотрѣваясь въ изображаемый откровеніемъ свойства существа Божія, мы не можемъ не примѣтить въ нихъ двѣ существенныя, характеристическія черты, дѣлящія ихъ на двѣ особенныя, отличающіяся между собою, группы. Одни изъ приписываемыхъ Богу свойствъ представляю тѣ Егосуществомъ безконечно высшій міра, совершенно отъ него отличнымъ и чуждымъ тѣхъ несовершенствъ и ограниченій, какія свойственны міровымъ конечнымъ существамъ. Таковы, напр. свойства—независимость существа Божія по бытію, независимость отъ времени, независимость отъ пространства. Если общему чертою обозначить то, что выражается этими свойствами, то это будетъ ничто иное, какъ то, что мы обыкновенно называемъ безконечностію существа Божія. Въ другихъ же свойствахъ, каковы, напр. всевѣденіе, премудрость, всемогущество, святость, благость и т. п., Богъ изображается совершенно иначе, а именно, какъ существо, заключающее въ Себѣ нѣчто схожее и аналогическое съ міромъ, если не вообще, то по крайней мѣрѣ на высшихъ ступеняхъ ея бытія, каковыя занимають собою духовно разумныя существа. То общее, которое обозначается въ Богѣ этими свойствами, ясно, есть не что иное, какъ духовность Его существа. Безконечность, поэтому, и духовность существа Божія и должны быть признаны тѣми именно свойствами, которыя въ общемъ обнимають собою, и заключаютъ въ себѣ всѣ другія многочисленныя свойства, приписываемыя Богу въ откровеніи. Само собою должно быть понятно то, что какъ безконечность, такъ и духовность не составляютъ въ Богѣ чего либо отдѣльнаго между собою. Онѣ отдѣляются только въ ограниченной мысли нашей. въ самомъ же существѣ Божіемъ

изъ чтеній по догматическому богословію.

5

образуютъ одно нераздѣльное единство. Богъ, какъ безконечный, есть духъ, и какъ духъ, Онъ безконеченъ.

Соотвѣтственно съ сказаннымъ свойства Божія, по нашему мнѣнію, могутъ быть раздѣлены на два разряда: на общія и частныя. Къ первымъ должны быть отнесены безконечность существа Божія и его духовность, а къ послѣднимъ тѣ, которыя изъ нихъ сами собою вытекаютъ, какъ частное изъ общаго. Въ частности же послѣдняго рода свойства могутъ быть подраздѣлены на двѣ слѣдующія группы: на свойства существа Божія, какъ безконечнаго, и на свойства существа Божія, какъ Духа ¹⁾.

¹⁾ Другаго рода дѣленіи, которыхъ не мало можно встрѣчать у западныхъ богослововъ, мы признаемъ не вполне точными и пригодными для своей цѣли. Часто, напр. можно встрѣтаться съ дѣленіемъ свойства Божіихъ на *отрицательныя и положительныя*. Забѣе берется во вниманіе тотъ логическій процессъ отрицанія или положенія, посредствомъ котораго имъ, подъ руководствомъ идеи Бога, при разсматриваніи міра доходимъ до опредѣленія свойствъ Божіихъ, одно отрицая въ Богѣ, а другое положительно усвоивъ Ему. Но глѣзъ не мѣлѣе добываемыя этимъ путемъ свойства Божія сами въ себѣ вовсе не таковы, чтобы съ точностію можно было приложить къ нимъ названіе отрицательныхъ и положительныхъ свойствъ. Потому что такъ называемыя отрицательныя свойства (безконечность, безвременность, бессмертіе, и т. п.) выражаютъ собою не прямо только отрицаніе бытія, а отрицаніе отрицанія, слѣдовательно—высшее положеніе,—проще говоря, онѣ отрицаютъ или исключаютъ въ Богѣ то, что составляетъ недостатокъ и несовершенство въ бытіи, а вмѣстѣ съ этимъ необходимо предполагаютъ въ Немъ полноту совершеннѣйшаго бытія. Съ другой стороны и такъ называемыя положительныя свойства (каковы: духовность, мудрость, благость, и т. п.) не могутъ быть признаны въ логическомъ отношеніи безусловно положительными. Потому что они хотя прямо потерпѣли изъ міра существъ духовныхъ, но не въ этомъ видѣ приписываются Богу, а въ совершенной отрѣшенности ихъ отъ всего конечнаго и ограниченаго. Слѣдовательно, при всей положительности своей, они заключаютъ значительную долю отрицательнаго элемента. Еще менѣе удачны дѣленія свойствъ на *самостоятельныя и относительныя*, или *несообщимыя и сообщимыя*. Въ Богѣ все самостоятельно и ничего нѣтъ относительнаго. Все въ Немъ также и несообщимо, потому что Его природа едина и нераздѣльна, и ничего въ ней нѣтъ такого, что могло бы отдѣлиться отъ ней, перейти въ міръ и сдѣлаться су-



I. Общія свойства существа Божія.

§ 58.

а) *Безконечность существа Божія.*

Первое представлѣніе, какое возникаетъ въ духѣ нашемъ съ мыслию о Богѣ, есть представлѣніе о Немъ, какъ существѣ безконечномъ, то есть, таковомъ существѣ, которое далеко не есть то, что есть міръ, и которое по своему бытію и свойствамъ безконечно выше и превосходитъ міра. Это представлѣніе о Богѣ прежде всего вызывается въ духѣ нашемъ присущею ему идеею Бога, лишь только эта идея подѣ правильнымъ руководителнымъ влияніемъ воспитательнаго начала станетъ развиваться и опредѣляться при разумномъ созерцаніи міра, какъ дѣла рукъ Божіихъ. Даже и чловѣкъ, лишенный воспитательныхъ пособій и стоящій на самой низкой ступени умственнаго развитія, если только не заглушено въ немъ религіозное чувство, не иначе представляетъ верховное существо, какъ чѣмъ то необычайнымъ и возвышеннѣйшимъ сравнительно со всѣмъ тѣмъ, что ему подручно, и что доступно его вѣденію и опыту.

Что откровеніе ясно учить о свойствѣ безконечности, какъ существеннѣйшемъ свойствѣ Божіемъ, объ этомъ лишь не бы было распространяться, потому что мыслию о немъ пропитуто все его ученіе о Богѣ. Достаточно будетъ ограничиться и указаніемъ только на тѣ характеристическія черты, изъ которыхъ оно изображаетъ это свойство.

Но изображенію откровенія, Богъ „превыше небесъ...., глубже преисподней“ (Іов. 11, 6), *мѣсто селенія Его велико и*

исчисленнымъ достоинствомъ его. Подобнаго же рода дѣленіе свойствъ на *покомѣнныя и дѣйствующія*,—оно не гармонируетъ съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ, обладающей полнотою совершеннѣйшей жизни. Дѣленіе же свойствъ на *собственные и указательныя* касается только способа слововыраженія ихъ, а не самой ихъ сущности.



не имать конца, высоко и безмѣрно (Варух. 3, 24. 25). Тогда какъ небо и земля измѣнчивы, и, какъ одежда, способны обветшать и погибнуть, Онъ—всегда тотъ же, и лѣта Его не оканчиваются (Ис. 101, 26—28). Тогда какъ все въ мірѣ—дѣло рукъ Его (тамъ же) и обязано всецѣло бытіемъ своимъ Ему одному (Іоан. 1, 3; Рим. 11, 36), Самъ Онъ есть полнота истиннѣйшаго и совершеннѣйшаго бытія, Онъ есть *Омнй* (Іегова, Исх. 6, 3). Потому Онъ есть возвышеннѣйшій надъ всѣмъ (Эліопъ—*ἑψωτος*—Ис. 96, 9; 20, 8; 9, 3; Быт. 14, 18—20), верховный Господь и Владыка надъ всѣмъ (Адонай—*Κόριος*, *Δεσπότης*—Быт. 15, 2; Ис. 135, 3; 2, 4; Малах. 1, 6),—Вседержитель, всемогущій (Шадай—*Παντοκράτωρ*—Быт. 17, 1; 28, 3; 35, 11; Исх. 6, 3), и достойный высочайшаго поклоненія (Элогимъ—Исх. 3, 18; Втор. 27, 5. 6. 32, 15; Ис. 49, 7). Онъ, потому, ни съ кѣмъ несравнимъ, и нельзя найти подобія, которому бы можно было Его уподобить (Ис. 40, 18). „Всѣ народы предъ Нимъ, какъ ничто, мѣтѣ ничтожества и пустоты считаются у Него“ (Ис. 40, 17). Онъ *единый сильный* (1 Тим. 6, 15), *единый премудрый* (Рим. 14, 26), *единый благій* (Марк. 10, 18), *единый святой* (1 Цар. 2, 2), *единый имѣющій безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), а потому *велий Господь и хваленъ зѣло, и величію Его нѣсть конца* (Ис. 144, 3). И этихъ немногихъ собранныхъ нами изъ откровенія чертъ достаточно для того, чтобы видѣть, какъ сравнительно съ міромъ оно высоко поставляетъ Бога, совершенно отрѣшая отъ Него всѣ тѣ несовершенства по бытію, какія свойственны существамъ конечнымъ и ограниченнымъ.

Эту же мысль о безконечности существа Божія совершенно ясно высказываютъ и древніе учителя церкви, когда изображаютъ Бога, то существомъ превышшимъ всякой сущности ¹⁾, или всякаго естества ²⁾, или же всего суще-

¹⁾ Напр. Іустинъ муч. Dialog. cum Tryph. n. 4. Афанас. contr. gent. n. 2.

²⁾ Григор. Нисс. De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. T. XLIV. col. 1268.



ствующаго, и даже самаго бытія ¹⁾), то исключительнымъ и единственнымъ существомъ, стоящимъ превыше мѣста, времени и свойствъ всего сотвореннаго ²⁾).

§ 59.

б) *Духовность.*

Но представляя Бога превыше всего конечнаго, или безконечнымъ, мы при этомъ не представляемъ Его какимъ либо существомъ, совершенно отрѣшеннымъ отъ міра, и не имѣющимъ съ нимъ ничего общаго и аналогическаго, такъ чтобы мы не могли имѣть о Немъ никакого опредѣленнаго и положительнаго представленія. Съ мыслию о безконечномъ, если только она правильно развивается и опредѣляется въ нашемъ умѣ, бывъ посредствуема идеею творенія міра, всегда необходимо и неразрывно бывасть связана мысль о Немъ какъ о такого рода существѣ, которое обладаетъ полнотою тѣхъ высочайшихъ силъ и совершенствъ, которыми нѣчто аналогическое усматривается нами въ мірѣ на высшихъ ступеняхъ бытія его,—иначе говоря, съ мыслию о Богѣ, какъ существѣ премірномъ или безконечномъ всегда бывасть соединена у насъ мысль о Немъ, какъ высочайшемъ Духѣ. И безконечнымъ признаемъ мы Бога потому, что признаемъ Его творцемъ міра, по этой же самой причинѣ мы не можемъ не признавать Его и высочайшимъ духомъ. Какъ творецъ, Онъ не можетъ не заключать въ Себѣ чего либо аналогическаго съ міромъ, какъ съ своимъ произведеніемъ, особенно въ лицѣ стоящихъ на вершинѣ его—высшихъ и совершеннѣйшихъ существъ. А такъ какъ эту вершину, и, такъ сказать, заключеніе творенія составляютъ духовныя

¹⁾ Дамаск. De fid. orthod. lib. 1. cap. 4.

²⁾ Клим. алек. Pedag. lib. 1. c. 8 p. 52 (ed. Sylburg.). Strom. lib II. cap. 2. p. 155.

существа, на которыхъ отпечатѣлиъ и самый образъ Божій, то мы не иначе можемъ и должны представлять Бога, какъ только духомъ, и притомъ высочайшимъ или безконечнымъ духомъ, которому только нѣчто аналогическое представляеть духъ нашъ. Этотъ выводъ въ пользу духовности существа Божія настолько законенъ и естественъ, что, по выраженію ап. Павла, развѣ нужно осуетиться въ уметствованіяхъ своихъ и омрачить свое сердце, чтобы славу нетѣннаго Бога измѣнить въ образъ подобный тѣнному чловѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся (Рим. 1, 21. 23). Потому-то даже лучшіе изъ языческихъ мыслителей поставляли Божество выше всего плотскаго и чувственнаго, и представляли Его Духомъ ¹⁾, или „умомъ съ волею свободною, непричастнымъ никакому тѣнному смѣшенію, и все одушевляющимъ и движущимъ“ ²⁾. Потому то каждый даже съ грубо чувственными представленіями о Божествѣ чловѣкъ, по мѣрѣ того какъ въ немъ самомъ начинаетъ пробуждаться и развиваться сознаніе величія и превосходства его надъ всѣмъ земнымъ и чувственнымъ, легко и незамѣтно отрѣшается отъ своихъ прежнихъ чувственныхъ представленій о Богѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ постепенно поднимается до болѣе и болѣе очищеннаго и возвышеннѣйшаго представленія о Немъ, какъ о чистѣйшемъ духѣ.

§ 60.

Ученіе откровенія.

Такого именно рода воспитательное значеніе по отношенію къ еврейскому народу имѣлъ ветхій заветъ. къ которому все между прочимъ направлялось къ тому, чтобы

¹⁾ Минуд. Фел. Octav. n. 19.

²⁾ Ципер. Tusculan. disputat. lib. I. p. 26] (Bibliothec. teubnerian. R. Klotz, Lipsiae, 1877. № 31. p. 25).



ослабить по возможности въ еврейскъ ихъ общее съ язычниками сильное расположеніе къ чувственному олицетворенію и почитанію Божества, а вмѣстѣ съ этимъ подготовить ихъ къ тѣмъ возвышеннѣйшимъ представленіямъ о Богѣ, какъ чистѣйшемъ духѣ, которыя имѣли сообщить во всемъ свѣтѣ новый заветъ, и которыя должны были лечь въ основу новаго совершеннѣйшаго поклоненія Богу въ духѣ и истинѣ (Іоан. 4, 23). Къ этому прежде всего направлены были съ одной стороны прямые и строгіе запрещенія изображать и чтить Бога въ какихъ бы то ни было вещественныхъ образахъ (Исх. 20, 4. 5), потому что ни съ кѣмъ Онъ не сравнимъ, и нѣтъ никакого подобія, которому бы можно было уподобить Его (Ис. 40, 18), а самый человѣкъ разсматриваемый, какъ существо видимое и тѣлесное, не можетъ быть признанъ подобнымъ тому, чье лице не зримо (Исх. 33, 20), и кто не имѣетъ, подобно ему, членовъ, напр. плотскихъ очей (Іов. 10, 4. 5), и, подобно ему, не утомляется, и не изнемогаетъ (Ис. 40, 28), а также не знаетъ дремоты и соннаго отдыха (Пс. 120, 4). Наряду съ этимъ предполагаются въ ветхомъ заветѣ такого рода представленія о Богѣ, которыя сами собою должны вытѣснять всякую мысль о возможности въ Немъ чего либо вещественнаго или протяженнаго. Таковыя представленія о Немъ, какъ о вездѣсущемъ или неизмѣримомъ (3 Цар. 8, 27; Іерем. 23, 24), неизмѣняемомъ (Пс. 101, 27. 28; Малах. 3, 6), и вѣчномъ (Втор. 32, 40, Пс. 40, 27; Іерем. 10, 10),—что совершенно не мирится съ понятіемъ вещественности и протяженности. Кромѣ того, Богъ изображается, какъ существо обладающее высочайшимъ сознаніемъ (Второз. 32, 39), разумомъ (1 Цар. 2, 3) и волею (Пс. 134, 6) со всеми ихъ многоразличными свойствами, премудрости (Іов. 12, 13), напр. всемогущества (Іов. 42, 2), святости (Лев. 19, 2), благодати (Пс. 144, 9), правды (Пс. 144, 17), и т. п., что все прямо и ясно указываетъ на духовную природу Того, Кто Самъ есть *Богъ духовъ* (Числ. 16, 22).



Впрочемъ нужно замѣтить, что ветхозавѣтное откровеніе, изображая Бога, какъ существо духовное, изобилуетъ при этомъ многими антропоморфическими представленіями. Такъ, напр. оно часто приписываетъ Богу, подобно человѣку, голову, лице (Быт. 4, 16), глаза (Быт. 1. 15), уши, носъ, уста (Пс. 32, 6), руки, ноги, сердце, внутренности, а также соотвѣтствующія этимъ органамъ психическія отправления, напр. дыханіе, смѣхъ, голосъ, ослѣзаніе, зрѣніе, обоняніе, вкусъ, и т. п. Но это легко объясняется тѣмъ воспитательнымъ значеніемъ, какое долженъ былъ имѣть для евреевъ ветхій заветъ. О Богѣ, какъ высочайшемъ духѣ, мы не иначе можемъ судить, какъ по своему собственному духу, поставленному въ необходимость жить въ неразрывной связи съ тѣломъ и проявить свою жизнь и дѣятельность не иначе, какъ чувственно духовнымъ образомъ. А потому, какъ бы мы ни старались очистить отъ всякой чувственной образности свое представленіе о духовной природѣ Божіей, никогда не бываемъ въ состояніи это сдѣлать, если только хотимъ или для самихъ себя усунуть по возможности это представленіе, или понятнымъ образомъ передать его другимъ. Тѣмъ необходимѣе былъ антропоморфизмъ языка для такого, столь склоннаго къ чувственнымъ представленіямъ о Богѣ, народа, каковъ былъ еврейскій, чтобы возможно было привить къ нему возвышеннѣйшее понятіе о Богѣ, какъ духѣ. Между тѣмъ этого рода антропоморфизмъ не наносилъ никакого ущерба истинѣ, потому что онъ заключался не въ мысли, а въ языкѣ, не въ самомъ существѣ дѣла, а только въ особенной формѣ или образѣ представленія. Ветхозавѣтное откровеніе, изображая Бога человѣкообразно и въ тоже время представляя Его существомъ безконечнымъ, этимъ самымъ уже ясно указываетъ на то, какъ нужно понимать его антропоморфическія выраженія о Богѣ,—а именно то, что имъ говорится о Немъ человѣкообразно, нужно понимать не иначе, какъ богоприлично или достойно безконечнаго существа Божія. Кромѣ того оно, какъ мы сейчасъ видѣли, и



прямо отрицаетъ у Бога существованіе органовъ тѣлесныхъ, подобныхъ членамъ тѣла человѣческаго, а также разныхъ психическихъ состояній, свойственныхъ человѣку, какъ существу ограниченному и связанному съ помощами плоти.

