



# ИЗЪ ЧТЕНІЙ

по

## ДОГМАТИЧЕСКОМУ БОГОСЛОВІЮ.

(Продолженіе \*).

### § 70.

**В. Свойства существа Божія, какъ существа духовнаго.**

Послѣ изображенія свойствъ существа Божія, какъ существа безконечнаго, обращаемся къ свойствамъ его, какъ высочайшаго и безконечнаго духа. Эти свойства, какъ мы знаемъ, и откровеніемъ и разумомъ приписываются Богу по аналогіи съ Нимъ нашего духа, носящаго на себѣ отпечатокъ, Его образа и подобія. Поэтому, при ихъ опредѣленіи и возможномъ уясненіи, намъ естественно и даже необходимо обращаться къ нашему собственному духу, помня, конечно, при этомъ то, что между нашимъ духомъ, какъ конечнымъ и духомъ божественнымъ, какъ безконечнымъ, существуетъ и разниа безконечная и что, поэтому, свойства, приписываемыя Богу, какъ духу, должны быть мыслимы въ Немъ въ безконечно-высшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, чѣмъ въ какомъ они составляютъ достояніе нашего несовершеннаго и ограниченнаго духа. А такъ какъ духъ нашъ обыкновенно разсматривается съ трехъ сторонъ, а именно со стороны его разума въ обширнѣйшемъ смыслѣ сего слова, а также со стороны его воли и чувства, то съ этихъ

\*) См. Труды Киев. дух. Академіи, 1879 г. январь.

же сторонъ можетъ быть разсматриваемъ и Богъ, какъ безконечный духъ, что тѣмъ умѣстнѣе и естественнѣе, что съ означенныхъ сторонъ изображается Онъ и въ откровеніи. Соотвѣтственно съ этимъ свойства, приписываемыя Богу, какъ духу, могутъ быть подраздѣлены на три слѣдующихъ вида: на свойства разума Божія, на свойства воли Божіей, и на свойства чувства или чувствованія Божія.

## § 71.

а) *Разумъ Божій.*

Св. Писаніе ясно приписываетъ Богу разумъ. Псалмопѣвецъ говоритъ о Богѣ, что *разума Его нѣтъ числа* (Пс. 146, 5), т. е. что разумъ Его неизмѣримъ. Ап. Павелъ пишетъ: *кто бо разумъ умъ Господень* (ὁὐκ ᾔδειον) (Рим. 11, 34)? Что же такое разумъ Божій? Онъ, конечно, не есть одна, ни въ чемъ не выражающая себя, сила разумѣнія, а есть самое разумѣніе или вѣдѣніе. Богъ, по изображенію откровенія, разумовъ или вѣденій Господь (1 Цар. 2, 3), въ Немъ *глубина премудрости и разума*, т. е. вѣдѣнія (ὡ βάθος σοφίας καὶ γνῶσις) (Рим. 11, 33). Въ чемъ же выражается разумѣніе или вѣдѣніе Божіе? Разумность нашего духа выражается въ томъ, что онъ познаетъ, или сознаетъ самаго себя и вмѣстѣ съ симъ познаетъ внѣ его стоящую и окружающую его дѣйствительность. Познавая же внѣшнюю дѣйствительность, онъ или ограничивается одними теоретическими свѣдѣніями о ней, или же этими свѣдѣніями разумно пользуется въ каждомъ случаѣ для достиженія своихъ разумныхъ цѣлей, что обыкновенно называется мудростію. Подобными же чертами характеризуется и разумная сторона Духа безконечнаго, Которому въ откровеніи приписываются и самосозваніе, и вѣдѣніе, и мудрость, хотя въ тоже время эти свойства представляются здѣсь стоящими безконечно выше подобныхъ свойствъ, замѣчаемыхъ въ конечномъ духѣ человѣческомъ, потому что, по слову самаго Господа, „какъ



небо выше земли, такъ и мысли Его выше мыслей нашихъ“ (Ис. 45, 9).

## § 72.

*Его свойства, — самосознаніе, всевѣдѣніе и премудрость.*

Такъ Богу приписывается въ откровеніи знаніе Себя или самосознаніе. Самъ Сынъ Божій учитъ: *никтоже знаетъ Сына токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ токмо Сынъ* (Матѳ. 11, 27). Здѣсь, ясно, рѣчь о божественномъ вѣдѣніи въ предѣлахъ самаго существа Божія, или о самосознаніи божественномъ. Эту же мысль столь же ясно выражаетъ ап. Павелъ въ слѣдующихъ словахъ: *кто вѣсть отъ человѣка, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ; такожде и Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). Но самосознаніе божественное, какъ показываютъ слова Спасителя: никто не знаетъ Отца и Сына, кромѣ Самаго же Отца и Сына, и слова Апостола: Божіяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія, настолько выше насъ и неприступно для насъ, что мы ничего о немъ точнаго и опредѣленнаго знать не можемъ, а развѣ только гадательно можемъ судить о немъ, подобно тому, какъ по самосознанію собственному судимъ о самосознаніи подобныхъ намъ другихъ духовныхъ существъ. Судя же гадательно о самосознаніи божественномъ, мы можемъ сказать одно, что оно настолько выше нашего самосознанія, на сколько существо безконечнаго духа выше существа нашего конечнаго духа, поставленнаго въ узкія границы конечнаго бытія. Наше самосознаніе не всегда одинаковое и не совершенно полное или равное себѣ самому. Оно развивается въ насъ постепенно, проходя чрезъ извѣстный процессъ преемственности и послѣдовательности, оно только стремится къ тому, чтобы достигнуть своей надлежащей полноты, или полнаго равенства въ себѣ между сознающимъ и сознаваемымъ, но достигаетъ этого на самомъ дѣлѣ только въ большихъ или меньшихъ доляхъ, вполнѣ же — никогда. Отчего же проис-

ходить это? Отъ того, конечно, что существо духа нашего не самобытно, а поставлено въ постоянную зависимость отъ внѣшнихъ причинъ, то пособляющихъ, то препятствующихъ его развитію, оттого—далѣе, что вслѣдствіе этого же самаго оно подчинено въ своемъ образѣ существованія, неизбѣжнымъ для всего конечнаго границамъ и условіямъ времени и пространства. Но духъ безконечный самобытенъ и независимъ какъ по бытію, такъ и по образу своего существованія отъ чего либо внѣшняго. Онъ Самъ Собою отъ вѣчности и всецѣло и всегда одинаково овладѣваетъ всѣмъ Своимъ бытіемъ. А потому и самосознаніе Его должно быть всегда одинаковымъ и всегда всецѣлымъ, т. е. такимъ, въ которомъ бы его сознаніе было всецѣло равно Его бытію, или наоборотъ его бытіе было бы совершенно равно Его сознанію. Богъ, поэтому, по *Иринію*, „есть весь умъ, весь разумъ, весь духъ дѣятельный, весь свѣтъ, и всегда есть одинъ и тотъ же“ <sup>1)</sup>.

Вмѣстѣ съ знаніемъ Самаго Себя Богу приписывается и знаніе внѣ Его находящейся дѣйствительности. Онъ, по изображенію откровенія, *поднебесную всю надзираетъ, вѣдый, яже на земли, вся яже сотвори* (Іов. 28, 24), *Онъ вся сердца испытуетъ, и всяко помышленіе разумѣетъ* (1 Паралип. 28, 9. Іерем. 17, 9. 10), *Онъ открываетъ глубокая и сокровенная, свѣдый суція во тьмѣ, и свѣтъ съ Нимъ есть* (Дан. 2, 22). Но и вѣдѣніе Божіе внѣ Его находящихся вещей далеко не то, что наше вѣдѣніе, не только по своей широтѣ или глубинѣ, но и по самому существу своему, или способу познания. Мы познаемъ предметы, какъ вещественнаго, такъ и духовнаго міра, не иначе, какъ при посредствѣ дѣйствующихъ на насъ или нами самими добываемыхъ совнѣ впечатлѣній, которыя переходя чрезъ извѣстный мыслительный

<sup>1)</sup> Advers haeres. lib. II. c. 28. n. 4. Тоже Кирил. іерус. Cathech. 6. n. 7. Максим. Centur. 1. capitul. 82.



процессъ, заканчиваются болѣе или менѣе вѣрнымъ и полнымъ нашимъ понятіемъ или сужденіемъ о томъ или другомъ предметѣ. Но Богъ не такъ познаетъ вещи, Онъ знаетъ о нихъ непосредственно Самъ Собою и вовсе независимо отъ ихъ на Него впечатлѣній или дѣйствій. Познающій духъ нашъ потому ничего не можетъ знать о вещахъ безъ ихъ воздѣйствій на него, что вещи существуютъ совершенно внѣ и независимо отъ него съ своею сокрытою и недоступною для него сущностію; и этимъ самымъ полагаютъ непреодолимую преграду для его непосредственнаго на нихъ дѣйствія. Средство, поэтому, къ проникновенію во внутреннюю сторону вещей у него одно,—это ихъ впечатлѣнія или дѣйствія, которыя или сами собою приходятъ къ нему, или же онъ самъ добываетъ ихъ своими собственными усиліями, заставляя ихъ производить означенныя явленія, но не могши заставить ихъ обнаружить своей сущности. Въ отношеніи же къ Духу безконечному, онъ не представляютъ собою чего либо внѣ Его безвѣдомо положеннаго, что могло бы послать собою или преграду или вспомогательное средство для Его вѣдѣнія. Онъ напротивъ безусловно зависямы отъ Него, прямѣе же сказать, онъ суть не что иное, какъ самое же дѣло Его творческаго ума, или выраженіе во внѣ его творческихъ идей о вещахъ, существовавшихъ въ немъ отъ самой вѣчности. Богъ, поэтому, Самъ Собою и непосредственно познаетъ всѣ вещи, такъ познаетъ Онъ ихъ отъ вѣчности въ Своихъ творческихъ идеяхъ о нихъ, такъ Онъ созерцаетъ и познаетъ ихъ и по явленіи ихъ въ дѣйствительномъ бытіи, ничего новаго чрезъ это не прибавляя къ своему предвѣчному о нихъ вѣдѣнію. Направляя свою мысль вмѣстѣ съ Своимъ существомъ на сотворенный и сохраняемый Имъ міръ, Онъ въ семъ случаѣ не иное что дѣлаетъ, какъ только являетъ или выражаетъ то самое о немъ вѣдѣніе, какое отъ вѣчности находится въ Его собственныхъ идеяхъ о мірѣ: потому что, по слову писанія, „вѣдомы Богу отъ вѣчности всѣ дѣла Его“ (Дѣян.



15, 18), и прежде бытія ихъ (Дан. 13, 42). По тому же самому Богъ знаетъ не только всѣ вещи, но и все въ вещахъ, не исключая ихъ сущности, всей ихъ судьбы и послѣдняго назначенія, и знаетъ самымъ совершеннѣйшимъ образомъ. *Болій есть Богъ сердца, учитъ писаніе, и вѣсть вся* (1 Іоан. 3, 20. Іоан. 21, 17). *Нѣсть тварь неявлена предъ нимъ, вся же нага и объявлена предъ очима Его* (Евр. 4, 13). *Назъ адъ предъ нимъ и нѣсть покрывала паубъ* (Іов. 26, 6). Онъ знаетъ вѣсь вѣтра, водѣ мѣру, уставъ, данный дождю и путь назначенный для молніи громоносной (Іов. 28, 25. 26). „Онъ видитъ каждый шагъ человѣка (Іов. 34, 21), проникаетъ въ самую глубину его сердца (Іерем. 17, 10), вѣдаетъ его помышленія (1 Парал. 28, 9), и даже не закрыто предъ Нимъ каждое желаніе его и воздыханіе (Пс. 37, 10). Онъ знаетъ все прошедшее, потсму что каждаго имѣетъ въ послѣдній день судить за всѣ совершенныя имъ въ прошедшемъ дѣла, за всѣ возникавшія въ его сердцѣ намѣренія (1 Кор. 4, 5), и даже за сказанныя имъ въ прошедшемъ слова (Мат. 12, 36). Знаетъ будущее, чтó свойственно знать одному только Богу, почему Онъ Самъ, обращаясь къ ложнымъ языческимъ богамъ, чрезъ пророка Исаію говоритъ: *возвѣстите намъ правдущая напостѣдокъ, и увѣмы, яко бози есте* (Ис. 41, 23). Знаетъ Онъ наконецъ и даже условное прошедшее или будущее, т. е. такого рода событія, которыя могутъ случиться при извѣстныхъ нравственныхъ со стороны людей условіяхъ, но при недостаткѣ таковыхъ условій не случаются. О такого рода вѣдѣніи Божиѣмъ засвидѣтельствовалъ Самъ Іисусъ Христосъ, обращаясь къ Хоразину и Вифсаидѣ съ слѣдующею рѣчью: *горе тебѣ, Хоразине, горе тебѣ, Вифсаидо, яко аще въ Тиръ и Сидонъ быша силы были бывшія у васъ, древе убо во вретницъ и пеплъ покалися быша* (Мат. 11, 21).

Вмѣстѣ съ всевѣдѣніемъ приписывается откровеніемъ Богу и премудрость, явленная Имъ въ премудромъ и цѣлесообразномъ устройствѣ міра, и продолжающая непрерывно проявляться въ сохраненіи этого порядка міроваго, и направ-



вленіи его къ высшимъ и послѣднимъ цѣлямъ. Псалмопѣвецъ, напр. изображая величіе дѣлъ Божіихъ въ мірѣ, восклицаетъ: *яко возвеличишася дѣла твоя, Господи, вся премудростію (премудро) сотворилъ сси* (Пс. 103, 24). А апостолъ Павелъ, обращая вниманіе на величіе путей Божіихъ въ управленіи судьбами міра, взываетъ: *о глубина богатства, и премудрости, и разума Божія! яко неиспытани судове Ею, и неизсѣдовани путіе Ею* (Рим. 11, 33). Онъ же называетъ Бога *единимъ премудрымъ* (Рим. 14, 26; 1 Тим. 1, 17), и самою *премудростію* (1 Кор. 1, 24). Но мудрость Божія опять существенно не то, что мудрость человѣческая, даже принимаемая въ ея лучшемъ и высшемъ смыслѣ, какъ знаніе лучшихъ разумнымъ цѣлей, и разумное умѣніе пользоваться лучшими средствами для ихъ достиженія. Потому что мудрость этого рода, не говоря о томъ, что она настолько узка, насколько узокъ кругъ нашей дѣятельности, безусловно зависитъ отъ даннаго и текущаго положенія вещей, а потому по необходимости бываетъ измѣнчива, не всегда вполнѣ предусмотрительна и вѣрна. Мудрость же божественная не зависитъ ни отъ чего посторонняго или внѣшняго, она самобытна, какъ самобытно самое существо Божіе, а потому вѣчна и неизмѣнна. Въ творческомъ умѣ божественномъ отъ вѣчности и независимо ни отъ чего либо посторонняго, Самимъ Собою былъ начертанъ необъятный планъ всего міроваго порядка со всѣми его близкими и отдаленными цѣлями, и со всѣми нужными средствами къ ихъ достиженію. Прошедшій же и настоящій порядокъ вещей въ мірѣ есть не что иное, какъ только частичное и постепенное обнаруженіе этаго плана во внѣ въ мірѣ, обнаруженіе, конечно, во всѣхъ своихъ подробностяхъ совершенно съ нимъ согласное. Потому то премудрость Божія такъ изображаетъ саму себя въ книгѣ притчей: „Господь имѣлъ меня началомъ пути Своего, прежде созданій Своихъ, искони; отъ вѣка я помазана, отъ начала, прежде бытія земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не



было источниковъ обильныхъ водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмовъ, когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни полей, ни начальныхъ пылинокъ вселенной. Когда Онъ уготовлялъ небеса, я была тамъ. Когда Онъ проводилъ круговую черту по лицу бездны, когда утверждалъ вверху облака, когда укрѣплялъ источники бездны, когда давалъ морю уставъ, чтобы воды не переступали предѣловъ его; когда полагалъ основанія земли, тогда я была при Немъ художницею, и была радостію всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время“ (Притч. 8, 22—30). По той же причинѣ ап. Павелъ планъ домостроительства Божія о спасеніи людей называетъ *премудростію Божіею въ тайнѣ сокровенною, юже представи Богъ прежде вѣкъ въ славу нашу* (1 Кор. 2, 7).

И по воззрѣнію древнихъ учителей церкви, Богъ знаетъ о мірѣ не изъ міра, или при посредствѣ міра, и не такъ знаетъ, какъ мы познаемъ его, при посредствѣ получаемыхъ нами отъ него ощущеній и переработки ихъ въ собственность нашего духа при помощи памяти и другихъ мыслительныхъ способностей, а знаетъ Самъ Собою, чрезъ Самого Себя <sup>1)</sup>, и при посредствѣ единичнаго и вѣчнаго акта своего созерцанія <sup>2)</sup>. Прежде чѣмъ появились существа въ мірѣ, Онъ созерцалъ ихъ въ образахъ своего ума <sup>3)</sup>, и своемъ предвѣчномъ и премудромъ о нихъ планѣ, подобно тому, какъ и человѣкъ художникъ прежде чѣмъ еще появится на свѣтъ его произведеніе, хорошо знаетъ о немъ, и созерцаетъ

<sup>1)</sup> Кирил. алекс. Comment. in Joann. lib. II. Максим. Centur. 3. с. 5. Амврос. tract. in Symbol. с. 1.

<sup>2)</sup> Август. De divers. quaest. ad simplician. lib. II. qu. 2 n. 2 et 3.

<sup>3)</sup> Максим. Schol. с. 5. Apud Eut. Zigab. Panopl. tit. 3. (curs compl. graec. t. CXXX. col. 149). Август. De civit. lib. XI. с. 10, n. 3. Дамаск. De fid. orthodox. lib. I. с. 9.





образъ его въ своемъ собственномъ духѣ <sup>1)</sup>). „Для насъ не могъ бы быть извѣстенъ міръ, если бы онъ не существовалъ; для Бога же, еслибы онъ не былъ извѣстенъ, то и не могъ бы вовсе существовать“ <sup>2)</sup>). Богъ знаетъ всѣ созданія свои, какъ духовныя, такъ и тѣлесныя не потому, что они существуютъ, „но потому самому они и существуютъ, что Онъ ихъ знаетъ“ <sup>3)</sup>). Потому то знаніе Божіе о мірѣ есть предвѣчное и неизмѣнное знаніе <sup>4)</sup>). Все, чтò является и будетъ явиться въ мірѣ, не составляетъ для Бога чего либо новаго, невѣдомаго и не предусмотрѣннаго, а напротивъ все до мельчайшихъ подробностей, не исключая даже свободныхъ дѣйствій, побужденій и мыслей человѣческихъ, напередъ было Имъ предвидѣно и предусмотрѣно <sup>5)</sup>). Что мы называемъ будущимъ или имѣющимъ случиться впереди, предъ Его очами есть не болѣе, какъ настоящее, или какъ бы уже случившееся <sup>6)</sup>). Потому предвѣдѣніе Божіе есть по своему существу ничто иное, какъ самое же вѣдѣніе <sup>7)</sup>).

Но здѣсь естественно представлялось то важное недоумѣніе, какимъ образомъ съ предвѣденіемъ Божиимъ согласить свободу духовно-разумныхъ существъ, которыя, бывъ одарены ею, должны бы быть въ состояніи въ каждую данную минуту дать своей волѣ то или иное направленіе, и сами собою, и изъ себя, безъ всякаго насилія и принужденія со

<sup>1)</sup> Август. Jbidem, et cap. 7.

<sup>2)</sup> Август. De civit. lib. XI. c. 10. n. 3.

<sup>3)</sup> Август. De trinit. lib. XV. c. 13. n. 23. Григ. велик. Moral. lib. XX. c. 23.

<sup>4)</sup> Август. De trinit. lib. VI. c. 10.

