



ИЗЪ ЧТЕНІЙ
по
ДОГМАТИЧЕСКОМУ БОГОСЛОВІЮ.
(Продолженіе *)
ГЛАВА ВТОРАЯ.
О БОГѢ ТРОИЧНОМЪ ВЪ ЛИЦАХЪ.
§ 83.

*Указаніе сторонъ, съ какихъ можетъ и долженъ быть рассматри-
ваемъ догматъ о Троицѣ.*

Образъ существованія духовно-личнаго бытія Божія, по ученію откровенія, безконечно возвышается предъ образомъ личнаго бытія какъ въ духѣ человѣческомъ, такъ и во всѣхъ конечныхъ личныхъ духахъ. Тогда какъ всякій ограниченный и конечный духъ существуетъ однолично, Духъ безконечный существуетъ въ трехъ лицахъ. Это не то значить, что духовно-личная сущность распадается въ Богѣ на три части или три вида, образующіе собою отдѣльныя основы для трехъ божественныхъ личностей, существующихъ внѣ и отдѣльно одна отъ другой, хотя и обладающихъ одинаковою по существу божественною сущностію. Если бы было такъ, то тогда существовало бы въ Божествѣ не только три лица, понимаемыя какъ особеннѣйшіе образы существованія Его личнаго бытія, а и три отдѣльныя бо-

*) Труды Киев. дух. Академіи, апрѣль, 1879 г.

жественныя существа, подобныя тѣмъ, какія представляютъ собою человѣческіе или высшіе индивидуальныя духи, существующіе совершенно отдѣльно другъ отъ друга, хотя въ то же время обладающіе одинаковою по своему существу духовною природою, — и это понять для нашего разума было бы не трудно. Но, по ясному изображенію откровенія, существо Божіе безусловно единично и нераздѣльно. Имъ, слѣдовательно, не по частямъ или отрывкамъ, а всецѣло, сполна и совершенно одинаково обладаютъ всѣ три божественныя лица. Каждое изъ лицъ отличается одно отъ другаго только потому, что оно естъ то, а не иное лицо, по сущности же своей, они составляютъ одно и то же, образуя собою одно и то же божеское существо. Иначе говоря, основа духовно-личнаго божественнаго бытія у всѣхъ лицъ одна и та же, но образъ ея выраженія и существованія въ каждомъ изъ нихъ отличенъ, и настолько отличенъ и обособленъ, что каждое лице, въ силу этого рода особенностей, въ своемъ отношеніи къ другому является и сознаетъ себя особымъ и отдѣльнымъ лицомъ. Вотъ что составляетъ ту возвышеннѣйшую и таинственнѣйшую особенность, которою, по ученію откровенія, безконечный Духъ безконечно отличается отъ всѣхъ конечныхъ личныхъ духовъ. Особенность эта, ясно, такого рода, что нашъ разумъ самъ собою не можетъ ни подняться къ ней, ни обсудить и опредѣлить ее надлежащимъ образомъ, узнавъ о ней изъ откровенія. О личномъ бытіи Божіемъ мы можемъ судить не иначе, какъ по личному бытію нашего собственнаго духа, но въ нашемъ ограниченномъ и одноличномъ духѣ нѣтъ такого рода ясныхъ и твердыхъ аналогическихъ данныхъ, на основаніи которыхъ мы могли бы съ несомнѣнностію и вѣрностію умозаключать и судить объ образѣ трехъ-личнаго существованія Божія.

Понятно, поэтому, что, при изложеніи ученія о троичности лицъ въ Богѣ, исключительное вниманіе наше должно быть обращено на то, какъ учить объ этомъ откровеніе, и какъ откровенное ученіе о Троицѣ было разъясняемо и по-



нимаемо вселенскою церковію. Обращаться же къ соображеніямъ разума—съ цѣлію раціональнымъ образомъ понять и уяснить то, что стоитъ выше разума и составляетъ глубокую тайну, было бы совершенно напрасно и неумѣстно. Въ этомъ отношеніи могутъ заслуживать вниманія развѣ только тѣ изъ аналогій опыта, которыми пользовались древніе учителя и позднѣйшіе богословы съ цѣлію, насколько это возможно, приблизить къ разуму откровенное ученіе о Тройцѣ. Но и относительно этихъ аналогій нужно замѣтить, что онѣ могли и могутъ имѣть лишь значеніе чисто относительное, и именно, значеніе подѣ тѣмъ только условіемъ, чтобы каждый разъ съ ними нераздѣльно было соединяемо сознаніе недостатка въ нихъ полной соотвѣтственности съ тѣмъ высочайшимъ предметомъ, для уясненія котораго онѣ употребляются.

Соотвѣтственно съ сказаннымъ мы сперва изложимъ ученіе о Тройцѣ откровенія ветхаго и новаго заветѣ, затѣмъ исторически прослѣдимъ за раскрытіемъ и формулированіемъ этого ученія въ церкви; въ заключеніе же скажемъ нѣсколько словъ объ отношеніи ученія о Тройцѣ къ разуму.

I.

Откровенное ученіе о Тройцѣ.

Ученіе ветхозавѣтное.

§ 84.

Общее замѣчаніе о немъ.

Ученіе о Богѣ троичномъ въ лицахъ въ ясномъ свѣтѣ открыто только въ новомъ заветѣ, и сдѣлалось догматомъ или предметомъ общеобязательной вѣры только въ церкви новозавѣтной. Но нельзя сказать, чтобы и въ ветхомъ заветѣ не было его слѣдовъ и задатковъ. Ветхозавѣтное ученіе о Богѣ было подготовленіемъ, и даже можно сказать,



зерномъ въ отношеніи къ имѣющемуся возникнуть изъ него, и замѣнить его собою, возвышеннѣйшему ученію новозавѣтному. Поэтому не могло быть, чтобы ветхій завѣтъ никакихъ не сдѣлалъ предъуказаній на божественную Троицу, вѣра въ которую впоследствии имѣла собою замѣнить, или, лучше сказать, возвысить и восполнить древнюю вѣру іудеевъ въ единого Бога. И дѣйствительно, мы находимъ въ немъ эти указанія, глубже всматриваясь въ его ученіе о Богѣ. Правда, они не всегда однаково ясны, точны и опредѣленны, но иного и нельзя ожидать отъ ветхаго завѣта, главная задача котораго заключалась только въ томъ, чтобы съ одной стороны склонный къ идолопоклонству народъ еврейскій предохранить отъ многобожія чрезъ отнятіе всякихъ къ тому поводовъ, а съ другой чтобы поглубже утвердить въ немъ вѣру въ единого Бога, долженствовавшую впоследствии сдѣлаться незыблемымъ основаніемъ новой, высшей вѣры въ Бога тріипостаснаго¹⁾. Тѣмъ не менѣе