Не иному учить относительно духовности Божіей и повозвѣстное откровеніе; только его ученіе, какъ ученіе для возрасшихъ во вѣрѣ, чуждо прежнихъ антропоморфизмовъ, и заключаетъ въ себѣ одну чистую истину. Самъ Спаситель прямо училъ: *Духъ есть Богъ, и ниже кланяется Ему, духомъ и истинною достоинствъ кланяться* (Іоан. 4, 24). И сама по себѣ ясна и понятна прямо и положительно выраженная мысль, что Богъ есть духъ — *πνεῦμα* (какъ безъ члена сказуемое) *ὁ Θεός*; (какъ съ членомъ подлежащее), но она являлась еще яснѣе и полнѣе въ связи съ другою, подлѣ нея стоящею, мыслию о поклоненіи Богу людьми въ духъ и истину (*ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*). Поставляя во внутреннюю зависимость отъ духовности Божіей требуемое отъ человѣка поклоненіе Богу въ духъ и истину, Христосъ этимъ не только утверждалъ то, что Богъ есть духъ, но ясно указывалъ еще и на то, что Онъ, какъ духъ, имѣетъ нѣчто схожее съ духомъ человѣческимъ, въ которомъ должно приноситься Ему подобающее Ему, какъ духу, поклоненіе. А такъ какъ призываемый на истинное поклоненіе Богу духъ человѣческій есть духъ сознающій, желающій и чувствующій, то мы вправѣ и Бога представлять духомъ, обладающимъ подобными же свойствами, только, конечно, не въ томъ видѣ, въ какомъ обладаетъ ими конечный духъ нашъ, а въ видѣ соответственномъ Его безконечной природѣ, на которую здѣсь же указываетъ Самъ Спаситель. Раскрывая предъ женою самаряною вышеозначенное ученіе объ истинномъ Богопоклоненіи въ духъ и истину, Онъ между прочимъ замѣчаетъ слѣдующее: *ищите мѣсто, гдѣ ни въ юрь сей (въ Самаріи), ни въ Иерусалимѣхъ поклонитесь Отцу* (Іоан. 4, 21). Тотъ, слѣдовательно. Которому истинные поклонники должны покланяться въ духъ и истину, есть не только духъ, но духъ,



неограничиваемый никакимъ пространствомъ, и существующій на каждомъ мѣстѣ. Подробнѣе же и опредѣленіе выражаетъ Христосъ Свою мысль о Богѣ, какъ духѣ, когда усвояетъ Ему знаніе (Матѣ. 6, 32: 11, 27), волю (Іоан. 6, 38), дѣятельность (Іоан. 5, 17), и любовь (Іоан. 3, 16), то есть, такого рода свойства, которыя заставляютъ въ Немъ видѣть не иное, какъ духовно-разумное и личное существо.

Столь же ясно о духовности Божіей учили и апостолы. Направляя рѣчь свою противъ грубо-чувственныхъ представлений о Божествѣ язычниковъ ап. Павелъ говоритъ: *не должны ссѣя не щевати* (думать), *подобно быти Божество злату или серебру, и камню художни начертану измышленію челоуѣчу* (получившему образъ отъ искусства и вымысла челоуѣческаго) (Дѣян. 17, 29). Устраняя такимъ образомъ изъ понятія о существѣ Божіемъ все плотское и чувственное, онъ же въ посланіи къ коринѣянамъ учитъ прямо, что *Господь духъ есть*, понимая здѣсь подъ духомъ не одно только отрѣшенное отъ всякой вещественности, а п сознательное, свободно разумное бытіе, что ясно изъ сдѣланной имъ прибавки: *а идѣже Духъ Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17). Эту же мысль о Богѣ, какъ духѣ, Апостолъ выражаетъ, когда называетъ Его *невидимымъ* (Колос. 1, 15. 1 Тим. 1, 17), *непачиннымъ* (Рим. 1, 23. 1 Тим. 1, 17), *имѣющимъ безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), а также, когда приписываетъ Ему разумъ (Рим. 11, 33), волю (Ефес. 1, 11), любовь (Ефес. 2, 4), и другія подобныя свойства, принадлежащія Ему, какъ сознательному, разумно-свободному или личному Духу.

§ 61.

Ученіе церкви

въ первые три вѣка.

Не смотря, впрочемъ, на столь ясное ученіе новаго завета о духовности Божіей, оказывалось излишнимъ и въ



христіанской церкви заниматься не только его раскрытіем и разъясненіемъ, но и оправданіемъ и защитою противъ ложныхъ мнѣній. Съ одной стороны въ первые вѣка христіанства была слишкомъ сильный наплывъ грубо-чувственныхъ языческихъ и поздне-іудейскихъ представленій о Богѣ, пытавшійся протолкнуться и въ среду христіанскаго общества. Съ другой стороны между самими христіанами, особенно малообразованными, неоднократно замѣчаема была расположенность къ такого же рода представленіямъ, которая при благоприятствующихъ ей условіяхъ, угрожала перейти въ грубый антропоморфизмъ. То и другое естественно должно было направить вниманіе и дѣятельность древнихъ учителей церкви какъ на раскрытіе и упроченіе догмата о духовности Божіей, такъ и на отраженіе и опроверженіе противныхъ ему мнѣній.

Прочное начало на этомъ пути положили христіанскіе апологеты, которые, какъ мы уже выше замѣчали (см. § 53), въ виду языческаго пантеизма и поздне-іудейскаго антропоморфизма, болѣе всего старались высоко поднять и утвердить ту мысль о Богѣ, что Онъ есть существо превышающее міра, и ни съ чѣмъ въ мірѣ несравнимое, такъ что даже въ высшихъ, совершеннѣйшихъ существахъ міра мы не находимъ ничего такого, что могло бы быть усвоено Ему въ собственномъ смыслѣ, безъ униженія Его безпредѣльнаго величія. Возвышая же такимъ образомъ Бога надъ міромъ, отстраняя отъ Него все конечное, пространственное и ограниченное, они вмѣстѣ съ этимъ естественно подставляли твердую почву для понятія о Немъ, какъ духѣ, чуждомъ всякой вещественной грубости или сложности и обладающемъ одною чистѣйшею духовною природою съ ея безконечными и неизреченными духовными же свойствами.

Св. Иустинъ, напр. раскрывая вездѣ ту мысль, что Богъ на столько выше міра и всего находящагося въ мірѣ, что мы не можемъ даже приложить къ Нему въ собственномъ

смыслъ ни одного изъ извѣстныхъ намъ именъ ¹⁾, между прочимъ такъ изображаетъ Его существо: „оно не имѣетъ ни цвѣта, ни формы, ни величины, ни другаго чего либо видимаго глазомъ, но есть существо тождественное себѣ.... неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое, внезапно проявляющееся въ благородныхъ душахъ, по причинѣ ихъ сродства и желанія видѣть Его ²⁾“. Богъ, следовательно, по Іустину, чуждъ въ своемъ естествѣ всего такого, что можетъ быть уловимо тѣлесными чувствами, — Онъ есть духъ, по отношенію къ которому нѣчто родственное представляетъ нашъ духъ, но Онъ духъ безконечный и единственный, потому что есть существо неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое.

И по представленію *Феофила антиохійскаго*, *Талмани* и *Минуція*, Богъ, какъ существо безконечно высшее міра, чуждъ всякой вещественности, плотиности ³⁾ и вообще всего того, что можетъ подлежать внѣшнимъ чувствамъ. Его нельзя видѣть плотскими очами ⁴⁾, Онъ невидимъ и неосязаемъ ⁵⁾, Онъ умъ, разумъ, духъ ⁶⁾, и духъ, не связанный съ матеріею, подобно душѣ, а возвышающійся и властвующій надъ нею, какъ ея создатель ⁷⁾. А потому онъ безконечно превосходитъ духа нашего, Его могущество неизмѣримо, мудрость неизслѣдима, благость неподражаема ⁸⁾.

Направляя свою рѣчь противъ тѣхъ изъ гностиковъ, которые переносили на Бога человѣческія свойства и приписывали Ему даже человѣческія чувства и страсти. *св.*

¹⁾ Apolog. 1. n. 61.

²⁾ Dialog. c. Triph. n. 4.

³⁾ Минуц. Octav. n. 18.

⁴⁾ Феоф. Ad. Autolye. lib. 1. n. 3.

⁵⁾ Tat. Orat. contr. graec. n. 4.

⁶⁾ Минуц. Octav. n. 19.

⁷⁾ Tat. ibidem.

⁸⁾ Феофил. Ad Autol. lib. 1. n. 3.



Ириней писалъ: „если бы они вѣдали писанія и были научены истинною, то знали бы, что Богъ не таковъ, какъ люди, и Его мысли не таковы, какъ мысли людей. Пбо Отецъ всего весьма далекъ отъ чувствъ и страстей, бывающихъ у людей; Онъ простъ, не сложенъ.... весь будучи разумѣнъ, весь духъ, весь мысль, весь чувство, весь разумъ, весь слухъ, весь глазъ, весь свѣтъ.... Онъ по справедливости можетъ быть названъ всеобъемлющимъ умомъ, но не подобенъ человеческому разуму.... Такимъ же образомъ и во всемъ остальномъ Отецъ всего ссходенъ съ малостию человеческого, и хотя Онъ по любви называется подобными именами, но понятно, что Онъ по величію выше этихъ выраженій ¹⁾).

Еще сильнѣе и рѣшительнѣе выступали противъ всякаго рода грубыхъ и чувственныхъ представленій о Богѣ учителя александрійскіе, противопоставляя имъ христіанское ученіе о Богѣ, какъ простѣйшемъ и чистѣйшемъ духѣ. По *Клименту александрійскому* антропоморфизмы были такого рода узкіе и ограниченные люди, которые въ своихъ разсужденіяхъ о Богѣ, подобно улиткамъ замыкающимся въ свою скорлупу, и ежемъ скупивающимся въ свой комокъ, заключались въ самихъ себѣ и принимали смѣлость по себѣ и своимъ смелостямъ судить о Богѣ ²⁾). Между тѣмъ Богъ, какъ существо превышшее міра или какъ такое существо, которое не заключаетъ въ себѣ ни качествъ рода или вида, ни величинъ цѣлаго или частей, ничего случайнаго; и ничего такого, что могло бы подлежать измѣренію или дѣленію ³⁾), должно быть мыслимъ, какъ безусловное, простѣйшее единство (*μονάς*), какъ совершенно чуждый всякой множественности, дробности и ограничиваемости, и вообще всего

¹⁾ *Advers. haeres. lib. II, c. 13. n. 3, 4.*

²⁾ *Strom. lib. V. cap. 11. in Patr. Curs. compl. græc. T. IX. col. 104.*

³⁾ *Ibid. c. 12. col. 121.*



того, что свойственно не только грубымъ тѣламъ, но даже и тому, что мы обыкновенно называемъ безтѣлеснымъ ¹⁾. Что же касается того, что въ самомъ священномъ писаніи часто изображается Богъ подъ чувственными и человѣкообразными чертами, то это, по Клименту, было допускаемо изъ спасительнаго снисхожденія и приспособленія къ помощи человѣческой, а потому должно быть почитаемо не кротости, а духовно ²⁾. Нельзя впрочемъ не замѣтить, что Климентъ въ своемъ отрѣшеніи представленія о Богѣ отъ всего конечнаго и чувственнаго зашелъ слишкомъ далеко, почти совершенно исключивши отсюда положительный или аналогическій элементъ, замѣтлемый нами въ своего духа, по сравненію съ нимъ Бога. Вѣдѣніе этого его понятіе о Богѣ, какъ духѣ, является недостаточно яснымъ и опредѣленнымъ, а также недостаточно твердымъ и устойчивымъ.

Между тѣмъ Оригенъ, не смотря на то, что мыслямъ чѣмъ уступалъ своему учителю въ стремленіи къ удаленію изъ представленій о Богѣ всего антропоморфическаго и грубаго, успѣлъ избѣгнуть означенныхъ недостатковъ, и именно, благодаря тому, что въ своемъ построеніи понятія о духовности Божіей далъ надлежащее мѣсто аналогическому элементу, представляемому духомъ патетическимъ. Этотъ идеалистическій духъ, или умъ, „который есть мысленный образъ Божій“ ³⁾, и составлялъ для Оригена ту исходную точку зрѣнія, опираясь на которую, онъ поднимается до яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ, какъ высочайшемъ, чистѣйшемъ и простѣйшемъ премудромъ духѣ. Ходъ мыслей, какому слѣдуетъ онъ здѣсь, можетъ быть представленъ такъ: творецъ долженъ быть не сравнительно выше и превосходить своего творенія. Но лучшее и превосходящее во всемъ мірѣ есть мыслящій духъ, такъ

1) Ibid. c. 11. col. 108 et 109.

2) Ibid. col. 104 et 109.

3) De princip. lib. 1. c. 1. n. 7.



какъ неоспоримо, что то, что познаеть, выше и превосходитъ всего того, что только само служить предметомъ познания. Богъ слѣдовательно, какъ творецъ міра, долженъ быть представляемъ лучшимъ и совершеннѣйшимъ сравнительно со всѣми сотворенными мыслимыми духами. И такъ какъ мы не знаемъ ничего возвышеннѣйшаго и лучшаго этого, то и должны представлять Его, какъ исполнителя и источника всего мысленнаго не иначе, какъ духомъ, только духомъ настолько совершеннѣйшимъ и возвышеннѣйшимъ сравнительно съ духомъ нашимъ, что едва ли съ точностію можетъ опредѣлить превосходство перваго предъ послѣднимъ даже то отношеніе, какое мы замѣчаемъ между солнцемъ и лучемъ или искрою свѣта. А такъ какъ нашъ мысленный духъ не есть по своей природѣ и своимъ свойствамъ тѣло, то мы должны представлять Бога не иначе, какъ чистѣйшимъ и простѣйшимъ духомъ ¹⁾. „Онъ не есть какое либо тѣло, или что либо существующее въ тѣлѣ, а есть простая мысленная натура, не допускающая никакого сложения... есть во всѣхъ отношеніяхъ единица (*μονάς*), или лучше сказать, единство (*εὐς*), есть умъ и источникъ, въ которомъ начало всякой мысленной натуры и всякаго ума. А умъ, чтобы приходить въ движеніе и дѣйствіе, не нуждается ни въ мѣстѣ тѣлесномъ, ни въ величій осязательной, ни въ тѣлесной фигурѣ или цифрѣ, и вообще ни въ чемъ такомъ не имѣть нужды, что свойственно тѣлу, или матеріи“ ²⁾. Относительно же часто встрѣчающихся въ писаніи чувственныхъ изображеній Бога Оригенъ многократно замѣчаетъ, что они не могутъ и не должны служить поводомъ къ колебанію ученія о духовности Божіей, такъ какъ они могутъ и должны быть понимаемы не иначе, какъ только въ смыслѣ духовномъ. „Я знаю“, говоритъ онъ, „что нѣкоторые усиливаются доказать, что будто бы наши писанія учатъ тому, что Богъ

¹⁾ Ibid. n. 5.²⁾ Ibid n. 6.



есть тѣло, такъ какъ (между прочимъ) у Моисея говорится: Богъ нашъ есть огонь подающій (Втор. 4, 24), а въ евангеліи Іоанна: Богъ есть духъ, и поклоняющіеся ему должны поклоняться въ духъ и истинѣ (Іоан. 4, 24). Огонь же у нихъ и духъ есть не что иное, какъ тѣло. Но, я спрошу ихъ, что они скажутъ о написанномъ, что Богъ есть свѣтъ, какъ въ своемъ посланіи говорить Іоаннъ (1 Іоан. 1, 5)... то есть такого рода свѣтъ, который просвѣщаетъ смыслъ тѣхъ, которые могутъ невить петляу, какъ въ 35 псалмѣ говорится: *eo sancti tuorum viderunt sanctum* (ст. 10)... Что же теперь, не ужели онъ, потому что называется свѣтомъ, долженъ быть признаваемъ тождественнымъ съ свѣтомъ солнечнымъ? Не ужели найдется настолько поверхностный чей либо умъ, чтобы считать возможнымъ изъ этого тѣлеснаго свѣта почерпнуть источникъ знанія и найти въ немъ разумніе истинныя¹⁾? „Что такое погребляетъ Богъ, разумѣемый, какъ огонь? Не ужели станеть кто такъ представлять, что Онъ потребляетъ тѣлесное вещество, какъ то дрова, или сѣно, или солому?... Онъ дѣйствительно попалеть, какъ и мы представляемъ, но попалеть злые помыслы умовъ, грусныя дѣлїя и грѣховныя пожеланїя“²⁾. Если осмысливаются нѣкоторые даже наименованїе Бога духомъ понимать въ томъ смыслѣ, что будто бы Онъ признается тѣломъ, то, по Оригену, достаточною уликою противъ нихъ должно служить то, что св. писаніе всегда слово *духъ* употребляетъ для обозначенїя такого рода сущности, которая представляетъ собою совершенную противоположность въ сравненїи съ тѣломъ или чѣмъ либо вещественнымъ и грубымъ³⁾. Если св. писаніе приписываетъ Духу Божїю раздѣленіе Имъ своихъ даровъ между многими людьми, то видѣть въ этомъ, какъ нѣ-

¹⁾ De princíp. lib. 1. c. 1. n. 1.

²⁾ Ibid. n. 2.

³⁾ Ibidem.