<sup>5)</sup> Клим. александ. Strom. lib. VI. c. 17. (Curs. compl. graec. t. IX. col. 388). Ориг. De princip. lib. II. c. 9. n. 1.

<sup>6)</sup> Амврос. Comment. in. epist. ad Roman. c. 9. v. 11—13. Patrist. compl. lat. t. XVII. col. 134—135. Θεοδωρ. Quaes. in Genes interrog. 37. Август. De trinit. lib. XV c. 7. n. 13, Григ. велик. Moral. XXXII. c. 6.

<sup>7)</sup> Август. De divers. quaest. ad Simplic. lib. II. quaest. 2. n. 2.

виѣ производить тотъ или иной рядъ настолько самостоятельныхъ дѣйствій, насколько самостоятельна ихъ свобода? Если все это Богъ напередъ предусматриваетъ или предвидитъ, то этимъ самымъ не предрѣшаетъ ли Онъ того или иного направленія воли свободно разумныхъ существъ, и не дѣлается ли чрезъ это Самъ виновникомъ тѣхъ или иныхъ родовъ ихъ дѣйствій? На это недоумѣніе у древнихъ учителей находимъ тотъ отвѣтъ, что Богъ, положивши отъ вѣчности привести къ бытію между другими свободно—разумныя существа, вмѣстѣ съ этимъ и имѣетъ вѣчное предвѣдѣніе о нихъ, какъ не о какихъ либо иныхъ, а свободно-разумныхъ существахъ, т. е. такого рода существахъ, которыя сами собою и изъ себя, насколько это дано ихъ природѣ, должны развивать свою жизнь, проявляя ее въ своихъ собственныхъ и чисто свободныхъ дѣйствіяхъ. Поэтому Своимъ предвѣдѣніемъ Онъ нисколько не мѣшаетъ свободѣ разумныхъ существъ, оставляя ее неприкосновенною и сохраняя за ней то, что дано ей Имъ Самимъ въ ея собственное и неотъемлемое достоинство. Если Онъ по доведомымъ Ему одному путямъ предусматриваетъ напередъ то или иное направленіе воли, тотъ или иной рядъ свободныхъ дѣйствій человѣка, то чрезъ это Онъ отнюдь не становится виновникомъ этого рода направленія воли и ея дѣйствій, равно какъ въ свою очередь и человѣкъ не перестаетъ чрезъ это на самомъ дѣлѣ быть самъ собою, а не кого либо иного признавать причиною своихъ собственныхъ рѣшеній и дѣйствій. Не потому что Богъ предвидитъ, то или иное должно происходить въ свободной волѣ человѣческой, а потому Богъ и предвидитъ, что въ ней самой и отъ ея собственныхъ причинъ имѣетъ происходить тотъ или иной рядъ ея свободныхъ проявленій. По *Клименту александрійскому*, хотя Богъ все отъ вѣчности напередъ знаетъ и созерцаетъ и въ общемъ и въ частностяхъ, но не созерцаетъ такъ, чтобы быть самому его причиною (ὁ πάντα μέντοι κατὰ τὴν προηγουμένην ἐλέγχειν), потому что много въ жизни есть такого, что бываетъ обязано



происхожденіемъ разуму человѣческому, при соизволеніи на это свыше <sup>1)</sup>). *Оригенъ* и впослѣдствіи *Иеронимъ* по этому же поводу высказываютъ ту мысль, что если кто предвидитъ или предсказываетъ будущее въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, то чрезъ это отнюдь не становится его причиною, такъ какъ оно, и не бывъ предсказано, должно произойти само собою, совершенно независимо отъ воли предвидящаго его или предсказывающаго <sup>2)</sup>), и что если, поэтому Богъ знаетъ будущее въ волѣ человѣческой, то оно бываетъ не потому, что Онъ знаетъ, а потому, что оно имѣетъ быть, Онъ знаетъ, какъ предвѣдѣнецъ будущаго <sup>3)</sup>). Особеннаго же вниманія заслуживаетъ слѣдующее разсужденіе *Августина*, направленное противъ тѣхъ, которые отвергали совмѣстимость съ предвѣдѣніемъ Божиимъ свободы человѣческой. „Какимъ образомъ,“ спрашиваетъ онъ, „рядъ причинъ, который извѣстенъ предвѣдущему Богу, можетъ произвести то, чтобы ничего не оставалось въ нашей волѣ, когда въ этомъ самомъ ряду причинъ важное мѣсто занимаетъ наша воля?... Наша воля настолько имѣетъ въ себѣ силы, насколько Богъ попустилъ ей быть въ силѣ, напередъ это предвидѣвъ, и потому самому, что Богъ предвидѣлъ ея будущую силу и будущую дѣятельность, когда она являетъ нѣкоторую свою силу, или когда являясь на самомъ дѣлѣ обладательницею этой силы, производитъ что либо, то совершенно сама производитъ это... Не потому человѣкъ грѣшитъ, что Богъ предвидѣлъ, что онъ будетъ грѣшитъ, почему, когда грѣшитъ, вовсе не сомнѣвается въ томъ, что самъ грѣшитъ, и это потому, что Тотъ, чье предвѣденіе не можетъ обманываться, предвидѣлъ, что ни судьба (*fatum*), ни случай (*fortuna*), или что либо иное, а самъ онъ будетъ грѣшитъ. Кто не хочетъ грѣшитъ, тотъ не грѣшитъ, что также предвидѣлъ

<sup>1)</sup> *Strom. lib. VI. c. 17. (Patr. curs. compl. graec. t. IX. col. 388).*

<sup>2)</sup> *Ориг. Contr. Cels. lib. II. n. 20.*

<sup>3)</sup> *Иерон. Comment. in Hierem. lib. V. c. 26.*



Богъ, зная, что онъ не захочетъ грѣшнить <sup>1)</sup>“. Эту же мысль впоследствии повторяетъ *Дамаскинъ*, формулируя ее такъ: „Богъ все предвидитъ, но не все предопредѣляетъ,—Онъ предвидитъ и то, что зависить отъ насъ, но не предопредѣляетъ его, потому что не хочетъ, чтобы было зло, и не вынуждаетъ добродѣтели“ <sup>2)</sup>. Мысль здѣсь та, что такъ какъ Богу угодно было даровать человѣку свободную волю, способную и къ добру и ко злу, то, поступая согласно съ своею волею, Онъ, хотя предвидитъ то, что зависить отъ насъ, но въ тоже самое время не производитъ этимъ никакого предрѣшающаго или насилующаго вліянія на нашу волю, потому что насколько не хочетъ Онъ видѣть въ ней зла, настолько же не желаетъ ея вынужденной добродѣтели.

## § 73.

б) *Воля Божія.*

Вмѣстѣ съ разумомъ откровеніе приписываетъ Богу и волю. Спаситель въ своей молитвѣ къ Богу Отцу о мимотиіи отъ Него чаши ясно указалъ на существованіе въ Немъ воли словами: *обаче не Моя воля, но Твоя да будетъ* (Лук. 22, 42). Тоже указаніе дѣлаетъ ап. Павелъ, уча о Богѣ Отцѣ, что Онъ нарекъ насъ во усмотреніе *Иисусъ Христомъ въ Него по благоволенію хотѣнія* (θελήματος) *своего* (Еф. 1, 5), что Онъ открылъ намъ *тайну воли своей по благоволенію своему* (ст. 9)., и что Онъ *вся дѣйствуетъ по совѣту воли своей* (ст. 11). Что же такое воля Божія? Изъ вышеприведенныхъ словъ Спасителя видно, что она не то, что воля человѣческая. Но съ другой стороны, по изображенію же откровенія, она не представляетъ собою чего либо противоположнаго по отношенію къ волѣ послѣдняго рода, потому что для ней

<sup>1)</sup> De civit. lib. V. c. 9. n. 4; c. 10 n. 2.

<sup>2)</sup> De fid. orthodoxy. lib. II. c. 30.



всегда она поставляется нравственно обязательнымъ образцомъ или идеаломъ (Мат. 5, 48; 1 Петр. 1, 15. 16; Рим. 12, 2; Еф. 5, 17; 6, 6; Колос. 4, 12; 1 Солун. 4, 3; Евр. 13, 21; Апок. 17, 17), чего, понятно, не могло бы быть, если бы между нами не допускалось совершенно ничего общаго и схожаго. На этомъ основаніи мы можемъ считать себя вправѣ предполагать въ природѣ нашей воли нѣчто аналогическое съ природою воли Божіей, и по существеннѣйшимъ свойствамъ первой судить о такого же рода свойствахъ послѣдней, конечно не забывая при этомъ, что тѣ и другія свойства настолько должны быть различны между собою, насколько духъ безконечный отличенъ отъ духа конечнаго.

Какія же существеннѣйшія свойства нашей воли? Это во первыхъ ея свобода, по которой она сама собою можетъ избирать и избираетъ для себя то или другое направленіе; это далѣе нераздѣльная съ свободою воли нравственная самоопредѣляемость ея, или такого рода ея направленіе и настроеніе, которое возникаетъ и продолжаетъ развиваться въ ней подъ вліяніемъ избраннаго ею того или инаго нравственнаго идеала, ставшаго мотивомъ и цѣлю для ея дѣятельности. Къ этому нужно присовокупить еще одно присущее нашей волѣ свойство, ея извѣстную силу или могущество, обладая чѣмъ она можетъ оставаться болѣе или менѣе твердою и непоколебимою въ избранномъ ею направленіи съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ можетъ достигать осуществленія своего нравственнаго идеала. Таковы существеннѣйшія свойства нашей воли, разсматриваемой въ самой себѣ, независимо отъ ея проявленія во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, таковыми они являются и въ этихъ дѣйствіяхъ, которыя, хотя не исчерпываютъ собою всей полноты внутренняго содержанія воли, тѣмъ не менѣе всегда носятъ на себѣ ясный отпечатокъ какъ нравственнаго характера ея свободы и самоопредѣляемости, такъ и степени нравственнаго ея могущества и силы. Съ подобными свойствами, при отрѣшеніи ихъ, конечно, отъ всего ограниченаго и несо-



вершеннаго, мы можемъ и должны представлять и волю Божію, которой, хотя слабымъ, тѣмъ не менѣ дѣйствительнымъ отображеніемъ служить наша воля. Основаніе для такого представленія о волѣ Божіей дается намъ и самимъ откровеніемъ.

## § 74.

*Свойства воли Божій въ самой себѣ, ея святость, при  
свободѣ и могуществѣ.*

По ученію откровенія, воля Божія есть воля съ чистѣйшею и совершеннѣйшею свободою, потому что она само-бытна и ни отъ чего посторонняго или внѣшняго, независима въ своихъ рѣшеніяхъ и опредѣленіяхъ, тогда какъ воля наша не отъ самой себя имѣетъ свое бытіе, и не отъ себя зависитъ въ поддержаніи своего существованія, почему и не можетъ быть совершенно чуждою всякихъ внѣшнихъ вліяній, даже при нормальномъ и совершенно правильномъ раскрытіи своей свободы и самодѣтельности. Въ выше-означенныхъ мѣстахъ посланія къ ефесянамъ апостолъ Павелъ учитъ о волѣ Божіей, что по ея благоволенію Богъ предопредѣлилъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа (Еф. 1, 5), и что по совѣту той же воли, по которому Онъ и все совершаетъ, предназначилъ насъ быть наслѣдниками во Христѣ (ст. 9 и 11). Онъ, слѣдовательно, разумѣетъ здѣсь волю, существующую въ Богѣ отъ вѣчности, независимо отъ осуществленія ея намѣреній въ сотворенномъ мірѣ, а въ этой волѣ совѣты и рѣшенія могутъ не иначе возникать, какъ непосредственно изъ глубины ея самага существа, и независимо ни отъ чего сторонняго и внѣшняго, что могло бы имѣть на нее какое либо вліяніе (Рим. 11, 34). Тотъ же Апостолъ пишетъ: *идъже Духъ Господень, ту и свобода* (2 Кор. 3, 17). Если же гдѣ ни являетъ свое присутствіе Господь, вездѣ бываетъ нераздѣльна съ Нимъ свобода, то что сказать о существѣ божественномъ, въ кото-



ромъ Духъ Божій всегда пребываетъ существенно и нераздѣльно, подобно духу человѣческому, живущему въ человѣкѣ (1 Кор. 2, 11)?

Если же воля Божія сама въ себѣ безусловно свободна и ни отъ чего внѣшняго независима, то спрашивается еще, чѣмъ же она руководится и опредѣляется въ своихъ желаніяхъ и намѣреніяхъ, что составляетъ предметъ ея желаній или стремленій, и въ какомъ соотвѣтствіи стоитъ желаемое ею къ его выполненію или осуществленію? Богъ, по собственному изображенію Себя Самого, есть *святъ* (Левит. 11, 44; 19, 2), и по изображенію Псалмопѣвца, Онъ есть Богъ, *не хотяй беззаконія* (5, 5). Такимъ представляется Онъ и въ новозавѣтномъ откровеніи. По ученію Спасителя, Онъ, *совершенъ* (Мат. 5, 48), и единственный *благій* (ἀγαθός), потому что *никтоже блазъ, токмо единый Богъ* (Марк. 10, 18). По апостолу Іоанну, *Онъ чистъ есть* (1 Іоан. 3, 3), *святъ есть и тѣмъ азъ Немъ итътъ ни единыя* (1, 5). Воля Божія, слѣдовательно, руководится и опредѣляется въ своихъ стремленіяхъ ничѣмъ инымъ, какъ представленіями и помыслами объ одномъ высочайшемъ добрѣ, равно какъ и предметомъ или цѣлю ея стремленій служить ни что иное, какъ постоянное и всецѣлое достиженіе или осуществленіе этого единого добра. И этого рода ея хотѣнія и стремленія не остаются одними благими желаніями, ищущими своего удовлетворенія впереди, а напротивъ всегда и вполне совпадаютъ съ своимъ желаемымъ или цѣлю, что само собою понятно, при томъ безконечномъ могуществѣ и силѣ, которыми обладаетъ воля Божія для осуществленія своихъ хотѣній. Если воля людей, при самыхъ правильныхъ и постоянныхъ стремленіяхъ своихъ къ добру, только по частямъ и постепенно достигаетъ осуществленія своего нравственнаго идеала, то причиною этому служить ничто иное, какъ натуральная узкость, ограниченность и слабость ея силъ. Но силы, которыми обладаетъ воля Божія, стоятъ выше всѣхъ ограниченій, бывъ также безконечны, какъ безконечно все существо Божіе. По

изображенію откровенія, Богъ есть *Господь* (Пс. 23, 10) и *Богъ силъ*, которому по силѣ никого нѣтъ равнаго (Пс. 88, 9), Онъ—*единъ сильный* (1 Тим. 6, 15), и *вся можетъ*, *невозможно же для Него ничтоже* (Пов. 42, 2. Мат. 19, 26. Марк. 14, 36). А потому въ волѣ Божіей вмѣстѣ съ вѣчно свободнымъ избраніемъ ею одного добраго нераздѣльно соединенъ вѣчный законъ ея совершеннѣйшей дѣятельности, направляющей къ одному добру, вмѣстѣ съ ея неизмѣннымъ хотѣніемъ нравственнаго совершенства всегда неразрывно столько же неизмѣнное и всецѣлое осуществленіе этого совершенства, сообщающее ей характеръ полнѣйшей и совершеннѣйшей святости <sup>1)</sup>).

## § 75.

*Свойства воли Божіей въ ея проявленіи во внѣ,—ея правда при свободѣ и всемогуществѣ.*

Такова, по мысли откровенія, воля Божія, представляемая въ самой себѣ, или въ глубинахъ собственнаго божескаго существа. Съ подобными же чертами она изображается откровеніемъ и въ ея отношеніи къ міру, въ которомъ ей

<sup>1)</sup> Замѣтимъ мимоходомъ, что нѣкоторымъ (напр. Штраусу) казалось неумѣстнымъ допускать въ Богѣ волю съ хотѣніями уже потому самому, что мы Бога становимъ предметомъ своего собственнаго хотѣнія, и Его желанія соединяемъ нераздѣльно съ ихъ выполненіемъ, между тѣмъ какъ желаніе чего либо обыкновенно предполагаетъ въ желающемъ отсутствіежелаемаго, а также нужна съ его стороны извѣстныя и болѣе или менѣе продолжительныя усилія къ достиженію волею искомаго. Но разсуждающіе такимъ образомъ въ волѣ Божіей хотятъ видѣть волю человѣческую, тогда какъ первая безусловно выше послѣдней, бывъ изъята отъ всякихъ ограниченій и условій. Если гола наша ищетъ предмета своихъ желаній внѣ себя, то это происходитъ отъ чего? Отъ того, что не въ насъ, а внѣ и выше насъ находится нашъ нравственный идеалъ, и достигнуть его мы сами собою не можемъ, бывъ принуждены прибѣгать въ семъ случаѣ къ сторонней помощи. Богъ же Самъ для Себя нравственный идеалъ, и въ Немъ Самомъ—всѣ силы, нужныя къ его осуществленію. Если, далѣе, они



благоугодно было отобразить себя. Разсматриваемая и съ этой стороны воля Божія представляет собою нѣчто аналогическое съ волею человѣческою, не только сосредоточивающеюся и по преимуществу дѣйствующею въ собственной области духа человѣческаго, но и проявляющею себя вовнѣ, въ разныхъ формахъ внѣшней дѣятельности. Но въ тоже время между нею и волею нашею существуетъ различіе безконечное. Воля наша выступаетъ вовнѣ, не по одной только своей свободѣ, а и по своего рода физической необходимости, такъ какъ не въ насъ самихъ, а внѣ насъ находятся условія, необходимыя для поддержанія ея бытія и силы. Воля же Божія выступаетъ вовнѣ, вовсе не изъ необходимости этого для самаго существа божественнаго, которое въ себѣ самомъ заключаетъ все нужное для бытія своего, а единственно въ силу своего свободного желанія и рѣшенія дать и поддерживать бытіе другимъ существамъ. Воля наша, являя себя во внѣшней дѣятельности, не только чрезъ это выражаетъ свою нравственную силу и характеръ, но и пріобрѣтаетъ для себя нѣчто новое, такъ какъ она чрезъ это развивается и совершенствуется. Воля же Божія, являя свою дѣятельность внѣ себя въ мірѣ, хотя этимъ выражаетъ свои нравственные свойства и силы, но чрезъ это ни увеличивается, ни возрастаетъ въ своемъ и безъ этого безмѣрномъ величій и совершеннѣйшей святости. Цѣль, къ которой направляется здѣсь ея дѣятельность, напротивъ—

хотятъ видѣть отсутствіе воли въ допускаемомъ нами равновѣсіи между желаніями Божіими и ихъ выполненіемъ, то ихъ можно бы спросить, признаютъ ли они присутствіе воли въ такого рода высоко нравственныхъ личностяхъ, которыя успѣваютъ достигать до такого нравственнаго успокоительнаго настроенія воли, въ которомъ нравственные стремленія сливаются въ одно съ чувствомъ большаго или меньшаго удовлетворенія ихъ? Между тѣмъ это глубоко нравственное настроеніе въ благочестивыхъ людяхъ можно признать только слабымъ и несовершеннымъ отблескомъ того нравственнаго состоянія, какое мы предполагаемъ въ водѣ Божіей.

Труды Киевск. Академіи, 1879 г. т. I.

та, чтобы способствовать къ возможному осуществленію въ себѣ этого нравственнаго идеала другимъ существамъ, созданнымъ способными къ такому назначенію. Воля наша, наконецъ, для совершенія своихъ внѣшнихъ дѣйствій, должна всегда за пособіемъ обращаться къ разнаго рода внѣшнимъ условіямъ, и, насколько это возможно, пользоваться ими для своей цѣли. Воля же Божія, напротивъ, изъ себя самой почерпаетъ силы и все нужное, какъ для того, чтобы дать бытіе своимъ произведеніямъ, такъ и для того, чтобы поддерживать ихъ бытіе и привести его къ назначенной цѣли.