1) И древніе учителя причину неясности вѣхозавѣтнаго ученія о Троицѣ полагали, то въ недостаткѣ у евреевъ духовной зрѣлости—для принятія этого ученія, то въ ихъ расположенности и готовности найти въ немъ поводъ къ многобожію, къ чему они были очень склонны. *Григорій назіанзенъ* пишетъ: „не безопасно было, прежде нежели исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдывать Сына, и прежде нежели признанъ Сынъ (выражусь нѣсколько смѣло), обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утраты послѣднія силы, какъ бываетъ съ людьми, которые обременены нищью, принятою не въ мѣру, или слабое еще зрѣніе усердіемъ на солнечный свѣтъ. Надлежало-же, чтобы Троицный свѣтъ озарилъ просвѣщаемыхъ постепенными прибавленіями, какъ говоритъ Давидъ, *восхожденіями* (Пс. 83, 6), поступленіями отъ савы въ славу и преуславленіи“ (Orat. 31. n. 26). По *Феодориту* же, „Богъ, по своей безконечной премудрости, не благоволилъ сообщить іудеямъ яснаго познанія о св. Троицѣ, чтобы они не нашли въ этомъ для себя повода къ поклоненію многимъ богамъ,—они, которые такъ были склонны къ нечестію египетскому; и вотъ почему, послѣ плѣненія вавилонскаго, когда іудеи почувствовали явное отвращеніе отъ многобожія, въ ихъ священныяхъ и даже не священныяхъ книгахъ встрѣчается гораздо болѣе и яснѣйшихъ мѣстъ, нежели прежде, въ которыхъ говорится о Божескихъ лицахъ“ (Lib. de curat. Graecorum affect.).



такого рода указанія ветхаго завѣта настолько были явственны и замѣтны, что нельзя думать, чтобы они не обращали на себя вниманіе лучшихъ изъ іудеевъ, и не вызывали ихъ на предположеніе о существованіи въ Богѣ какой-то множественности, не смотря на Его единство, а вмѣстѣ съ этимъ и не располагали бы ихъ къ принятію ученія о Троицѣ, долженствовавшаго сдѣлаться предметомъ общей вѣры въ новозавѣтной церкви, при сохраненіи неприкосновенности древней вѣры въ единаго Бога. Само собою понятно, что эти не довольно ясныя ветхозавѣтныя указанія на Троицу должны получить больше свѣта и ясности, бывъ разсматриваемы не сами по себѣ, а въ связи съ яснымъ новозавѣтнымъ о ней ученіемъ, которое они собою предвѣщали и гадательно предъизображали.

Какого же рода указанія на Троицу заключаются въ ветхомъ завѣтѣ?

§ 85.

Указанія ветхаго завѣта на множественность лицъ въ Божествѣ.

Прежде всего здѣсь обращаютъ на себя вниманіе указанія на множественность лицъ въ Божествѣ, безъ опредѣленія ихъ численности. Таковыя указанія заключаются въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ Богъ представляется совѣтующимся или бесѣдующимъ съ другими и притомъ равными Ему по божеству лицами. Такъ, по изображенію Моисея, Богъ, намѣреваясь создать человѣка, говоритъ: *сотворимъ человека по образу нашему и по подобію* (Быт. 1, 26). Обращаясь такимъ образомъ, и притомъ обращаться за участіемъ въ рѣшеніи вопроса о созданіи человѣка можно только къ лицу или къ лицамъ. Предполагать здѣсь внутреннее бесѣдованіе Бога съ Самимъ Собою не дозволяетъ множественная форма глагола: *сотворимъ* и мѣстоимѣнія: *нашему*. Гдѣ обозначается внутреннее бесѣдованіе Бога съ Самимъ Собою, обыкновенно употребляется форма числа

единственнаго. Такъ, напр. говорится: *и рече Богъ: потребу лю человека, елиже сотворишъ... зане размыслишъ, яко сотворишъ* (Быт. 6, 7). Или: *рече Господь Богъ, размысливъ: не приложу ктому прокляти землю* (Быт. 8, 21). Нѣтъ также никакого основанія предполагать, какъ нѣкоторые думали, чтобы здѣсь уногреблена была форма множественнаго числа по примѣру владыкъ земныхъ, говорящихъ о себѣ во множественномъ числѣ; потому что за исключеніемъ нѣсколькихъ мѣстъ вездѣ Богъ о Себѣ и отъ Себя говоритъ въ числѣ единственномъ. Какія же, поѣтому, могли бы быть лица, къ которымъ обращался Богъ при сотвореніи чело-вѣка? Глаголь: *сотворимъ*, одинаково относящійся, какъ къ Богу говорящему, такъ и къ тѣмъ лицамъ, къ которымъ онъ обращается съ Своею рѣчью, ясно показываетъ, что послѣднія лица наравнѣ съ Богомъ обладаютъ творческою силою, пужною для созданія чело-вѣка и что слѣдовательно они—лица божественныя, а не какія либо тварныя существа, напр. ангелы. На это же указываютъ и дополнительныя въ рѣчи слова—*по образу нашему и по подобію*: потому что тѣ лица, отъ ко-горыхъ отпечагльвается одинъ и тотъ же образъ и подобіе, не могутъ не быть одного и того же существа. Наконецъ и самъ Бытописатель, присовокупивъ къ словамъ: *сотворимъ чело-вѣка по образу нашесму и по подобію* такого рода замѣчаніе: *что и сотвори Богъ чело-вѣка, по образу Божию сотвори ея* (Быт. 1, 27), этимъ совершенно ясно показалъ, что у него выраженіе: *по образу нашему* равносильно выраженію: *по образу Божию*, и что слѣдовательно тѣ лица, къ которымъ обращался Богъ при сотвореніи чело-вѣка, и по образу которыхъ, равно какъ и по подобію, созданъ былъ чело-вѣкъ, суть лица божескія.

Къ этимъ же, конечно, божественнымъ, а не инымъ лицамъ обращался Богъ и по паденіи созданнаго по своему и ихъ образу чело-вѣка съ такою рѣчью: *се Адамъ бысть, яко единъ отъ насъ, еже разумѣти доброе и лукавое* (Быт. 3, 22). Слова эти, что легко увидѣть изъ контекста рѣчи, стоятъ



КОНДАКІИ НА ПРАЗДНИКИ

во внутренней связи съ обольстившими первыхъ людей словами искушителя: *будите яко бози въдающе доброе и лукавое* (Быт. 3, 5). Смысль ихъ, поэтому, можетъ быть комменти- рованъ такъ: Адамъ былъ созданъ по образу нашему, но, обольщенный искушителемъ, онъ, съ своею женою возмеч- талъ занять мѣсто въ ряду самыхъ же божествъ, а между тѣмъ вотъ чѣмъ кончилась его горделивая мечта—занять одно изъ мѣстъ между нами. *Единъ отъ насъ*, слѣдовательно, означаетъ тоже, что одно изъ тѣхъ лицъ, на которыя ука- зывали прародителямъ искушитель, и мѣсто между которы- ми рассчитывали они занять, т. е. лицъ божескихъ.

Тожь самое нужно сказать и относительно подобнаго обращенія Божія къ другимъ лицамъ предъ смѣшеніемъ языковъ и разбѣніемъ народовъ. *И рече Господь, пишеть Моисей, се родъ единъ, и устны единъ всѣхъ.... Придите и со- шедше смѣсимъ тамо языкъ ихъ* (Быт. 11, 6. 7) Между тѣмъ нѣсколько прежде Бытописатель замѣтилъ: *сиде Господь ви- дѣти градъ и столъ* (Быт. 11, 5), а нѣсколько послѣ при- веденной рѣчи присовокупилъ: *тамо смѣси Господь устна всѣя земли* (Быт. 11, 9); Лица, слѣдовательно, къ которымъ въ семъ случаѣ обращался Богъ, были не иныя, какъ толь- ко божескія, потому что какъ лицу сошедшему на землю, такъ и смѣсившему языки усвоится одинаково божеское имя Господа.