которые дѣлають, какую либо грубую дѣятельность столько же нелѣпо, сколько нелѣпо было бы представлять, что какая либо наука, напр. медицина, какъ какое либо тѣло дѣлится на грубые и отдѣльныя части отъ того, что полезныя свѣденія заимствуютъ изъ ней многіе ¹⁾. Не менѣе было бы нелѣпо въ грубомъ и вещественномъ смыслѣ понимать лицезрѣніе Бога, которое общается въ писаніи чистымъ сердцемъ (Мат. 5. 8), такъ какъ, по словамъ св. Іоанна, Богъ не можетъ быть видимъ ни гдѣ и никакъ (Іоан. 1, 18), нужно же здѣсь разумѣть не что иное, какъ созерцаніе мысленное, духовное ²⁾. Въ такомъ же, а не иномъ смыслѣ должно быть понимаемо и вообще все то, что чувственного и человѣческаго приписывается въ писаніи Богу, напр. видѣніе очами, слышаніе ушами и т. п. Подъ чувственными органами, приписываемыми Богу, нужно понимать Его духовныя силы, а подъ отправлениями этихъ органовъ нужно разумѣть разнообразную духовную дѣятельность, подобно тому, какъ мы мыслимъ и о душѣ, когда говорится, что она видитъ, слышать, ходить, насыщается хлѣбомъ небеснымъ и т. п., очень хорошо сознавая при этомъ, что душа наша не имѣетъ ни вещественныхъ очей, ни рукъ, ни ногъ, ни зубовъ, и т. п. ³⁾.

Такимъ образомъ, начиная со времени Іустина, мы встрѣчаемся съ непрерывнымъ рядомъ свидѣтельствъ, такъ ясно говорящихъ о томъ, что древней христіанской церкви совершенно чужды были грубый антропоморфизмъ, и что она твердо сохраняла и оберегала одно чистое ученіе о духовности Божіей. Правъ, поэтому былъ Оригенъ, когда на дѣлаемый Цельсомъ христіанамъ упрекъ въ ихъ антропоморфизмѣ отвѣчалъ: „никакой здравомыслящій христіанинъ не держится этого, никто изъ насъ не говоритъ того, чтобы при-

¹⁾ Ibid. n. 3

²⁾ Ibid. n. 8 et 9.

³⁾ Ibid. 9.



личны были Богу фигура или цвѣтъ, или чтобы свойственна была Ему подвижность¹⁾. Правда, что нѣкоторые изъ христіанскихъ писателей, а именно напр., Мелитонъ и Тертуліанъ отводили довольно значительное мѣсто антропоморфизму въ своихъ представленіяхъ о Богѣ, и даже приписывали Ему своего рода тѣлесность. Но, какъ мы замѣчали уже прежде (см. § 53), антропоморфизмъ Мелитона по всей вѣроятности былъ такого же рода, каковъ былъ антропоморфизмъ Тертуліана, антропоморфизмъ же Тертуліановъ не былъ въ собственномъ смыслѣ тѣмъ грубымъ антропоморфизмомъ, который не былъ терпимъ въ церкви. Собственный или грубый антропоморфизмъ заключается въ томъ, что, представляя Бога подъ образомъ человека со всѣми свойствами его душевной и тѣлесной природы, не дѣлаетъ никакого существеннаго различія между этимъ образомъ и самимъ безконечнымъ существомъ Божіимъ, свѣшивая то и другое на одно нераздѣльное представленіе. Антропоморфизмъ, усвоивъ Богу тѣ или другія свойства человеческой природы, не мыслитъ подъ ихъ образомъ другихъ, хотя стоящихъ съ ними въ нѣкоторомъ соотвѣтствіи, но существенно отличныхъ отъ нихъ безконечныхъ свѣтствъ Божіихъ, а представляеть себѣ эти же самыя человѣческія свойства, только съ возведеніемъ ихъ на сравнительно высшую степень величія и превосходства. Такъ, приписывая Богу тѣло и тѣлесныя органы, онъ представляеть себѣ тоже самое тѣло, которымъ самъ облеченъ, и тѣже самыя тѣлесныя органы, которыми самъ владѣеть, воображая ихъ развѣ только сравнительно громаднѣйшими или совершеннѣйшими; такъ же точно разсуждаетъ онъ по разнаго рода приписываемыхъ Богу психическихъ состоянійхъ, всецѣло и цѣлкомъ перенося ихъ на Бога безъ мысли о безконечномъ отличіи существа духа Божія отъ существа духа человѣческаго. Но

¹⁾ Contr. Celst. lib. VI. n. 64.



ничего подобного не встрѣчается у Тертуллиана, не смотря на то, что онъ приписывалъ Богу не только такого рода психическія состоянія, которыя связаны съ ограничеіною и духовно-чувственною природою человека, но и самое тѣло. Подъ тѣломъ, приписываемымъ имъ Богу, какъ мы имѣли уже случай замѣчать, онъ, подобно позднѣйшему писателю Лактанцію, разумѣлъ не какое либо вещественное тѣло, а особеннѣйшаго рода обликъ, соответствующій одной божественной субстанціи, въ которомъ и при посредствѣ котораго она существуетъ,— тѣло, слѣдовательно, по своему существу, на столько отличное отъ тѣла человѣческаго, насколько субстанція божественная отлична отъ субстанціи тѣлесной. И душевные аффекты, приписывая Богу, Тертуллианъ вовсе не отождествлялъ съ нашими аффектами, а считалъ ихъ настолько различными между собою, насколько различна безконечная и совершеннѣйшая природа Божія отъ нашей грубой и немощной природы ¹⁾. Къ этому можно присовокупить, что Тертуллианъ признавалъ Бога духомъ въ полномъ и собственномъ смыслѣ сего слова ²⁾, а также, что онъ древнюю церковь не былъ причисляемъ къ антропоморфистамъ.

§ 62.

Съ четвертаго вѣка.

Только въ четвертомъ вѣкѣ на почвѣ грубо чувственныхъ представленій о Богѣ, ходившихъ, конечно, между одними мало образованными христіанами, образовался и возросъ грубый антропоморфизмъ, или антрономорфизмъ въ собственномъ смыслѣ сего слова, нашедши себѣ представителя въ Авдіѣ, отъ котораго и самые антропоморфисты по-

¹⁾ De carn. Christ. c. 11.

²⁾ Advers. Prax. c. 7.



лучили названіе адіанъ. По Θεодориту Авдій „училъ, что Богъ челоѣко-образенъ (*ἀνθρωπομορφον ἔφησε τὸν Θεόν*), и приписывалъ Ему тѣлесныя члены“ ¹⁾, т. е. онъ училъ не тому только, что нужно мыслить о Богѣ по аналогіи Его съ челоѣкомъ, а тому, что нужно Его самого представлять не иначе, какъ во всемъ подобнымъ челоѣку, не исключая и тѣла со всеми его матеріальными органами и членами. Такого рода грубо-чувственный антропоморфизмъ былъ новымъ явленіемъ въ христіанской церкви, съ общимъ сознаніемъ которой онъ совершенно расходился. Поэтому то церковь на первыхъ же порахъ отнеслась со всею строгостію и продолжала въ послѣдствіи въ такомъ духѣ относиться къ этому грубому умопредставленію о Богѣ, ставшему, не смотря на всю свою цѣльность, распространяться и утверждаться сперва въ Египтѣ между тамошними монахами ²⁾, а послѣ въ обществѣ монофизитовъ, легко располагавшихся къ нему въ слѣдствіе своего ученія о смѣшеніи божественнаго и челоѣческаго въ лицѣ Іисуса Христа. На упорныхъ и закостылыхъ антропоморфистовъ она не иначе смотрѣла, какъ на сектантовъ, для которыхъ не было въ ней мѣста ³⁾. Но при этомъ нужно замѣтить, что она строго отъ нихъ отличала тѣхъ слабыхъ и немощныхъ своихъ членовъ, которые не по убѣжденію увлекались антропоморфизмомъ, а только своей воли, въ слѣдствіе только одной узкости и ограниченности своего ума. Тогда какъ первыхъ она считала чуждыми себѣ, послѣднихъ терпѣливо удерживала въ своихъ нѣдрахъ и оказывала имъ полное свое снисхожденіе и вниманіе, заботясь о томъ, чтобы привести ихъ къ сознанію

¹⁾ Haeres. fabul. lib. IV c. 10. Но Елѣфанію Авдій училъ, что образъ Божій въ челоѣкѣ заключается не въ Духовности его только, а и въ тѣлесности (Advers. haeres. lib. III. t. 1. c. 2. haeres. 70).

²⁾ Socrat. hist. eccles. lib. VI. c. 7. Sozom. hist. eccles. lib. VIII. c. 11.

³⁾ Eriphan. Advers. haeres. haeres. 70.



грубости и нечеловѣчности антропоморфизма, а также по возможности поднять ихъ до истиннаго понятія о Богѣ, какъ чистѣйшемъ духѣ.

Такъ какъ антропоморфисты свое представленіе о тѣлесномъ Богѣ привязывали прежде всего къ ученію писаній объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ (Быт. 1, 26), который они полагали не только въ душѣ, но и въ тѣлѣ, то съ своей стороны отцы и учителя церкви старались поставить на видъ ту истину, что нигдѣ нѣтъ указаній въ писаніи на то, чтобы образъ Божій заключался и въ тѣлѣ, между тѣмъ какъ есть здѣсь прямое указаніе на то, что онъ принадлежитъ одной только душѣ. Въ подтвержденіе этого они ссылались на слова самаго Бога, Который вслѣдъ за рѣшеніемъ своимъ: *сотворимъ человека по образу нашему и по подобію*, непосредственно къ этому присовокупилъ: *и да обладастъ рыбами морскими, птицами небесными... И всесоизрядю* (Быт. 1, 26), а также на слова апостола Павла въ посланіи къ ефессіанамъ: *Истина есть о Иисусѣ: отложити омы по первому житію ветхаго человека... И облечися въ новаго человека, созданнаго по Богу въ правдѣ и прендобіи истины* (Ефес. 4, 21-24), и въ посланіи къ колоссянчѣмъ: *не лжете другъ на друга, соизлихися ветхаго человека... И облечися въ познаю, обновляемо въ разумъ по образу создавшаго ся* (Колос. 3, 9. 10). Поэтому образъ Божій въ человѣкѣ нужно полагать въ силахъ и свойствахъ духовныхъ, способныхъ дѣлать его владыкою на землѣ¹⁾, и поднимать до нравственнаго совершенства или Богоподобія²⁾, слѣдовательно не въ его тѣлѣ, а въ душѣ. Но главное, къ чему собственно при-

¹⁾ Григорій вѣс. De homin. origie. c. 4. Златоустъ. In Genes. homin. 8. v. 3. Исаа. Петус. lib. III. epist. 95. Ев. Феодоръ. Quaest. in. Genes. interrog. 20.

²⁾ Григор. вѣс. In verba: Lecturus homin. Orat. 1. p. 113 (ed. Paris. 1638. P. 1). Кирилл. алекск. lib. IX. comment. in. Ioann. cap. 14. vers. 20. Иерон. epist. 146. Август. De trinit. lib. XII. c. 7. n. 12.

крѣпился антропоморфизмъ и въ чемъ находилъ для себя пищу и поддержку, это изображенія въ писаніи Бога подъ разными чувственными образами, которые принимались въ буквальный смыслъ. Въ виду этого отцы церкви предъ антропоморфистами и склонными къ антропоморфизму старались разъяснить то обстоятельство, что если дѣйствительно въ писаніи вслѣдствіе его приспособительности къ понятіямъ людей, часто употребляется чувственный и образный языкъ для обозначенія свойствъ Божіихъ, то это отнюдь не должно давать права понимать его въ буквальный и собственномъ смыслъ; такъ какъ и мы сами часто по необходимости обращаемся къ чувственнымъ образамъ и переноснымъ выраженіямъ для обозначенія предметовъ духовныхъ, но отнюдь не понимаемъ ихъ собственно и буквально. Необходимо, поэтому, при встрѣчѣ въ писаніи съ чувственно-образными выраженіями о Богѣ, понимать ихъ, не останавливаясь на буквѣ, въ смыслъ духовномъ и Богоприличномъ, иначе мы могли бы впасть въ несообразности и нецѣлостности, подобныя тѣмъ, въ какія впадалъ грубые іудеи и язычники. „Кто“, пишетъ *Василій великій* (при встрѣчѣ съ переносными выраженіями о Богѣ) „безъ изслѣдованія упорно будетъ останавливаться на голой буквѣ, держась перваго представляющагося смысла, тотъ, впадши въ іудейскія и бабьи басни, состарѣется въ скудости дѣятельствъ Бога понатій. Кромѣ того, что будетъ представляя себя какую то вещественную сущность Божію и станетъ за одно въ семь случаевъ съ еллинскими безбожниками, онъ предположитъ еще, что сущность сія разнообразна и сложна. Такъ какъ пророкъ описываетъ Бога такъ, что Онъ *отъ чреслъ вверхъ* эдектровиднъ, и *отъ чреслъ до низу* состоитъ изъ огни (Иезек. 8, 2); то, не восходя отъ бунны къ высшимъ понятіямъ, а останавливаясь на чувственныхъ изображеніяхъ писанія, научится отъ Іезекіиля, что такова сущность Божія. Но отъ Моисея онъ услышитъ еще, что Богъ есть *оно* (Втор. 4, 24), премудрый же Даніилъ приве-



детъ его къ инымъ предположеніямъ (Дав. 7, 9) и такимъ образомъ окажется, что онъ будетъ собирать изъ писанія представленія не только ложныя, но и одно другому противорѣчащія¹⁾. Между тѣмъ, по *Григорію назіанзену*, при надлежащемъ вниманіи къ словоупотребленію писанія, не трудно видѣть, что въ его чувственныхъ изображеніяхъ представляется приспособительное къ нашему пониманію много такого, чего въ самомъ дѣлѣ въ Богѣ нѣтъ, и что нужно понимать не въ буквальномъ, а иномъ высшемъ и достойнѣмъ Бога смыслѣ. „По писанію“, разсуждаетъ онъ, „Богъ спитъ (Ис. 43, 24), пробуждается (Дав. 9, 14), гнѣвается (Втор. 11, 17), ходитъ и престоломъ имѣетъ херувимовъ (Ис. 37, 16). Но развѣ когда-либо Богъ былъ подверженъ немощамъ? Когда слышалъ ты, что Богъ есть тѣло? Исно, что здѣсь представлено то, чего нѣтъ надѣлѣ. Ибо соразмѣряясь съ своимъ понятіемъ и Божіе назвали мы именами, взятыми съ себя самихъ. Когда Богъ по причинамъ Ему Самому извѣстнымъ прекращаетъ свое попеченіе, и какъ бы не заботится о насъ, это значить у насъ, что Онъ спитъ... Когда наоборотъ вдругъ начинаетъ благодѣтельствовать, это значить, что Онъ пробуждается... Онъ наказываетъ, а мы сдѣлали изъ сего: гнѣвается... Онъ дѣйствуетъ, то здѣсь, то тамъ, а по нашему, Онъ ходитъ. Быстрота въ движеніяхъ названа у насъ летаніемъ, смотрѣніе наименовано—лицемъ, дѣяніе и пріятіе—рукою. А также всякая другая Божія сила и всякое другое Божіе дѣйствіе изображены у насъ чѣмъ либо взятымъ съ тѣлеснаго“²⁾. Эту же мысль впоследствии съ подробностію раскрывали *Кирилль Александрійскій*³⁾, *Августинъ*⁴⁾ и *Дамаскинъ*⁵⁾, съ

¹⁾ Advers. Eunom. lib. I. n. 11.

²⁾ Orat. XXXI. (theologic V). n. 22.

³⁾ Advers. Iulian. lib. V. col. 765. (Patr. curs. compl. græc. T. LXXVI).

⁴⁾ De civitat. lib. XII. c. 23. lib. XVI. c. 5. lib. XVI. c. 32. n. 2. De trinit. lib. II. c. 17. n. 28.

⁵⁾ De fit. orthodox. lib. I. c. 11.

одной стороны указывая на необходимость пониманія въ высшемъ смыслѣ тѣхъ мѣстъ писанія, въ которыхъ оно, приближался къ привычному для насъ образу представленія, говорить о Богѣ тѣлосовобразно и человѣкообразно, а съ другой представляя самые опыты или образцы такого пониманія. Такъ, напр. по ихъ изъясненію подѣ приписываемыми Богу очами, вѣждами и зрѣніемъ должно разумѣть Его всесозерцающую силу, его всеобъемлющее вѣдѣніе; подѣ ушами и слухомъ—Его милостивое вниманіе къ нашимъ молитвамъ, подѣ устами и глаголаніемъ—обнаруженіе воли Божіей, подѣ лицемъ Божиимъ—проявленіе и обнаруженіе Его въ дѣлахъ, подѣ руками Его творческую и дѣятельную силу, подѣ погамъ и хожденіемъ Его пришествіе и явленіе; и т. п.

Вмѣстѣ съ этимъ древними учителями первы разоблачаема была несостоятельность антропоморфизма и въ немъ самомъ, что доводилось ими до неотразимой очевидности и чрезъ сопоставленіе допускаемой антропоморфистами тѣлесности въ Богѣ съ другими безконечными Его свойствами, которые ими самими не могли быть не признаны, но которыя между тѣмъ совершенно оказывались не примыримыми съ свойствомъ тѣлесности. Такъ, напр. по ихъ ученію, допущеніе въ Богѣ тѣлесности совершенно не мприлось съ Его безпредѣльностью или неизмѣримостью. „Назовемъ ли Божество тѣломъ“, спрашиваетъ *Григорій назіанзенъ*? „Но какъ же назовемъ безконечнымъ, не имѣющимъ границъ бытія?... Ужели таковыя тѣла?... Если же не такова природа тѣлъ, то, назвавъ Его тѣломъ, не отвергнешь ли вмѣстѣ съ этимъ того, что Онъ безконеченъ и безпредѣленъ“¹⁾? Въ не меньшемъ противорѣчій-стоитъ допускаемая тѣлесность въ Богѣ по отношенію къ Его свойству неизмѣяемости. „Будетъ ли Богъ“, спрашиваетъ *Дамаскинъ* „неизмѣ-

¹⁾ Orat. XXVIII. п. 7.