Такимъ образомъ воля Божія, открывая себя во внѣ— въ мірѣ, является тою же неизмѣнно свободною, святою и всемогущею волею, какова она есть сама въ себѣ, независимо отъ міра,—только здѣсь она является въ особенной и опредѣленной формѣ, примѣнительно къ тому опредѣленному кругу и роду дѣятельности, какой благоугодно было ей избрать для своего проявленія. Ея свобода является здѣсь, какъ ея соизволеніе и рѣшеніе на выполненіе во времени предвѣчнаго плана божественной премудрости о дарованіи бытія конечнымъ существамъ. Ея святость открывается здѣсь, какъ соизволеніе и рѣшеніе на выполненіе такого же плана относительно особеннѣйшихъ, свободно-нравственныхъ существъ, которые предназначались къ тому, чтобы свободнымъ образомъ, подобно самому Богу, осуществлять собю безконечный идеалъ Его святости. Ея могущество наконецъ является здѣсь, какъ творческая и промыслительная сила, необходимая для осуществленія въ дѣйствительности того и другаго плана божественной премудрости о бытіи конечныхъ существъ и приведеніи ихъ къ предназначеннымъ цѣлямъ.

По изображенію откровенія, какъ Богъ положилъ создать міръ для своихъ высокихъ цѣлей съ духовнонравственными существами (Еф. 1, 5), не почему либо иному, а по благоволенію хотѣнія своего, такъ точно и въ исполненіе Онъ приводитъ свои мысли о мірѣ, руководясь ничѣмъ инымъ, какъ благоволе-

ніемъ тойже своей свободной воли. *Богъ нашъ на небеси и на земли, вся елика восхотѣ, сотвори* (Пс. 113, 11). *Вся, елика восхотѣ Господь, сотвори на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ* (Пс. 134, 6). *И по волю своей творитъ въ сѣмъ небесный, въ селеніи земныхъ* (Дан. 4, 32). Ощутительнѣе всего свобода Его воли является въ Его отношеніяхъ къ людямъ, которымъ всѣмъ хотѣтъ Онъ спастись, и имѣетъ объ этомъ свое особеннѣйшее попеченіе, но въ тоже время въ неприкосновенности хранитъ при этомъ дарованную Имъ ихъ свободу почему и говорятъ еще въ ветхомъ завѣтѣ: *живу Азъ... не хочу смерти грѣшника, но еже обратится нечестивому отъ пути его, и живу быти ему* (Іезек. 33, 11). Тоже въ новомъ завѣтѣ подтверждаетъ Христосъ, говоря: *се есть воля пославшаго мя, да всякъ видяй Сына и вѣруяй въ Него, имать животъ вѣчный* (Іоан. 6, 40). И апостолъ повторяетъ тоже, уча, что *Богъ всѣмъ человекомъ хочетъ спастись, и въ разумъ истины прийти* (1 Тим. 2, 4), т. е. Богъ хотѣтъ, чтобы всѣ люди спаслись, но въ тоже время хотѣтъ, чтобы спаслись и въ разумъ истины пришли, при участіи своей собственной воли. Кто же въ другихъ хранитъ свободу, тотъ, конечно знаетъ ея значеніе, и самъ обладаетъ ею.

Въ области же нравственныхъ существъ, по ученію откровенія, яснѣе всего открывается и другое свойство воли Божіей,—ея святость, которая является здѣсь, какъ обязательное и отвѣтственное требованіе святости отъ другихъ, или что тоже, какъ правда законодательная и мздовоздающая. *Единъ есть, говоритъ апостолъ о Богѣ, законоположникъ и Судія, мой спасти и погубити* (Іак. 4, 12). Какъ законоположникъ, Онъ даетъ людямъ законъ естественный (Рим. 2, 14. 15) и откровенный, и требуетъ отъ нихъ, какъ способныхъ и призванныхъ къ тому (Еф. 2, 10), чтобы они не нарушали ни одной іоты его (Мат. 5, 18. 19), а напротивъ свято и неприкосновенно хранили его, и чрезъ это приближались къ той святости и къ тому

совершенству, какими обладает Онъ Самъ (Лев. 19, 2. Мат. 5, 48). Какъ судія же, Онъ имѣетъ *воздать коемуждо по дѣломъ его* (Рим. 2, 6. Мат. 16, 27), да *пріиметъ кійждо яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10), вслѣдствіе чего тогда какъ праведники имѣютъ *наслѣдовать уготованное имъ царствіе отъ сложенія міра* (Мат. 25, 34), грѣшники имѣютъ быть осуждены на мученіе *въ огнь вѣчномъ, уготованномъ діаволу и ангеломъ его* (ст. 41).

Могущество, наконецъ, воли Божіей, по изображенію писанія, сперва открылось въ творческомъ произведеніи всего того, что было ей угодно создать, потому что *вся, елика восхотѣ Господь, сотвори* (Пс. 134, 6), и сотворилъ, какъ всемогущій творецъ, ибо *Той рече, и быша, Той повелъ, и создашася* (Пс. 32, 9). Оно затѣмъ непрерывно продолжается открываться, какъ въ обычномъ, никогда не prestaющемъ промыслительномъ дѣланіи Божіемъ въ мірѣ (Іоан. 5, 17), такъ и въ особеннѣйшихъ, чрезвычайныхъ дѣйствіяхъ, совершаемыхъ иногда Богомъ для особенныхъ Свсихъ нравственныхъ цѣлей, и о которыхъ псалмопѣвецъ говоритъ: *благословенъ Господь Богъ израилевъ, творяй чудеса единъ* (Пс. 71, 18). Въ частностиже, въ области нравственного порядка оно проявляетъ себя тѣмъ, что здѣсь, безъ нарушенія свободы людей, все волею Божіею направляется къ споспѣшествованію добру (Рим. 8, 28), и ослабленію зла (Быт. 50, 20. Ис. 10, 5—7; 37, 29. Дѣян. 3, 14—18. Мат. 2, 13), пока не будетъ достигнуто окончательное и полное торжество перваго надъ послѣднимъ. *Подобаетъ бо Ему, говорить апостолъ о Владыкѣ духовно-нравственного царства, царствовать, дондеже положитъ вся враги подъ нога свои* (1 Кор. 15, 25).

Въ своемъ ученіи о свойствахъ воли Божіей древніе учителя занимались частію разъясненіемъ сказаннаго объ этомъ въ откровеніи, а болѣе же оправданіемъ и защите-



ніемъ его, въ виду представлявшихся со стороны по поводу его разнаго рода недоумѣній.

По ихъ воззрѣнію, такъ какъ то, что есть въ насъ, должно приводить къ разумѣнію того, что выше насъ <sup>1)</sup>, то мы, какъ созданные по образу Божію, и созданные съ свободнымъ произволеніемъ, должны признать свободное произволеніе или волю и въ Богѣ—своемъ Создателѣ <sup>2)</sup>. Но воля въ Богѣ, какъ совершеннѣйшемъ существѣ, существенно отличается отъ нашей ограниченной и конечной воли тѣмъ, что тогда какъ мы можемъ избирать и производить не только доброе, но и злое, она никогда не можетъ ни хотѣть <sup>3)</sup>, ни избирать <sup>4)</sup>, ни совершать чего либо иного, кромѣ одного добра <sup>5)</sup>, подобно тому, какъ свѣтъ не можетъ производить изъ себя тьмы, а только свѣтъ, или какъ жизнь не можетъ изводить изъ себя смерти, а только одну жизнь <sup>6)</sup>. Воля Божія, поэтому, есть высочайшее добро,—добро само въ себѣ, и чрезъ себя по самому естеству своему <sup>7)</sup>, и притомъ добро неизмѣнное, такъ что въ немъ нѣтъ ни совершенствованія или улучшенія, ни ухудшенія, ни возрастанія ни убыли <sup>8)</sup>.

Но здѣсь представлялось слѣдующее недоумѣніе: если воля Божія безъ выбора всегда стремится къ одному добру, и никогда не можетъ по самой своей природѣ наклоняться въ другую сторону, то не дѣйствуетъ ли она по

<sup>1)</sup> Кирил. алекс. (comment. in evang. Ioann. lib. I. c. 10 (Patr. curs. graec. 73. col. 181).

<sup>2)</sup> Макари. Велик. Homil. 15. n. 21. Дамаск. De fid. orthodox. lib. III. c. 14.

<sup>3)</sup> Григ. Нисск. orat. cathech. c. 1. Август. Contr. Julian. lib. I. c. 100. ed. Paris. 1690. t. X. col. 932. 933.

<sup>4)</sup> Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 22.

<sup>5)</sup> Ориг. Contr. Cels. lib. V. n. 14. Август. Contr. Faust. lib. XXII. c. 22.

<sup>6)</sup> Васил. Велик. Hexaemer. homil. 2. n. 4.

<sup>7)</sup> Клим. алекс. Pedag. lib. I. c. 8. (Patr. curs. compl. graec. t. VIII. col. 328). Григ. Наз. Orat. 34 n. 10.

<sup>8)</sup> Кирил. Алекс. Comment. in evang. Ioann. lib. V. c. 8. vers. 29.



дной слѣпой и безотчетной необходимости, не добра ли она по одному только насилію и принужденію, а не по свободѣ. На это у древнихъ учителей тотъ отвѣтъ, что воля Божія таковою была бы въ томъ случаѣ, если бы въ основѣ ея стремленій не лежало ясныхъ и разумныхъ представленій о добрѣ, какъ единственно совершеннѣйшемъ законѣ дѣятельности, но она напротивъ всегда руководится этими представленіями о добрѣ, съ ней нераздѣльными, а потому всегда дѣйствуетъ она не слѣпо и безотчетно, а сознательно и разумно, не по насилію или принужденію, а по истиннѣйшей и совершеннѣйшей свободѣ. Богъ, напр. по *Иринію*, „вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мыслить и совершаетъ, что хочетъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ хочетъ чего либо, имѣетъ въ мысли то, чего восхотѣлъ, такъ что Онъ имѣетъ въ мысли, когда чего хочетъ, и тогда хочетъ, когда имѣетъ въ мысли, будучи весь мысль, весь воля“ <sup>1)</sup>). По *Григорію Нисскому*, разумъ и воля Божія съ ея дѣйствіями такъ внутренне и нераздѣльно соединены, что между ними нельзя мыслить никакого промежутка времени, и нужно представлять ихъ совершенно совмѣстно и современно дѣйствующими, подобно тому, какъ совмѣстно и современно съ пламенемъ всегда является блескъ <sup>2)</sup>). Поэтому то Богъ, какъ говорить *Иеронимъ*, благъ не потому, что принуждается чѣмъ либо къ этому, а потому, что Самъ хочетъ этого <sup>3)</sup>). Что же касается отсутствія въ волѣ Божіей свойства выбора, то *Дамаскинъ* показываетъ, что это не есть признакъ отсутствія самой воли, а признакъ отсутствія только той ограниченности, которая неизбежна въ волѣ конечной. Потому что, по мысли Дамаскина, выборъ, нераздѣльный съ своего рода совѣщаніемъ, есть признакъ

1) *Advers. haer. lib. I. c. 12 n. 2.*

2) *Contr. Eunom. lib. XII. Patr. curs. compl. graec. t. XLV. col. 988.*

3) *Comment. in epist. ad Philim. vers. 14. Тоже Юнвій,—de partib. divin. leg. lib. I. c. 19.*



принадлежности одного невѣдѣнія и ограниченности, Богъ же знаетъ все однимъ простымъ своимъ воззрѣніемъ (ἀπλῶς), а потому и воля Его безъ всякаго колебанія или выбора всегда устремляется только къ одному добру <sup>1)</sup>).

Другаго рода возраженіе, какое иногда слышалось противъ ученія о неизмѣнно доброй волѣ Божіей, было болѣе софистическаго, чѣмъ серьезнаго характера. Его можно формулировать такъ: если Богъ ничего не можетъ хотѣть и дѣлать, кромѣ одного добраго, если, напр. не можетъ Онъ грѣшить, допускать лжи, умирать и т. п., то Онъ не всемогущъ, если же Онъ всемогущъ, то для него должно быть возможнымъ все дѣлать <sup>2)</sup>. На это у древнихъ учителей общій отвѣтъ тотъ, что всемогущество Божіе заключается не въ томъ, чтобы дѣлать все, что бы намъ ни вздумалось, а въ томъ, что Богъ можетъ приводить въ исполненіе все угодное Его волѣ, если же Его воля не хочетъ многого такого, что противно Его совершеннѣйшей природѣ, то это самое показываетъ не слабость ея и безсиліе, а напротивъ ея силу и могущество. Могущество Божіе, по *Епифанію*, состоитъ въ томъ, что Онъ дѣлаетъ, что захочетъ, и въ тоже время дѣлаетъ одно сообразное съ Божествомъ <sup>3)</sup>. *Августинъ* пишетъ: „когда говоримъ, что Богъ не можетъ умереть, или обманывать, то этимъ не умаляется Его могущество. Напротивъ Его могущество стало бы меньше, если бы это невозможное сдѣлалось для Него возможнымъ. Потому собственно Онъ и есть всемогущъ, что не можетъ ни умереть, ни обмануться. Ибо всемогущему должно быть свойственно, какъ сдѣлать то, что хочетъ, такъ и не испытывать того, чего не хочетъ,—что если бы съ Нимъ

<sup>1)</sup> De fid. orthodox. lib. II. c. 22.

<sup>2)</sup> Ориг. Contr. Cels. lib. V. n. 14.

<sup>3)</sup> Haeres. 70 n. 7.

случилось, тогда не былъ бы Онъ всемогущимъ“ <sup>1)</sup>. Подобнымъ же образомъ *Теодоритъ* разсуждаетъ о невозможности для Бога лжи, въ чемъ, по его словамъ, заключается не безсиліе и слабость, а величайшая сила и могущество <sup>2)</sup>.

Другаго рода болѣе серьезныя недоумѣнія возникали изъ воззрѣнія на волю Божію въ ея отношеніи къ міру. Прежде всего казалось невозможнымъ совмѣстить съ вѣчностью и неизмѣнностію воли Божіей, при ея всемогуществѣ, приписываемое ей сотвореніе міра во времени, такъ какъ, будучи всемогущею, она будто бы не могла не проявить отъ вѣчности своего всемогущества въ созданіи міра, имѣя въ себѣ отъ вѣчности рѣшеніе объ этомъ созданіи. Между другими даже *Оригенъ* полагалъ нужнымъ признать сотвореніе Богомъ міра отъ вѣчности, почитая это необходимымъ для проявленія вѣчнаго всемогущества воли Божіей. Но на это основательно замѣчалъ еще *Меводій*, что разсуждать такимъ образомъ о всемогществѣ Божіемъ значитъ поставлять его въ неестественную зависимость отъ міра, между тѣмъ какъ Богъ всемогущъ, и вообще совершенъ Самъ въ Себѣ по своей природѣ, независимо отъ міра, въ которомъ угодно было ему проявить свои совершенства,—не потому Онъ всемогущъ и совершенъ, что свое всемогущество и совершенство проявляетъ въ мірѣ, но потому и проявляетъ ихъ, что самъ по Себѣ всемогущъ и совершенъ <sup>3)</sup>. Что же касается того, почему не создалъ Богомъ міръ для проявленія своихъ совершенствъ отъ вѣчности, а во времени, хотя отъ вѣчности рѣшено было Его волею создать его, то это, по *Августину*, зависѣло отъ того, что волею Божіею собственно и рѣшено было создать

1) De civit. lib. V. c. 10 n. 1. Contr. Faust. lib. XXII c. 22.

2) Impatibil. dialog. 3 (ed. Lutet. Paris. 1642. t. IV p. 123).

3) Apud Phot. Bibliothec. cod. 235. Patr. Curs. compl. graec. t. CIII. col. 1140 et 1141.



міръ во времени, почему созданіе міра во времени, какъ выполнѣ согласное съ предназначеніями воли Божіей, нисколько не противорѣчитъ ея неизмѣняемости и вѣчности<sup>1)</sup>.

Другія не менѣ важныя недоумѣнія касались уже самыхъ отношеній воли Божіей къ сотворенному міру, и по преимуществу къ существующему здѣсь нравственному порядку вещей. Представлялось для многихъ, если не невозможнымъ, то весьма затруднительнымъ примирить, какъ съ святостію и правдою, такъ и съ всемогуществомъ воли Божіей явленіе и существованіе въ мірѣ зла физическаго, и въ особенности нравственнаго, а болѣе же всего, часто замѣчаемое здѣсь торжество нравственнаго зла въ лицѣ благоденствующихъ грѣшниковъ, при униженіи добродѣтели въ лицѣ страждущихъ и гонимыхъ праведниковъ. Въ отвѣтъ на всѣ подобныя недоумѣнія много было сказано древними учителями, сущность чего вкороткѣ можно представить въ слѣдующемъ: то, что мы называемъ зломъ физическимъ, не есть само въ себѣ зло, но является таковымъ только для грѣшныхъ людей, получающихъ въ немъ наказаніе за свои грѣхи, а вмѣстѣ съ симъ и важное врачевство отъ нихъ<sup>2)</sup>. Зло же въ мірѣ собственно есть грѣхъ, совершаемый человекомъ, вслѣдствіе злоупотребленія дарованной ему Богомъ свободы. Если этого рода зло допускаетъ Богъ, то это дѣлаетъ Онъ въ виду сбереженія дарованнаго Имъ человеку навсегда величайшаго блага свободы, такъ какъ ею собственно и обуславливается добро нравственное, и безъ ней оно не могло бы существовать<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> De civit. lib. XI. c. 4 n. 2. Confes. lib. XI. c. 11. et 31.

<sup>2)</sup> Васил. вел. Homil. Quod Deus non est auctor malorum. n. 2—4. Август. De genes. ad litt. lib. XI. c. 6. n. 8.

<sup>3)</sup> Клим. алекс. Stromat. lib. I. c. 17. Аванас. вел. Contr. gent. n. 7. Васил. вел. Quod Deus non est auct. mal. n. 6. Григ. ниск. In eccles. homil. 7. (curs. compl. graec. t. XLIV. col 725). Orat. catech. c. 5. Август. De genes. contra Manich. lib. II. c. 29.

Между тѣмъ въ тоже время Онъ не оставляетъ безъ своего промыслительнаго смотрѣнія и развращенную свободу людей, съ одной стороны представляя ей самой много случаевъ и средствъ къ уврачеванію и исправленію, а съ другой ослабляя, пресѣкая и обращая къ торжеству добра тѣ гибельныя послѣдствія, какія могли бы произойти отъ ея ненормальныхъ дѣйствій <sup>1)</sup>. Если добродѣтельные люди часто на землѣ бѣдствуютъ, тогда какъ порочные наоборотъ благоденствуютъ, то не нужно при этомъ забывать того, что какъ въ добродѣтельномъ можетъ быть нѣчто грѣшное, достойное наказанія, такъ и въ грѣшникѣ можетъ быть нѣчто доброе, достойное награды <sup>2)</sup>, а также не нужно терять изъ виду того, что люди добрые, при тягостяхъ внѣшняго положенія своего, находятъ успокоительную отраду внутри себя—въ своей доброй совѣсти, тогда какъ злые, находясь и во внѣшнемъ благополучіи, часто бываютъ недовольны собою, терпя муки и угрызенія совѣсти <sup>3)</sup>. Главное же, что нужно помнить здѣсь, это то, что настоящая жизнь есть только время нравственнаго воспитанія, труда и подвига, окончательною же наградою за это будетъ только жизнь будущая, въ которой праведникамъ предназначено Богомъ вѣчное блаженство, а грѣшникамъ вѣчное наказаніе <sup>4)</sup>.

Но здѣсь представлялось еще одно не маловажное недоумѣніе: если Богъ своею волею напередъ однихъ предопредѣляетъ къ блаженству, а другихъ къ мукамъ, то не исключается ли этимъ значеніе свободы воли человѣческой, не будутъ ли при этомъ совершенно напрасными и безплод-

<sup>1)</sup> Ориг. In genes. homil. III. n. 2. Васил. вел. Quod Deus non est auct. mal. n. 4 et 5. Дамаск. De fid. orthodox. lib. II. c. 29.