Нужно замѣтить, что въ приведенныхъ нами мѣстахъ видѣли указанія на множественность лицъ въ Богѣ и всѣ древніе учителя, касавшіеся ихъ въ виду христіанскаго ученія о Троицѣ. Изъясняя ихъ въ вышесказанномъ нами смыслѣ ¹⁾, они вмѣстѣ съ этимъ съ надлежащею силою и

1) Въ такомъ смыслѣ первое мѣсто—Быт. 1, 26 понимали напр. Теофилъ антиохійскій (Ad Autol. Lib. II. n. 18); Афанасій великій (Contr. gent. n. 46); Василий великій (Advers. Eunom. Lib. V. Patr. curs. compl. graec. T. XXIX, col. 756); Златоустъ (In Genes. homil. 8); Епифаній (Advers. haer. 23. n. 5); Амвросій (In hexaemeron. Lib. VI. c. 7); Кириллъ alexandрійскій (Thesaur.

опровергали ложныя толкованія противниковъ, которые обыкновенно понимали ихъ въ томъ смыслѣ, что будто бы здѣсь представляется Богъ или обращающимся съ своею рѣчью къ своимъ служебнымъ силамъ—ангеламъ ¹⁾; или бесѣдующимъ съ Самимъ Собою, для внутренняго возбужденія Себя къ великимъ дѣламъ ²⁾, или же наконецъ говорящимъ о Себѣ одномъ во множественномъ числѣ только по примѣру владыкъ и правителей земли ³⁾.

§ 86.

Указанія на троичность лицъ.

Далѣе въ ветхомъ завѣтѣ находимъ указанія или намеки, хотя вееровольно ясныя, и на троичность лицъ въ Богѣ. Въ этомъ отношеніи прежде всего обращаетъ на себя вниманіе изображеніе Моисеемъ явленія Божія Аврааму у дуба мамврійскаго. Указавъ на то замѣчательное въ жизни Авраама обстоятельство, что явился ему Господь у дуба мамврійскаго, онъ къ этому непосредственно присовокупляетъ: *воззръвъ же очима своими видѣтъ, и се тріе мужи стояху надъ нимъ*

Assert. I. Putr. curs. compl. graec. T. LXXV. col. 25); Оеодоритъ (In Genes. quaest. 20); Исидоръ пелусіотъ (Epistol. Lib. III. epist. 112); Августинъ (De trinit. Lib. I. c. 7. n. 14).

Второе мѣсто—Быт. 3, 22: Василій великій (Advers. Eunom. Lib. V. ibid.); Кириллъ алекс. (Avers. Julian. Lib. III. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVI. col. 648); Августинъ (De Genes. ad lit. Lib. XI. c. 39. n. 53).

Третье мѣсто—Быт. 11, 6, 7: Василій великій (Ibidem); Григорій нисскій (Testimon. advers. Iudeos. Patr. curs. compl. graec. T. XLVI. col. 197); Кириллъ алекс. (De trinit. dialog. 3. Patr. curs. compl. graec. T. LXXV. col. 804 et 805); Оеодоритъ (Serm. 2. contr. gentil. (de princip.) ed. Lutet. Paris, T. IV. p. 197).

¹⁾ Василій великій (In Hexaemeron. homil. 9. n. 6); Златоустъ (In Genes. homil. 8.); Амвросій (In Hexaemeron. Lib. VI. c. 7).

²⁾ Василій великій (Ibidem); Евсеvій кесарійскій (Contr. Marcell. Lib. II. c. 2); Оеодоритъ (In Genes. quaest. 20).

³⁾ Оеодоритъ (In Genes. quaest. 20).

(противъ него) (Быт. 18, 1. 2). Значить, по мысли Моисея, образъ явленія Господня Аврааму заключался въ томъ именно, что Господь предсталъ предъ очами его въ лицахъ трехъ мужей. Каждый, слѣдовательно, изъ этихъ мужей, равно какъ и всѣ вмѣстѣ представляли собою Господа. Предполагать же, что только одинъ изъ нихъ былъ Господь, а другіе два принадлежали къ разряду служебныхъ сотворенныхъ тварей, Моисей не даетъ основанія. По его изображенію, всѣ три мужа совершенно одинаково являютъ свое отношеніе къ Аврааму, и Авраамъ съ своей стороны оказываетъ имъ одинаково благоговѣйное чествованіе (ст. 2. 3). Замѣченная между ними та особенность, что подъ конецъ бесѣды одинъ только изъ нихъ обращался съ своею рѣчью къ Аврааму (ст. 10—15), ничего не говоритъ противъ ихъ равенства по естеству и достоинству; потому что вначалѣ и продолженія бесѣдованія всѣ они одинаково вели бесѣду съ Авраамомъ (ст. 5. 9). Только въ дальнѣйшемъ разсказѣ Моисеевомъ представляется довольно значительное недоумѣніе относительно равенства вышеозначенныхъ трехъ мужей. Указавъ на то, что одинъ изъ нихъ, оставшись съ Авраамомъ, въ прощальной бесѣдѣ съ нимъ, между прочимъ объявилъ ему о своемъ рѣшеніи пойти въ Содомъ и Гомору, чтобы произвести надъ ними свой судъ (ст. 21), въ слѣдъ за симъ Моисей присовокупляетъ, что другіе два мужа пошли въ Содомъ (ст. 22), и нѣсколько послѣ называетъ ихъ ангелами (гл. 19, ст. 1. 15. 16), хотя не перестаетъ именовать и мужами (ст. 10. 12). Последнее обстоятельство подаетъ поводъ къ тому предположенію, не были ль послѣдніе два мужа ангелами, а Господомъ былъ только первый между ними. При этомъ нужно принять во вниманіе то, что Моисей даетъ твердое основаніе для того, чтобы видѣть въ нихъ не простыхъ только посланниковъ или слугъ Господнихъ, а самаго Господа. По его словамъ Господь опредѣлилъ Самъ пойти въ Содомъ и Гомору, чтобы на мѣстѣ увидѣть преступленія этихъ городовъ и затѣмъ

произвести надъ ними свой грозный судъ (гл. 18, 20. 21. 23—32). Ангелы, слѣдовательно, или мужи, вошедшіе въ Содомъ и Гомору и объявившіе Лоту объ имѣвшемъ постигнуть эти города судъ Божиѣмъ, не были служебными тварями, а въ лицѣ ихъ былъ Господь, Котораго видѣлъ въ нихъ и Лоть (г. 19, ст. 18). Кромѣ того, по изображенію Моисея, два ангела или два мужа говорятъ о себѣ Лоту, что они имѣютъ истребить то мѣсто, на которомъ были города Содомъ и Гомора (гл. 19, ст. 13), и конечно совершили это грозное дѣло. Между тѣмъ Моисей, съ точностію опредѣляя, кто были совершители этой великой кары Божіей, такъ говоритъ: *и Господь одожди на Содомъ и Гомору жупель и онь отъ Господа съ небесе* (гл. 19, ст. 24).