няемъ, если Онъ ограниченъ и подверженъ страданіямъ? А какъ не будетъ подлежать страданію то, что сложено изъ стихій и овить разлагается на стихіи¹⁾. Тѣлесность въ Богѣ, по Григорію Назіанзенскому, также составляетъ положительное противорѣчіе въ отношеніи къ Его свойству неразрушимости, или нескончаемости Его бытія. Выходя изъ понятія о тѣлѣ, какъ бытіи сложномъ и способномъ къ разложенію, и примѣняя его къ Божеству, онъ такъ рассуждаетъ: „какъ Божество (будучи тѣломъ) избѣжитъ того, чтобы не слаяться изъ стихій, и овить на нихъ не разлагаться, и вовсе не разрушаться? Ибо сложность есть начало борьбы, борьба—раздѣленія, раздѣленіе—разрушенія, а разрушеніе совершенно не свойственно Богу, какъ первому естеству. Итакъ въ немъ нѣтъ раздѣленія, иначе было бы разрушеніе, нѣтъ борьбы, иначе было бы раздѣленіе, нѣтъ сложности иначе была бы борьба. Не есть, следовательно, Богъ тѣло, иначе бы въ немъ была сложность“²⁾.

Въ виду этихъ то несообразностей, заключавшихся въ самой сущности антропоморфизма, древніе учителя по справедливости называли его ересью нелѣпою³⁾, и ересью глупѣйшею⁴⁾. Впрочемъ, не смотря на всю свою грубость и нелѣпность, это заблужденіе продолжало находить себѣ и въ дальнѣйшія времена жалкихъ послѣдователей, каковыми между прочимъ были въ средніе вѣка альбигенцы⁵⁾, а въ позднѣйшее время являются таковыми наши раскольники, полагающіе, „яко бы Богъ былъ челоуѣкообразенъ, имѣй главу и брану, и очя, и устнѣ“⁶⁾. Въ виду этого рода за-

¹⁾ De fid. orthodox. lib. 1. c. 4.

²⁾ Orat. 28. n. 7. Это же самое повторить впоследствии почти буквально Дамаскинъ. De fid. orthodox. lib. 1. c. 4.

³⁾ Cassian. collat. X. cap. 2. (Patr. curs. compl. lat. T. XLIX. col. 831).

⁴⁾ Hieronym. lib. contr. Ioann. Hierosolym. n. 11. (Patr. curs. compl. lat. T. XXIII. col. 364).

⁵⁾ Luc. Tudensis. 11, 9.

⁶⁾ Розыскъ св. Духовн. Росгор. ч. 2. кн. 18.



блужденій пастырами нашими говорилось то, чему учили по поводу ихъ и древніе учителя церкви. Церковь же, чтобы оградить отъ противныхъ ученій догматы одуховности Божіей, положила торжественно произносить „глаголющимъ Бога не быти духъ, но плоть, анаѣма“¹⁾.

2) Частныя свойства существа Божія.

§ 63.

Послѣ изложенія ученія о безконечности и духовности Божіей, которыя мы назвали общими свойствами существа Божія, намъ естественно теперь перейти къ ученію объ остальныхъ свойствахъ Божіихъ, изъ коихъ одна по отношенію къ безконечности, а другіе—по отношенію къ духовности Божіей въ такомъ стоятъ отношенія, въ какомъ находится частное къ общему. Отъ насъ только требуется при этомъ опредѣлить и указать, какія именно эти свойства, какое они должны занимать мѣсто при самомъ изложеніи о нихъ ученія. Это же можетъ быть безъ труда нами достигнуто, если только обратимъ вниманіе на характеристическія черты понятій безконечности и духовности Божіей и постараемся замѣтить и уяснить тѣ главные и отдѣльныя стороны, которыя необходимо въ нихъ заключаются, сами собою предполагаются, и всецѣло по частямъ выражаютъ собою полноту ихъ содержанія. Черезъ уясненіе такого рода сторонъ въ понятіи безконечности Божіей, сами собою опредѣлятся частныя свойства существа Божія, какъ существа безконечнаго; а чрезъ такое же уясненіе ихъ въ понятіи духовности Божіей получатся частныя свойства существа Божія, какъ высочайшаго духа.

А. Свѣства существа Божія, какъ существа безконечнаго.

§ 64.

Понятіе безконечности Божіей есть понятіе, заимствуемое нами отъ міра путемъ отрицанія, которымъ мы, восходя къ Богу, какъ существу безконечно отлѣчному отъ міра,

¹⁾ Чинъ правосл. въ 1-ю нед. вел. поста.



побуждаемся исключать въ Немъ все то, что составляет несовершенство сотвореннаго бытія, и обыкновенно характеризуется названіемъ конечности. Необходимо, поэтому, при опредѣленіи частныхъ сторонъ въ понятіи безконечности Божіей пытать въ виду такія же стороны въ понятіи конечности. Что же составляетъ тѣ главныя и существенныя черты, характеризующія конечное бытіе, изъ которыхъ слѣдуютъ у насъ общее понятіе конечности? Это есть не что иное, какъ совершенно подчиненная и ничѣмъ неотразимая зависимость и не бытію, и по образу проявленія этого бытія отъ такого рода внѣшнихъ ограничительныхъ условій, которыя составляютъ собою извѣстнаго рода преграды или границы. Эта ограниченность по бытію для каждаго конечнаго существа заключается въ томъ, что оно не въ себѣ самомъ и не независимо ни отъ кого содержитъ начало и условія своего существованія, а получаетъ ихъ со внѣ, отъ стороннихъ причинъ, заставляющихъ его помимо воли подвергаться разнаго рода видоизмѣненіямъ, ограниченность же для него по отношенію къ проявленію своего бытія заключается въ томъ, что оно не иначе можетъ проявлять его, какъ только подъ ограниченными формами и условіями времени и пространства. Условность, слѣдовательно, или зависимость по бытію отъ внѣшнихъ причинъ, и отсюда случайность или измѣчивость, а также зависимость отъ условій времени и пространства и составляютъ тѣ главныя и существенныя черты, которыми характеризуется всякое конечное бытіе, и которыя необходимо заключаются въ общемъ понятіи конечности. Понятно, поэтому, что если мы приписываемъ Богу безконечность, или что то же, отрицаемъ у Него конечность, то мысли Его безконечнымъ, если только наша мысль будетъ ясная и раздѣльная, мы должны будемъ представлять Его въ это же самое время не иначе, какъ существомъ безусловно независимымъ ни отъ кого и ни отъ чего по Своему бытію, а потому и не измѣняемымъ, а также существомъ независимымъ ни отъ условій времени, ни отъ



условіи пространства. Такимъ образомъ, независимость по бытію, или самобытность, независимость отъ случайныхъ перемѣнъ, или неизмѣнимость, независимость отъ условій времени или личности, независимость отъ условій пространства или безграничность, а также вездѣсущіе и составлять собою тѣ частныя свойства существа Божія, которыя необходимо предполагаются и заключаются въ понятіи Его безконечности. Изложеніемъ откровеннаго и церковнаго ученія объ этихъ—то свойствахъ мы и займемся теперь.

§ 65.

а) Независимость по бытію, или самобытность.

Независимость Божія есть такое свойство, по которому мы отрицаемъ въ Богѣ, существенно отличающую всѣ конечныя существа, зависимость ихъ по своему бытію и всѣмъ условіямъ своего существованія отъ внѣшнихъ, стороннихъ причинъ. По отрицая въ Богѣ такого рода зависимость, мы имѣемъ съ этимъ, что само собою понятно, утверждаемъ о Немъ и то, что онъ причину и всѣ необходимыя условія бытія своего имѣетъ въ Себѣ Самомъ. Такимъ образомъ полное понятіе независимости Божіей по бытію будетъ то, что Богъ, не завися по Своему бытію ни отъ кого и ни отъ чего, въ Себѣ Самомъ имѣетъ причину Своего бытія, и всѣ необходимыя условія Своего существованія. Это свойство и для разума представляется такъ естественнымъ и необходимымъ въ Богѣ, что безъ него онъ не можетъ мыслить Бога. Богъ не независимый по своему бытію, или не самобытный не есть Богъ. Разумъ, лица въ мірѣ его послѣдней причины и не находя ее здѣсь между всѣми конечными причинами, въ концѣ каждой, будучи причиною по отношенію къ другимъ существамъ, сама является слѣдствіемъ по отношенію къ другимъ, погову и считаетъ необходимымъ допустить бытіе Бога, что въ Немъ одномъ можетъ найтись эту искомую причину, т. е. такого рода причину, которая, служа основаніемъ для всѣхъ конечныхъ причинъ, для самой себя уже



не предполагаетъ другой какой либо внешней причины, заключающей основу бытія своего въ себя самой. Потому то лучшее изъ философствующихъ мыслителей, признавая Бога, всегда усвоили Ему бытіе незаппенное и самобытное. Аристотель, напръ тогда какъ всѣ конечныя силы называлъ движимыми двигателями, Богу усвоилъ названіе недвижимаго двигателя, чѣмъ ясно выражалъ ту мысль, что тогда какъ для всѣхъ конечныхъ силъ, не смотря на то, что онѣ служатъ въ мірѣ дѣйствующими причинами, позади нихъ существуютъ другія, ихъ самихъ движущія причины; выше Бога нѣтъ ничего такого, что могло бы относиться къ Нему, какъ причина, и что, следовательно, причина бытія Его и жизнедѣятельности заключается въ Немъ Самомъ¹⁾. Эту же мысль о Богѣ выражали и тѣ изъ позднѣйшихъ мыслителей, которые, признавая за нимъ личное бытіе, называли Его существомъ абсолютнымъ или безусловнымъ, т. е. такого рода существомъ, котораго бытіе по самой Его природѣ необходимо, и потому въ себя никакихъ не предполагаетъ для себя условій.

Св. писаніе ясно учитъ о томъ, что Богъ не имѣетъ нужды ни въ чемъ стороннемъ, для своего бытія и Своей жизни. *Кто, по словамъ его, разумъ уиъ Господень? или кто соизвѣщаетъ ему быетъ? или кто прежде даде Ему, и воздастся Ему (чтобы Онъ долженъ былъ воздать)?* (Рим. 11, 34. 35). *Богъ ни отъ руки человѣческихъ угожденій пріимаетъ, требуя что, Самъ далъ всемъ жизнь, и движеніе, и ая* (Дѣян. 17, 25). Отрицая такимъ образомъ въ Богѣ необходимость въ заимствованіи чего либо для Собл. самнѣ, и даже возможность въ такомъ заимствованіи, писаніе этимъ самымъ уже ясно указываетъ на то, что Богъ въ Себѣ Самомъ заключаетъ всю полноту бытія, чѣмъ обязанъ только Самому Себѣ. По эту мысль прямо и положительно оно выражаетъ, когда

¹⁾ Euseb. praeparat. evangel. lib. XI. c. 9—11.

называетъ Бога *сущимъ* (Исх. 3, 14), т. е. такого рода существомъ, которое обладаетъ бытіемъ по преимуществу, по самой своей природѣ, при чемъ и немислимо его несуществованіе, или когда оно усвоаетъ Ему, какъ Его собственную принадлежность, *источникъ живота* (Пс. 35, 10) изъ котораго только, конечно, Онъ и почерпаетъ свою жизнь, а не откуда либо совнѣ. Еще же прямо и рѣшительнѣ эту мысль о самобытности Божіей выразилъ Самъ Іисусъ Христосъ, когда о Богѣ Отцѣ и о Самомъ себѣ училъ: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынове животъ имѣти въ Себѣ* (Іоан. 5, 26).

Изъ древнихъ отцовъ и учителей церкви, во всемъ согласныхъ съ ученіемъ писанія о самобытности Божіей, особеннаго вниманія заслуживаютъ тѣ, которые выражали свою мысль по поводу имени Божія: *сый* (Исх. 3, 14), видя въ немъ указаніе на принадлежность Богу бытія по самой Его природѣ. въ противоположность такого рода бытію, которое тварями имѣется не отъ себя, а получается отъ нѣ. По *Клименту александрійскому* *сый* (ὁ ὢν) означаетъ въ Богѣ то, что Онъ одинъ поспетій существуетъ, что онъ всегда былъ, есть и будетъ¹⁾, т. е. такого рода обладаетъ бытіемъ, котораго небытіе ни на одно мгновеніе немислимо, и слѣдовательно, по самой своей природѣ необходимо. По *Назіанзену*, *сый* (ὁ ὢν) есть по преимуществу наименованіе въ Богѣ сущности „не потому только, что.... Онъ Самъ Себѣ далъ это имя.... а потому, что это наименованіе мы находимъ болѣе всего свойственнымъ Богу.... Мы ищемъ имени, которымъ бы выражалось естество Божіе, или Его самобытность, и независимость отъ чего либо другаго (τὸ ἑνικὸν καὶ ἑαυτὸ, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον), *сый* же и есть на самомъ дѣлѣ имя собственно принадлежащее Богу, и всецѣло Ему одному, а никому либо прежде или послѣ Него“²⁾. На вопросъ:

1) Pedag. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 336.

2) Orat. XXX. n. 18.



почему Богъ назначилъ Себѣ имя общее съ существомъ (communis substantiae), бл. *Иеронимъ* отвѣчаетъ: „причина втому та, что, тогда какъ все прочее свое бытіе получило отъ благодѣянія Божія, Богъ, который всегда существуетъ, не имѣетъ начала вонѣ, а Самъ для Себя есть начало, и какъ Самъ причина Своего существованія, не можетъ быть мыслимъ имѣющимъ Свое бытіе отъ чего либо совнѣ“¹⁾. И по *Авустину*, Богу усвоено наименованіе существа или сущности потому, что Ему одному и принадлежитъ свойство существовать Самому по Себѣ въ высшемъ и истиннѣйшемъ смыслѣ сего слова²⁾. Наконецъ, и *Дамаскинъ* въ болѣе всего свойственномъ Богу имени: *сый* (согласно съ *Назіанzenомъ*) видитъ указаніе на то Его свойство, по которому „Онъ въ Себѣ Самомъ заключаетъ всецѣлое бытіе, какъ бы пѣкоторое безпредѣльное и безграничное море сущности“³⁾. *Дамаскинъ* же, опредѣляя и формулируя вѣру древней церкви въ Бога, какъ самосущаго⁴⁾, и обладающаго жизнію по самому естеству Своему⁵⁾, выражался такъ: „вѣруемъ во единого Бога.... въ силу, которая есть самый свѣтъ, самая благодѣть, самая сущность, такъ какъ она ни бытіемъ, ни Своими свойствами не одолжена ничему другому“⁶⁾.

§ 66.

б) *Независимость отъ переменъ по бытію или неизмѣняемость.*

Будучи независимъ по бытію отъ чего сторонняго, а напротивъ въ Себѣ Самомъ заключаая и причину Своего

¹⁾ Comment. in epist. ad effes. lib. II c. 3. Patr. curs. compl. latin. T. XXVI. col. 488 et 489.

²⁾ De trinit. lib. V. c. 2. n. 3.

³⁾ De fid. orthodox. lib. I. c. 9.

⁴⁾ Симв. Грег. Чудотворна.

⁵⁾ Cyril. alex. De adorac. lib. I. Patr. curs. compl. graec. T. LXVIII. col. 148.

⁶⁾ De fid. orthodox. lib. I. c. 8.



бытія и всѣ условія Своего существованія, Богъ вмѣстѣ съ этимъ есть существо неизмѣняемое, т. е. такое существо, которое не подлежитъ ни по сущности Своего бытія, ни по образу проявленія ея. или образу своего существованія, никакого рода переменамъ, или случайнымъ переходамъ изъ одного вида бытія въ другой, изъ одного состоянія худшаго или лучшаго въ состояніе другое сравнительно съ прежнимъ лучшее или худшее, оставаясь всегда тѣмъ, чѣмъ есть по своей сущности, или пребывая всегда равнымъ Самому Себѣ. Это свойство Божіе такъ внутренне и нераздѣльно соединено съ свойствомъ независимости Божіей, что этимъ послѣднимъ оно само собою предполагается, и даже необходимо требуется. Потому самому, что Богъ независимъ по Своему бытію и самобытію,—есть и неизмѣняемъ, точно также, какъ и наоборотъ конечныя существа потому самому, что несамобытны и зависимы по бытію отъ стороннихъ причинъ и условій, подлежатъ непрерывной измѣнчивости. Отъ чего, спрашивается, всѣ конечныя существа подчинены въ своемъ бытіи неотразимому закону измѣнчивости? Отъ того. конечно, что ихъ бытіе не есть ихъ собственное, природное бытіе, которымъ бы онѣ могли овладѣть сами собою, сразу и всецѣло, а есть отвлѣченное и какъ бы совнѣ положенное бытіе, которымъ они могутъ овладѣть не иначе, какъ только по частямъ и постепенно, и притомъ опять, не сами собою, а при помощи до крайности измѣнчивыхъ то благопріятныхъ, то неблагопріятныхъ внѣшнихъ условій. Жизнь, по-этому, каждаго отдѣльнаго существа есть не что иное, какъ цѣль частичныхъ и непрерывныхъ стремленій, клонящихся къ тому, чтобы развить въ себѣ, или перевести изъ состоянія возможности въ состояніе дѣйствительности то бытіе, которое положено въ немъ какъ бы въ зародышѣ, стремленій сопряженныхъ съ внутренними усиліями и борьбою со внѣшними часто враждебными условіями, стремленій. наконецъ, только по частямъ и съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ достигающихъ своей цѣли, при чемъ, что само со-



бою понятно, совершенно неизбѣжны здѣсь разные переходы бытія изъ одного вида въ другой, или неизбѣжны то расширеніе его и увеличеніе, то сокращеніе и убыль, то возрастаніе и преспѣваніе, то задержка въ развитіи и упадокъ, и т. п. Но Богъ, какъ Самъ причина Своего бытія, Самъ Собою и всегда всецѣло овладѣваетъ, заключающеюся въ самомъ Его ествѣ основую Своего бытія или сущностію. А всегда и всецѣло обладая Своею сущностію, онъ вмѣстѣ съ этимъ всегда и всецѣло путемъ непосредственной и внутренней самодѣятельности ставитъ ее Своею жизнію, такъ что въ каждое данное мгновеніе Его жизнь должна являться полнымъ и всецѣлымъ выраженіемъ Его сущности, бывъ совершенно равна ей по своему внутреннему содержанію. Въ Богѣ, поэтому, при Его самобытности, не мыслимы тѣ непрерывныя и случайныя видоизмѣненія въ бытіи, какія неизбѣжны во всѣхъ тварныхъ существахъ, при переходномъ движеніи ихъ отъ состоянія своей возможности къ состоянію дѣйствительности, или отъ основы своего бытія къ выраженію его въ дѣйствительной и живой формѣ.