<sup>2)</sup> Злат. De Lazar. conc. III. n. 6; conc. VI. n. 9.

<sup>3)</sup> Злат. Epist. ad Olimpiad. 17. In Epist. 1. ad Cor. hom. XI. n. 3. Август. Enarr. in Psalm. LVII. n. 20.

<sup>4)</sup> Злат. In Math. homil. XIII. n. 6.



ными всѣ ея усилія, какъ въ удаленіи отъ зла, такъ и въ преиспѣяніи въ добръ? На это у древнихъ учителей, и по преимуществу восточныхъ, находимъ тотъ простой отвѣтъ, что предопредѣленіе Божіе не есть предопредѣленіе однихъ людей къ добру, а другихъ ко злу, а только предопредѣленіе тѣхъ и другихъ къ участи заслуженной ими же самими, — что оно не безусловно, такъ какъ основывается не на одной волѣ Божіей, а на предвидѣнныхъ ею самихъ же свободныхъ дѣйствіяхъ людей, и что вслѣдствіе этого, каждый имѣетъ получить предопредѣленную ему участь не потому, что она была предназначена для него, а потому что самъ имѣетъ заслужить ее <sup>1)</sup>. Чтобы яснѣе показать, что предустраивающая участь людей воля Божія не стѣсняетъ этимъ ихъ свободы, а напротивъ сама сообразуется съ нею, *Златоустъ* отличаетъ этого рода волю Божію отъ воли, желающей спасенія всѣмъ людямъ, называя ее волею послѣдующею, тогда какъ волю послѣдняго характера именуетъ волею предъидущею, или предшествующею. Этимъ онъ ясно выражаетъ ту мысль, что предустроеніе волею Божіею будущей участи людей составляетъ собою не что иное, какъ только послѣдствіе по отношенію къ такого или иного рода ихъ свободнымъ дѣйствіямъ и что, слѣдовательно, она собою нисколько не предрѣшаетъ того или иного направленія ихъ свободы, а напротивъ сама для себя находитъ здѣсь основаніе, и съ нимъ вполне сообразуется <sup>2)</sup>.

## § 76.

в) *Чувство или чувствованіе Божіе.*

Наконецъ откровеніе приписываетъ Богу и сердце съ его отправленіями, то есть, **чувствованіями**. Такъ, напр. не-

<sup>1)</sup> Iysr. Apolog. 1. n. 43. 44. Orig. Comment. in epist. ad Rom. lib. VII. n. 7 et 8. Златоуст. In. epist. ad Rom. homil. XVI. n. 5. Θεοδορύτ. Interpret. in Ezechiel. c. 2. Максим. in collat. cum Theodos. Caesar. n. 8. Дамаск. de fid. orthodox. lib. II. c. 30.

<sup>2)</sup> In ephes. homil. 1. n. 2. In hebr. homil. 18. n. 1.



однократно выражается о Богѣ, что въ немъ есть изволенія (Плач. Іерем. 3, 33,) и намѣренія сердца (Іерем. 7, 31; 23, 20; 30, 24), что Онъ даетъ пастырей (Іерем. 3, 15), и находитъ людей по сердцу Своему (Дѣян 13, 22), что Онъ въ однихъ случаяхъ радуется отъ всего сердца Своего (Іер. 32, 41), а въ другихъ Его сердце исполняется жалости (Ос. 11, 8), что любитъ правду и ненавидитъ беззаконіе (Пс. 44. 7. Евр. 1, 9), и что *мерзость Господеви пути развращенни, пріятни же Ему вси непорочнии въ путехъ своихъ* (Притч. 11, 20) и т. п. Всѣ эти и подобныя изображенія Бога откровеніемъ, конечно, заключаютъ въ себѣ много только приспособительнаго къ нашему языку, и не могутъ быть понимаемы въ томъ ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ должны бы были пониматься, если бы рѣчь шла о человѣкѣ. Но это не даетъ намъ права видѣть въ нихъ одни пустыя слова, не заключающія въ себѣ никакого дѣйствительнаго смысла и значенія, или одни призрачные образы, не содержащія въ себѣ ничего, соотвѣтствующаго съ тѣмъ, что есть въ самомъ Богѣ. Напротивъ, на основаніи ихъ мы обязаны допустить, что въ существѣ духа божественнаго несомнѣнно есть такая сторона, которая болѣе или менѣе соотвѣтствуетъ сердцу или чувствительной сторонѣ нашей духовной природы, подобно тому, какъ мы обязаны были, на основаніи такого же ученія о разумѣ и волѣ Божіей, допустить въ Богѣ дѣйствительное бытіе разума и воли, болѣе или менѣе соотвѣтствующихъ разуму и волѣ духа человѣческаго. Конечный духъ нашъ, посящій въ себѣ образъ Божій, какъ во всѣхъ существенныхъ чертахъ своей духовной природы, такъ, конечно, и въ частной ея чертѣ, способности чувствовать, являетъ, хотя слабо и несовершенно, тѣмъ не менѣе дѣйствительныя и несомнѣнныя черты духовной природы Духа безконечнаго. Если, поэтому, мы считаемъ себя вправѣ по свойствамъ нашего разума и воли гадательно судить о разумѣ и волѣ Божіей, то не меньшее мы имѣемъ основаніе и право для



того, чтобы по существеннымъ свойствамъ нашего чувства гадательно судить о чувствованіяхъ Божіихъ. Само собою понятно, что судя о чувствованіяхъ Божіихъ по чувствованіямъ нашего конечнаго духа, мы должны разсуждать о нихъ богоприлично, исключая изъ представленія о нихъ все то, что несвойственно безконечному и совершеннѣйшему Духу, хотя въ тоже время должны всячески остерегаться, чтобы не впасть въ то пурристическое представленіе о Богѣ, которое лишаетъ Его живыхъ и опредѣленныхъ чувствованій и оставляетъ за Нимъ одно только состояніе мертваго, невозмутимаго покоя, и неопредѣленно безразличнаго отношенія ко всему.

## § 77.

*Его свойства въ Самомъ Себѣ, и въ отношеніи къ міру, блаженство, любовь въ себѣ, и любовь къ тварямъ.*

Существенную черту въ жизни нашего чувствующаго духа составляетъ его внутреннее влеченіе или любовь ко благу и сладостное ощущеніе этого блага, по мѣрѣ обладанія имъ. То и другое должно быть мыслимо въ Богѣ, но только съ сознаніемъ той безконечной разности, какая существуетъ въ этомъ случаѣ между нашимъ конечнымъ духомъ и безконечнымъ духомъ Божіимъ. Хотя духу нашему прирождена неотразимая потребность блага, но не въ немъ самомъ, а внѣ его существуютъ условія, необходимыя для удовлетворенія этой потребности, почему и его влеченія ко благу естественно должны по преимуществу направляться вовнѣ, ища здѣсь для себя пищи и удовлетворенія. Богъ же, напротивъ, въ Себѣ Самомъ имѣетъ все нужное для полнаго блаженства, а потому Его любовь ко благу сосредоточивается на Немъ же Самомъ, Онъ есть существо самоблаженное. Далѣе, такъ какъ въ духѣ нашемъ данъ только зародышъ для блаженства, который долженъ быть

имъ самимъ постепенно развиваемъ совмѣстно съ правильнымъ и гармоническимъ развитіемъ его духовныхъ силъ, то въ немъ ощущеніе блага никогда не можетъ равняться влеченію или любви ко благу, въ немъ, поэтому, неизбежны при пріятныхъ чувствахъ, возбуждаемыхъ пріобрѣтеніемъ блага, и чувства непріятныя и тяжелыя, проистекающія отъ ощущенія его лишенія или недостатка его полноты.

Въ Богѣ же совершенно иначе. Такъ какъ въ Немъ—вся полнота бытія и жизни, и притомъ бытія совершеннѣйшаго и жизни, представляющей собою совершеннѣйшее гармоническое единство, что собственно и составляетъ верховное благо; то въ Немъ всегда и неизмѣнно съ любовію ко благу совпадаетъ и полнота блаженства. Богъ, какъ учить откровеніе, въ Самомъ Себѣ есть *любви* (1 Іоан. 3, 35; 5, 20; 14, 31; 15, 9; 17, 26), Онъ же есть вмѣстѣ и *блаженный* (1 Тим. 1, 11; 6, 15).

Будучи само въ себѣ любовію къ собственному благу чувствованіе наше, если только раскрывается правильно законно, не иначе выражаетъ себя вовнѣ, какъ въ подобной же любви ко благу другихъ. Сердце, полное любви къ истинному благу, и въ большей или меньшей степени обладающее имъ, не можетъ не желать, чтобы и другіе участвовали въ немъ и сораздѣляли его. Подобно сему и чувствованіе Божіе, бывъ по существу своему высочайшею любовію и такимъ же блаженствомъ, открываетъ себя вовнѣ не въ чемъ иномъ, какъ въ неизреченной своей любви къ тварямъ, все направляющей къ достиженію ими возможныхъ и предназначенныхъ для нихъ благъ. Но и въ этомъ отношеніи существуетъ безконечная разница между нашими, даже самыми чистыми и возвышенными чувствами любви по отношенію къ другимъ, и любовію Божіею. Не говоря о томъ, что любовь наша къ другимъ существамъ слишкомъ узка и ограничена сравнительно съ любовію Божію, обнимающею собою весь міръ, мы должны еще приз-



нать въ ней ту существеннѣйшую особенность, что въ основѣ ея, даже при самомъ лучшемъ и безкорыстномъ ея направленіи, всегда лежитъ чувство потребности и внутренняя надежда чрезъ увеличеніе блага другихъ увеличить свое собственное благо, увеличить, если не въ этой жизни, то въ будущей. Между тѣмъ Богъ, будучи всеблаженъ, любить Своею любовію тварей вовсе не изъ потребности увеличить чрезъ это свое собственное блаженство, а единственно потому, что ихъ самихъ хочетъ содѣлать, насколько это возможно для ихъ конечной природы, участниками этого блаженства.

Эта — то неизреченная любовь, по изображенію откровенія, подвинула Бога создать міръ съ разумно—нравственными существами, способными любить Его и находить въ Немъ для сего блаженство (Еф. 1, 5. 9. Іоан. 14, 23. Мат. 25, 34). Она непрерывно и вездѣ является въ своихъ промыслительныхъ дѣйствіяхъ о мірѣ, какъ выражается объ этомъ Псалмопѣвецъ: *блазъ Господь всяческихъ, и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его* (Пс. 144, 9). Болѣе же всего замѣчательны и знаменательны тѣ многообразные виды и формы, въ которыхъ она проявляетъ свою отечески промыслительную дѣятельность въ отношеніи къ человѣку, о чемъ такъ свидѣтельствуетъ Самъ Богъ, обращаясь къ израилю: *еда забудетъ жена отроча свое, еже не помиловати исчадія чрева своего? аще же и забудетъ сихъ жена, но Азъ не буду тебе* (Ис. 49, 15). Она, напр., является, то какъ общее человѣколюбіе, желающее всѣмъ людямъ спасенія и подающее къ тому всѣ средства (Тит. 3, 4. 1 Тим. 2, 4), то какъ милосердіе, приходящее на помощь нуждающимся и бѣдствующимъ (Іер. 11, 30; Пс. 102, 13; Лук. 1, 72. 78; 6, 36; 2 Кор. 1, 3), то какъ снисходительная милость къ грѣшникамъ, и долготерпѣніе, ждущее долго и терпѣливо ихъ вразумленія и исправленія (Іонл. 2, 13; Рим. 2, 4; 11, 22; Пс. 102, 10), то какъ даруемая людямъ даромъ благодать, безъ всякой со стороны ихъ заслугъ (Еф. 2, 8. Рим.

11, 61) и т. п. Самымъ же высшимъ и осязательнымъ проявленіемъ любви Божіей къ людямъ служить то, что, какъ училъ самъ Христосъ, *такъ возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего едиnorodнаго далъ есть, да всякъ вѣруй въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16) и что ап. Іоаннъ поясняетъ такъ: *о семъ есть любовь, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко Той возлюби насъ и посла Сына Своего очищеніе о грѣсѣхъ нашихъ* (1 Іоан. 4, 10).

И древніе учителя такое же имѣли воззрѣніе на свойства чувствованія Божія, какое мы сейчасъ высказали на основаніи откровеннаго ученія объ этомъ предметѣ. Богъ, по ихъ представленію, есть любовь <sup>1)</sup>, предметомъ стремленій которой служить не что иное, какъ то высочайшее совершенство и благо, каковымъ онъ есть самъ по своей природѣ. Тогда какъ мы своею душою устремляемся за благомъ вовнѣ, чтобы здѣсь найти то, чего въ насъ самихъ не достаетъ, Богъ не имѣетъ никакой нужды искать для себя благъ вовнѣ, будучи по самому естеству своему полнотою благъ, превышающихъ всякое наше понятіе <sup>2)</sup>. А потому Онъ истиннѣ блаженъ, такъ какъ не блаженнымъ обыкновенно бываетъ пли тотъ, кто не имѣетъ того, чтó любить, или кто имѣетъ, чтó любить, но оно вредоносно, или наконецъ тотъ, кто не любить, чтó имѣетъ, хотя бы оно было и наилучшее <sup>3)</sup>, но всего этого не можетъ быть въ Богѣ, какъ существѣ всесовершеннѣйшемъ, лучше и превосходиѣе котораго мы ничего другаго не можемъ и представить <sup>4)</sup>, и которое по самому существу своему, а не по какому либо внѣшнему заимствованію, обладаетъ полнотою всѣхъ благъ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Григ. Наз. Orat. XXII (de pace 2). n. 4.

<sup>2)</sup> Григ. Насск. De anima et resurrect. Patr. Curs. compl. graec. T. 43. col. 92 et 93.

<sup>3)</sup> Август. De morib. eccles. et monich. lib. I. c. 3. n. 4.

<sup>4)</sup> Август. De doctrin. Christ. lib. I. c. 7.

<sup>5)</sup> Август. De mor. eccles. et monich. lib. II. c. 4. n. 6.



Но будучи въ самомъ себѣ любящимъ и блаженнымъ, Богъ не могъ быть инымъ, какъ только благимъ и любящимъ и по отношенію ко всемъ, еще отъ вѣчности представляемымъ въ умѣ Его, конечнымъ существамъ, — не можетъ быть онъ также инымъ по отношенію къ нимъ, какъ только благимъ и любящимъ, и послѣ прпведенія ихъ къ бытію. Благость принадлежитъ Ему существенно, такъ что онъ даже не можетъ быть мыслимъ нами безъ благости, — Богъ не благій — не есть истинный Богъ <sup>1)</sup>. Эта то благость Божія и послужила причиною, побудившею Его дать бытіе тваримъ, хотя въ этомъ онъ не имѣлъ нужды для Себя Самаго, но, не бывъ завидливъ къ тѣмъ благамъ, которыя Самъ отъ вѣчности имѣлъ и созерцалъ въ своемъ существѣ, Онъ не могъ не пожелать имѣти другихъ участниковъ, которые бы, насколько это возможно, могли раздѣлять съ Нимъ эти блага, и пользоваться ими для своего блаженства <sup>2)</sup>. Также благость Божія продолжаетъ непрерывно проявляться и по приведеніи къ бытію тварей въ отеческомъ о нихъ промысленіи <sup>3)</sup>. Но съ особеннѣйшею поразительностію и трогательностію она являетъ себя въ промысленіи о падшемъ родѣ человѣческомъ. Богъ, по *Клименту александрійскому*, находитъ для себя самымъ приличнымъ и напередъ предустановленнымъ дѣломъ — спасать стадо людей, почему Онъ, какъ благій, и благого па-

<sup>1)</sup> Грег. Нисск. *De vit. Moys.* (Curs. compl. graec. T. 44. col. 301). Амврос. *lib. de fuga sec.* c. 6. Кирил. Алекс. *De trinit. dialog.* 1. (Patr. curs. compl. graec. T. 75. col. 673). Август. *De civit. lib. XI.* c. 10. n. 1. Левъ велик. *in nativit. Domin. serm.* 2. c. 1. Максим. *De Charit. centur. IV. sect.* 90. Дамаск. *De fid. orthodox. lib. I.* c. 9.

<sup>2)</sup> Клим. алекс. *Strom. lib. VII.* c. 2. (Curs. compl. graec. T. 9. col. 409). Плар. *Ttact. in 2 psalm.* n. 15. Грег. нисск. *Orat. Catech.* c. 5. Заат. *In epist. ad Philim. homil.* 3. n. 3. Кирил. алекс. *De incarnat. unigen.* (Curs. graec. T. 75. col. 1208).

<sup>3)</sup> Грег. Нисск. *In ecclesiast. homil. VII* (Curs. graec. T. 44. col. 724 et 725).



стыря послалъ <sup>1)</sup>. Въ Своей любви къ падшимъ людямъ Онъ похожъ на ту мать птицу, которая, увидавъ своего птенца выпавшимъ изъ гнѣзда, сама вылетаетъ отсюда, чтобы поднять его, и когда видитъ его въ опасности быть поглощеннымъ отъ какого либо змѣя, съ жалобнымъ крикомъ облетаетъ вокругъ всѣхъ другихъ своихъ птенцовъ, не могши быть равнодушною къ погибели и одного изъ нихъ <sup>2)</sup>. По *Златоусту*, Онъ больше любитъ насъ, чѣмъ можетъ любить отецъ, или мать, или другъ, или кто либо другой <sup>3)</sup>, и даже больше, чѣмъ сколько мы сами себя можемъ любить <sup>4)</sup>, потому что Онъ больше печется о спасеніи нашемъ, чѣмъ даже о Своей собственной славѣ <sup>5)</sup>, свидѣтельствомъ чему служатъ то, что Онъ послалъ въ міръ и предалъ на мучительныя страданія и позорную смерть Своего единороднаго Сына, для того только, чтобы чрезъ это открыть намъ путь спасенія и вѣчной жизни <sup>6)</sup>.

Но при этомъ естественно возникало слѣдующее недоумѣніе: какъ же эту любовь Божію, столько милости и блага оказывающую человѣку, согласить съ правдою Божіею, столь же строго судящею его за грѣхи и наказывающею? Это недоумѣніе тѣмъ настойчивѣе требовало своего разрѣшенія, что на первыхъ же порахъ въ христіанской церкви было поднито гностиками, которые, нашедши невозможнымъ разрѣшить его удовлетворительно, рѣшились совершенно отдѣлить любовь Божію отъ правды Божіей, а вмѣстѣ съ этимъ и признать двухъ боговъ, одного злаго, представляемаго въ ветхомъ завѣтѣ грознымъ и карающимъ судьей, а другаго

<sup>1)</sup> Cohort. ad gent. c. XI. (Patr. Curs. compl. graec. T. 8. col. 236).

<sup>2)</sup> Ibid. c. 10. (Curs. col. 204).

<sup>3)</sup> In Matth. homil. XIX. al. 20. n. 7.

<sup>4)</sup> Ibid. homil. XLVI. al. 47. n. 1.

<sup>5)</sup> Exposit. in Psalm. 113. n. 3.

<sup>6)</sup> In Ioann. homil. XXXI. al. 30. n. 2. Тоже—Август. lib. de ver. relig. c. XVI. n. 30.