Впрочемъ нужно замѣтить, что древніе отцы и учителя церкви не въ одинаковомъ смыслѣ понимали явленіе трехъ мужей Аврааму, хотя одинаково усвоили за нимъ значеніе Богоявленія. Тогда какъ одни, напр. *Аванасій великій*¹⁾, *Амвросій*²⁾, *Августинъ*³⁾, видѣли въ немъ явленіе трехъ лицъ Божества, другіе, какъ напр. *Иустинъ*⁴⁾, *Тертуліанъ*⁵⁾, *Иларій*⁶⁾, *Евсевій*⁷⁾ и *Теодоритъ*⁸⁾ видѣли здѣсь только явленіе Сына Божія, сопровождаемаго двумя ангелами. Последняго рода пониманіе поводъ для себя находило въ томъ, что два изъ явившихся Аврааму мужей у самаго Моисея въ нѣкоторыхъ мѣстахъ названы ангелами, по основанію для него находилось въ другомъ, а именно въ томъ развивавшемся иногда

¹⁾ De commun. essent. Patr. et. Fil. et. Spirit. S. n. 9.

²⁾ De Abraham. Lib. I. c. 5. n. 33. De Cain et Abel. Lib. I. cap. 8. n. 30.

³⁾ De tempor. serm. 70 (Al. Apend. Sermon. 5). ed. Paris. 1683. tom. V. p. 2. (Apend. col. 11 et 12).

⁴⁾ Dialog. c. Tryph. cap. 56.

⁵⁾ De carn. Christ. n. 6.

⁶⁾ De trinit. Lib. V. n. 17.

⁷⁾ Demonstr. evangel. Lib. V. cap. 11. 23.

⁸⁾ In Genes. quæst. 70.

у апологетовъ до своего рода крайности возрѣній, что во все времена ветхаго завета являлся не Самъ Богъ Отецъ, а только Его Сынъ, имѣвшій впоследствии принять на себя и самое человѣчество, и что это зависѣло отъ того, что Богъ Отецъ вообще не открываетъ Себя людямъ Самъ Собою непосредственно, открываетъ же Себя не иначе, какъ чрезъ Своего Сына, называемаго поэтому образомъ невидимаго Бога. Прежде и прямое другихъ высказываетъ это возрѣніе св. *Иустинъ*, который съ рѣшительностію утверждаетъ, что не рожденный Богъ или неизреченный Отецъ, котораго величія не могутъ снести смертные люди, не могъ быть видимъ кѣмъ либо, или съ кѣмъ либо говорить и что, поэтому, „ни Авраамъ, ни Исаакъ, ни Іаковъ, ни кто нибудь другой не видѣлъ Отца и неизреченнаго Господа всѣхъ и Самаго Христа, но они видѣли Того, Который по волѣ Его есть и Богъ Сынъ Его, и вмѣстѣ Ангелъ Его, по служенію волѣ Его, и Который, по опредѣленію Его, долженъ былъ сдѣлаться человѣкомъ отъ Дѣвы“ ¹⁾.

Подобное возрѣніе, слѣды котораго можно встрѣчать у всѣхъ древнихъ апологетовъ христіанскихъ, настолько было распространенымъ въ церкви, что впоследствии, какъ извѣстно, аріане не задумались даже обосновать на немъ одинъ изъ своихъ аргументовъ противъ единосущія Сына съ Отцемъ, который заключался въ слѣдующемъ: такъ какъ Отецъ Самъ Собою никогда не являлся въ ветхомъ заветѣ, являлся же въ немъ всегда только Сынъ, Который и сдѣлался послѣ человѣкомъ; то, значитъ, что невидимость составляетъ существенное свойство Отца, тогда какъ такое же свойство Сына составляетъ видимость, а потому Сынъ не долженъ быть признаваемъ единосущнымъ со Отцемъ. Этотъ ложный аріанскій выводъ съ его основаніемъ между другими съ особенною настойчивостію опровергалъ впоследствии *Августинъ*, но

1) Dialog. cum Tryph. c. 127.



и самъ онъ при этомъ допустилъ своего рода крайность, ставши утверждать не только то, что ветхозавѣтныя богоявленія, какъ такого рода явленія, которыя происходили при посредствѣ тварныхъ образовъ, не заключали въ себѣ ничего существенно принадлежащаго безтѣлесному Божеству, а служили только средствомъ къ Его внѣшнему обнаруженію, но и то, что всѣ таковыя явленія, напр. явленія Адаму въ раю, Аврааму, Іакову, Моисею, и т. п. имѣли одинъ и тотъ же общій характеръ обнаруженія Божества во внѣ, а потому безразлично должны быть относимы ко всѣмъ тремъ лицамъ Божества¹⁾. Конечно, всѣ ветхозавѣтныя Богоявленія сами въ себѣ не заключали ничего существенно принадлежащаго къ тому или иному лицу Божества, и служили только средствами или способами для обнаруженія Божества вовнѣ. Но уже по тому самому, что ихъ цѣлю было — открытіе Божества людямъ съ тѣхъ или другихъ сторонъ, или что тоже, возбужденіе въ людяхъ тѣхъ или иныхъ о Немъ представленій, за ними должно быть признано вполне дѣйствительное и совершенно опредѣленное значеніе. Если свое явленіе Богу благоугодно было обставить такого рода образами и чертами, которые должны были заставить видѣть въ немъ не явленіе вообще Божества, а только одного какого либо изъ опредѣленныхъ лицъ Его, то, понятно, что мы не вправе иначе понимать этого рода Богоявленіе, какъ только въ смыслѣ явленія одного изъ лицъ Божества. Равнымъ образомъ, если Богъ является такъ, что Онъ необходимо представляется трехъ — личнымъ, то мы наоборотъ не въ правѣ объяснять это Богоявленіе въ смыслѣ только явленія одного какого либо изъ лицъ божескихъ, а должны понимать его, какъ дѣйствительное явленіе трехъ — личного Божества. Впрочемъ, хотя Августинъ допустилъ нѣкотораго рода крайность въ воззрѣніи на ветхозавѣтныя Богоявленія, но тѣмъ не менѣе онъ съ твердостью поддержалъ то понима-

1) De Trinit. lib. II. c. 17. n. 32 c 9—11. c. 18. n. 35.



ніе явленія Божія Аврааму у дуба мамврійскаго, которое предполагало здѣсь явленіе Бога въ видѣ трехъ-личномъ. Касаясь этого Богоявленія, онъ между прочимъ говоритъ: „Авраамъ встрѣчаетъ трехъ, а поклоняется единому. Узрѣвъ трехъ, онъ уразумѣлъ таинство Троицы, а поклонившись какъ бы Единому, исповѣдалъ единаго Бога въ трехъ лицахъ“ ¹⁾). Таковое пониманіе Богоявленія Аврааму сдѣлалось въ послѣдствіи всеобщимъ въ церкви, и вошло въ наши богослужебныя книги ²⁾).

Нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви ³⁾ указаніе на троичность лицъ въ Богѣ видѣли еще въ слѣдующей формулѣ, въ какой Самимъ Богомъ заповѣдано было священникамъ преподавать израильскому народу благословеніе: *да благословитъ тя Господь и сохранитъ тя, да просвѣтитъ Господь лице Свое на тя и помилуетъ тя, да воздвигнетъ Господь лице Свое на тя, и дастъ ти миръ* (Числ. 6, 24—26). Конечно одно троекратное повтореніе имени Іеговы, съ усвоеніемъ послѣднему, хотя разнообразныхъ, но принадлежащихъ всецѣло одному и тому-же Божеству свойствъ и дѣйствій, не могло само собою давать прямой мысли о троичности лицъ въ Божествѣ, но тѣмъ не менѣе въ связи съ другими аналогическими мѣстами писанія, оно невольнo должно было на эту мысль наводить благочестивыхъ и образованныхъ евреевъ, а имѣвъ же съ этимъ и предрасполагать ихъ къ тому новозавѣтному ученію о Троицѣ, которое съ ясностію имѣло всегда выражаться въ новой апостольской формулѣ благословенія: *благодать Господа нашего Іисуса Христа, и любви Бога и Отца и общеніе святаго Духа—со всѣми вами* (2 Кор. 13, 13).

¹⁾ De temp. serm. 70 (al. append. serm. 5) n. 4 ed. Paris. 1683. T. V. p. 2 (append. col. 12).

²⁾ Мѣся Декабр.

³⁾ Напр. *Августинъ великій* (De comun. essent. Patr. Filii et Spirit. T. I. ed. Colon. 1686 г. p. 220),



Тоже самое нужно замѣтить и относительно слышанной Исаіею серафимской пѣсни: *святъ, святъ святъ Господь Сиваовъ* (Ис. 6, 3), въ которой многіе изъ древнихъ отцевъ и учителей видѣли указаніе на Троицу ¹⁾. Троекратное повтореніе въ серафимскомъ славословіи слова: *святъ*, понятно, если разсматривать его въ самомъ себѣ, не заключаетъ положительной мысли о тринности лицъ въ Богѣ. Но если разсматривать его въ связи съ контекстомъ рѣчи, а также съ нѣкоторыми параллельными мѣстами новаго завѣта, то оказывается болѣе чѣмъ вѣроятнымъ, что Исаія дѣйствительно видѣлъ внутреннее отношеніе между троекратною формою серафимскаго славословія и тремя божественными лицами, къ которымъ оно относилось. Исаія говоритъ, что онъ „видѣлъ Господа, сѣдѣщаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ“ (гл. 6, 1). По его же изображенію, былъ здѣсь Господь не одинъ, а были при Немъ и другія божескія лица, потому что онъ „слышалъ голосъ Господа говорящаго: кого Мнѣ послать и кто пойдетъ для Насъ“ (гл. 6, 8), что ясно указывало на то, что лица, къ которымъ обращался Господь съ Своею рѣчью, были таковы же по своей природѣ и достоинству, каковъ былъ Онъ Самъ. Ктоже были эти лица? По словамъ ев. Іоанна, Исаія, когда видѣлъ Господа, видѣлъ вмѣстѣ и Сына Его (гл. 12, 41), а по словамъ ап. Павла, онъ въ это же время слышалъ говорившаго къ нему и посылавшаго его къ народу израильскому Духа Святаго (Дѣян. 28, 25. 26). Если же Исаія во время славословія серафимовъ видѣлъ Отца и Сына, а также слышалъ Св. Духа, то понятно,

¹⁾ Пауп. Аванасій (De commun. essent. Patr. et Fil. et Spirit. T. I. ed. Colon. 1686. p. 220), Василій вел. (Contr. Eunom. lib. III. n. 3), Амвросій (De fide lib. II. c. 12. n. 106. 107. ed. Venet. 1751. T. III. p. 622), Златоустъ (Advers. iudeos orat. 1, n. 1), Θεοδωρίτς (Advers. gentil. serm. 2 (de princip.) ed. antec. Paris. 1642. T. IV. p. 496).



что онъ не могъ не видѣть внутренняго соотношенія между троекратно пѣснью серафимовъ: святъ, свягъ, святъ Господь Саваоѣ (гл. 6, ст. 3) и тремя лицами Божества, въ присутствіи которыхъ находились серафимы и онъ самъ.

§ 87.

Частныя указанія на то или иное изъ лицъ въ божество.

Кромѣ общихъ и неопредѣленныхъ указаній на троичность лицъ въ Богѣ, въ ветхомъ заветѣ мы находимъ и частныя, болѣе или менѣе опредѣленные предъуказанія на то или иное изъ лицъ Божества. Здѣсь прежде всего обращаютъ на себя вниманіе тѣ мѣста, въ которыхъ отъ Господа отличается Его Ангелъ, и этотъ Ангелъ самъ есть Господь. Такъ, по изображенію Моисея, Агари въ пустынь явился и бесѣдовалъ съ нею Ангелъ Господень (Быт. 16, 7—13), и Онъ же былъ Самъ Господь, Котораго Агарь, потому что Онъ ясно видѣлъ и настоящее ея положеніе и будущую судьбу ея потомства, назвала Богомъ видящимъ (ст. 13). Аврааму въ минуту его рѣшенія принести сына своего въ жертву Богу тоже явился Ангелъ Господень (Быт. 22, 11), и Онъ же былъ Самъ Богъ, потому что къ Себѣ Самому Онъ относилъ то, что требовалось отъ Авраама для испытанія его богобоязненныхъ чувствъ въ отношеніи къ Богу (ст. 12). И Іакову предъ возвращеніемъ его изъ Месопотаміи въ родную землю явился во снѣ Ангелъ Божій, но Онъ говорилъ ему о Себѣ: „я Богъ, явившійся тебѣ въ Веилѣ.... выйди изъ земли сей, и возвратись въ землю родины твоей, и я буду съ тобою“ (Быт. 31, 11—13). Таковую вѣру въ неотступность отъ себя этого Ангела—Бога Іаковъ сохранилъ во всю свою жизнь и предъ своею смертію во время благословенія дѣтей указывалъ имъ на Него, какъ единственнаго и всесильнаго Владыку, отъ котораго зависитъ судьба его потомства. Самому же Моисею явился въ огненной купинѣ Ангелъ Господень, но Онъ говорилъ ему о Себѣ, что Онъ Богъ отца его, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова (Исх. 3,