Св. писаніе ясно уча, что у Бога *нѣтъ премѣненія или преложенія стѣни* (ни тѣни перемѣны) (Іак. 1, 17), вмѣстѣ съ симъ прямо указываетъ и на то, что свойство неизмѣняемости стоитъ во внутренней и неразрывной связи съ природою божественною, какъ не созданною и потому совершенно отличною отъ всякаго созданнаго естества. *Азъ Господь Богъ вашъ*, говоритъ о Себѣ Самъ Богъ, *и не измѣняюся* (Малах. 3, 6). Причину Своей неизмѣняемости Онъ указываетъ въ томъ, что Онъ Господь Богъ, а не—то, что другія, созданныя имъ, и подчиненныя Ему во всемъ, существа. Эта же мысль выражается, когда въ писаніи говорится: *не яко человекъ, Богъ колеблется, ниже яко сынъ человеческій измѣняется* (Богъ не человекъ, чтобы Ему лгать, и не сынъ человеческій чтобы Ему измѣняться) (Числ. 23, 19), или: *не обратится, ниже раскаяется Святый израилевъ, зажеже не яко человекъ есть, еже раскаятися Ему* (1 Цар. 15.

29). Подобную же мысль выражаетъ и Псалмоцѣвецъ, говоря: *съ началъ Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса. Та поибиутъ, Ты же пребываеши, и вся, яко рица обстигаютъ, и яко одесду свѣени я, и измѣнятся. Ты же тойжеде еси* (Пс. 101, 26—28). Стави измѣнчивость тварей въ зависимости отъ ихъ созданности, и противопоставляя этому неизмѣнность въ Богѣ, какъ Творцѣ и Господѣ всего, онъ ясно выражаетъ этимъ то, что Богъ потому и есть всегда тотъ же, или неизмѣненъ, что есть Самъ Господь, никому не обязанный Своимъ бытіемъ, тогда какъ на оборотъ другія существа, потому самому, что не себѣ обязаны своимъ бытіемъ, и подлежатъ неизбѣжнымъ для нихъ перемѣнамъ.

И древніе отцы и учителя неизмѣняемость Божию представляли въ непосредственную зависимость отъ Его самобытности, по которой Его бытіе, будучи бытіемъ существенно необходимымъ въ Немъ по самой Его природѣ, бытіемъ, слѣдовательно, въ себѣ самомъ заключающимъ необходимое для своего существованія, и ни въ чемъ стороннемъ не нуждающимся ¹⁾, поэтому самому естественно и необходимо должно быть неизмѣняемымъ. По словамъ *Иларія*, Тотъ, Кто чѣмъ есть, не откуда либо созванъ есть, а въ Себѣ Самомъ есть, съ Собою есть, при Себѣ есть (*ad se est*), Свой Себѣ есть (*suis sibi est*), и Самъ для Себя все есть, чужды всякой мѣшкы, повизны, не оставляя въ Себѣ мѣста для возникновенія чему либо другому потому самому,

¹⁾ *Амвросій* въ началѣ трактата *in symbolum* говоритъ, что ни со вѣкъ не приходило что либо въ Бога, ни Богъ ничего въ себя не принимаетъ со вѣкъ. *Лактанцій* пишетъ слѣдующее: „Богъ всегда пръ бываетъ гдѣмъ, чѣмъ быть; потому что Онъ не рождается откуда либо советъ, и его происхожденіе или рожденіе независимы отъ какой либо другой вещи, которая бы чрезъ молитвеніе могла нарушить Его цѣлость“ (*Instit. divin. lib. II. c. 8*).

что Самъ всецѣло и всецѣлъ есть для Себя ¹⁾). По Кириллу александрійскому, тогда какъ созданная во времени натура вмѣстѣ съ началомъ своего бытія получаетъ и прирожденную себѣ способность къ измѣненіямъ ²⁾), „натура божественная сама въ себѣ тверда и непоколебима, а потому не допускаетъ измѣненія въ что либо иное, но всегда пребываетъ тою же и всегда остается съ тѣми же свойствами“ ³⁾).

Бл. Августинъ больше другихъ встрѣчался съ вопросомъ о неизмѣняемости Божіей. Сущность же ученія его объ этомъ предметѣ можно представить такъ: небо и земля тѣмъ самымъ, что измѣняются и разнообразятся, громко говорятъ, что они созданы. То, слѣдовательно, что не создано, и между тѣмъ существуетъ, не находится въ ряду того, чего нѣкогда не было. и чему нужно измѣниться и разнообразиться ⁴⁾). Таково именно и есть бытіе, Того, Кто называлъ Себя *сый*—его *sum, qui sum*, и Кто одинъ только поистинѣ существуетъ ⁵⁾), такъ что все остальное сравнительно съ Нимъ какъ бы не существуетъ ⁶⁾). Потому что въ такомъ бытіи, каково есть истиннѣйшее бытіе, немислимо какое либо измѣненіе. Что измѣняется или измѣняиво, то уже не существуетъ по истинѣ: потому что измѣняться значитъ переставать быть тѣмъ, чѣмъ былъ прежде, а тамъ нѣтъ мѣста истинному бытію, гдѣ есть мѣсто небытію ⁷⁾). Поэтому Богъ, обладая истиннѣйшимъ бытіемъ, вмѣстѣ съ этимъ есть и неизмѣняемъ, — Онъ не знаетъ никакихъ пере-

¹⁾ Tract. in Psalm. II. v. 5. n. 13. Patr. curs. compl. lat. T. 9. col. 269.

²⁾ De rect. fid. ad Theodos. c. 10. Patr. curs. compl. grace. T. 76. col. 1149.

³⁾ Comment. in Ioann. evang. lib. I. Patr. curs. compl. grace. T. LXXIII. col. 164.

⁴⁾ Confes. lib. XI. c. 4.

⁵⁾ In epist. Ioann. ad Parthos. tract. IV. n. 5.

⁶⁾ In Ioann. evang. tract. XXXIX. n. 10.

⁷⁾ Ibidem.

мѣнъ, ни въ какомъ отношеніи не подлежитъ поврежденію ¹⁾, ничего изъ Себя Онъ не теряетъ и не умаляется, и ничего новаго не приобрѣтаетъ, и не увеличивается ²⁾. Впрочемъ, неизмѣняемость въ Богѣ, по Августину, не представляетъ собою чего либо похожаго на какую либо заоченѣвшую и омертвѣвшую неподвижность. При своей неизмѣнимости, Его существо есть жизнь, полная при своемъ единствѣ разнообразныхъ силъ и разнообразной дѣятельности ³⁾, что въ свою очередь опять нисколько не нарушаетъ неизмѣнности существа Божія. Это потому, что жизнь въ Богѣ со всѣми ея свойствами не составляетъ чего либо случайнаго, и случайно соединеннаго съ Его существомъ, какъ напр. случайно съ сосудомъ соединяется налитая въ него жидкость, или съ тѣломъ — его цвѣтъ, или съ воздухомъ свѣтъ и теплота, или съ душою мудрость. Сосудъ не есть жидкость, тѣло не есть цвѣтъ, воздухъ не есть свѣтъ или теплота, ни душа не есть мудрость. Отсюда происходитъ то, что означенные предметы, владѣя указанными свойствами, при измѣнившихся условіяхъ, могутъ утратить ихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и измѣниться. Такъ сосудъ можетъ опустѣть отъ жидкости, тѣло можетъ потерять цвѣтъ, воздухъ можетъ потемнѣть и похолодѣть, душа можетъ потерять мудрость. Но жизнь въ Богѣ, Который Самъ въ Себѣ есть жизнь, существуетъ иначе, она также существенно принадлежитъ Его существу, какъ и самое бытіе ⁴⁾. Для Бога быть — то же, что быть мудрымъ, благимъ, крѣпкимъ, праведнымъ и всѣмъ остальнымъ, что мы Ему приписываемъ ⁵⁾. Поэтому то существо Божіе чрезъ проявленіе Себя въ жизни ничего не утрачиваетъ изъ того, что имѣетъ, и

¹⁾ In epist. Ioann. tract. IV. n. 5.

²⁾ De trinit. lib. V. c. 4. n. 5.

³⁾ Idid. lib. VI. c. 6. n. 8.

⁴⁾ De civit. lib. XI. c. 10. n. 1. 2.

⁵⁾ De trinit. lib. VI. c. 4.



ничего не приобретаешь для себя такого, чего бы еще не имѣло ¹⁾), равно какъ ни понижается или упадаетъ, ни совершенствуется или возрастаетъ въ своемъ бытіи ²⁾.

§ 67.

Разрѣшеніе трудностей въ вопросѣ о неизмѣняемости Божіей.

Но если опредѣляемая разнообразными свойствами жизнь Божія легко примирялась съ неизмѣняемостію Его существа, то на ряду съ этимъ возникали другого рода, и повидимому болѣе серьезныя, недоумѣнія въ вопросѣ о неизмѣняемости Божіей, требовавшія своего разрѣшенія. Изъ нихъ первымъ было то, какъ согласить съ неизмѣняемостію въ Богѣ рожденіе въ Немъ Сына, и извожденіе Духа, когда то и другое необходимо предполагаютъ своего рода движеніе и переходъ изъ одного состоянія въ другое. Отвѣтъ на это даетъ *Дамаскинъ*, и сущность его можно выразить такъ: нельзя сказать, чтобы Богъ не имѣлъ въ естествѣ Своемъ силы рождать, заключающейся въ томъ, чтобы изъ себя, т. е. изъ собственной сущности рождать одинаковое съ собою по естеству. Но Онъ рождаетъ внутри своей сущности, а не

¹⁾ De civit. lib. XI. c. 10. n. 2.

²⁾ In epist. Ioann. tract. IV. n. 5. Эту же мысль высказывалъ еще прежде *Григорій нисскій*, указывая на то, что Божество къ худшему не можетъ измѣняться, потому что вовсе не способно къ худому, въ лучшее же потому не можетъ измѣняться, что ничего нѣтъ, что было бы лучше Его Самого (In psalm. tract. II. c. 4). Впоследствии же *Фульгенцій* развиваетъ ее такимъ образомъ: „Въ Богѣ нѣтъ мѣста ни возрастанію къ лучшему, ни убыванію къ худшему. Онъ всегда то, что есть и какъ есть; не заключающъ въ себѣ возможности не быть тѣмъ, что есть, Онъ не имѣетъ въ Себѣ возможности и быть тѣмъ, что не есть. И такое существованіе Его не предшествуется началомъ, не замыкается концемъ, не колеблется претепаніи, не заключается мѣстами, не разнообразится возрастами. Въ немъ нѣтъ никакого недостатка, потому что все въ Немъ „(Epist. ad. senatores c. 4. n. 4. in Patr. curs. compl. latin. T. 65. col. 350).



виѣ, Самъ Собою, не имѣя нужды ни въ чемъ содѣйстви, рождаетъ вѣчно, нескончаемо и непрестанно (*ἀτελεύτητος καὶ ἀκαταπαύστος*), и потому безъ ущерба Своей неизмѣняемости. Тогда бы только Онъ подвергся измѣненію, когда бы во времени рождалъ Сына, сдѣлавшись Отцемъ послѣ, и не бывъ Имъ прежде, когда рождалъ не Самъ Собою, а при содѣйствіи совѣи¹⁾. Подобное разсужденіе должно имѣть мѣсто и по отношенію къ исхожденію св. Духа, которое у Дамаскина ставится въ параллель съ рожденіемъ Сына. Рожденіе, поэтому, и извожденіе, хотя съ ними необходимо связывается представленіе объ извѣстнаго рода подвижности и переходѣ изъ одного образа бытія въ другой, сами въ себѣ, по Дамаскину, не заключаютъ necessarily чего либо существенно измѣняющаго и преходящаго. Если во всѣхъ существахъ конечныхъ они являлись всегда, какъ естественные признаки ихъ измѣняемости, то это потому, что эти самыя существа по своей несамобытности и временной природѣ существенно измѣнчивы, вслѣдствіе чего здѣсь и принимають они не иной характеръ, какъ мгновенности, скоропреходимости, или измѣнчивости. Въ существѣ же самобытномъ и вѣчномъ они сами являются самобытными и вѣчными, а потому ни въ какомъ случаѣ не могутъ служить въ Немъ признаками Его измѣняемости.

Другимъ столь же важнымъ недоумѣніемъ въ вопросѣ о неизмѣняемости Божіей представлялось воплощеніе Бога Слова въ лицѣ Іисуса Христа, при чемъ показывалось невозможнымъ мыслить Божество послѣ воплощенія тѣмъ же, какимъ оно было до воплощенія. Отвѣтомъ на него было ученіе древнихъ отцовъ о двухъ естествахъ въ Іисусѣ Христѣ, при единствѣ вѣщества, при чемъ было разъяснено то, что Божество въ Іисусѣ Христѣ приняло только въ свою

¹⁾ De fid. orthodox. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. graec. T. XCIV, col. 812 et. 813.



упастась человечество, но отнюдь не смѣшалось съ нимъ въ одно естество, почему и осталось Само неизмѣннымъ, чего не могло бы быть тольбо въ томъ случаѣ, если бы Оно, какъ учили монофизиты, смѣшалось съ человечествомъ, образовавъ такимъ образомъ изъ Себя и человеческой природы одно новое, смѣшанное естество ¹⁾).

Не менѣе труднымъ, и даже невозможнымъ, казалось еще нѣкоторымъ—съ неизмѣняемостію Божіею примирить твореніе, какъ дѣло случайное или временное и измѣнчивое. На это *Августинъ* отвѣчалъ тѣмъ, что твореніе міра въ отношеніи къ Богу не есть что либо случайное, всжаданное и непредвидѣнное Богомъ, потому что мысль о мірѣ не случайно, не вълѣдствіе какихъ либо стороннихъ побужденій возникла въ умѣ Божіемъ, а существовала въ немъ отъ вѣчности, и притомъ, какъ мысль о мірѣ, имѣющемъ быть созданнымъ во времени. Твореніе, слѣдовательно, міра есть не что иное, какъ осуществленіе одной вѣчной и неизмѣнной мысли Божіей, — выполненіе вѣчныхъ и неизмѣнныхъ опредѣленій воли Божіей ²⁾. А что міръ въ самомъ себѣ случаенъ и измѣнчивъ, то это, по *Дамаскину*, должно быть

¹⁾ Стоялъ вниманіи то, что прежде другихъ по этому поводу писалъ *Тертуліанъ* противъ Марціона, видѣвшаго въ воплощеніи противорѣчіе неизмѣнимости Божіей. „Натура взятыхъ вещей“, говоритъ онъ, „дѣйствительно подлѣжитъ такому закону, что они измѣняются,—не остаются тѣми же такими вещами, а не оставаясь такими, они гибнутъ, потому что чрезъ измѣненіе теряютъ то, чѣмъ (прежде) были. Но ничто на Бога не похоже, Его натура далеко отстоитъ отъ положенія всѣхъ вещей. Итакъ, если вещи, которыя отличны отъ Бога, и отъ которыхъ Богъ отличенъ, измѣняются, теряютъ то, чѣмъ были прежде, то въ чемъ должно состоять различіе Божества отъ другихъ вещей какъ не въ томъ, что оно заключаетъ въ себѣ противное, т. е. что Богъ во все можетъ измѣняться и притомъ оставаться такимъ, каковъ есть? Въ противномъ же случаѣ Богъ будетъ равенъ тварямъ, которыя теряютъ чрезъ измѣненіе то, чѣмъ онѣ были прежде, Богъ не былъ бы выше ихъ во всемъ, если бы не былъ выше и по образу измѣненія“ (De carn. christ. c. 3).

²⁾ De civit. lib. XI. c. 4. n. 2.



отнесено не къ Богу, а къ одному міру, который, какъ созданіе, пропсшедшее не изъ сущности Божіей, а вѣдъ ея, вслѣдствіе дѣйствія воли Божіей, не есть подобенъ Богу по сущности, и не соизвѣнъ Ему, а потому необходимо и долженъ быть измѣнчивъ ¹⁾).

Возбуждали, наконецъ, въ нѣкоторыхъ недоумѣнія тѣ изъ мѣстъ писанія, въ которыхъ Богъ представляется съ переменчивыми чувствами то гнѣва, то раскаянія въ Своихъ милостяхъ по отношенію къ людямъ и т. п. Относительно этого древніе учителя замѣчали, что писаніе въ этихъ случаяхъ говоритъ только приспособительно къ намъ языкомъ нашимъ, но понимать его нужно въ смыслъ богоприличномъ. *Исидоръ Пелусіотъ*, напр. по поводу выраженій писанія: *сія памѣна десница Тышнлю* (Ис. 76, 11) замѣчаетъ между прочимъ слѣдующее: „божественная.... десница непамѣняема, всегда таже, и также могущественна, не допуская ни перемѣны на лучшее (потому что она высочайшая добродѣтель), ни преложенія на худшее (потому что это для ней невозможно), прелагаетъ же и измѣняетъ тѣхъ, которые имѣють нужду въ улучшеніи“ ²⁾).

§ 68.

в) *Независимость отъ времени или отъчности.*

Будучи въ своемъ существѣ неизмѣняемъ, Богъ по-этому самому не зависитъ отъ времени, какъ одной изъ существеннѣйшихъ формъ всякаго измѣняваго бытія. Время не есть что либо само по себѣ существующее, независимо отъ вещей, оно напротивъ, есть не что иное, какъ сама же измѣнчивая вещь, или точнѣе сказать, тѣ текуція и пре-

¹⁾ De fid. orthodox. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. græc. T. XCIV. col. 812 et 813.

²⁾ Epist. lib. V. ep. 389.



ходящія измѣненія въ вещахъ, которыя обозначаютъ собою въ ихъ преемственномъ и послѣдовательномъ бытіи какъ бы нѣкоторыя воины или путевыя столбы, опредѣляющіе непрерывный рядъ—*прежде и послѣ*, а вмѣстѣ съ этимъ начало и конецъ. Не будь такого рода послѣдовательныхъ и преемственныхъ измѣненій въ бытіи, вслѣдствіе которыхъ оно то возникаетъ, то исчезаетъ, и въ каждое опредѣленное мгновеніе является не тѣмъ, чѣмъ было прежде, а будь оно всегда тѣмъ же, равнымъ себѣ самому, тогда не было бы тѣхъ рубежей или границъ, которыми измѣряется продолжительность времени, его начало и конецъ, прошедшее и будущее, тогда не было бы, слѣдовательно, и мѣста для времени. Такого именно и есть бытіе неизмѣняемаго существа Божія. Оно всецѣло и всегда одинаково владѣетъ своимъ бытіемъ, въ каждое предположенное мгновеніе оно есть тоже, всегда равное себѣ самому, а потому для Него нѣтъ ни начала, ни конца, ни прошедшаго, ни будущаго, а есть только всегда одинаковое, приспособленное или вѣчное бытіе.