добраго, изображаемаго въ христіанскомъ откровеніи любящимъ и мплующимъ отцемъ. Чѣмъ же отвѣчали на это древніе учителя? Сущность ихъ отвѣта можетъ быть представлена въ такомъ видѣ: раздѣлять между собою правду Божию и любовь, какъ нѣчто противоположное другъ другу—значитъ не понимать ихъ внутренняго и существеннаго характера. Любовь Божія къ людямъ цѣлю своею имѣетъ ихъ блаженство, но въ основаніи своемъ она есть ничто иное какъ любовь къ преслѣвующему въ нихъ нравственному добру, при чемъ одномъ только и возможно для нихъ блаженство, какъ возможно оно и въ самомъ Богѣ, блаженномъ потому, что Онъ есть высочайшее добро, чуждое всякой тѣни грѣха <sup>1)</sup>. Правда же Божія, воздавая блаженство за одно добро, и лишая его за зло, этимъ самымъ только споспѣшествуетъ той же цѣли, къ какой направляется любовь Божія къ людямъ, и поступаетъ въ семъ случаѣ совершенно согласно съ тѣми основами, на которыхъ она сама зиждется. Правда Божія, такимъ образомъ, и любовь не только не представляютъ чего либо противоположнаго между собою, а напротивъ составляютъ одно внутреннее и нераздѣльное единство, такъ что ни правда Божія не мыслима безъ любви, ни любовь Божія безъ правды,—правда безъ любви не была бы полною и истинною правдою, и любовь безъ правды не была бы полною и истинною любовію. Что же касается до наказаній, которыя постигаютъ за грѣхи, то, по воззрѣнію древнихъ учителей, ихъ причина ни въ правдѣ ни въ любви Божіей, а они суть естественныя послѣдствія самихъ грѣховъ, между тѣмъ какъ и изъ нихъ любовь Божія извлекаетъ возможную для грѣшника пользу, обращая ихъ, насколько это возможно, къ его духовному врачеванію и исправленію.

Вотъ, напр. какъ разсуждаетъ, по поводу означенныхъ недоумѣній, *св. Иринеи*, направляя свою рѣчь противъ Мар-

<sup>1)</sup> In Ecclesiast. homil. VII. (curs. graec. T. 41. col. 725).

кіона, допускавшаго двухъ боговъ, ветхозавѣтнаго злаго и карающаго, и новозавѣтнаго—благаго и милующаго: „если судящій (Богъ) вмѣстѣ съ симъ не благъ для того, чтобы оказывать милость тѣмъ, кому должно...., то Онъ окажется несправедливымъ и не мудрымъ судьей. Съ другой стороны добрый (Богъ), если Онъ даже благъ, когда не одобряетъ тѣхъ, кому оказываетъ благодать, то будетъ безъ справедливости, и благодать Его окажется неможною.... Итакъ Маркіонъ, раздѣляя Бога на двухъ, называя одного благимъ, а другаго судящимъ, въ томъ и другомъ случаѣ уничтожаетъ Бога. Ибо судящій, если вмѣстѣ не благъ, не есть Богъ: потому что не Богъ тотъ, у кого нѣтъ благодати; и добрый, если не имѣетъ судебной силы, не будетъ, какъ и первый, Богомъ, будучи лишень того качества Бога (которымъ Онъ долженъ обладать)“ <sup>1)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ указавъ на то, что блаженство праведниковъ будетъ состоять въ общеніи съ Богомъ, а мученіе грѣшниковъ въ отчужденіи отъ Него, Ириней замѣчаетъ относительно послѣднихъ, что они „находятся во всяческомъ мученіи не потому, чтобы Богъ Самъ по Себѣ напередъ подвергалъ ихъ наказанію, но наказаніе постигаетъ ихъ, вслѣдствіе ихъ лишенія всѣхъ благъ“ <sup>2)</sup>.

Мысль Ириней о нераздѣльности въ Богѣ благодати съ правдою еще подробнѣе и полнѣе раскрываетъ *Тертуліанъ* въ своемъ сочиненіи противъ Маркіона, гдѣ съ доказательною очевидностію показываетъ, что какъ съ одной стороны правда, не только есть сама въ себѣ нравственное благо, но и служить его гарантіею (*cautela*), такъ съ другой стороны и благодать не только не исключаетъ собою правды, но безъ ней будетъ однимъ слабымъ благодушіемъ, дающимъ безнаказанный просторъ злу, что совершенно противно природѣ божественной, любящей одно доброе <sup>3)</sup>. Допускаемая же Бо-

1) *Advers. haeres. lib. III. c. 25. n. 2 et 3.*

2) *Ibid. lib. V. c. 27. n. 2.*

3) *Advers. Marcion. lib. II. cap. 11 et 13.*



гомъ наказанія за грѣхи (*malā supplicii, malā poenae*), по его воззрѣнію, хотя составляютъ мучительное зло для заслужившихъ и терпящихъ ихъ, но въ самихъ себѣ они заключаютъ благо, потому что согласны съ правдою, служатъ охранительными средствами для всего благаго (*defensoria bonorum*) <sup>1)</sup>, и всегда приводятъ къ пользѣ и торжеству добра <sup>2)</sup>. Тертуллианомъ, такимъ образомъ, со всею ясностію была освѣщена юридическая сторона въ вопросѣ о значеніи посылаемыхъ Богомъ наказаній за грѣхи; но имѣющая здѣсь мѣсто и другая, а именно, педагогическая сторона оставлена была имъ въ тѣни. На нее то по преимуществу и обращаютъ вниманіе дальнѣйшіе учителя, при рѣшеніи вопроса о томъ, какъ наказанія за грѣхи, допускаемые правдою Божіею, примирить съ благодіею Божіею.

Главная цѣль наказаній Божіихъ, по *Клименту александрійскому*, та, чтобы независимо отъ ихъ вразумительнаго для всѣхъ другихъ примѣра, самаго грѣшника побудить къ тому, чтобы онъ впредь не грѣшилъ, и совершенно исправился <sup>3)</sup>. *Оригенъ* же ихъ значеніе сравниваетъ съ значеніемъ медицинскихъ пособій, употребляемыхъ не съ иною цѣлію, какъ только для того, чтобы уврачевать больного отъ болѣзни, и довести его до полнаго здоровья <sup>4)</sup>. Впрочемъ нужно замѣтить, что онъ въ этомъ отношеніи дошелъ до крайности, ставши простираť таковое значеніе наказаній Божіихъ по отношенію къ грѣшникамъ далеко за предѣлы ихъ настоящей жизни, чего не раздѣляли другіе учителя церкви, хотя продолжали держаться въ общемъ его взгляда на значеніе карательныхъ мѣръ со стороны правосудія божественнаго. По

<sup>1)</sup> Ibid. с. 14.

<sup>2)</sup> De resurrect. carn. с. 14.

<sup>3)</sup> Strom. lib. IV. с. 24. Paedag. lib. I. с. 8. (curs. graec. T. VIII. col. 333).

<sup>4)</sup> De princip. lib. II. с. 10. n. 6. Contr. Cels. lib. IV. n. 72 In Ierem. Homil 1. n. 1.

*Иларию*, правосудіе Божіе не можетъ быть и сравниваемо съ правосудіемъ человѣческимъ, — тогда какъ послѣднее, находя нужнымъ быть строгимъ, часто не даетъ никакого мѣста для состраданія, первое всегда бываетъ проникнуто милосердіемъ, не теряя при этомъ своей правоты <sup>1)</sup>. *Златоустъ* карательныя дѣйствія правды Божіей, подобно Оригену, сравниваетъ съ медицинскими пособіями врачей, которые, по его словамъ, находятъ иногда нужнымъ прибѣгать къ мучительному дѣйствію прижиганія или огсѣченія частей тѣла, но это совершаютъ они, отнюдь не проникаясь гнѣвомъ къ больному, или желаніемъ мукъ для него, а напротивъ руководясь глубокимъ чувствомъ соболюзнованія къ положенію больного, а также искреннимъ желаніемъ помочь ему <sup>2)</sup>. По *Августину*, Богъ, карая людей за нарушеніе заповѣдей своихъ, являетъ въ семъ случаѣ свой праведный гнѣвъ, но гнѣвъ Его есть гнѣвъ того отца, который, негодуя на своего ослушного сына, прибѣгаетъ къ разнаго рода отеческимъ и безвреднымъ карательнымъ мѣрамъ, имѣя при этомъ въ виду одно — вразумить непокорное дитя <sup>3)</sup>. Потому то Его правда всегда есть и милосердіе, равно какъ и милосердіе Его всегда есть правда, по сказанному: *еси нутіе Господни милость и истина* (Пс. 24, 10) <sup>4)</sup>.

### § 78.

*Соображенія разума въ пользу приписываемыхъ свойствъ Богу, какъ личному духу, и опроверженіе возраженій противниковъ этого ученія.*

Итакъ, по ясному ученію какъ откровенія, такъ и церкви, Богъ, какъ высочайшій духъ, обладаетъ совершеннѣйшимъ

<sup>1)</sup> Tract. in Psalm. 144. n. 14.

<sup>2)</sup> Exposit. in psalm. 6. n. 1.

<sup>3)</sup> Enarrat. in psalm. 55. n. 13: a te ira videtur, sed paterna irascitur pater filio contemtori praeceptorum suorum: iratus ei eum colaphisat, caedit, aurem vellit, manu trahit, ad scholam ducit.

<sup>4)</sup> Quæst. in Genes. lib. I. quæst. 161. Enarrat in Psalm. 147. n. 13. Epist. 138. c. 2. n. 11.



разумомъ, совершеннѣйшею волею и совершеннѣйшимъ чувствомъ, будучи такимъ образомъ свободно-разумнымъ и личнымъ существомъ, по своимъ существеннѣйшимъ свойствамъ похожимъ на нашъ, разумно и свободно-личный духъ, но только совершенно изъятымъ отъ всѣхъ его ограниченій и несовершенствъ. Но при этомъ естественно спросить: въ какомъ стоитъ отношеніи къ здравому разуму это ученіе о разумно-свободномъ или личномъ Богѣ? Вопросъ этотъ тѣмъ умѣстнѣе, что и въ настоящее время часто можно наталкиваться на такого рода представленія о Божествѣ, по которымъ кажется совершенно несогласнымъ съ разумомъ приписывать Ему свойства свободно-разумнаго и личнаго духа.

Между тѣмъ съ своей стороны мы съ полною увѣренностію утверждаемъ, что представленіе о разумно-свободномъ или личномъ Богѣ не только не стойтъ въ противорѣчій съ здравымъ разумомъ, но что, наоборотъ, было бы явнымъ противорѣчіемъ его требованіямъ иначе представлять Бога, если только мы признаемъ Его дѣйствительнымъ и живымъ существомъ, и такимъ же виновникомъ міра. Потому что тѣ же резоны, въ силу которыхъ мы считаемъ себя обязанными признать Бога виновникомъ міра, необходимо требуютъ отъ насъ и того, чтобы признавали Его и свободно—разумнымъ и личнымъ духомъ. Нашъ разумъ почему считаетъ себя обязаннымъ допустить бытіе Бога, и признать въ Немъ виновника міра? Потому, что, по его убѣжденію, міръ, будучи условенъ, не имѣетъ въ себѣ самомъ послѣдней причины ни своего бытія, ни существующаго въ немъ порядка, и что таковая причина должна быть внѣ его. Но вслѣдствіе этого основанія, находя нужнымъ признать Бога виновникомъ міра, можетъ ли разумъ въ тоже самое время мыслить Его иначе, какъ не свободно разумнымъ и личнымъ существомъ? Мыслимо ли происхожденіе міра безъ воли его творца? Мыслимъ ли существующій въ мірѣ разумный порядокъ безъ существованія разума въ его Виновникѣ? Тѣмъ необходимѣе допустить въ Виновникѣ міра разумно и свободно личное бытіе,



что съ этого рода бытіемъ мы встрѣчаемся въ самомъ же мірѣ, въ лицѣ свободно-разумныхъ существъ,—что было бы совершенно необъяснимо при отсутствіи личнаго бытія въ Творцѣ міра. Неоспоримъ тотъ законъ бытія, что во всякой причинѣ всегда содержится не только не меньше, но больше, чѣмъ въ ея пропзведеніи. Если же такъ, то есть ли какая либо возможность понять прісутствіе разумно и свободно личнаго бытія въ мірѣ, при отсутствіи его въ самомъ Виновникѣ міра?

Разсуждая такимъ образомъ, мы, и прочее, несколько не забываемъ того, что Богъ, какъ безконечный, въ своемъ существѣ далеко не то, что міръ. Но при этомъ мы считаемъ себя обязанными не терять изъ виду и того, что между Богомъ, какъ виновникомъ міра, и міромъ, какъ Его пропзведеніемъ, необходима должна быть близкая и внутренняя аналогія, и что эта аналогія должна быть всего замѣтнѣе и явственнѣе на высшихъ ступеняхъ міроваго бытія, а именно тамъ, гдѣ мы встрѣчаемся съ свободно-разумными и личными существами. На основаніи же этого, что само собою понятно, мы обязаны въ замѣчаемыхъ нами существеннѣйшихъ чертахъ духовно-личнаго бытія въ мірѣ видѣть несомнѣныя указанія на существованіе подобныхъ чертъ духовнаго бытія въ самомъ существѣ Божіемъ, только, конечно, въ совершеннѣйшемъ ихъ видѣ, и въ отрѣшеніи отъ всего конечнаго и условнаго. Существеннѣйшія черты, характеризующія духовно личное бытіе въ конечныхъ свободно-разумныхъ существахъ, это—разумъ, воля и чувство. Всѣ онѣ, бывъ поставлены въ условія конечнаго бытія, являются ограниченными и несовершенными, но самымъ же своимъ не совершенствомъ, заставляющимъ ихъ постоянно и невольно устремляться къ совершенству, онѣ внятно указываютъ на существованіе въ своемъ Виновникѣ того, чего въ нихъ самихъ недостаетъ, т. е. совершеннѣйшаго разума, совершеннѣйшей воли и совершеннѣйшаго чувства. Разумъ нашъ не обладаетъ по самой природѣ своей истиною, а только стремится





къ обладанію ею и его стремленіямъ не бываетъ конца, не смотря на то, что онъ никогда вполне не успѣваетъ въ достиженіи своей цѣли. Наша воля сразу не обладаетъ нравственнымъ добромъ, а только стремится къ этому, и ея стремленіямъ въ семь случаевъ, если только, конечно, она развивается правильно, тоже иногда не бываетъ конца, не смотря на то, что они никогда не увеличиваются полнымъ успѣхомъ. Также нужно сказать и относительно нашего чувства, которое никогда не перестаетъ стремиться въ высочайшему благу, не смотря на то, что еще меньше успѣваетъ въ своихъ стремленіяхъ, чѣмъ разумъ и воля. Такъ проявляетъ себя и раскрываетъ духовная природа не только въ каждомъ отдѣльномъ духовномъ индивидуумѣ, но и во всемъ человѣчествѣ, которое, проходя чрезъ разные ступени своего развитія или возрасты, подобно отдѣльнымъ личностямъ, никогда не переставало и не перестаетъ непрерывно стремиться къ истинѣ, добру и благу, не смотря на то, что только по частямъ или въ небольшихъ доляхъ достигало и достигаетъ осуществленія всѣхъ этихъ стремленій. Что же означаетъ этотъ никогда не престающій и непрерывно совершающійся въ мірѣ процессъ духовной работы всѣхъ конечныхъ духовъ? Не есть ли онъ слабое отображеніе въ конечныхъ и ограниченныхъ формахъ того, что происходитъ въ Духѣ безконечномъ въ безконечномъ и безграничномъ видѣ? Не служатъ ли онъ вмѣстѣ съ этими и прямымъ указаніемъ на то, что именно въ безконечномъ Духѣ и есть все то, къ чему только стремятся конечные души,—что Онъ не только есть разумъ, но и совершеннѣйшій разумъ, со всею полнотою знанія и истины, не только есть воля, но и совершеннѣйшая воля съ полною добра и святости; не только есть чувство, но и совершеннѣйшее чувство съ полною любви и блаженства?

Но, говорить, приписывать Богу разумъ, волю и чувство, или что тоже личность—это значить тоже, что на безконечное налагать условія конечнаго, и ставить его въ раз-



рядъ существъ ограниченныхъ и конечныхъ. Разумъ, воля и чувство представляютъ собою только частичные и опредѣленные круги бытія, нѣчто изъ него въ себѣ заключающіе и нѣчто исключаютіе; существо же безконечное должно быть полнотою всего бытія, исключаящею всякій въ немъ недостатокъ или отрицаніе. Кромѣ того, какъ разумъ, такъ и воля и чувство необходимо предполагаютъ въ себѣ развитіе, преемственность и послѣдовательность или условность, а существо безконечное должно быть изъятымъ отъ всего этого, оно должно быть безусловно безконечнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Такимъ образомъ Богъ, чтобы быть безконечнымъ, долженъ быть мыслимъ безъ разума, воли и всякихъ другихъ опредѣляющихъ свойствъ и качествъ, выпадающихъ на долю однихъ конечныхъ существъ. Съ разумомъ же и волею и другими опредѣляющими свойствами Онъ не будетъ безконечнымъ, т. е. не будетъ истиннымъ Богомъ.

Такого и подобнаго рода возгласы противъ разумно свободнаго и личнаго Бога слышатся изъ лагеря позднѣйшихъ пантеистовъ, которые, замѣтимъ, дѣлая это, не высказываютъ чего либо новаго, а только повторяютъ то, что давнѣе было сказано ихъ родоначальникомъ-Спинозою, признавшимъ за нужное, во имя безконечности, отказать своей божественной субстанціи во всѣхъ опредѣляющихъ качествахъ, а слѣдовательно и въ качествахъ личнаго бытія. Принявши за несомнѣнную истину то положеніе, что *omnis determinatio est negatio* <sup>1)</sup>, т. е. что всякое опредѣленіе есть отрицаніе, или изъятіе и исключеніе чистаго, положительнаго бытія, Спиноза оставилъ свою субстанцію при одномъ безусловно неопредѣленномъ и безкачественномъ бытіи, исключивши изъ ней всѣ опредѣляющія качества,

<sup>1)</sup> Epist. 50 ed. 1677. p. 558 Сравни. Ethic. pars. 3. propos. 2. p. 100; Epist. 34 p. 500.

какъ совершенно несовмѣстимыя съ ея безконечностію. Она, по его воззрѣнію, есть мышленіе, но мышленіе въ его безусловно чистой и положительной формѣ, мышленіе безусловно неопредѣленное и безкачественное,—безъ сознанія даже своихъ собственныхъ атрибутовъ, и вообще безъ всего, имѣющаго что либо схожее съ нашимъ разумомъ: потому что послѣдній есть ничто иное, какъ преемственный и послѣдовательный рядъ умственныхъ представленій и понятій, что не совмѣстно съ природою вѣчнаго и безконечнаго <sup>1)</sup>. Она есть и своего рода дѣятельность, но также безусловно неопредѣленная и безкачественная,—дѣятельность безъ воли и свободы: потому что воля есть ничто иное, какъ преемственный и послѣдовательный рядъ хотѣній и стремленій, сопровождаемыхъ то пріятными чувствами, вслѣдствіе ихъ удовлетворенія, то непріятными вслѣдствіе ихъ неудовлетворенія, а все это не можетъ имѣть мѣста въ существѣ вѣчномъ и безконечномъ <sup>2)</sup>. Вслѣдъ за Спинозою и *Фихте* повторяетъ, что приписывать Богу разумъ и волю, перенося ихъ на Него, конечно, съ самихъ же себя—значить забывать, что мы существа конечныя. *Гегель* повидимому намѣренъ былъ поправить ошибку Спинозы, котораго упрекалъ за обезличеніе божества, но въ существѣ дѣла явился не менѣе, чѣмъ Спиноза, повиннымъ въ этомъ заблужденіи, рѣшившись предположить личныя свойства Божества не въ Немъ Самомъ, а въ людяхъ, въ которыхъ будто бы оно достигаетъ до личнаго бытія, не имѣя его въ Себѣ Самомъ. Самый же ревностный изъ гегеліанцевъ *Штраусъ* даже постановилъ для себя прямою задачею доказать несостоятельность ученія о разумно-свободномъ и личномъ Богѣ, чего думалъ достигнуть чрезъ развитіе тѣхъ же положеній, которыя давали противъ него были противопоставлены еще Спинозою, а именно:

<sup>1)</sup> Ethic. pars. II. De mente. propos. 1. (ibid. p. 42).