2—6). Объ этомъ Самомъ, конечно, Ангелъ упоминаетъ въ послѣдствіи Исаіа, когда, касаясь отношеній Господа къ давней судьбѣ народа израильскаго, между прочимъ говоритъ слѣдующее: „Онъ (Господь) былъ для нихъ спасителемъ; во всякой скорби ихъ Онъ не оставлялъ ихъ, и Ангелъ лица Его спасалъ ихъ; по любви Своей и милосердію своему Онъ искупилъ ихъ, взялъ и носилъ ихъ всѣ дни древнѣе“ (Ис. 63, 8.9). Кто же былъ этотъ Ангелъ, Господь или Ангелъ лица Его, т.е. Ангелъ, являвшій собою лице Самаго Господа? То несомнѣнно, что Онъ былъ не иной, а тотъ же Господь, въра въ Котораго, какъ единого Бога, безусловно требовалась отъ каждаго іудея, только Господь, разсматриваемый не въ Самомъ Себѣ, независимо отъ міра, а являющійся въ мірѣ, какъ Владыка его и исполнитель Своихъ о немъ намѣреній и плановъ. Но былъ ли Онъ особымъ лицомъ въ Божествѣ, на это въ вышеприведенныхъ нами мѣстахъ нѣтъ прямыхъ указаній, потому что всѣ черты, въ которыхъ Онъ представляется здѣсь, такого свойства, что опредѣляютъ собою ясно только внѣшнюю дѣятельность Божію, или дѣятельность только въ отношеніи къ міру, которая одинаково принадлежитъ всѣмъ лицамъ въ Божествѣ, а потому сами собою и не даютъ прямого основанія видѣть подъ ними одно какое либо опредѣленное изъ лицъ Божества. Но тѣмъ не менѣе нѣкоторыя изъ этихъ чертъ, а именно черты Ангела Господня, и Ангела лица Его, а также покровителя и спасителя народа израильскаго настолько были характерны и типичны, что нельзя думать, чтобы онѣ не предрасполагали собою благочестивыхъ и безпристрастныхъ іудеевъ къ тому гадательному предположенію,—не былъ ли этотъ Ангелъ-Господь особеннымъ божескимъ лицомъ, принявшимъ на себя по преимуществу миссію быть покровителемъ и спасителемъ народа еврейскаго. Этого рода гаданія и предположенія естественно должны были становиться тѣмъ тверже и несомнѣннѣе, чѣмъ яснѣе и прямѣе самые пророки стали указывать на то, что этотъ Ангелъ Господень или, какъ



Малахія назвалъ его, Ангелъ завѣта (Малах. 3, 1.) есть Тотъ Самый, отъ пришествія Котораго нужно ожидать спасенія какъ іудеямъ, такъ всѣмъ народамъ, и что Онъ есть Самъ Богъ (Пс. 44, 7; Ис. 10, 6) и Господь (Пс. 109, 1; Малах. 3, 1), но вмѣстѣ съ этимъ и отличный отъ Него, какъ отличенъ рожденный отъ раждающаго (Пс. 2, 7), или помазываемый отъ помазывающаго (Пс. 44, 8), или слушающій рѣчь отъ говорящаго (Пс. 109, 1). Само собою понятно, что съ пришествіемъ самаго Ангела завѣта на землю и удостовѣреніемъ Его въ томъ, что Онъ былъ истинный Сынъ Божій, прежнія гаданія и предположенія должны были смѣниться несомнѣннымъ убѣжденіемъ въ томъ, что всѣ ветхозавѣтныя указанія на Ангела—Господа дѣйствительно заключали въ себѣ предъказанія на второе лицо св. Троицы.

Отъ Господа отличается еще въ ветхомъ завѣтѣ Его Слово и премудрость, которыми обыкновенно обозначается, какъ Богъ чрезъ свою зиждительную и промыслительную силу выражаетъ волю въ мірѣ Свою всемогущую волю и нераздѣльную съ ней премудрость, но онѣ представляются иногда такъ олицетворенно, что невольно могутъ возбуждать мысль къ предположенію о существованіи въ Богѣ особенной ипостаси, которая отображаетъ въ себѣ Его премудрость, и выражаетъ ее волю—въ мірѣ. Такъ, напр. по изображенію Псалмопѣвца, „посылаетъ Господь слово свое на землю, быстро течетъ слово Его. Даетъ снѣгъ, какъ волну, сыплетъ иней, какъ пепелъ, бросаетъ градъ свой кусками... Пошлетъ слово свое, и все растаетъ“ (Пс. 147, 4—7). Само собою понятно, что рѣчь здѣсь не о чемъ либо иномъ, какъ только о зиждительной и промыслительной силѣ Божіей, проявляющей себя въ мірѣ, на подобіе слова человѣческаго, выражающаго въ себѣ мысль и волю свободно—разумнаго духа. Нельзя также прямо сказать, чтобы въ иномъ смыслѣ должны были быть понимаемы и слова Псалмопѣвца: „словомъ Господа сотворены небеса“ (Пс. 32, 6), если раз-



смаатривать ихъ совершенно независимо отъ повозавѣтнаго ученія о Словѣ. Но въ псалмѣ 106, что не трудно замѣтить, изображается Слово Божіе, въ иномъ болѣе опредѣленномъ и конкретномъ видѣ. Касаясь здѣсь тѣхъ бѣдствій, отъ которыхъ избавляемы были Господомъ израильтяне въ пустынѣ, Псалмопѣвецъ о посредникѣ въ этомъ избавленіи между прочимъ говоритъ: „послалъ Слово Свое и исцѣлилъ ихъ, и избавилъ ихъ огъ могилъ ихъ“ (ст. 20). Образъ посылаемаго Господомъ Слова, которое имѣло замѣнить Его собою, и вмѣсто Его выполнить Его намѣренія въ отношеніи къ народу израильскому (Исх. 12, 12) естественно долженъ былъ вызывать въ ученыхъ іудеяхъ представленіе объ этомъ Словѣ не какъ о свойствѣ или силѣ Божіей только, а какъ о какомъ то особомъ, божественномъ лицѣ. Такое представленіе о немъ должно было становиться тѣмъ болѣе умѣстнымъ и вѣроятнымъ, что пророкъ Ісаія тѣ же дѣйствія, какія относятся здѣсь къ посланному Господомъ Слову, приписывалъ Ангелу лица Іеговы (Ис. 63, 9), Котораго, какъ можно видѣть изъ этого, онъ отождествлялъ съ упоминаемымъ у Псалмопѣвца Господнимъ Словомъ. И въ послѣдствіи авторъ книги премудрости Соломоновой уже въ такихъ чертахъ представляетъ Слово Божіе, которыя легко могутъ быть примѣнены къ существу личному. Касаясь одного изъ самыхъ знаменательныхъ дѣйствій, совершенныхъ Словомъ, а именно изведенія Имъ евреевъ изъ Египта, онъ въ своемъ обращеніи къ Богу такъ изображаетъ дѣйствія этого Слова: „сошло съ небесъ отъ царственныхъ престоловъ на средину погибельной земли всемогущее слово Твое, какъ грозный воинъ. Оно несло острый мечъ - неизмѣнное Твое повелѣніе, и ставши, наполнило все смертію, — оно касалось неба и ходило по землѣ“ (Премудр. 18, 15. 16). Изображеніе, ясно, такого рода, что легко можетъ располагать въ заключающемся подъ нимъ образѣ видѣть не одну только безличную силу Божію, а особенное личное существо, облеченное этою силою, и принявшее на



себя важную миссію проявить ее на дѣлѣ въ примѣненіи къ данному случаю ¹⁾.