И св. писаніе ставитъ вѣчность во внутренней и нераздѣльной зависимости отъ неизмѣнимости Божіей. Псалмопѣвецъ, послѣ воззванія своего къ Богу: *въ началѣхъ Ты, Господи, землю основалъ, и дѣла руку Твою суть небеса; та пошумѣли, Ты же пребываеши, и вся яко риза обѣщаются, и яко одежду сѣиши я, и измѣняются, Ты тойже еси; присовокупляетъ къ этому: И мѣта Твоя не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28), чѣмъ ясно показываетъ, что лѣта Господни потому именно и не оскудѣваютъ, что Господь всегда пребываетъ тѣмъ же, или неизмѣннымъ, тогда какъ наоборотъ небо и земля, созданіе рукъ Его, измѣнчивы, и потому скоротечны, и имѣютъ своей конецъ. Саму же вѣчность Божію писаніе опредѣляетъ то съ отрицательной стороны, указывая на то, что Богъ всѣ извѣстныя намъ самыя большія и отдаленныя измѣренія времени, не только наполняетъ Самимъ Собой, но и переполняетъ, становясь несравненно выше ихъ, то съ ея положительной стороны, указывая на самую



характеристическую и существенную въ ней черту. Всякую продолжительность времени мы обыкновенно измѣряемъ степенью отдаленности его начала отъ своего конца, самую большую продолжительность времени мы, поэтому, представляемъ между самымъ отдаленнымъ или первѣйшимъ началомъ и самымъ отдаленнѣйшимъ или самымъ послѣднимъ концемъ. Приспособляясь къ этому образу нашего представленія, о степени продолжимости бытія, св. писаніе показываетъ, что какъ бы далеко мы ни устремлялись своею мыслию къ началу всякаго бытія, или къ концу его, тамъ и здѣсь должны встрѣтиться съ Богомъ, Который составляетъ Собою такимъ образомъ начало для отравленія нашей мысли, и послѣдній конецъ, до котораго она можетъ доходить въ Своихъ измѣреніяхъ продолжаемости бытія, и дальше котораго не можетъ идти. Такой именно смыслъ имѣютъ слѣдующія выраженія о Богѣ отъ лица Самаго Бога: *Азъ Богъ первый и въ грядущая Азъ есмь* (Ис. 41, 4), *Азъ есмь первый, и Азъ есмь въ вѣкъ* (Ис. 48, 12), *Азъ есмь алфа и омега, начатокъ и конецъ, Азъ есмь первый и послѣдній* (Апок. 1, 8. 17). Эту же мысль о вѣчности Божіей только частице выражаютъ обращенныя къ Богу слова Псалмовѣнца: *прежде даже юрамъ не быти, и создатися земли и вселенный, отъ вѣка и до вѣка Ты еси* (Пс. 89, 2), а также слова Самаго Бога: *прежде Мене не бысть имъ Богъ и по Мнѣ не будетъ* (Ис. 43, 10). Предыдущими словами устраняется мысль о томъ, чтобы прежде и продолжительнѣе Бога существовало что либо изъ созданнаго Имъ Самимъ, и во времени являвшагося конечнаго бытія, а послѣдними устраняется и та мысль, чтобы прежде или послѣ Бога могло существовать другое какое либо подобное Ему, несозданное и божественное существо. Но чтобы не показалось, что Богъ, представляющійся существующимъ подъ формою непрерывной продолжаемости, подчиненъ тѣмъ же условіямъ преемственности и послѣдовательности, которыми собственно во временныхъ существахъ и опредѣляется продолжаемость, св. писаніе по-



нлетъ, что образъ продолжаемости вѣчнаго бытія Божія по существу своему не имѣетъ ничего общаго съ образомъ продолжаемости бытія конечнаго, слагающагося изъ большаго или меньшаго ряда преемственно и послѣдовательно переходящихъ явленій, что Богъ, будучи вѣчнымъ въ то же время стоитъ выше всѣхъ родовъ измѣреній времени, которыя въ конечныхъ существахъ опредѣляютъ большую или меньшую продолжимость ихъ бытія, и выше самаго времени. Какъ возвышенъ Богъ надъ извѣстными у насъ мѣрами времени, писаніе показываетъ это въ самой наглядной формѣ, говори, что: *тысяща лѣтъ предъ очима твоима, Господи, яко день вращеній* (Ис. 89, 5), или: *единъ день предъ? Господомъ яко тысяща лѣтъ, и тысяща лѣтъ яко единъ день* (2 Петр. 3, 8). Эту же мысль выражаетъ оно, когда Бога называетъ *Царемъ вѣковъ* (1 Тим. 1, 17), т. е. такимъ существомъ, которое господствуетъ надъ временами и царственно управляетъ ими, не бывъ, конечно, самоподчинено имъ, а стоя выше ихъ. Еще же прямо и положительно высказываетъ оно свою мысль, когда, изображая Бога вѣчнымъ, указываетъ при этомъ на внутреннюю и существенную черту, характеризующую образъ вѣчнаго бытія Божія, съ исключеніемъ въ немъ всякой преемственности и послѣдовательности, образующихъ собою время и временную продолжаемость въ конечныхъ существахъ. Такъ, оно выражается о Богѣ, что Онъ, будучи первымъ и послѣднимъ, есть въ то же время, одинаковъ или тотъ же (Ис. 41, 4; 48, 12; Ис. 101, 28), и что Онъ есть Богъ *живущій со вѣки* (Второз. 32, 40). Эти выраженія показываютъ, что Богъ не только всегда существуетъ, но существуетъ всегда одинаково, будучи въ каждое предполагаемое мгновеніе всегда равенъ Собѣ Самому, тождественъ съ Самимъ Собою; а такой образъ вѣчнаго существованія Божія прямо исключаетъ въ Немъ все то, что въ конечныхъ и измѣняемыхъ существахъ даетъ основаніе для времени, и мѣсто для разныхъ частичныхъ измѣреній его.



И древніе учителя вѣчность существа Божія представляли во внутренней и нераздѣльной связи съ Его неизмѣняемостію, руководясь въ семь случаевъ тѣмъ простымъ изображеніемъ, „что неизмѣняемое вѣчно потому самому, что оно всегда существуетъ однимъ и тѣмъ же образомъ, тогда какъ наоборотъ то, что измѣнчиво, подлежитъ времени потому самому, что оно не всегда существуетъ одинаковымъ образомъ“¹⁾ Стараясь же опредѣлить и уяснить это, одному Богу принадлежащее свойство²⁾, они большею частію обращаютъ свое особенное вниманіе на его отрицательную сторону, смотря на него, какъ на обозначеніе въ Богѣ такого рода продолжимости бытія, который превышаетъ собою всѣ наши измѣренія времени, какъ простирающійся въ прошедшее, такъ и устремляемый къ будущему. Но при этомъ они не теряли изъ виду и положительной стороны свойства вѣчности Божіей, и опредѣляя его съ этой стороны, поставляли его не въ чемъ иномъ, какъ присносуущи Божіемъ и всегдашней одинаковости существованія Божія, въ противоположность всему конечному, всегда мѣняющемуся и преходящему, а потому и подчиненному условіямъ времени. „Какая другая черта“, спрашиваетъ *Тертуліанъ* Гермогена, „болѣе всего принадлежить Богу, какъ не вѣчность? И какое другое свойство вѣчности, какъ не то, чтобы существовать всегда въ прошедшемъ и быть въ будущемъ, вслѣдствіе своего преимущества—не имѣть никакого начала и никакого конца“³⁾. Это же опредѣленіе вѣчности Божіей въ послѣдствіи въ другихъ только слововыраженіяхъ повторяетъ *Василій великій*, выражаясь такъ: „когда обращаемъ взоръ на прошедшіе вѣка, и находимъ, что жизнь Божія простирается далѣе всякаго начала,

¹⁾ De divers. quaest. 83-мъ. quaest. 19. Амврос. De fib. lib. I. c. 2.

²⁾ Тертул. Contre. Marcion. lib. I. c. 8. Амврос. In Psalm. 43. (Paris. 1614. col. 786). Искд. Пелус. lib. III. epist. 149. Григор. нисс. in Prol. lib. Cathech.

³⁾ Advers. Hermog. c. 4.



тогда называемъ Бога не рожденнымъ, а когда простираемся умомъ въ грядущіе вѣка, тогда никакимъ предѣломъ необъемлемаго, безпредѣльнаго, безконечнаго называемъ не-тѣннымъ“¹⁾). Къ этому *Григорій Назіанзенъ* присовокупляетъ еще слѣдующее: „когда разумъ, разсматривая безпредѣльное въ двухъ отношеніяхъ,—въ отношеніи къ началу и въ отношеніи къ концу (ибо безпредѣльное простирается далѣе начала и конца)... сводитъ въ единство то и другое, тогда именуетъ Бога вѣчнымъ, ибо вѣчность не есть ни время, ни часть времени, потому что она неизмѣрима“²⁾). Но кромѣ этого онъ высказываетъ здѣсь же еще ту мысль, что для болѣе точнаго опредѣленія вѣчности Божіей недостаточно разсматривать ее только въ отношеніи къ прошедшему и будущему, каковыя предѣлы времени вовсе не существуютъ для Бога, а нужно представлять ее въ другомъ болѣе соотвѣтствующемъ съ существомъ дѣла видѣ, а именно въ видѣ всегдѣшняго, или приспосущнаго бытія, стоящаго выше всякихъ предѣловъ прошедшаго и будущаго, имѣющихъ мѣсто только въ кругѣ конечныхъ существъ. „Богъ, говоритъ онъ, всегда былъ, есть и будетъ; но лучше сказать, что Онъ всегда есть, потому что былъ и будетъ означаютъ дѣленіи нашего времени, и собственное естеству преходящему, а Сущій—всегда“³⁾). Эту же мысль впослѣдствіи *Августинъ* выразилъ въ слѣдующей очень наглядной и остроумной формулѣ. „Всякое прошедшее уже не есть существующее, а всякое будущее еще не есть существующее, слѣдовательно, какъ прошедшее, такъ и будущее есть недостатокъ въ бытіи. Но въ Богѣ ничего недостающаго нѣтъ. Слѣдовательно у Бога нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а—одно настоящее“⁴⁾). Прямо же и

¹⁾ Advers. Eunom. lib. I. n. 7.

²⁾ Orat. XXXVIII. n. 8.

³⁾ Ibid. n. 7. Orat. XI.V. n. 3.

⁴⁾ De divers. 83, quæst. quæst. 17. Confess. lib. IX. c. 10. n. 24. Григор. вост. Moral. lib. IX. c. 28.



положительнѣе мысль о вѣчности Божіей раскрываетъ *Исидоръ Пелусіотъ*, который опредѣляетъ ее такъ: „вѣчность есть какъ бы присножизненность (*ἀειζωότης*), почему понятіе это прилагается обыкновенно къ одному безначальному естеству, въ которомъ все всегда—тоже и въ томъ же видѣ. Понятіе безсмертія можетъ быть приписываемо и тому, что приведено въ бытіе и не умираетъ, напр. ангелу, душѣ.... А вѣчность въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ божественной сущности, почему и приписывается обыкновенно только достопоклоняемой и царственной Троицѣ, Которая не терпитъ выраженій: прежде и послѣ, не допускаетъ понятій. первое, второе и третье, потому что Божество превыше числа, и первоначальнѣе время“¹⁾.

§ 69.

г) *Независимость отъ условій пространства,—безграничность и вседѣйствіе.*

Будучи независимъ отъ условій времени, Богъ вмѣстѣ съ этимъ независимъ и отъ условій пространства, составляющаго другую существеннѣйшую форму конечнаго и пачиваго бытія. Подобно тому, какъ время не есть что либо существующее независимо отъ вещей, а есть самыя же вещи съ ихъ преемственною измѣнчивостію, и пространство тоже не есть что либо существующее независимо отъ вещей, а есть эти же самыя вещи, только рассматриваемыя не со стороны ихъ продолжимости по бытію, а—протяжимости. Время опредѣляетъ, что въ нихъ бываетъ прежде и послѣ, что составляетъ въ нихъ начало, средину и конецъ, а пространство показываетъ, что бываетъ вѣ или подлѣ ихъ, и что составляетъ въ нихъ длину, широту и высоту или глубину.

¹⁾ Epist. lib. III. ep. 149.



Гдѣ же, спрашивается, причина большей или меньшей протяжимости вещей, образующей собою пространство? Она—тамъ же, гдѣ и причина ихъ послѣдовательной измѣнчивости, образующей собою время, а именно она находится въ недостаткѣ въ нихъ самобытности и во внутренней зависимости ихъ по бытію отъ вѣншихъ, ограждающихъ ихъ со-внѣ, условій. Эти то условія съ одной стороны представля-ютъ собою все то, что необходимо для проявленія и раскры-тія бытія зависящихъ отъ нихъ существъ, а съ другой сто-роны образуютъ собою большія или меньшія преграды или границы, до которыхъ можетъ доходить ихъ су-ществуемость, и далѣе которыхъ, она простирается не мо-жетъ. Отсюда въ конечныхъ существахъ преественная из-мѣнчивость, образующая въ нихъ время, отсюда въ нихъ протяжимость или граничимость, влѣдствіе которой они об-разуютъ собою какъ бы нѣкоторые въ себѣ замкнутые кру-ги бытія, круги вытѣсняющіе собою все внѣ ихъ находяще-ся, равно какъ и сами имъ же вытѣсняемые, а потому представляющіе собою одну особую, опредѣленную сферу бытія, одно опредѣленное пространство или мѣсто. Эти огра-ничительные круги конечнаго бытія тѣмъ являются замкну-тѣе, осязательнѣе и сплоченнѣе, чѣмъ гдѣ болѣе замѣчается зависимости по бытію отъ вѣншихъ условій и недостатка во внутреннихъ и собственныхъ основахъ самосуществова-нія. И наоборотъ, чѣмъ гдѣ болѣе замѣчается независи-мости по бытію отъ стороннихъ условій и способности къ собственному, внутреннему и самостоятельному существо-ванію, тамъ тѣмъ менѣе становятся чувствительными, за-мѣтными и уловимыми эти пространственные границы бытія. Камень, напр., безусловно завися отъ однихъ вѣншихъ условій, образуетъ собою настолько твердо и окончатель-но сплоченную и замкнутую въ себя пространственную фигуру, что самъ собою онъ ни на одинъ дюймъ не можетъ ни рас-ширить ни сѣзвить ея границъ, ни даже передвинуть ихъ съ одного мѣста на другое. Растеніе же, въ себѣ самомъ



заклячая пачало своей жизненности, уже начинаетъ обнаруживать своего рода способность овладѣвать пространствомъ, постепенно завладѣвая въ немъ большимъ или меньшимъ для себя мѣстомъ, соответственно потребностямъ своей природы. Бывъ прикрѣждено къ почвѣ земли, безъ которой невозможно его развитіе, оно само собою не можетъ перемѣнять своего мѣста, но оно можетъ само собою, при благопріятствующихъ ему, конечно, условіяхъ, своими корнями распространяться внутри земли, а своими вѣтвями на ея поверхности—въ воздухъ. Существа одаренныя животною самопроизвольною силою не прикрѣплены уже и къ одному опредѣленному мѣсту и свободно мѣняютъ свое мѣсто по всему пространству земнаго шара. А разумно-свободная душа человѣческая, хотя и заключена въ тѣлѣ, если не самимъ существомъ своимъ, то мыслями своими и стремленіями можетъ простираться и за предѣлы земли, и проходить самыя отдаленныя и невообразимо-великія небесныя пространства. Что касается, наконецъ, чистыхъ, не связанныхъ съ грубою оболочкою тѣла, духовъ, то они конечно, еще болѣе отрѣшены отъ условій пространства и мѣста, хотя не совершенно изъяты отъ подчиненія ямъ, не бывъ сами волюнтаристами по своему бытію, и бывъ поставлены, подобно всѣмъ конечнымъ существамъ, въ большую или меньшую зависимость отъ постороннихъ условій.

Понятно должно быть послѣ сего, какимъ долженъ быть и каковыя есть Богъ, разсматриваемый въ отношеніи къ пространственности. Какъ обладающій въ Себѣ Самомъ всею полнотою бытія, и условій своего существованія, какъ независимый ни въ чемъ ни отъ чего либо посторонняго или вышшаго, Онъ ничѣмъ совнѣ не можетъ быть стѣсненъ или ограждаемъ, ничѣмъ—исключаемъ или заключаемъ,—Онъ, поэтому, есть существо, стоящее выше всякой пространственности или измѣримой протяжимости, существо необъятное, неограниченное и неизмѣримое. Разсматриваемый же въ отношеніи къ міру, который и самъ ямѣтъ



свое мѣсто, и въ которомъ все имѣетъ одно свое опредѣленное мѣсто, не могла въ одно и тоже время занять другаго мѣста, Онъ есть вседѣствующъ, т. е. Онъ пребываетъ не въ одномъ какомъ либо мѣстѣ, или въ одно время въ одномъ, а въ другое—въ другомъ, но пребываетъ вседѣ и всегда повсюду,—точнѣе же сказать, Онъ, при своемъ вседѣприсутствіи, выше и выше всякаго мѣста, будучи всеобъемлющъ.