<sup>2)</sup> Ibid. propos. XLVIII. p. 85.

что будто бы, какъ вообще личность, такъ и въ особенности разумъ и воля со всѣми ихъ качествами представляютъ собою нѣчто опредѣленное и ограниченное, а также подлежащее условіямъ послѣдовательности и преемственности, почему безъ прямого противорѣчія не могутъ быть приписаны существу безусловному и безконечному.

На всѣ эти и подобныя возраженія противъ нашего ученія о личномъ Богѣ у насъ простой отвѣтъ. Кто изъ насъ не знаетъ того, что Богъ во всѣхъ отношеніяхъ есть существо безконечное, тогда какъ всѣ мы конечны? Тѣмъ не менѣе мы, основываясь на аналогіи нашего духа съ Богомъ, какъ его творцемъ, считаемъ себя обязанными приписывать и Ему личныя свойства духа, бывъ при этомъ совершенно убѣждены, что чрезъ это отнюдь не усвоимъ Ему чего либо чуждаго и противорѣчащаго Его безконечной природѣ. Почему? Потому что мы, дѣлая это, вовсе не снимаемъ съ самихъ себя свойствъ личнаго духа и не переносимъ ихъ цѣликомъ, какъ дѣлаютъ наши противники, на Бога, а только на основаніи ихъ, какъ отображеній безконечнаго Духа, съ увѣренностію заключаемъ о подобныхъ свойствахъ и въ этомъ Духѣ, представляя въ тоже время послѣднія вполне соответственными съ Его безконечною природою и стоящими, конечно, выше всякихъ границъ конечнаго бытія и условій преемственности или послѣдовательности.

Но говорягъ, что разумъ потому уже самому, что онъ разумъ, и воля потому уже самому, что она воля, не могутъ быть безконечными, а потому и не могутъ быть мыслимы въ безконечномъ. Тоже самое должно быть сказано и о чувствахъ. Почему же разумъ, воля и чувства не могутъ быть мыслимы безконечными? Потому, какъ говорилъ Спиноза, что *omnis determinatio est negatio*, или что тоже: все, что составляетъ нѣчто опредѣленное въ бытіи, есть уже его отрицаніе, или граница. Но, какъ мы уже замѣчали, говоря вообще о свойствахъ Божіихъ (§ 56), ничего не

можетъ быть несостоятельныѣ и недѣйствительныѣ этого положенія, на которомъ опирается весь аргументъ пантеистовъ противъ духовно-личныхъ свойствъ въ Богѣ. Опредѣляющія качества бытія и границы, въ которыя они поставлены, не только не составляютъ ничего тождественнаго между собою, но напротивъ находятся въ такомъ между собою отношеніи, въ какомъ бытіе стоитъ къ небытію, или жизнь—къ смерти. Гдѣ сравнительно больше опредѣляющихъ свойствъ и качествъ, какъ напр. въ человѣкѣ, тамъ сравнительно менѣе замѣтны границы бытія, и наоборотъ, тѣмъ гдѣ бываетъ ихъ меньше, напр. въ камнѣ, тѣмъ бывають тамъ замѣтнѣе и ощутительнѣе эти границы. Если же опредѣляющія качества не составляютъ одного и того же съ границами бытія, и даже стоятъ между собою въ обратномъ отношеніи, то, спрашивается, почему бы нельзя было представить ихъ стоящими внѣ всякихъ границъ, и въ такомъ видѣ приписать существу безконечному? Какое же здѣсь будетъ противорѣчіе? Не будетъ ли наоборотъ страннымъ и противорѣчивымъ дѣломъ—отнимать всѣ свойства у Существа безконечнаго потому только, что они находятся въ ограниченномъ видѣ въ существахъ конечныхъ, какъ будто бы вслѣдствіе этого они уже не могутъ быть безграницными, и въ такомъ видѣ принадлежать существу безконечному? Возьмемъ для примѣра одно изъ самихъ существеннѣйшихъ свойствъ, принадлежащихъ многимъ конечнымъ существамъ—жизнь. Спрашиваемъ, будетъ ли рacionales на томъ основаніи, что жизнью обладаютъ существа конечныя, отказывать въ ней Существо безконечному, виновнику самой жизни? На этомъ основаніи пришлось бы отказать Ему и въ самомъ бытіи, потому что и бытіемъ обладаютъ всѣ конечныя существа. Не сообразнѣ ли будетъ напротивъ и съ требованіями разума и съ существомъ дѣла потому именно, что жизнь имѣють конечныя существа, приписать и существу безконечному жизнь, только въ ея совершеннѣйшей и безграницной



формѣ, подобно тому какъ приписываемъ Ему и вообще бытіе безграничное совершенное, въ чемъ не отказываютъ Ему и пантеисты?

Между тѣмъ тоже самое нужно сказать и относительно приписываемыхъ нами Богу существенныхъ свойствъ духовно личнаго бытія. Такъ, мы приписываемъ Богу разумъ. Намъ говорятъ, что хотя мы владѣемъ разумомъ, но мы существа конечныя, и что приписывать Богу разумъ, значить дѣлать и самаго Бога существомъ конечнымъ. Но неужели мы вправѣ отказать Богу въ разумъ потому только, что мы владѣемъ имъ, будучи существами конечными? Не должны ли мы напротивъ именно въ силу этого же самаго основанія, съ увѣренностію предположить въ Богѣ подобный же разумъ, только стоящій выше всякихъ ограниченій, что мы и дѣлаемъ?—Намъ говорятъ, что разумъ, какъ разумъ, уже долженъ быть непременно ограниченъ и конеченъ, и не можетъ быть не ограниченнымъ. Но все это положительная неправда. Мы, владѣющіе разумомъ, если захочемъ, очень хорошо можемъ сознавать, что разумъ нашъ и границы, въ которыя онъ поставленъ, далеко не одно и тоже, и что даже эти границы силою и работою нашей мысли все болѣе и болѣе могутъ быть раздвигаемы или сокращаемы. Въ особенности же это становится замѣтнымъ на людяхъ, обладающихъ сильнымъ умомъ и далеко упреждающихъ другихъ въ своемъ умственномъ развитіи и обладаніи званіями. Почему же мы не можемъ допустить такой разумъ, который бы стоялъ уже внѣ и выше всякихъ ограниченій, и мыслить его въ Существѣ безконечномъ и безграничномъ? Какое тутъ противорѣчіе? Все же доселѣ сказанное о разумѣ Божіемъ имѣетъ всю свою силу и въ отношеніи къ волѣ и чувству, которыя мы совмѣстно съ разумомъ, приписываемъ Богу въ ихъ совершеннѣйшемъ и безусловномъ видѣ, бывъ совершенно убѣждены, что въ этомъ нѣтъ никакого противорѣчія.

Но, говорятъ еще, личное бытіе вообще по самому существу своему необходимо представляетъ изъ себя нѣчто



сформированное и сплоченное, что въ свою очередь необходимо предполагаетъ границу, съ одной стороны ограждающую самое личное бытіе, а съ другой исключающую все то, что находится внѣ его.—На это достаточно замѣтить, что сущность личнаго бытія заключается не въ его внѣшней сформированности, а въ особенномъ свойствѣ или характерѣ его внутренняго содержанія. И камни, и растенія, и животныя имѣютъ сформированность, вслѣдствіе чего они съ одной стороны представляютъ изъ себя нѣчто въ себѣ заключенное или замкнутое, а съ другой исключаютъ собою все внѣ ихъ находящееся, но все это не личности. Съ личнымъ бытіемъ въ мірѣ мы встрѣчаемся первый разъ только въ лицѣ человека, обладающаго тѣмъ, чего не достаетъ въ другихъ тваряхъ, а именно, самосознательнымъ и разумно-свободнымъ духомъ. Самосознаніе, слѣдовательно, и самоопредѣленіе, составляютъ только основу и характеристическую черту личности. Но самосознаніе и самоопредѣленіе, какъ извѣстно, не суть что либо по отношенію къ духу человѣческому чисто внѣшнее или приходящее совнѣ и ограждающее его, а напротивъ они образуютъ собою нѣчто такое, что возникаетъ или исходитъ извнутри самаго духа, и что проникаетъ все его существо. Почему же они не могутъ быть мыслимы безъ противорѣчія въ Духѣ безконечномъ, если мы будемъ представлять Его съ совершеннѣйшимъ самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ, истекающими изъ глубины Его безконечнаго существа, и проникающими собою все это существо? Если самосознаніе и самоопредѣленіе являются въ конечномъ духѣ не иначе, какъ конечными и ограниченными, то это происходитъ отъ того, что самая природа этого духа конечна и ограничена. Въ духѣ же безконечномъ и безграничномъ, что само собою понятно, они должны быть не пными, какъ безконечными или безграничными, потому что то, съ чѣмъ они совпадаютъ, какъ содержащее съ содержимымъ, т. е. существо этого духа по самой природѣ своей безконечно и безгранично. Правда,



что допускаемое нами въ духѣ безконечномъ самосознаніе и самоопредѣленіе, представляютъ собою своего рода внутреннее ограниченіе или разграниченіе, но странно было бы смѣшивать его и отождествлять съ ограниченностію конечныхъ тварей по самому ихъ существу и бытію, съ чѣмъ ничего общаго оно не имѣетъ. Умѣстнымъ здѣсь можетъ казаться развѣ только то недоумѣніе, какимъ образомъ Богъ можетъ сознавать Себя, какъ личность отличную или отдѣльную отъ міра, и въ тоже время оставаться безконечнымъ и сознавать Себя таковымъ? Но это недоумѣніе обще съ тѣмъ уже разсмотрѣннымъ нами (§ 69) недоумѣніемъ, какъ примирить съ безграничнію существа Божія существованіе внѣ или подлѣ его міра? На это мы отвѣчали тѣмъ, что міръ какъ твореніе или осуществленіе воиѣ собственныхъ мыслей и намѣраній Божіихъ не есть что либо совершенно стороннее по отношенію къ Богу или Ему противолежащее, а напротивъ онъ находится въ самой близкой и внутренней связи съ существомъ Божіимъ, которое собою его обнимаетъ и въ себѣ содержитъ. Если же Богъ далъ подлѣ себя бытіе міру безъ всякаго противорѣчія своей безграничности, то само собою понятно, что ничто не мѣшаетъ Ему оставаться и сознавать Себя безконечнымъ и тогда, когда Онъ въ Своемъ самосознаніи или самоопредѣленіи отличаетъ Себя отъ міра, или же міръ отъ Себя Самаго.

## II.

**О единствѣ Существа Божія.**

## § 79.

Уяснивши понятіе о существѣ Божіемъ, какъ бытіи безконечномъ и чисто духовномъ, мы естественно приходимъ къ мысли объ его безусловномъ единствѣ, или единичности. Безконечное потому уже самому, что безконечно, не можетъ быть многимъ и необходимо должно быть едино. Не только много, но и два безконечныхъ не можетъ быть допущено безъ противорѣчія ихъ безконечно-





сти. Если конечныхъ существъ много, если каждое изъ нихъ не только не исключаетъ, а напротивъ необходимо предполагаетъ рядъ другихъ многихъ существъ, принадлежащихъ къ извѣстному роду или виду, то это именно потому, что всѣ они конечны, иначе говоря, потому, что ни одно изъ нихъ не обладаетъ всецѣлымъ бытіемъ, и что это бытіе распредѣлено между ними только по частямъ, вслѣдствіе чего собственно и происходятъ разные роды и виды существъ и многіе отдѣльные индивидуумы. Богъ же владѣетъ всею полнотою совершеннѣйшаго или божественнаго бытія, а потому при Немъ не мыслимъ ни родъ или видъ бытія, къ которому бы Онъ могъ принадлежать, ни рядъ подобныхъ Ему существъ, которыя бы могли стоять подлѣ или вѣдѣ Его. Поэтому, признавая существо Божіе безконечнымъ, мы не можемъ не признавать его въ тоже время безусловно единичнымъ или единственнымъ. Съ другой стороны признаніе въ Существо Божіемъ полнѣйшаго и совершеннѣйшаго духовнаго бытія, необходимо требуетъ предположить въ немъ присутствіе и полнѣйшаго внутренняго единства, нераздѣльнаго съ единствомъ численнымъ, и служащаго основаніемъ для послѣдняго. Каждое существо на сколько заключаетъ въ себѣ сосредоточенное во едино бытіе, представляетъ собою нѣчто единое. Но единство всѣхъ конечныхъ существъ только относительное или условное, потому что оно всегда болѣе или менѣе зависитъ отъ вышнихъ условий, благопріятствующихъ ему, или разрушительно на него дѣйствующихъ. Сравнительно съ другими низшими конечными существами духъ человѣческой менѣе подчиненъ этимъ условіямъ, почему его существо представляетъ собою въ мірѣ высшій и превосходящій образецъ единства бытія,—единства, не приходящаго совнѣ, а истекающаго изъ глубины его же самаго, единства, опредѣляемаго внутренне-объединяющею силою самосознанія, самоопредѣленія и самоощущенія. Но и это единство бытія есть далеко не полное и совершенное едиство, потому что

духъ нашъ далеко не имѣть всей полноты духовнаго бытія, и тѣмъ, что имѣть, вслѣдствіе своей ограниченности и условности, онъ никогда не въ состояніи исполнѣ овладѣть, и чрезъ это возвести его въ себѣ къ полному объединенію. Только Духъ безконечный, заключаетъ въ себѣ всю полноту духовнаго бытія и обладаетъ ею всецѣло и совершеннѣйшимъ образомъ, объединяя ее въ единствѣ полнѣйшаго самосознанія, самоопредѣленія и самочувствованія, а потому Его одного существо представляетъ собою внутреннѣйшее, совершеннѣйшее и нераздѣлимое единство, котораго только слабый отблескъ замѣчается въ ограниченномъ существѣ нашего духа. Итакъ Богъ, какъ безконечный, и притомъ безконечный духъ, есть единъ,—единъ и въ смыслѣ единства численнаго, и въ смыслѣ высшаго, внутреннѣйшаго единства.

## § 80.

### *Ученіе откровенія.*

Какъ ветхозавѣтное, такъ и новозавѣтное откровеніе, въ виду противодѣйствія языческому политеизму, учить по преимуществу о численномъ единствѣ въ существѣ Божіемъ, но при этомъ имъ само собою предполагается, а отчасти и прямо указывается и его внутреннее единство.

Ветхозавѣтное откровеніе не только ясно учить о единствѣ Божіемъ, но дною изъ самыхъ главныхъ существеннѣйшихъ задачъ его было именно то, чтобы со всею силою утвердить въ еврейскомъ народѣ вѣру въ Бога, какъ Бога единаго, который и въ Своемъ существѣ только единъ, и является единымъ въ мірѣ, одинъ сотворивши его и одинъ управляя имъ, при чемъ, что само собою понятно, не должны были имѣть никакого мѣста и значенія признаваемые язычниками многіе боги, существующіе только въ ихъ воображеніи, и составляющіе одно суетное ничтожество. Поставляя Своему народу въ заповѣдь вѣру въ Себя, какъ



единого Бога, Богъ говорить: *Азъ есмь Господь Богъ твой изведый тя изъ земли египетскія, отъ дому работы, да не забудь тебѣ бози нѣи развѣ Мене* (Исх. 20, 2. 3). Изъясняя мысль, заключающуюся въ сей заповѣди, Моисей, обращаясь къ народу, говорить: *да разумѣши ты, яко Господь Богъ твой сей Богъ есть и нѣсть рзвѣ Ею...* И узвѣси днесъ и обратишися умоу, яко Господь Богъ твой сей Богъ на небеси юрь, и на земли долу, и нѣсть развѣ Ею (Второз. 4, 35. 39); слыши израилю, Господь Богъ нашъ Господь единъ есть (Второз. 6, 4). Богъ, слѣдовательно, по изъясненію Моисееву, не потому долженъ быть чтимъ народомъ еврейскимъ, что Онъ есть Богъ только его одного, тогда какъ другіе народы имѣютъ своихъ особенныхъ боговъ, а потому, что Онъ одинъ и есть только Богъ, и что кромѣ Его нѣтъ и не можетъ быть другаго Бога. Свидѣтельствомъ же его единства, исключающаго собою всякую возможность многихъ другихъ божествъ, служить то, что Онъ есть Богъ не только тамъ, гдѣ находится избранный народъ Его, но Онъ есть Богъ вездѣ, Богъ и на небеси горѣ, и на земли—долу. Не менѣе яснымъ свидѣтельствомъ Его единства служить и то, что все происходящее въ мірѣ, не исключая и судьбы людей, не зависитъ отъ воли и дѣйствій другихъ какихъ либо божественныхъ существъ, а единственно истекаетъ отъ воли Его одного, воли всесильной и вседѣйствующей. Указывая еврейскому народу на то, какъ суетны боги языческіе, и какъ суетны всѣ на нихъ надежды, Богъ о Самомъ Себѣ говоритъ: *видите, видите, яко Азъ есмь, и нѣсть Богъ развѣ Мене, Азъ убію, и жизни сотворю, поражу и Азъ исцѣлю, и нѣсть иже изметъ отъ руку Мою* (Второз. 32, 39).

Ясно послѣ сего, замѣтимъ мимоходомъ, какъ неумѣстны и странны попытки нѣкоторыхъ раціоналистическихъ толковниковъ отыскивать въ ученіи Моисеевомъ о Богѣ слѣды его вѣры въ многобожіе. Ихъ ссылки на то, что Моисей называетъ Бога *Elohim*, выражающимъ множественность, а также что называетъ Его то Богомъ Авраама,

Исаака и Іакова (Исх. 3, 6. 15), то Богомъ евреевъ (Исх. 3, 18). Богомъ боговъ и Господомъ господей (Втор. 10, 17) ровно ничего не значать въ виду Его столь яснаго ученія о единомъ истинномъ Богѣ, и притомъ ученія прямо направленнаго противъ многобожія и идолопоклонства. Если онъ называетъ Бога Ellohim, выражающимъ собою множественность, то еще отнюдь не даетъ права считать множественнымъ самое существо Божіе, признаваемое имъ безусловно единичнымъ. Онъ употребляетъ это наименование и тамъ, гдѣ со всею ясностію и рѣшительностію учить о единствѣ Божіемъ, и, что особенно замѣчательно, даже отождествляетъ его съ другимъ именемъ Божіимъ Iehova. совмѣстно ставя ихъ одно подлѣ другаго Iehova Ellohim (Исх. 9, 30. Второз. 4, 39; 6, 4). Если, далѣе, Моисей называетъ Бога Богомъ Авраама, Исаака, Іакова, а такъ же Богомъ евреевъ, то это отнюдь не означаетъ того, чтобы онъ считалъ Его только частнымъ или національнымъ Богомъ, потому что Онъ, какъ мы уже видѣли, признаетъ Его же Богомъ всего міра, Богомъ вездѣсущимъ (Второз. 4, 39). Мысль же, въ семъ случаѣ выражаемая Моисеемъ, очевидно, та, что Богъ, будучи творцемъ и владыкою всего міра, только сдѣлалъ предметомъ особенныхъ своихъ попеченій и любви, какъ Авраама, Исаака и Іакова, такъ и весь еврейскій народъ, избравши и предвзначивши ихъ для выполненія своихъ великихъ плановъ о всѣхъ людяхъ. Если наконецъ Моисей называетъ Бога Богомъ боговъ и Господомъ господей, то странно было бы не понять того, что говоря это, онъ только приспособляетъ свой языкъ къ языку народному, вовсе не думая этимъ придавать какое либо значеніе тѣмъ языческимъ богамъ, которыхъ ничтожество представляетъ онъ съ неменьшею силою, чѣмъ съ какою утверждаетъ безусловное единство истиннаго Бога (Лев. 17, 7; 19, 4. Второз. 4, 3 и 28; 32, 21 и 38).