Еще олицетвореніе изображается въ ветхозавѣтномъ писаніи премудрости Божія. Въ книгѣ притчей она, какъ самосознающая личность, говоритъ о себѣ самой: „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 преступали предѣловъ его, когда полагалъ основанія земли, тогда и я была при Немъ художницею, и была радостію всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время“ (Притч. 8, 22—30). Въ подобныхъ же чертахъ она изображается въ позднѣйшихъ неканоническихъ книгахъ ветхаго завѣта,—премудрости Соломоновой и премудрости Іисуса сына Сирахова. По изображенію въ книгѣ премудрости Соломоновой, „она есть дыханіе силы Божіей, чистое изліяніе славы Вседержителя... отблескъ вѣчнаго свѣта, чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благодати Его“ (гл. 7, 25. 26). Она имѣетъ сожитіе съ Богомъ, возлюбившимъ ее (гл. 8, 3), присѣдитъ Его престолу (гл. 9, 4), была присуца Ему, когда Онъ творилъ міръ, и знаетъ всѣ дѣла Его, и все, что угодно предъ Его очами (гл. 9, 9). Въ книгѣ же Сираха сама премудрость говоритъ о себѣ: „Я вышла изъ устъ Всевышняго, и подобно облаку покрыла землю...

¹⁾ Слово Господне такъ же изображается олицетворенно и въ другихъ мѣстахъ писанія: Пс. 32, 4; 118, 89 и 105; Ис. 40, 8; 55, 11, Іерем. 23, 29.

Я одна обошла кругъ небесный, и ходила во глубинѣ бездны. Въ волнахъ моря, и по всей землѣ, и во всякомъ народѣ и племени имѣла я владѣніе... Создатель всѣхъ повелѣлъ мнѣ, и произведши меня, указалъ мнѣ покойное жилище, и сказалъ: поселись во Іаковѣ, и прими послѣдіе во израилѣ. Прежде вѣка отъ начала Онъ произвелъ меня, и я не скончаюсь во вѣки“ (Сирах. 24, 3—10). Все это такого рода черты, которыя естественно располагають къ тому, чтобы въ изображаемой подъ ними мудрости Божіей видѣть ничто большее, чѣмъ одно свойство Божіе. Тѣмъ не менѣе огносительно ихъ, равно какъ и относительно приписываемыхъ слову Божію олицетворяющихъ чертъ нужно замѣтить, что онѣ сами собою не давали прямого основанія для заключеній о Словѣ Божіемъ, или мудрости Божіей какъ особенной божественной въспосаги. Онѣ, какъ можно видѣть изъ вышеприведенныхъ нами мѣстъ, почти исключительно касались одного внѣшняго откровенія или обнаруженія Божія въ мірѣ, одинаково принадлежащаго всѣмъ лицамъ Божества, и потому на основаніи ихъ, безъ знанія отличія лицъ въ Божествѣ, можно было прямо придти только къ тому выводу, что Богъ, какъ личный и премудрый духъ не только въ Самомъ Себѣ личенъ и премудръ, но и въ обнаруженіи своемъ вовнѣ—въ мірѣ является таковымъ же. Если же можно было отсюда подняться къ предположеніямъ въ пользу существованія въ Богѣ особеннаго лица, отображающаго собою Его силу и премудрость, то не болѣе, какъ только самымъ неопредѣленнымъ и гадательнымъ образомъ. Такого рода гаданія и предположенія должны были уступить мѣсто несомнѣнной увѣренности только тогда, когда имѣло быть положительно открыто людямъ, что „вначалѣ“, т. е. отъ вѣчности, независимо отъ проявленія себя въ мірѣ, „было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ“ (Іоан. 1, 1).

Въ ветхомъ завѣтѣ наконецъ отъ Господа отличается Духъ Его, называемый Духомъ Господнимъ. Въ нѣкото-



рыхъ мѣстахъ Онъ такъ изображается, что не представляется прямого основанія видѣть въ Немъ что либо большее, чѣмъ одно только внутреннее свойство духовно-разумной природы Божіей, или одну только ея животворную и благодатную силу, проявляющую себя во нбѣ, какъ во всемъ вообще мірѣ, такъ въ особенности въ духовно-разумныхъ существахъ. Исаія, напр., говоритъ: „кто уразумѣлъ духъ Господа, и былъ совѣтникомъ у Него, и училъ Его“ (Ис. 40, 13)? Ясно, что, хотя здѣсь — рѣчь о духѣ Господнемъ, но о духѣ, какъ свойствѣ Божіемъ, заключающемся въ духовности Его природы и соединенныхъ съ ней разнаго рода частныхъ духовныхъ свойствахъ, напр. свойствѣ разума, вѣдѣнія и премудрости. Также когда Іовъ говоритъ: „Духъ Божій создалъ меня, и дыханіе Вседержителя дало мнѣ жизнь“ (Іов. 33, 4), или: „доколь еще дыханіе во мнѣ и духъ Божій въ ноздряхъ моихъ, не скажутъ уста мои неправды“ (Іов. 27, 3. 4), то ясно, что наименованіемъ дуа Божія хочеть обозначить въ Богѣ не болѣе, какъ одну его зиждительную и животворную силу, проявляющую себя въ мірѣ (снес. гл. 34, 14). Въ подобномъ же смыслѣ (безъ знанія тропичности лицъ въ Богѣ) ближе всего могло бытъ понимаемо и у Псалмопѣвца неоднократно упогреблявшееся наименованіе Дуа Божія, когда напр. говорилъ: „Словомъ Господа сотворены небеса и духомъ устъ Его — все воинство ихъ“ (Пс. 32, 6. Снес. Ис. 11, 4; 2 Солун. 2, 8)¹⁾, или взывалъ къ Богу: „пошлешь Дуа Твой, созидаются (Пс. 103, 30), Дуа Твоего святаго не отними отъ меня.... Дуаомъ владычественнымъ утверди меня“ (Пс. 50, 13. 14). Тоже самое можетъ быть замѣчено относительно глѣхъ мѣстъ писанія, въ которыхъ изображается Богъ, то сообщающимъ

¹⁾ Для христіанскихъ ученией представляло въ совершенно яснымъ указаніе здѣсь на „дуа“ св. Духа, но конечно подъ влияніемъ уже тогдашней и опредѣленной вѣры въ божественную Троицу.



Духъ Свой помазанникамъ ветхозавѣтной церкви (Быт. 41, 38; Исх. 31, 3; Числ. 11, 17. 25; 1 Цар. 16, 13; Ис. 63, 11), то общающимъ въ будущія времена излить Свой животворный Духъ на домъ Давидовъ и на всѣ народы (Ис. 32, 15; 44, 3; Іезек. 39, 29; Іоил. 2, 28). Но есть въ ветхозавѣтномъ писаніи и такого рода мѣста, въ которыхъ Духъ Божій изображается настолько олицетворенно, что при этомъ весьма легко можетъ возникать мысль о Немъ, уже не какъ о свѣисѣвъ только или силѣ Божіей, предполагающихъ только позади себя личную природу божественную, а какъ о самостоятельномъ лицѣ, дѣйствующемъ изъ себя и отъ себя. Такъ Бытописатель, упоминая о томъ, что вначалѣ сотворилъ Богъ небо и землю, и что земля была безвидна и пуста, замѣчаетъ, что „Духъ Божій носился надъ водою“ (Быт. 1, 2), указывая выраженіемъ: „носился“ на ту плодотворную силу и то живоносное дѣйствіе, какія являлъ Духъ Божій въ отношеніи къ нестройной и неупорядоченной міровой массѣ. Въ этомъ дѣйствіи Духа Божія натуральнѣе всего видѣть дѣйствіе Его, какъ самостоятельнаго лица, дѣйствовавшего по сознанію и представленію міроваго плана и порядка. Еще яснѣе указывается въ ветхомъ завѣтѣ на особенность личности Духа Божія, когда говорится о Немъ, что отъ Него зависить — водительство людей въ землѣ правды (Пс. 142, 10), что Онъ былъ посылаемъ Богомъ къ пророкамъ для ихъ наставленія (Зах. 7, 12), такъ что ихъ слова были Его словами (2 Цар. 23, 2), и что Онъ участвовалъ вмѣстѣ съ Господомъ Богомъ какъ въ посольствѣхъ пророковъ къ еврейскому народу (Ис. 48, 16), такъ и въ посольствѣ самаго Мессіи для спасенія человѣческаго (Ис. 61, 1)¹⁾. Это черты такого рода,