Св. писаніе, какъ ветхаго, такъ и новаго заветъ ясно учитъ объ этомъ свойствѣ вседѣприсутствія и неизмѣримости существа Божія. Самъ Богъ въ ветхомъ заветѣ говоритъ о Себѣ: „развѣ я Богъ только вблизи... а не Богъ и вдали?... Не наполняю ли и небо и землю (Іерем. 23, 23, 24)? Небо престолъ Мой, а земля подножіе ногъ Моихъ, гдѣ же построите вы домъ для Меня, и гдѣ мѣсто покоя Моего“ (Іс. 66, 1)? Вѣру въ вседѣприсутствіе Божіе ясно высказывалъ Іаковъ, когда, утверждая заветъ свой съ Лаваномъ безъ свидѣтелей со стороны людей, говорилъ: „вотъ съ нами пѣтъ никого, смотри, Богъ свидѣтель между мною и тобою“ (Быт. 31, 44). Тоже повторилъ Моисей предъ израильскимъ народомъ, говоря: „какъ знайшь, и положи на сердце твое, что Господь (Богъ твой) есть Богъ на небѣ вверху и на землѣ внизу“ (Второз. 4, 39). Еще нагляднѣе представляетъ эту истину Іовъ, который говоритъ о Богѣ: „Онъ превъше небесъ..., глубже престоудней..., длиннѣе земли мѣра Его и шире моря“ (Іов. 11, 8, 9). Давидъ же только въ другой формѣ выражаетъ ее, взывая ко Господу: *камо пойду отъ Духа Твоего; и отъ лица твоего камо бѣжу? Аще взыду на небо, Ты тамо еси, аще спяду во адъ, тамо еси. Аще возмю крыль мои рано (возмю ли крылья зари), и всемося въ послѣднія моря, и тамо бо рука Твоя наставитъ мя и удержитъ мя десница Твоя* (Іс. 138, 7—10). Въ подобномъ же смыслѣ взывалъ Соломонъ въ своей молитвѣ ко Господу, для славы Котораго онъ построилъ храмъ: *аще небо и небо небесе не достаютъ Те, колѣми паче храмъ сей* (3 Цар. 8, 27). Въ но-



возавѣсномъ же откровеніи мысль о вседѣприсутствіи Божіемъ необходимо предполагается самимъ ученіемъ Спасителя о поклоненіи Богу духомъ и истиною, которымъ требовалось приносить таковое поклоненіе, не привязываясь къ одному какому либо опредѣленному мѣсту, а на всякомъ мѣстѣ (Іоан. 4, 21—23). Кромѣ того ап. Павелъ учить о Богѣ, что Онъ не далеко отъ каждаго изъ насъ, о *Нѣмъ бо живемъ, движемся и есмь* (Дѣян. 17, 27, 28), и что Онъ *надъ всеми, и чрезъ всехъ, и во всехъ насъ* (Еф. 4, 6).

Древніе учителя, признавая вседѣсущіе однимъ изъ несомнѣнныхъ и неотъемлемыхъ свойствъ въ Богѣ, какъ существъ безконечномъ, не дѣлали изъ него предмета для своихъ нарочитыхъ изслѣдованій. Тѣмъ не менѣе они часто касались этого предмета и по поводу его высказали немало мыслей, которыя способны пролить на него свой свѣтъ, чтобы представить его въ надлежащемъ видѣ, равно какъ и предотвратить неправильныя о немъ представленія.

Направляя свою рѣчь противъ чувственнаго пониманія такого рода мѣстъ писанія, въ которыхъ говорится, что Богъ отошелъ отъ чего либо, или спизшелъ къ чему либо, св. *Іустинъ*, напр. говоритъ о Богѣ слѣдующее: „Онъ не приходитъ въ какое либо мѣсто... и не объемлемъ какою либо мѣстомъ, ни даже плѣнымъ міромъ; потому что Онъ существовалъ прежде, нежели сотворенъ міръ“ ¹⁾. Последнее замѣчаніе показываетъ, что необъемлемость никакимъ мѣстомъ, по *Іустину*, составляетъ въ Богѣ Его существенное свойство, принадлежащее Ему независимо отъ міра, такъ что если бы міръ и не существовалъ, оно было бы въ Богѣ, въ міръ же оно только проявляется въ соответствующей себѣ формѣ. Этою формою проявленія необъемлемости Божіей въ міръ, по *Минуцію*, служитъ вседѣприсутствіе, такъ какъ „все небесное и земное, и все находящееся за предѣ-

¹⁾ Dialog. cum. Tryph. n. 127.



лами этого видимаго міра, все извѣстно Богу, и все полно Его присутствія. Онъ повсюду, и не только близокъ къ намъ, но и находится внутри насъ.... Мы не только все дѣлаемъ предъ очами Бога, но такъ сказать, и живемъ съ Нимъ" ¹⁾. Но быть вездѣсущимъ, по *Θεοφίλου αντιοχείσκου*, не значитъ содержаться или ограничиваться мѣстомъ. „Богу.... свойственно не только быть вездѣсущимъ, но и.... не ограничиваться какимъ либо мѣстомъ; въ противномъ случаѣ мѣсто, содержащее Его, было бы больше Его, такъ какъ содержащее больше содержимаго" ²⁾. Вслѣдъ за симъ и дальнѣйшіе учителя церкви учатъ, что Богъ, при Своемъ вездѣсущи, не заключенъ никакимъ мѣстомъ, что Онъ не имѣетъ мѣста, или выше всякаго мѣста ³⁾. Къ этому *Дамаскинъ* въ послѣдствіи присовокупляетъ, что Богъ, какъ невещественный и неограниченный, будучи необъемлемъ мѣстомъ, Самъ для Себя есть мѣсто (*αὐτός ἐστί τοπος ἐστί* ⁴⁾).

Но что особенно для насъ важно, въ древнеотеческомъ ученіи о вездѣприсутствіи Божиѣмъ мы встрѣчаемъ не мало и такого рода указаній, которые могутъ способствовать къ разрѣшенію неизбѣжныхъ здѣсь недоумѣній, а также къ предотвращенію ложнаго пониманія образа вездѣприсутствія Божія. Главное недоумѣніе, представляющееся здѣсь то, какимъ образомъ Богъ можетъ быть мыслимъ безпредѣльнымъ и ничѣмъ неограничиваемымъ, когда при Немъ существуетъ ограниченный мѣстомъ и пространствомъ міръ? Или, что тоже, какимъ образомъ міръ, представляемый нами существующимъ съ своими границами какъ бы подлѣ или внѣ

1) Octav. n. 32.

2) Autol. lib. II. n. 3.

3) Кирилл. De idol. vanit. n. 9. Клим. алекск. Strom. lib II c. 2. (Patr. curs. graec. T. VIII. col. 937). Кирилл. іерусал. Cathed. 4. n. 5. Cathed. 6. n. 8. Кирилл. александр. Comment. in Isai. lib. V. t. 5. c. 63 vers. 15—17. Аврел. De divers. quaest. 83. quaest. 20.

4) De fid. orthodox. lib. I. c. 13.



Бога, можетъ въ тоже время не полагать собою преградъ или границъ безмѣрному и необъятному существу Божію? На это у древнихъ учителей находимъ тотъ отвѣтъ, что Богъ, какъ Самъ Творецъ, давшій бытіе и міру и самому мѣсту, связанному съ міромъ ¹⁾, не можетъ имѣть и не имѣетъ никакой преграды со стороны того и другого къ проявленію Своего безпредѣльнаго существа, которымъ Онъ обнимаетъ и проникаетъ весь міръ, какъ бы самъ становясь для него нѣкоторымъ вмѣстилищемъ. По *Теофилу антиохійскому*, Богъ „есть Самъ вмѣстилище всего“ (αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων) ²⁾. По *Арнобію* первопричина должна быть и мѣстомъ, и пространствомъ вещей (prima causa locus et spatium rerum ³⁾). И по *Иерониму*, все существуетъ въ Богѣ, почему ничто не можетъ отдѣлиться отъ Него ⁴⁾. Это же повторяя, *Августинъ* предостерегаетъ только отъ чувственнаго въ семъ случаѣ представленія о Богѣ, чтобы не отождествлять Его съ чѣмъ либо похожимъ на вещественное мѣсто. „Богъ“, говоритъ онъ, „не есть гдѣ либо. Ибо что гдѣ либо есть, то содержится мѣстомъ, а что содержится мѣстомъ, то есть тѣло. Богъ же не есть тѣло, слѣдовательно Онъ не есть гдѣ либо. Но такъ какъ Онъ есть, и есть не въ (какомъ либо) мѣстѣ, то лучше будетъ сказать, что въ Немъ все, чѣмъ—Онъ гдѣ либо. Однако не такъ въ Немъ все, чтобы Онъ Самъ былъ мѣстомъ, потому что мѣсто есть нѣчто пространственное, что занимаетъ длину, или шириною, или высотой (какого либо) тѣла, въ Богѣ же ничего подобнаго нѣтъ. Поэтому и въ Немъ все существуетъ, и Онъ не есть мѣсто“ ⁵⁾. „Если Богъ есть мѣсто для всего,“ говорилъ впоследствии

1) Кирил. іерус. Cathedr. 6. n. 8.

2) Ad Authol. lib. II, n. 3.

3) Advers. gent. lib. I. (Maxima bibliothec. veter. patr. Lucdun. 1677 T. III. p. 435).

4) Comment. in epist. ad Ephes. lib. I. c. 2. v. 13. 14.

5) De divers. 83. quaest. 20.



Максимъ исповѣдникъ, „то не чувственнымъ образомъ, а образомъ творческаго отношенія къ міру“ (ὡς κτιστὴς, ἀλλὰ δημιουργητής) ¹⁾. Ту же мысль о Богѣ выражали древніе учителя, когда говорили, что Онъ все объемлетъ Собою, или все содержитъ въ Себѣ ²⁾. Въ основѣ такого воззрѣнія на отношеніе Бога къ міру, лежала, конечно, та мысль, что міръ, какъ бытіе не само по себѣ независимо отъ Бога существующее, не могъ познать собою какой либо преграды для Его безпредѣльности, и какъ твореніе самаго же Бога или самоположеніе воли Его мысли и воли, могъ быть мыслимым въ единствѣ своего сосуществованія съ Богомъ, безъ противорѣчія Его необъятности и всеобъемлемости.

Какимъ же образомъ, по представленію древнихъ учителей, Богъ, какъ всездѣсуцій, сосуществуетъ или соприбываетъ вмѣстѣ съ міромъ? На этотъ вопросъ мы находимъ у нихъ тотъ общій отвѣтъ, что Богъ во всемъ и все Собою наполняетъ и пропитываетъ ³⁾; но при этомъ они замѣчаютъ, что подобный образъ представленія всездѣприсутствія Божія не вполне точенъ и долженъ быть допускаемъ не паче, какъ съ устраненіемъ при этомъ грубо-чувственныхъ о Богѣ представленій. *Оригенъ*, напр., по поводу словъ Господнихъ: *еда небо и землю не азъ наполню* (Іерем. 23, 24), употребляетъ такое сравненіе; „подобно тому, какъ въ тѣлѣ нѣтъ ни одной части, которая бы была чужда присутствія души, такъ и въ мірѣ нѣтъ ничего, что было-бы чуждо присутствія Бога, все Собою наполняющаго“ ⁴⁾. Но онъ же замѣ-

¹⁾ Schol. in. cap. 1.

²⁾ Напр. Аѳинаг. Legat. pro christ. n. 8. Теоф. антиох. Ad. Authol. lib. I. n. 5. Аѳинаг. orat. contr. gent. n. 42.

³⁾ Напр. Аѳинаг. Legat. n. 8. Ирин. Contr. haeres. lib. IV. c. 19. n. 2. Кирил. іерус. Cathech. 6. n. 8. Ориг. Libell. de orat. n. 23. Кирил. Алекс. Comment. in Isai. lib. V. c. 5. c. 63. v. 15—17. Август. De civit. lib. VII. c. 30. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. c. 13.

⁴⁾ Select. in. Ierem. c. 23. n. 24.



часть, что такого рода проникновеніе міра божествомъ должно быть понимаемо не въ такомъ грубо-вещественномъ смыслѣ, какъ понимали его стояки, а въ другомъ духовномъ смыслѣ, и именно въ смыслѣ присутствія вездѣ невидимой силы Божіей¹⁾. Подобное же замѣчаніе дѣлаетъ и *Августинъ* относительно представленія вездѣприсутствія Божія въ видѣ наполненія Собою всего міра, предостерегая въ семъ случаѣ отъ того грубо-чувственного представленія, какое обыкновенно соединяется съ разлитіемъ или распространеніемъ въ міръ чего либо вещественнаго, напр. влаги, или воздуха, или свѣта²⁾.

Но при этомъ естественно, возникаютъ новыя вопросы и недоумѣнія, а именно, спрашивается: присуць ли Богъ въ міръ вездѣ существенно (субстанціально), или только вѣстительно и дѣйственно (потенціально)? Если Онъ вездѣприсуць въ первомъ смыслѣ, то не будетъ ли Онъ въ семъ случаѣ Самъ же природою и жизнію всѣхъ вещей въ мірѣ, развивая въ нихъ Себя Самаго, Свою собственную и внутреннюю природу? Если же Онъ вездѣсущъ во второмъ смыслѣ, то не будетъ ли Онъ въ семъ случаѣ Самъ въ своемъ существѣ вдали отъ міра, и не будетъ ли міръ съ своими границами бытія полагать преграду Его безпредѣльности и необлѣтности? Вотъ вопросы и недоумѣнія, требующіе разрѣшенія для того, чтобы можно было чрезъ это получить болѣе или менѣе точное и опредѣленное понятіе объ образѣ вездѣприсущія Божія и вмѣстѣ съ этимъ избѣжать ложныхъ о немъ представленій. Чѣмъ же отвѣчаютъ на это древніе учителя? Означенныхъ вопросовъ и недоумѣній они не ставятъ предметомъ своихъ нарочи-

¹⁾ Contr. Cels. lib. VI. n. 71.

²⁾ Epist. class. III epist. 187. c. 4 n. 11. Quamquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aër, aut lux ista diffunditur.



тыхъ разсужденій и изслѣдованій, тѣмъ не менѣе мы находимъ въ ихъ ученіи не мало такого рода данныхъ, которыя представляли и представляютъ собою требуемыя рѣшенія или отвѣты.

Прежде всего здѣсь обращаетъ на себя вниманіе то, что древніе учителя ясно и опредѣленно отличаютъ область внутренняго бытія и жизни Божіей, въ которой Богъ Самъ въ Себѣ и для Себя живетъ и существуетъ, отъ той области, въ которой Онъ открываетъ Себя повнѣ въ мірѣ, какъ его творецъ и промыслитель,—при чемъ предполагаютъ, а отчасти и прямо высказываютъ то, что Богъ присутствуетъ въ мірѣ иначе, чѣмъ какъ Онъ существуетъ внутри Своего собственнаго естества. *Иустинъ*, напр., замѣчая о Богѣ, что „Онъ, пребывая въ своей странѣ, какая бы она ни была (*ἐν τῇ αὐτοῦ χώρα ὅπου ποτὲ μένει*), неплаголанною силою, все видитъ и все знаетъ, такъ что никто изъ насъ не скрытъ отъ Него¹⁾), а также мгновенно проявляетъ себя въ благородныхъ душахъ, желающихъ видѣть Его“²⁾), прямо и рѣзко разграничиваетъ этимъ внутреннюю и собственную область бытія Божія отъ той области, въ которой Онъ только временно проявляетъ Себя. Вмѣстѣ же съ этимъ, что само собою очевидно, *Иустинъ* предполагаетъ, что Богъ существуетъ въ Себѣ самомъ или своей странѣ иначе, чѣмъ какъ присутствуетъ въ мірѣ,—что тамъ Онъ присутствуетъ вѣчно и всецѣло, а здѣсь онъ проявляетъ Свое прееутствіе только во временныхъ и частичныхъ формахъ конечнаго бытія, въ видѣ, напр. дѣйствій своего всегдѣшня, простирающихся на все существующее въ мірѣ, или своихъ непосредственныхъ откровеній, простирающихся на добродѣтельныя души, и т. п. *Аоинагоръ* еще рѣзче отбѣняетъ собственную область бытія Божія отъ области откровеній Его въ мірѣ. Первой

¹⁾ *Dialog. cum. Triph.* n. 127.

²⁾ *Ibid.* n. 4.

изъ нихъ въ представляемомъ нами бытіи онъ указываетъ мѣсто высшее, послѣдней же—низшее, и тогда, какъ, по его представленію, въ первой Богъ отъ вѣчности существуетъ Самъ по себѣ и всецѣло, во второй онъ пребываетъ, какъ промыслитель и правитель созданнаго Имъ міра, который весь Онъ обнимаетъ окрестъ и наполняетъ внутри своею промыслительною властію и силою ¹⁾). Этотъ же образъ представленія о присутствіи Божіемъ въ мірѣ замѣчается и у *Феофила антиохійскаго*, только онъ передается имъ въ видѣ символическомъ, въ видѣ объятія рукою Божіею и содержанія въ ней всего міра, сравниваемого имъ съ гранатовымъ яблокомъ ²⁾). Подобное же представленіе находимъ у *Иринія*, по словамъ котораго, „Богъ обнимаетъ землю рукою Своею...., которая въ Своей ладони сдерживаетъ землю съ безднами, объемля въ Себѣ ширину и длину, глубину внизъ и высоту вверхъ всего творенія, которая видится, слышится и познается, и въ то же время невидима“ ³⁾). По *Оригену*, тогда какъ Богъ Самъ въ Себѣ существуетъ какъ ни съ чѣмъ земнымъ несравнимая натура ⁴⁾, въ мірѣ Онъ вездѣ присутствуетъ какъ неизреченная, все обнимающая и все проникающая сила ⁵⁾). Характерные другіе отличаютъ образъ присутствія Божія въ мірѣ отъ образа Его существованія въ Себѣ Самомъ *св. Афанасій*, уча, что „Богъ пребываетъ во всемъ по Своей благодати и силѣ, внѣ же всего (т. е. Самъ въ Себѣ, внутри Себя) по Своему собственному естеству“ (ἐξ ὧς τὸν πάντων κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν) ⁶⁾). И по представленію *св. Виссима великаго* естество Божіе Само въ Себѣ, для насъ неприступное, не то же, что проявляемый Богомъ въ мірѣ слой-

¹⁾ Legat. pro christ. n. 8.

²⁾ Ad. Antholoe. lib. I, n. 5.

³⁾ Advers. haeres. lib. IV c. 10. n. 2.

⁴⁾ De princ. lib. I. c. 1. n. 3.

⁵⁾ Libel. de orat. n. 23.

⁶⁾ De decret. synod. nyc. c. 11.