И Псалмопѣвецъ употребляетъ подобный приспособительный языкъ, говоря о Богѣ: *нѣсть подобенъ Тебѣ въ бозѣхъ, Гос-*



поди, и нѣсть по дѣломъ Твоимъ. Но здѣсь же съ какою не отразимою ясностію и твердостію учить о Его единствѣ, такъ продолжая свою рѣчь: *все языцы, елика сотворишъ еси, приидуть и поклонятся предъ Тобою, Господи, и прославятъ имя Твое, яко велий еси Ты, и творяй чудеса, Ты еси Богъ единъ* (Пс. 85, 8—10)! Богъ, о которомъ говоритъ Псалмопѣвецъ, есть творецъ всѣхъ народовъ, которые если и забыли Его, ставъ почитать боговъ бездушныхъ (Пс. 105, 28), то нѣкогда познають свое заблужденіе и обратятся къ Нему, какъ истинному живому Богу (Пс. 41, 3), который великъ во всѣхъ дѣлахъ своихъ, и есть только одинъ. ибо „кто Богъ кромѣ Господа, и кто защита кромѣ Бога нашего“ (Пс. 17, 32) <sup>1)</sup>?

Съ не меньшею ясностію и твердостію учили о единствѣ Божіемъ пророки, воздвигаемые Богомъ съ нарочитою цѣлію для того, чтобы поддерживать и укрѣплять вѣру въ Него, какъ единого истиннаго Бога, и чтобы охранять народъ еврейскій отъ языческаго многобожія и идолопоклонства. Вотъ, напримѣръ, съ какою поражающею очевидностію и рѣшительностію Самъ Богъ, называя языческихъ боговъ пылью, говоритъ о Себѣ чрезъ пророка: *Азъ первый и Азъ по сихъ, кромѣ Мене нѣсть Бога... свидѣтели въ есте, аще есть Богъ, развѣ Мене* (Ис. 44, 6. 8. 20), *помяните первая отъ вѣка, яко Азъ есмь Богъ, и нѣсть еще развѣ Мене* (46, 9; 45, 5). А что провозвѣщаемый пророками Богъ былъ не національнымъ только, а Богомъ всѣхъ народовъ, яснымъ подтвержденіемъ сему между прочимъ служить то, что они, предвозвѣщали тѣ времена, когда народы, не признававшіе истиннаго Бога своимъ Богомъ, скажутъ Ему: *Господь Богъ нашъ Ты еси* (Ос. 2, 23), и *когда будетъ Господь единъ и имя Его едино* (Захар. 14, 9) <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Въ своей молитвѣ Езекія дѣлаетъ подобное же указаніе на Бога, какъ творца и правителя всего міра, въ подтвержденіе того, что Онъ одинъ (4 Цар. 19, 15. 19).

<sup>2)</sup> *Примѣч.* Не лишне замѣтить, что всѣ указанія нами и подobenныя имъ попытки къ заподозрѣнію чистаго монотеизма въ вѣстозавѣтномъ ученіи о



Новозавѣтное же откровеніе не только во всей силѣ принимаетъ, но и еще въ большемъ свѣтѣ представляетъ истину единства Божія, яснѣе прежняго показывая то, что Богъ творецъ и владыка всего есть Богъ не только іудеевъ, но и всѣхъ народовъ (Рим. 3, 29. 30), и что, поэтому, Онъ, очевидно, одинъ. Кромѣ того оно яснѣе указываетъ и на внутреннее единство въ Богѣ, изображая Его, какъ вездѣсущаго и разумно-свободнаго духа (Іоан. 4, 24. 2 Кор. 3, 17), при чемъ немислимо въ Немъ какое либо раздѣле-

Богѣ дѣлались и дѣлаются въ томъ предположеніи, что будто бы необходимо долженъ быть признакъ первоначальной формою религіи въ человѣчествѣ не монотеизмъ, а политеизмъ. Но эта гипотеза, какъ ни усиливается сообщать ей научную постановку, не заключаетъ въ себѣ ничего твердо-научнаго, потому что не оправдывается ни историческими данными, ни психологическими. Ея поборники обыкновенно ссылаются на тотъ историческій фактъ, что исторія всѣхъ древнихъ народовъ застаётъ въ нихъ на первыхъ порахъ не монотеизмъ, а политеизмъ. Но не говоримъ уже о томъ, что совершенно иное утверждаетъ священная исторія, представляющая собою наипаче древній, чѣмъ всѣ другіе историческіе памятники, а спрашиваемъ, даетъ ли ясное и прямое свидѣтельство исторія хотя одного какого либо древняго народа о томъ, что она содержала политеизмъ не только въ началѣ своего историческаго бытія, но и съ самаго начала своего существованія, или въ свои доисторическія времена? Ни одна исторія ничего прямого и положительнаго не говоритъ объ этомъ, а между тѣмъ между первоначальной религіею въ каждомъ народѣ и тою формою, въ которой она появлялась въ немъ со вступленіемъ его въ историческую жизнь, долженъ быть допущенъ значительный промежутокъ времени и длинный процессъ религіознаго развитія, въ началѣ котораго ничто не мѣшаетъ помѣстить монотеизмъ. Кромѣ того отъ до-историческихъ временъ каждаго народа въ наслѣдіе его исторіи досталась его мифологія. Изъяснять ея происхожденіе творчествомъ поэтовъ или поэтовъ или философовъ, какъ это дѣлали нѣкоторые древніе (Евгемеръ мессенскій въ IV в. до Р. X.) и позднѣйшіе писатели (Банье Бохартъ, Фоссіусъ и Гуэцій), обращая мифическія лица въ историческія—значить не входить въ существо предмета. Во всѣхъ древнихъ мифахъ вѣсть духъ религіозный, и этотъ духъ, конечно, былъ творцемъ ихъ, а не что либо иное. Между тѣмъ при серьезномъ вниманіи въ древне-языческія мифологіи, нельзя не замѣтить въ глубинѣхъ подъ позднѣйшими наростами политеизма нѣкоторые слѣды и монотеизма. (См. Тв. отц. о единобожій, какъ первонач. видѣ религіи. 1857 г. ч. 16, стр. 328). Почему же они не предположить, что

ніе на части, или распаденіе на многія отдѣльныя сущности. Иисусъ Христосъ, подтвердивши первую изъ всѣхъ заповѣдей ветхаго заветъа: *слыши, израиль, Господь Богъ вашъ Господь единъ есть* (Марк. 12, 29), въ своей молитвѣ къ Богу Отцу говорилъ: *се есть жизнь вѣчный, да знаютъ Тебе единого истиннаго Бога* (Іоан. 17, 3). Раскрывая же мысль о единомъ истинномъ Богѣ, ап. Павелъ въ подтвержденіе Его единства и истинности обыкновенно ссылается на то, что Онъ сотворилъ небо и землю и все, что есть въ нихъ,

первою религіею всѣхъ народовъ былъ монотеизмъ, а не политеизмъ? Исторія этому предположенію не мѣшаетъ.

Но противники монотеизма большею частію и сами не долго останавливаются на исторической почвѣ, волею или неволею признавая положеніе свое здѣсь шаткимъ, а поспѣе уносятся въ область психологическихъ умозрѣній, надѣясь найти здѣсь для себя болѣе благоприятную подпору и подмогу. Выходи изъ того положенія, что будто бы идея единаго Бога самая высшая и абстрактнѣйшая идея,—идея, добываемая самымъ длиннымъ процессомъ воспріятія совнѣ многихъ и разнообразныхъ впечатлѣній, а также путемъ рефлекса, они утверждаютъ, что не мыслимое дѣло, чтобы въ умахъ людскихъ могла появиться идея Бога, какъ идея высшаго единства, прежде чѣмъ они могли научиться познавать частичное и многое, и отсюда восходить къ общему и единому, и что, поэтому, самый законъ постепеннаго развитія и совершенствованія, которому подчинено человечество, необходимо требуетъ того, чтобы въ его исторіи политеизмъ былъ поставленъ на первомъ мѣстѣ, монотеизмъ же на послѣднемъ. Таково былъ по своей главной мысли ученіе *Готфрида Германа, Юма Огюста Конта и Гегеля* (См. о происхожд. и первонач. формѣ политеизма, Труд. Кіев. Акад. 1876 г. ноябр. стр. 297).

Но спрашивается, что это была за идея единаго Бога, которую они считали самою абстрактнѣйшею идеею, и производили изъ рефлекса и долгихъ наблюденій надъ внѣшними мировыми явленіями? Имѣла ли она что либо общее съ идеею Бога, присущею каждому, какъ образованному, такъ и необразованному монотеисту? Ясно, что она была ничто иное, какъ только разсудочное обобщеніе въ одномъ высшемъ представленіи замѣчаемаго въ мірѣ благоустройства и порядка, а потому не заключала въ себѣ ровно ничего похожаго на живую монотеистическую идею, содержаніе которой всегда составляетъ Богъ, какъ живое и опредѣленное существо отличное отъ міра, и стоящее выше міра и всего міроваго. Образованный монотеистъ, конечно, неоднократно обращается къ мировымъ явленіямъ, чтобы отъ нихъ своею мыслию подняться къ первопрічинѣ всего существующаго, но онъ очень хорошо



и обо всемъ этомъ промышляетъ (Дѣян. 14, 15—17; 17, 24—27). По его представленію, тотъ долженъ быть признаваемъ истиннымъ Богомъ, кто создалъ все и обо всемъ печется. Но міръ созданъ однимъ, и одинъ промышляетъ о немъ. Этотъ одинъ, поэтому, и долженъ быть только почитаемъ истиннымъ Богомъ. Потому то мысль о единствѣ Божіемъ онъ выражаетъ въ слѣдующей формѣ: *идолъ ничтоже есть въ міръ, яко никтоже Богъ инъ, токмо единъ. Аще бо и суть маломѣри бози или на небеси или на земли, якоже суть*

сознать, что чрезъ это не добывается, а только проясняется или осмысливается присущая его душѣ готовая идея Бога, и что эта идея живаго и дѣйствительнаго Бога вовсе не есть что либо похожее на ту абстрактную и безжизненную идею всеобщаго и единаго существа, которую разсудокъ посредствомъ рефлексъ могъ бы образовывать на основаніи наблюденія надъ безчисленными и разнобразными явленіями міровыми. Таково же по своему существу сознание и у монотеиста не способнаго къ рефлексивной мысли. Обращаясь къ міру, онъ вездѣ въ немъ видитъ слѣды или образъ Божества, но это происходитъ не отъ того, что явленія міровыя сами по себѣ заставляютъ его мысль подниматься къ первой причинѣ всего существующаго, а отъ того, что въ самой душѣ его есть уже готовое чувство Божества, которое, бывъ укрѣплено вѣрою въ Него какъ творца міра, каждый разъ невольно подсказываетъ ему, что все созерцаемое имъ есть творчiе рукъ Божіихъ. Итакъ противники монотеизма напрасно трактуютъ о какой то абстрактной или добываемой однимъ разсудочнымъ рефлексомъ идее единаго Бога, какъ будто бы составляющей собою существенную характеристику монотеизма. Она чужда каждому монотеисту, и о ней, поэтому, не должно быть никакой рѣчи, когда идетъ вопросъ о томъ, могла ли быть присуща людямъ на первыхъ порахъ идея единаго истиннаго Бога. Если мы утверждаемъ это, то разумѣемъ въ семь случаевъ не какую либо абстрактную или отвлеченно разсудочную, а живую или сердечную идею Бога, всегда сохраняющую за собою эти неотъемлемыя ея свойства, находится ли она только на ступени одного непосредственнаго сознанія, или же поднимается до возможно высокаго и отчетливаго знанія. Утверждаемъ же это на ниже слѣдующемъ твердомъ основаніи. Если и теперь не только тысячами, но и миллионами существуютъ такого рода монотеисты, которые хотя очень мало обнаруживаютъ способности къ рефлексивнымъ или философскимъ разсужденіямъ о мірѣ, тѣмъ не менѣе имѣютъ самую живую и искреннюю вѣру въ единаго истиннаго Бога, то почему бы нельзя было допустить, чтобы подобною вѣрою могли обладать и первые люди или народы, хотя бы они и дѣйствительно были отъ развитія или образованія, которое является, какъ болѣе позднее достоинство человечества?<sup>2</sup>



ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ДОГМАТИЧЕСКОМУ БОГОСЛОВІЮ.

бози мнози и господіе мнози; но намъ едины Богъ Отецъ, изъ Негоже вся и мы у Него (1 Кор. 8, 4—5). Едины Богъ и Отецъ всѣхъ, Иже надъ всѣми, и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ (Еф. 4, 6). Являясь же единымъ въ своихъ дѣйствіяхъ въ мірѣ, Богъ, по изображенію Апостола, и въ Своемъ собственномъ существѣ есть едины. Онъ—едины премудрый (Рим. 14, 27. 1 Тим. 1, 17), едины сильный (1 Тим. 6, 15), и едины имѣющіи безсмертіе (1 Тим. 6, 16).

Но говорят: если бы и допустить, что монотеизмъ былъ первою религіею въ чловѣчествѣ, то все же было бы объяснимо то, какъ люди могли бы утратить истину, которую обладали на первыхъ порахъ и какъ оцутиться въ обладаніи тѣмъ, что составляетъ прямую противоположность истинѣ, т. е. заблужденіе и ложь.—Все это было бы такъ, если бы язычники дѣйствительно совершенно утратили истину, или вѣру въ истиннаго Бога, и если бы язычество не заключало въ себѣ никакого сѣда этой истины, и было только одною причою ложью. Но противъ этого говорить всѣ древніе религіозные языческіе памятники, и, что важнѣе всего, и самое же христіанское откровеніе. Ап. Павелъ не только не отрицаетъ у язычикоу присутствія истинной идеи, или идеи единаго истиннаго Бога, но даже прямо ее предполагаетъ, когда говоритъ, что *истинное Божіе яже есть въ нихъ* (Рим. 1, 19). Упрекаетъ же онъ ихъ за то, что они, осуетившись своими помышленіями и омрачивъ свое сердце, истину Божію обратили въ ложь, и что, позвавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога, а извѣнили славу Его въ образъ подобный тѣлоу чловѣку и другимъ тварямъ (тамъ же ст. 23 и 25), иначе говоря, упрекаетъ за то, что, имѣя въ душѣ своей идею истиннаго Бога, примѣнили ее не къ тому, что составляло ея дѣйствительное содержаніе и предметъ, т. е. къ Богу, а къ тому, что было ей совершенно противно и чуждо, т. е. къ тварямъ. Язычникъ въ этомъ отношеніи много похожъ былъ на то выбѣжавшее далеко изъ дома отца своего и заблудившееся дитя, которое пристасть къ каждому встрѣчному пуглику и считать его своимъ отцемъ. Дѣлая это не потому, чтобы въ немъ потѣрялась память о его родномъ отцѣ, а потому именно, что обманчиво предполагаетъ найти въ другихъ этого самаго отца. Приведите его къ его родному отцу, дайте ему возможность ясно разглядѣть его, и оно легко пойметъ свой прежній обманъ, и навсегда откажется отъ него. Тоже было и съ язычниками въ отношеніи ихъ къ Богу, подвѣрженіемъ чему саужать ихъ частая, и многочисленная обращенія въ христіанство, какъ при самомъ началѣ проповѣди апостольской, такъ и послѣ.

## § 81.

## Ученіе церкви.

Принявъ въ такомъ видѣ отъ апостоловъ истину единства Божія, церковь христіанская включила ее во всѣ свои древніе символы, давъ ей здѣсь первое мѣсто между всѣми существеннѣйшими догматами вѣры, обязательными для каждаго ея члена <sup>1)</sup>. Но этого одного недостаточно было для ея огражденія и полнаго утвержденія. Сильное своею давностію и своими гражданскими правами языческое многобожіе, ставшій кромѣ того во 2-мъ вѣкѣ усиливаться гностицизмъ съ его двумя божествами добрымъ и злымъ, затѣмъ въ послѣдствіи надолго смѣнившее его роль манихейство съ своими двумя началами добрымъ и злымъ,—все это вызывало церковь на непрерывную защиту истины единства Божія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на ея болѣе полное раскрытіе и разъясненіе. Служа этому дѣлу древніе пастыри и учителя церкви главною задачею для себя поставляютъ то, чтобы доказать существованіе численнаго единства въ Богѣ,

1) Всѣ древнѣйшіе символы (церквей—іерусалимской, кесарійской, антиохійской, александрійской, кипрской и римской) начинаются такъ: *πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν*... По поводу этой формулы, которою отличались символы всѣхъ древнихъ восточныхъ церквей, *Руфинъ* замѣчаетъ слѣдующее: „когда, мы говоримъ, что восточныя церкви вѣруютъ во единого Бога Отца, вседержителя, и во единого Господа, то надобно разумѣть здѣсь, что Онъ именуется единымъ не по числу, но всецѣло (*unum non numero dici, sed universitate*). Такъ если кто говоритъ объ одномъ человѣкѣ, или одномъ конѣ, въ этомъ случаѣ одинъ полагается по числу: ибо можетъ быть и другой человѣкъ и третій, равно какъ и конь. Но гдѣ говорится объ одномъ такъ, что другой или третій не можетъ уже быть прибавленъ, тамъ имя одного берется не по числу, а всецѣло. Если, на примѣръ, говоримъ: одно солнце,—тутъ слово одно употребляется въ такомъ смыслѣ, что не можетъ быть прибавлено ни другое, ни третье. Тѣмъ болѣе Богъ, когда называется единымъ, то разумѣется единымъ не по числу, но всецѣло, единымъ, именно въ томъ смыслѣ, что нѣтъ другого Бога“ (*Expositio* fid. p. 18).



но имѣя это въ виду. они естественно касаются и внутреннихъ основъ этого единства, вслѣдствіе чего вмѣстѣ съ численнымъ уясняютъ и внутреннее единство въ Богѣ, дѣлающее Его существо единымъ и нераздѣлимымъ въ самомъ себѣ, а потому и по числу единымъ. Чтобы показать несостоятельность языческаго многобожія, христіанскіе апологеты указываютъ на то, что оно не есть истинная религія, а одно преступное отступленіе отъ древней всеобщей вѣры въ единого Бога <sup>1)</sup>, что далѣе оно, какъ плодъ грубой невѣжественности и испорченности людей, такъ суевѣрно и нелѣпно, что этого не могли не замѣчать лучшіе изъ самихъ же языческихъ мыслителей, поэтовъ и философовъ, у которыхъ находимъ слѣды представленія о единомъ Богѣ <sup>2)</sup>, и что, наконецъ, даже простой и необразованный народъ какъ бы инстинктивно сознавалъ эту нелѣпность. и въ своихъ молитвахъ о помощи обращался къ Богу единому <sup>3)</sup>. Для восстановленія же и уясненія понятія объ единомъ Богѣ. они указываютъ на него, какъ на Творца и Владыку міра. по этому самому безконечно высшаго и совершеннѣйшаго всего того, что есть въ мірѣ, вслѣдствіе чего не можетъ быть въ Немъ мыслимо той множественности и дробности, какая принадлежитъ конечнымъ тварямъ, а напротивъ Онъ долженъ быть представляемъ безусловно единымъ или единичнымъ.

По *Иустину*, разумъ, ища причины вещей, таковою долженъ необходимо признать одно безначальное, потому что, допустивши два безначальныхъ, онъ долженъ будетъ предположить въ нихъ разности, подобныя тѣмъ, какія существуютъ въ конечныхъ существахъ, а для объясненія этихъ

<sup>1)</sup> Иуст. De monarch. n. 1.

<sup>2)</sup> Иуст. Cohort. ad graec. n. 18—20. De monarch. n. 2—5. Афинаг. Legat. pro christ. n. 5. et 6. Минуц. Octav. n. 19.

<sup>3)</sup> Минуц. Octav. n. 18. Тоже Тертул. Apolog. c. 17. De testim. anim. n. 2. Дактан. Instit. lib. II. c. 1.