ства, крѣпость силъ¹⁾, дѣйствование²⁾, благость и премудрость³⁾, а слѣдовательно и образъ самосуществованія Божія не тотъ же, каковъ образъ присутствія Его въ мірѣ. По *св. Григорію назіанзену*, то, что является Богомъ въ мірѣ, по отношенію къ тому, что есть въ Немъ Самомъ, есть нѣчто находящееся какъ бы окрестъ Его (περί Αυτόν⁴⁾), или на окружности Его естества; а по *Дамаскину*, оно есть нѣчто только сопутствующее естеству (τί τῷ παρεπάρειον τῇ φύσει), или за нимъ слѣдующее⁵⁾. Слѣдовательно и по Назіанзену, равно какъ и по Дамаскину присутствіе Божіе въ мірѣ отлично стъ образа Его существованія въ Самомъ Себѣ.

Что же, спрашивается, означаетъ это столь ясно, а иногда и рѣзко, дѣлаемое древними учителями различіе между образомъ присутствія Божія въ мірѣ и образомъ Его существованія въ Самомъ Себѣ? Не означаетъ-ли оно того, что по существу Своему Богъ присутствуетъ только въ Себѣ Самомъ, а что касается до міра, то здѣсь Онъ не присутствуетъ Своимъ существомъ или существенно, а присутствуетъ только вліятельно или дѣйственно, посредствомъ Своей силы и Своихъ дѣйствій, которыми Онъ на мірѣ распространяетъ, стоя Самъ какъ бы гдѣ то въ совершенномъ отдаленіи отъ него? Во все нѣтъ. Какъ мы сей часъ увидимъ, древніе учителя совершенно устраняли представленіе о присутствіи Божіемъ въ мірѣ какъ о чемъ-то не существенномъ или не относящемся къ самому существу Божію. Даже тѣ изъ учителей, которые по видимому поставляли Бога, какъ Онъ есть въ Его собственномъ существѣ, какъ бы вдали отъ міра, какъ напр. Іустинъ, Аѣинагоръ, Тео-

¹⁾ Advers. Eunom. lib. II. n. 32.

²⁾ Epist. 234.

³⁾ Advers. Eunom. lib. I. n. 14.

⁴⁾ Orat. 38. n. 7.

⁵⁾ De fid. orthodox. lib. I. c. 9.



филь и отчасти Ириней, совершенно чужды были подобнаго представленія о вездѣприсутствіи Божіемъ въ міръ. *Иустинъ*, который, какъ мы видѣли, представлялъ Бога пребывающимъ въ Своемъ особенномъ мѣстѣ¹⁾, въ то же время утверждалъ о Богѣ, что Онъ во всякое время является благороднымъ душамъ желающимъ видѣть Его²⁾, является, конечно, существенно и дѣйствительно, а не какъ либо иначе. *Аппианоръ*, представляя Бога находящимся выше и около міра³⁾, въ то же время говоритъ о Немъ, что „Онъ Собою все наполняетъ“⁴⁾. И *Феофилаъ*, представляя Бога находящимся внѣ міра, и какъ бы обнимающимъ его Своею силою⁵⁾, въ то же время утверждаетъ вездѣприсутствіе Его въ міръ въ существенномъ или собственномъ смыслѣ сего слова. Такъ, противопоставляя истиннаго Бога Зевсу, который не былъ вездѣсущимъ, а находился только въ одной какой-либо части земли, такъ что бывъ въ восточной части, не былъ въ западной, и наоборотъ, онъ говоритъ слѣдующее: „Богу же верховному свойственно не только быть вездѣсущимъ, но и... не ограничиваться какимъ либо мѣстомъ“⁶⁾. Ясно, что здѣсь Феофилъ приписываетъ Богу вездѣприсутствіе въ томъ же собственномъ и существенномъ смыслѣ, въ какомъ отрицаетъ его у Зевса⁷⁾. И *Ириней*, мысля Бога находящимся какъ бы внѣ міра, и только рукою Своею обнимающимъ и содержащимъ міръ, вмѣстѣ съ этимъ утверждаетъ о Немъ, что Онъ „наполняетъ небеса, пронизываетъ бездны и присутствуетъ съ каждымъ изъ насъ“⁸⁾,

1) Dialog. cum Tryph. n. 127.

2) Ibid. n. 4.

3) Legat. pro christian. n. 8.

4) Ibidem.

5) Ad Antholice lib. VI. n. 5.

6) Ibid. lib. II. n. 3.

7) Advers. haeres. lib. IV. c. 19. n. 2.

8) Ibidem.



присутствуетъ, конечно, существенно и дѣйствительно, а не какъ либо иначе. У древнихъ же учителей встрѣчаемъ еще болѣе характерное обозначеніе вседѣприсутствія Божія, при которомъ исключается всякая мысль о какомъ либо только вліятельномъ или косвенномъ, а не существенномъ присутствіи Божию въ мірѣ. *Иларій* ¹⁾ напр., *Иеронимъ* ²⁾ и *Августинъ* ³⁾ такъ выражаются о вседѣприсутствіи Божию, что „Богъ весь или всецѣло вездѣ“, слѣдовательно, не присутствіемъ только своей силы или дѣйствій, а и существа Своего. *Дамаскинъ* впоследствии, формулируя этотъ образъ представленія о вседѣсущіи Божию, говоритъ: „надобно знать, что Богъ не имѣетъ частей, весь находится вездѣ и всецѣло (ὁλος ὁλως πανταχοῦ ἐν), не частию какою либо въ известной части пребываетъ, раздѣляясь подобно тѣламъ, во весь во всемъ“ (ἀλλ' ὁλος ἐν παντί) ⁴⁾. Если же нѣкоторые изъ учителей находили иногда нужнымъ строго отлнчать являемыя Богомъ въ мірѣ Его силу и дѣйствія отъ самаго Его существа, то при этомъ не нужно упускать изъ виду того, что они этой силы, этихъ дѣйствій Божіихъ не раздѣляли отъ Его существа, а мыслили ихъ во внутренней и нераздѣльной связи между собою ⁵⁾. *Анастасій* (патр. антиохійскій) признавалъ грубымъ и нечестивымъ заблужденіемъ то мнѣніе, будто бы дѣйствованіе Божіе (ἐνεργία) въ мірѣ отдѣлено отъ Божія существа и что, поэтому, будто-бы Богъ не присутствуетъ въ мірѣ существенно, а присутствуетъ въ немъ только такъ, какъ присутствуетъ стронтель корабля въ устро-

¹⁾ Tract. in. 141 psalm. v. 18. (Curs. compl. lat. IX. col. 863).

²⁾ Comment. in epist. ad ephes. lib. I. c. 2. v. 13. 14: Deus ubique est et totus ubique est.

³⁾ De civit. lib. VII. c. 30.

⁴⁾ De fid. orthodox. lib. I. c. 13 (Curs. compl. gracc. T. XCIV. col. 852).

⁵⁾ Auger. De trinit. lib. XV. c. 5. n. 8. Дамаск. De fid. orthodox. lib. III. c. 15.



енномъ имъ кораблѣ, или какъ ткачъ въ сотканной имъ матеріи. По поводу этого лжеученія, онъ между прочимъ замѣчалъ, что если строитель корабля и ткачъ матеріи могутъ совершенно отдѣляться отъ своихъ произведеній, то это потому, что и они сами ограничены и смертны, и такого же рода ихъ дѣятельность, проявляющаяся въ ихъ произведеніяхъ, по дѣйствованіе Божіе въ мірѣ, такъ какъ оно есть дѣйствованіе непрерывающееся, истекающее отъ вѣчно живой и безграничной натуры Божіей, всегда жизненно и дѣйственно, потому что и натура божественная вѣчно живая безгранична, а потому и немислимо отсутствіе въ мірѣ существа Божія, безъ котораго въ свою очередь не мыслимо замѣчаемое здѣсь дѣйствованіе Божіе ¹⁾).

Какъ же, спрашивается, послѣ всего сказаннаго нужно понимать то различіе, какое дѣлали древніе учителя между образомъ присутствія Божія въ мірѣ и образомъ Его существованія въ своемъ собственномъ существѣ, въ нераздѣльной связи съ которымъ мыслились и проявляемыя Богомъ Его дѣйствія въ мірѣ? Чтобы по возможности приблизиться къ ихъ точкѣ зрѣнія, мы считаемъ нужнымъ обратить особенное вниманіе на тотъ подлинный смыслъ, какой заключаютъ въ себѣ весьма важныя для насъ въ семъ случаѣ, уже выше [приведенныя, слова св. Аѳанасія—что „Богъ пребываетъ во всемъ по своей благодати и силѣ, внѣ же всего по своему собственному естеству“ (*κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν*²⁾). Мы знаемъ, что Аѳанасій всѣ свойства Божія, являемыя въ мірѣ, считалъ нераздѣльными съ существомъ Божиимъ (*οὐσια*) ³⁾, и съ этой точки зрѣнія онъ долженъ былъ представлять, что Богъ не только въ Самомъ Себѣ существуетъ

¹⁾ Orat. de incircumscripto n. 1. 2. (Patr. curs. compl. graec. T. 89. col. 1331).

²⁾ De decret. synod. nyc. n. 11.

³⁾ Ibid. n. 22.



по Своему существу, но и въ мірѣ является и присутствовать Своимъ существомъ. Между тѣмъ здѣсь онъ прямо и рѣшительно утверждаетъ, что Богъ по своему собственному естеству (*κατά τὴν ἰδίαν φύσιν*) пребываетъ внѣ всего, т. е. въ одномъ Себѣ только исключительно, а что касается остальнаго всего, то въ немъ Онъ пребываетъ только по Своей благодати и силѣ. По мысли Анаанасія, слѣдовательно, нужно отличать естество Божіе (*φύσις*) отъ существа Божія (*οὐσία*), или точнѣе сказать, въ самомъ существѣ Божіемъ нужно отличать то, что собственно составляетъ естество Божіе, или что внутренно и необходимо къ нему относится отъ того, чѣмъ оно только вывѣняется во внѣ и что составляетъ его свободное выраженіе или проявленіе. Вмѣстѣ же съ этимъ, по Анаанасію, нужно различать въ существѣ Божіемъ и образъ его существованія по Своему собственному естеству (*κατά τὴν ἰδίαν φύσιν*), т. е. по направленію всей своей жизнедѣятельности во внутрь себя, и сосредоточенности ея въ себѣ самомъ и для себя самаго, и образъ существованія по направленію своей жизнедѣятельности во внѣ, т. е. такой образъ существованія, по которому существо Божіе свободно проявляетъ себя внѣшнимъ образомъ въ своей благодати и силѣ. Такое, конечно, а не иное представленіе объ этомъ предметѣ имѣли и другіе учителя церкви, когда, признавая существенное присутствіе Божіе въ мірѣ, въ тоже время, какъ мы видѣли, съ совершенною ясностію отличали особое существованіе Божіе въ Себѣ Самомъ, внутри Своего собственнаго внутренняго естества, по отношенію къ которому являемое Богомъ воцѣ представляетъ собою только какъ бы нѣкоторую внѣшнюю его окружность или составляетъ собою только какъ бы нѣчто ему совнѣ сопутствующее, или за нимъ слѣдующее. Становясь на эту точку зрѣнія, мы можемъ, поэтому, представлять образъ присутствія Божія въ мірѣ сравнительно съ образомъ Его существованія въ Себѣ Самомъ такъ: Богъ присутствуетъ въ мірѣ существеннымъ образомъ, подобно тому, какъ онъ существенно существуетъ



внутри своего собственнаго естества. Но внутри своего естества Онъ существуетъ какъ причина Себя Самого, въ міръ же существуетъ, какъ причина обращенная своею дѣятельностію вовнѣ. Внутри своего естества Онъ не даетъ мѣста совершенно ничему, не относящемуся къ этому естеству, такъ что все, что здѣсь есть, есть Его природа, или то, что существенно, внутренне и необходимо къ ней относится. Вовнѣ же проявляя свое существо, Онъ даетъ здѣсь мѣсто міру, который своею вовнѣ обращенною дѣятельностію сотворилъ и поддерживаетъ. Внутри себя Онъ существуетъ внутреннимъ, естественнымъ, (или, какъ выражаются технически, имманентнымъ) образомъ, обращая все, что въ Немъ есть, въ свою собственную природу или Самъ становится этою природою. Въ міръ же Онъ существуетъ или присутствуетъ какъ вовнѣ направленная причина, производящая и сохраняющая его бытіе, но сама не становящаяся его природою и сущностію, такъ что, какъ характерно выражаются древніе учителя, „Онъ есть во всемъ и въ тоже время внѣ всего“ ¹⁾, ни съ чѣмъ не смѣшиваясь и не переходя въ сущность чего либо другаго ²⁾. Если бы мы захотѣли обратиться къ какой либо аналогіи для большаго уясненія этого предмета, то въ семъ случаѣ пришлось бы намъ остановиться развѣ на одной только аналогіи нашего духа, который, какъ мы знаемъ, иначе существуетъ внутри своего собственнаго естества, и иначе выражаетъ себя, какъ дѣйствующая причина вовнѣ, напр. въ словахъ и дѣйствіяхъ, хотя нельзя сказать, чтобы и во всемъ этомъ онъ не присутствовалъ существенно, подобно тому какъ присутствуетъ въ себѣ самомъ,—по крайней мѣрѣ во время самаго акта вынаруженія мыслей своихъ, или выявленія

¹⁾ Кирилл. іерус. Cathedr. 4. n. 5. Аванас. Epist. 3. ad Serapion. n. 4. Дамаск. De fid. orthodox. lib. 1. c. 13.

²⁾ Дамаск. ibid. c. 8 et 14. Кирилл. alexc. Thesaur. assert. VI. (Patr. curs. compl. græc. T. LXXV. col. 73).

воли своей въ дѣйствіяхъ. Но и эта аналогія оказывается настолько слаба и отдаленна, что мы напрасно стали бы пытаться при посредствѣ ея достигнуть яснаго и точнаго уразумѣнія того возвышеннѣйшаго предмета, для уясненія котораго она берется. Умѣстнѣе всего, поэтому будетъ закончить наше разсужденіе о вездѣсущи Божіемъ словами *Златоуста*: „Что Богъ есть вездѣ, мы знаемъ, но какъ— (вездѣ), это не особенно понимаемъ“¹⁾.

1) *Comit. 2. in epist. ad hebr. n. 1.*

Примѣч. Можно замѣтить, что на западѣ въ періодъ схоластики не было недостатка въ попыткахъ къ уясненію и опредѣленію образа вездѣ присутствія Божія, которыми болѣею частію приводили къ неодинаковымъ воззрѣніямъ на этотъ предметъ. Одни изъ схоластическихъ богослововъ стояли за субстанціальное (substantialia) присутствіе Божіе въ мірѣ, другіе—за динамическое (virtualia), третьи же допускали совмѣстно то и другое. По *Гуго* (Сентъ-Виктору), напр. „Богъ субстанціально или существенно, собственно и дѣйствительно (substantialiter sive essentialiter, et proprie et vere) существуетъ во всей твари или природѣ.... и во всякомъ мѣстѣ... Онъ, слѣдовательно, гдѣ ни есть, все есть, такъ какъ все содержитъ и все произвааетъ“ (*De sacram. c. 17*). Такого же представленія о вездѣприсутствіи Божіемъ въ мірѣ держались *Гичардъ* и *Петръ Ломбардъ* (*Hagenbach. Dogm. geschicht. 1857 г. p. 371*).

Между тѣмъ *Тома Аквинскій* вездѣприсутствію субстанціальному противопоставляетъ вездѣ присутствіе динамическое (virtualia). По его представленію „Богъ существуетъ во всѣхъ существахъ, не какъ часть ихъ сущности, или случайное свойство, sed sicut agens adest ei in quod agit, потому что вездѣприсутствующему необходимо быть въ связи съ тѣмъ, на что онъ непосредственно дѣйствуетъ, и касаясь его своею силою (sua virtute illud contingere) (*Summ. 1. qu. 8. art 1*). Богъ всякое мѣсто наполняетъ, но не какъ тѣло..., наполняетъ же всѣ мѣста чрезъ то, что даетъ бытіе всему содержимому, наполняемому собою все мѣста (*ibid. art. 2*). Его субстанція прісутствуетъ всему, какъ causa essendi (*ibid. art. 3*). По представленію же *Александра тамского*, составляющему поведенію среднюю между означенными воззрѣніями, Богъ присутствуетъ въ мірѣ троякимъ образомъ: essentialiter, praesentialiter, potentia-liter; иначе, напр. Онъ присутствуетъ въ безчувственныхъ вещахъ, иначе въ людяхъ, иначе въ людяхъ необлагодѣтствованныхъ и облагодѣтствованныхъ; впрочемъ эти три способа существованія Божія въ мірѣ различаются только въ нашемъ представленіи, а сами по себѣ они не различны между собою (*Hagenbach ibidem*). Подобное же поведеніе мы находимъ и у *Иаковъ*. По *Тоанну Бонавентурѣ*,



Богъ всездѣ существуетъ и все наполняетъ, но различно: то *potentialiter*, то *praesentialiter*, то *essetialiter*. По *Бернарду кларвэйскому*, *Deus in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in angelis desiderabilis, in se ipso incomprehensibilis, in reprobis intolerabilis item in damnatis ut terror et horror*. По *Таулери*, Богъ присутствуетъ и въ камнѣ и въ деревѣ, но не такъ, какъ въ человѣкѣ или ангелѣ. Если бы дерево сознавало присутствіе Божіе, то и оно было бы блаженно, но оно не сознаетъ этого; а потому человѣкъ сознающій это, блаженнѣе его. Былъ у схоластиковъ въ ходу даже и такого рода вопросъ: существуетъ ли Богъ въ діаволѣ? И на него отвѣтали тѣмъ, что Богъ существуетъ и въ діаволѣ, но настолько, насколько діаволъ есть природа и духъ (*Idid.* р. 371 et 372). Изъ позднѣйшихъ католическихъ богослововъ *Кунъ* пытается оправдать вседѣприсутствіе субстанціально-динамическое, тогда какъ *Берляне* и *Дириниери* стоятъ за вседѣприсутствіе субстанціальное, находясь въ опасеніи признать Бога внутреннею (или имманентною) причиною всѣхъ явленій въ мірѣ.