разностей, вынужденъ будетъ предполагать новое безначальное существо, и такимъ образомъ онъ до тѣхъ поръ въ своихъ исканіяхъ не можетъ быть успокоенъ, пока не остановится на одномъ Безначальномъ, какъ послѣдней причинѣ вещей <sup>1)</sup>. Это безначальное, будучи единымъ по числу, таково и въ Себѣ Самомъ, потому что Оно есть духъ, съ которымъ нѣчто сродное составляетъ нашъ духъ, есть тождественно Самому Себѣ, есть единое прекрасное и благое <sup>2)</sup>. Съ точки зрѣнія *Аѳинагора* не можетъ быть никакого сомнѣнія въ единствѣ Бога, признаваемаго Творцемъ и промыслителемъ міра: потому что какъ творческія, такъ и промыслительныя дѣйствія въ мірѣ не могутъ происходить изъ причинъ многихъ, а должны принадлежать только одной. Но можетъ быть вопросъ развѣ только о томъ, нельзя ли допустить другаго Бога равносильнаго Богу творцу и владыкѣ міра? На это *Аѳинагоръ* отвѣчаетъ: если допустить это, то нужно представить возможнымъ одно изъ двухъ, или эти божества будутъ занимать собою особенныя и отдѣльныя мѣста, или же будутъ совмѣщаться въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Но перваго нельзя допустить, потому что Богъ—творецъ и владыка міра, какъ по своему существу безпредѣльный, обнимаетъ собою и наполняетъ все, что есть внѣ Его, слѣдовательно немислимъ подлѣ Него другой, подобный Ему богъ—творецъ и владыка міра. Нельзя допустить и втораго, т. е. того, чтобы съ Богомъ—творцемъ и владыкою міра могъ совмѣщаться другой подобный Ему богъ, составляя съ Нимъ одно цѣлое, подобно тому, какъ въ тѣлѣ глазъ, рука и нога составляютъ одно. Это могло бы имѣть мѣсто тогда, когда бы дѣло шло о человѣкѣ, напр. Сократѣ, рожденномъ и подверженномъ тлѣнію, состоящемъ изъ частей и могущемъ быть раздѣленнымъ на

<sup>1)</sup> Dialog. cum Tryph. n. 5.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 4.



части, Богъ же, какъ безконечный и безстрастный, конечно, не состоитъ изъ частей <sup>1)</sup>. *Минуций* же по преимуществу развиваетъ ту мысль, что законы, порядокъ и гармонія въ мірѣ совершенно необъяснимы при допущеніи раздѣленія власти между многими, и что поэтому они необходимо предполагаютъ одного премудраго и всемогущаго правителя, сосредоточивающаго разумъ и силу въ себѣ одномъ, на что между прочимъ служить яснымъ указаніемъ то, что и на землѣ, не только въ обществахъ людскихъ, но и въ сбирахъ неразумныхъ животныхъ, напр. пчелъ и овецъ, единство и согласіе зависятъ только отъ власти одного <sup>2)</sup>.

Подобнымъ же образомъ продолжаютъ доказывать и уяснять единство Божіе и тѣ изъ древнихъ учителей и писателей, которые должны были имѣть при этомъ въ виду и гностическій дуализмъ. Кромѣ указаній на міръ, ясно свидѣтельствующій объ единомъ своемъ Творцѣ и Владыкѣ <sup>3)</sup>. *Ириней* останавливаетъ свое особенное вниманіе на самомъ понятіи о Богѣ, какъ существѣ безпредѣльномъ и совершеннѣйшемъ, въ чемъ должны бы были согласны быть и гностики, называвшіе Его иногда полнотою (πλήρωμα), и отсюда дѣлаетъ слѣдующій необходимый выводъ въ пользу единства Божія, и противъ двойства или множественности боговъ. „Какимъ образомъ, спрашиваетъ онъ, можетъ быть выше Его (Бога—творца и владыки міра) другая полнота, начало, или сила, или другой Богъ, когда необходимо, чтобы Богъ полнота всего содержалъ все въ своей неизмѣримости, и никѣмъ не былъ содержимъ? Если же есть нѣчто внѣ Его, то Онъ уже не полнота всего, и не все содержитъ. Ибо, полнотѣ или возвышенному надъ всѣмъ Богу не достаетъ

<sup>1)</sup> Legat. pro christ. n. 8.

<sup>2)</sup> Octav. n. 18.

<sup>3)</sup> Advers. haeres. lib. II c. 27. n. 2.

того, что, какъ они говорятъ, вѣтъ Его. Но что имѣеть недостатка, и отъ чего отнято что либо, то не есть полнота всего“... <sup>1)</sup>). „Поэтому должно быть, чтобы былъ или одинъ Богъ, который все содержитъ...., или чтобы были многіе безчисленные творцы и боги, начинающіеся другъ возлѣ друга, и оканчивающіеся одинъ послѣ другаго, но тогда необходимо будетъ признать, что всѣ они содержатся другимъ какимъ либо большимъ ихъ существомъ, бывъ каждый изъ нихъ какъ бы заключенъ въ своей области, и ни одинъ изъ нихъ (поэтому) не будетъ Богомъ <sup>2)</sup>“<sup>4</sup>. Къ такому же выводу приходитъ и *Тертуліанъ*, останавливаясь на понятіи о Богѣ, какъ существѣ высочайшемъ или верховномъ, и отсюда приходи къ тому заключенію, что долженъ быть или одинъ Богъ, которому никакого нѣтъ соперника, равнаго по величію и могуществу, или если есть другіе равные Ему существа, то вовсе нѣтъ Бога, потому, что не можетъ быть Богомъ тотъ, кто не выше всего существующаго въ мірѣ <sup>3)</sup>). *Исидоръ* же *александрійскій* и *Оригенъ*, продолжая развивать понятіе о Богѣ, какъ существѣ высочайшемъ и безпредѣльномъ, въ томъ собственно и полагаютъ исключительную преимущественность Его предъ всѣми конечными существами, что, тогда какъ послѣднимъ, вслѣдствіе ихъ ограниченности, принадлежитъ частичность, дробность и вообще множественность, Его природа напротивъ при полнотѣ и сосредоточенности въ одно всего совершеннѣйшаго бытія, представляетъ собою одво внутреннѣйшее духовное и нераздѣлимое единство, почему Онъ и есть единъ. Его единство превышаетъ

<sup>1)</sup> *Advers. haeres. lib. II. c. 1, n. 2.*

<sup>2)</sup> *Ibid. n. 5.* Вслѣдствіе *Лагганцій* подобнымъ же образомъ доказывалъ единство Божіе, указывая на то, что частичное бытіе, которымъ обладаютъ конечныя существа, несовершенно, Богъ же, какъ существо совершеннѣйшее, долженъ обладать бытіемъ всецѣлымъ, и потому долженъ быть однимъ (*Instit. lib. I. c. 3*).

<sup>3)</sup> *Advers. Marcion. lib. I. c. 3—5. Advers. Hermog. n. 4.*



всякаго единства <sup>1)</sup>), Онъ безусловно—во всѣхъ отношеніяхъ единъ,—единъ по числу—*μονός*, и единъ въ себѣ самомъ своимъ внутреннимъ единствомъ—*ένός* <sup>2)</sup>), свидѣтельствомъ чему служить и единство, замѣчаемое вездѣ въ созданномъ Имъ мірѣ <sup>3)</sup>).

Возникшій въ концѣ 3-го вѣка манихейскій дуализмъ представилъ для учителей церкви новый поводъ какъ къ утвержденію, такъ и разъясненію истины единства Божія. Въ опроверженіе этого лжеученія, они съ одной стороны указываютъ на то, что въ немъ недостаетъ надлежащаго пониманія нравственнаго зла, которое не есть какое либо независимое и отдѣльное отъ всего сотвореннаго бытіе, требующее для объясненія своего особеннаго творческаго злаго начала, а есть не болѣе, какъ только низращеніе свободною волею человѣка его Богосозданной природы. Съ другой же стороны они показываютъ то, что допускаемая этимъ лжеученіемъ два начала, доброе и злое, совершенно немыслимы и составляютъ одно положительное противорѣчіе. Потому что, какъ разсуждали они, допуская доброе и злое, какъ противоположныя и враждебныя начала, нужно представить одно изъ двухъ: или они равносильны между собою, или же нѣтъ. Но еслибы они были равносильны, то тогда, при ихъ взаимно—равномѣрномъ обезсиленіи, не было бы ни добра, ни зла, а если бы наоборотъ они не были равносильны, то тогда, при торжествѣ сильнѣйшаго надъ слабѣйшимъ, должно было бы быть или одно добро, или одно зло. Развѣ допустить бы еще третье высшее начало, которое бы собою ограждало отдѣльныя области и неприкосновенность власти тѣхъ двухъ началъ, но тогда, если они будутъ равны ему,

<sup>1)</sup> Strom. lib. V. c. 11 (Curs. compl. graec. t. IX. col. 109).

<sup>2)</sup> De princ. lib. I. c. I. n. 6.

<sup>3)</sup> Contr. Cels. lib. I. n. 23.



будеть не два, а три бога, если же будутъ ему подчинены, то тогда уже будетъ не два и не три, а только одинъ Богъ <sup>1)</sup>).

Опровергая же заблужденія, противныя истинному ученію о единомъ Богѣ, учителя церкви вмѣстѣ съ этимъ продолжаютъ заниматься и положительнымъ раскрытіемъ истины единства Божія, то указывая по прежнему на міръ, своимъ единствомъ и порядкомъ свидѣтельствующій о единомъ Творцѣ и Правителѣ, то останавливаясь на понятіи о Богѣ, какъ высочайшемъ и совершеннѣйшемъ существѣ, и отсюда переходя къ выводу о немыслимости въ Немъ какой либо дробности и множественности. *Св. Афанасій*, обращая вниманіе на единство міра и существующіе въ немъ гармонию и порядокъ, носящіе на себѣ печать единой мысли и власти, не находитъ возможнымъ иначе объяснить это единство, какъ только допустивъ одного премудраго Творца и Промыслителя міра. Потому что при многихъ творцахъ и правителяхъ, такое единство невозможно,—гдѣ многоначаліе, тамъ безначаліе, почему многобожіе равносильно безбожію <sup>2)</sup>). Къ такому же выводу приходилъ *Григорій нисскій*, разъясняя понятіе о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ. Существо совершеннѣйшее, по его разсужденію, должно быть всецѣло и во всемъ совершеннымъ, и по мудрости или благодати и правдѣ, и по неизмѣняемости или вѣчности и всѣмъ другимъ свойствамъ, въ Немъ все должно быть однимъ чистымъ совершенствомъ, безъ всякой примѣси чего либо несовершеннаго. Если, поэтому, вообразить нѣсколько совершенныхъ существъ, то, если только они дѣйствительно совершенны, должны будутъ составлять одну и ту же совершенную природу. одно и то же существо, потому что

<sup>1)</sup> Афан. Orat. contr. gent. n. 6. Кирил. іерус. Orat. cathech. 6. n. 13. Васил. вел. In. hexaemer. homil. 2. n. 4. Григ. наз. Orat. 40. n. 45. Август. De genes. contr. manich. lib. II. c. 29. n. 43. Давидъ. De fid. orthodox. lib. IV. c. 20.

<sup>2)</sup> Orat. contr. gent. n. 38 и 39.





ничего нельзя представить такого, чтобы могло дѣлать существенное различіе между ними. Если же допустить, что между ними существуетъ дѣйствительное различіе, такъ что они составляютъ особенныя отдѣльныя существа, то необходимо будетъ допустить и то, что въ одномъ изъ нихъ недостаетъ чего либо изъ того, что есть въ другомъ, что, напр. одно древнѣе другаго, или болѣе и полнѣе по своему бытію и совершенствамъ. Но тогда они не будутъ вполне и дѣйствительно совершенными, какимъ долженъ быть истинный Богъ <sup>1)</sup>. Подобное же соображеніе высказываетъ *Кирилъ alexandрійскій* утверждая, что „постому не можетъ быть много божественныхъ существъ, и Богъ необходимо долженъ быть единъ, что божественная натура, или Богъ, есть истинно сущее, истинно же сущес есть одно, а не многія“ (τὸ ἀληθινὸν ὃν ἐν εἶναι τι καὶ οὐ πολλὰ) <sup>2)</sup>. Мысль, выраженная здѣсь Кирилломъ, та, что если въ конечныхъ существахъ есть дробность и множественность, то это происходитъ именно отъ того, что въ нихъ нѣтъ истиннаго или чистаго бытія, что бытіе въ нихъ всегда соединяется съ большею или меньшею долею небытія или недостатка въ бытіи, что собственно и служитъ причиною его разъединенія на дробныя части, а вслѣдъ за тѣмъ и его множественности. Но гдѣ одно истинное, чисто положительное бытіе, гдѣ вовсе нѣтъ противоположнаго, отрицательнаго начала, ограничивающаго и дробящаго бытіе на многое, тамъ, очевидно, ничего другаго не можетъ быть кромѣ безусловнаго единства и тождества. Богъ, слѣдовательно, какъ истинно сущее, не иначе долженъ быть мыслимъ, какъ существомъ и по внутреннему своему единству и по числу безусловно единымъ или единичнымъ. Таково воззрѣніе и *Августина*, который, раскрывая ту мысль, что Богъ, какъ

<sup>1)</sup> Praefat. orat. catech. ad fin.

<sup>2)</sup> De trinit. dial. 4 (Patr. curs. compl. graec. t. 75. col. 928).

существо совершеннѣйшее, лучше котораго ничего быть не можетъ <sup>1)</sup>, только одинъ поистинѣ существуетъ <sup>2)</sup>, вмѣстѣ съ симъ ясно показываетъ какъ то, что Онъ одинъ по числу, такъ и то, что Онъ единъ и въ Себѣ Самомъ, представляя Собою внутреннее, нераздѣлимое единство, котораго только слабымъ подобіемъ служить замѣчаемое въ тваряхъ единство <sup>3)</sup>.

Дамаскинъ повторять вкраткѣ все, что главнаго и существеннаго было сказано доселѣ учителями церкви въ доказательство единства Божія, и затѣмъ произноситъ слѣдующее свое заключительное слово объ этой истинѣ: „Итакъ Богъ единъ, потому что Онъ совершенъ, неограниченъ, творецъ всего, содержитель и правитель, стоящій превыше и прежде всякаго совершенства“ <sup>4)</sup>. Вмѣстѣ же съ уясненіемъ численнаго единства въ существѣ Божіемъ, Дамаскинъ даетъ, насколько это возможно, болѣе или менѣ ясное представленіе и о его внутреннемъ единствѣ. По его изображенію, оно не представляетъ собою чего либо похожаго на то единство, какое мы замѣчаемъ въ мірѣ, гдѣ единое слагается изъ многоаго, гдѣ, напр. камни, деревья и другіе матеріалы соединяются въ одно и образуютъ одинъ домъ, и т. п.,—Его единство напротивъ исключаетъ всякаго рода слагаемость изъ частей и раздѣляемость на части, оно есть единство простое и нераздѣльное <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> De doctrin. christian. lib. I. c. 7. n. 7.

<sup>2)</sup> Ioan. evang. tractat. 38. n. 10.

<sup>3)</sup> De ver. relig. c. 36. n. 66. Contr. Maximin. arian. lib. II. c. 10. n. 2. De trinit. lib. VI. c. 4. n. 6. Подобное воззрѣніе и Фульгенція: ipsa veritas unus est Deus; et sicut excepta una veritate non est alia veritas, sic. absque uno Deo vero non est alius verus Deus: ipsa enim una veritas est naturaliter una vera divinitas. Et ita non possunt duo veri dii veraciter dici, sicut ipsa una veritas naturaliter non potest dividi (Epist. 8. ad Donat. c. 4. n. 10).

<sup>4)</sup> De fid. orthodox. lib. I. c. 5.

<sup>5)</sup> Ibid. c. 8 (Patr. curs. compl. graec. t. 94. col. 808 et. 825). c. 9. (col. 833).



## § 82.

*Общій выводъ, и переходъ къ ученію о Троицѣ.*

Итакъ, по ученію откровенія и церкви, Богъ, будучи безконечнымъ и высочайшимъ духомъ, есть единъ, и еднѣ не въ томъ только смыслѣ, что кромѣ Его нѣтъ другаго бога, но и въ томъ, что Онъ въ Себѣ Самомъ единъ, образуя собою сосредоточенное во едино одно внутреннее, духовное, нераздѣльное единство. Когого же рода это единство? Конечно, оно не составляетъ ни одного изъ видовъ единства, какіе замѣчаются нами въ мірѣ, подобно тому, какъ и само безконечное не составляетъ собою ни одного изъ видовъ бытія конечнаго. Не есть сѣо единство цѣлаго, слагаемаго изъ частей, потому что существо Божіе просто и недѣлимо. Не есть единство рода, распадающагося на многія недѣлимая, потому что въ существѣ Божіемъ, при Его безусловномъ единствѣ и нераздѣльности, немислимы особенныя находящіяся внѣ и отдѣльно другъ отъ друга существа. Не есть оно и единство индивидуальное въ томъ строгомъ и ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ мы называемъ индивидуумами особыя, отдѣльныя существа, потому что этого рода индивидуумы необходимо предполагаютъ подлѣ себя рядъ многихъ другихъ подобныхъ же индивидуумовъ, а это не можетъ быть мыслимо по отношенію къ безконечному существу Божію. Надъ всѣми этими видами конечнаго и относительнаго единства оно безконечно возвышается, образуя собою несравнимое и безотносительное единство, котораго только слабымъ отображеніемъ служить относительное единство, замѣчаемое нами какъ во всѣхъ конечныхъ существахъ, такъ въ особенности въ духѣ человѣческомъ, являющемъ въ себѣ уже видъ духовно-личнаго единства.

Послѣ сказаннаго о единствѣ существа Божія, мы естественно поднимаемся уже къ представленію о Богѣ, какъ о существѣ при своей безконечности совершенно опредѣлен-



номъ и обладающемъ одною опредѣленною божественною сущностію, представляющею собою бытіе, сосредоточенное въ одно нераздѣльное единство. А такъ какъ эта сущность есть ничто иное, какъ чистое духовно-личное бытіе, то вмѣстѣ съ этимъ мы поднимаемся и къ представленію о Богѣ, какъ объ опредѣленномъ высочайшемъ духѣ, обладающемъ всею полнотою единаго по своей природѣ и нераздѣльнаго духовно-личнаго бытія. Но, спрашивается, не должны ли мы поэтому самому признать Бога только одноличнымъ существомъ, разумѣя подъ лицемъ или ипостасію Божества образъ существованія того духовно личнаго бытія, которое составляетъ его сущность? Такое недоумѣніе естественно возникаетъ въ виду того, что духъ человѣческій, обладая духовно-личнымъ бытіемъ, существуетъ не иначе, какъ одноличнымъ образомъ, такъ что по отношенію къ нему вовсе не мыслимъ другой какой либо образъ существованія личнаго бытія, напримѣръ, образъ существованія двухличнаго или трехъ-личнаго, и т. п. Но, какъ сейчасъ нами было замѣчено, единство духовно-личнаго существа Божія не есть единство строго индивидуальное или дробное, какое представляетъ собою конечный и ограниченный духъ нашъ. Безконечный духъ Божій не есть частный, дробный, а всецѣлый, полнѣйшій духъ. Онъ, поэтому, не только не исключаетъ другаго образа существованія Своего духовно-личнаго бытія, сравнительно съ тѣмъ, въ какомъ являетъ себя духовно-личное бытіе конечнаго духа, а скорѣе его необходимо предполагаетъ и требуетъ, хотя объ этомъ нашъ разумъ самъ по себѣ ничего не можетъ сказать вѣрнаго и опредѣленнаго. Какой же спрашивается, по ученію откровенія, особеннѣйшій образъ ипостаснаго существованія духовно-личнаго бытія, составляющаго сущность безконечнаго и высочайшаго Духа? Вопросъ этотъ вводитъ уже насъ въ область ученія о Богѣ, при единствѣ существа, троичномъ въ лицахъ, къ изложенію котораго мы и переходимъ.