¹⁾ По автору премудрости Соломоновой, „Духъ Господа наполняетъ вселенную, и, какъ всеобъемлющій, знаетъ всякое слово“ (гл. 1, 7), и посматриваетъ свыше Го подобно для врачеванія челоуѣа (гл. 9, 17). Представленіе о с. Духѣ — блнѣо подхотѣе кѣ представленію о Немъ, какъ о существѣ личномъ.



что имъ нѣтъ возможности придать надлежащій смыслъ, если подѣ изображаемымъ въ нихъ Духомъ Божиимъ понимать одной свойство или силу Божию, между тѣмъ какъ наоборотъ, при пониманіи здѣсь Духа Божія, какъ лица, каждая изъ нихъ легко получаетъ свой прямой смыслъ и значеніе. Понятно, поэтому, что онѣ легко могли лучшихъ изъ іудеевъ предрасполагать къ гадательному предположенію въ Божествѣ Духа Божія, какъ особеннаго лица, хотя сами Собою онѣ этого прямо не указывали, касаясь однихъ только вѣдшихъ дѣйствій Духа Божія въ мірѣ и ничего не говоря о Его внутреннемъ и вѣстасномъ отношеніи къ Божеству.

Такимъ образомъ относительно ветхозавѣтныхъ указаній на частныя лица въ Божествѣ нужно замѣтить, что хотя онѣ не касались внутреннихъ отношеній этихъ лицъ къ Божеству, но по тому самому, что представляли ихъ олицетворенно, на подобіе личныхъ существъ, должны были предрасполагать каждого образованнаго и безпристрастнаго іудея къ предположенію о существованіи таковыхъ лицъ въ глубинѣ самаго Божества. Ясно и очевидно было, что Богъ въ писаніи изображается не какъ творецъ только и промыслитель міра въ обширномъ смыслѣ сего слова, но и какъ посредникъ въ опредѣленіи и выполненіи Своего плана о мірѣ, посредникъ, носящій названіе, то Ангела Божія, то слова Божія или премудрости Божіей.

Естественно, поэтому, было гаданіе или предположеніе, нѣтъ ли въ глубинѣ существа божественнаго особеннаго лица, къ которому могли бы быть огнесены эти черты, довольно ясно указывающія на личное и самостоятельное существо. Къ такому же предположенію должны были приводить и изображенія въ писаніи Духа Божія въ образѣ личнаго существа. Что подобныя предположенія не были чужды лучшимъ изъ древнихъ евреевъ, это можно видѣть изъ аналогическихъ мѣстъ, вскрывающихся у ихъ парафра-

стовъ ¹⁾, въ ихъ кабалѣ и талмудѣ ²⁾, а также отчасти изъ ученія ихъ древняго философа Филона о Логосѣ ³⁾. Но этого рода предположенія, какъ предположенія, касающіяся предмета недосгупнаго для разума, понятны, должны были быть толь-

¹⁾ Въ халдейскомъ парафразѣ своемъ *Іоанафанъ* сынъ Узісловъ, объясняя слова: *Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваоѣ* (Ис. 6, 3) между прочимъ говоритъ: „*святъ* Отецъ, *святъ* Сынъ, *святъ* Духъ Святый“. Это же самое мѣсто вислѣдствіи раввинъ *Симеонъ* толкуетъ такъ: „*святъ*, т. е. Отецъ, *святъ*, т. е. Сынъ, *святъ*, т. е. Духъ Святый“. См. Galatin. de arcanis cathol. veritat. lib. II. cap. 1.

²⁾ Въ древнѣйшей части кабалы—*Сеферъ-Иццира* (книгѣ творенія) говорится о трехъ матеряхъ, какъ главныхъ началахъ вещей (гл. 1. отд. 2; гл. 3. отд. 2—4) и трехъ отцахъ, какъ трехъ Сефирахъ или творческихъ началахъ (гл. 6. отд. 1. 3), а также о томъ, что эти три составляютъ едино (гл. 6. отд. 3). См. Drach. de l'harmonie entre l'egl. et la synag. ed. Paris. T. I. pag. 438—445. Въ *Зоаръ* (одной изъ частей Талмуда), слова Моисея: *слыши израилю: Господь* (Іегова) *Богъ нашъ* (Елогену), *Господь* (Іегова) *единъ есть* (Втор. 6, 4) измѣняются такъ: „существуютъ два, съ которыми соединенъ еще одинъ, и они суть три, и будучи тремя, суть не болѣе, какъ едино. Эти два означены въ стихѣ чрезъ повтореніе дважды *Господь* (Іегова), а къ нимъ присовокупленъ еще *Богъ нашъ* (Елогену)“. Drach. ibid. p. 314. 414—420. Въ Талмудѣ же въ смыслѣ не противномъ ученію о Троицѣ изъясняются стихи 26 и 27 первой главы Бытія. Drach. ibid. p. 429.

³⁾ Хотя у парафрастовъ упоминается объ Отцѣ, Сынѣ и Святомъ Духѣ, а въ кабалѣ о трехъ божественныхъ Сефирахъ, но ясно не указывается того, что они должны быть понимаемы, какъ дѣйствительныя особенныя лица. *Филонъ* же, повидимому, поставилъ для себя задачей возвести на степень вѣности одно изъ олицетвореній божества, изображаемыхъ въ ветхомъ заветѣ, а именно его *Слово*. Но его попытка достигнуть этого одними личными соображеніями философствующей мысли оказалась, чего и нужно было ожидать, всею та неудачною и несогласною. Отличая отъ Бога Логосъ, какъ посредника между Нимъ и міромъ, онъ съ одной стороны признаетъ за Нимъ внутреннее, существенное и вѣздѣльное единство съ Богомъ, а съ другой—изображаетъ его въ такихъ чертахъ, которыя повидимому должны бы отстранить всякую мысль о сличеніи Его съ Богомъ и заставить видѣть въ Немъ не одно свойство Божіе, а особое лице божественное. Эготъ Логосъ, но Филону есть *Θεός* (но безъ члена *ὁ*), *δευτέρος Θεός*, *υἱὸς προφύτερος*, *υἱὸς μονογενής*, *πρωτόγονος*,—*εἰκὼν*, *ομιὰ*, *παράδειγμα*, *δοξα*, *σοφία*, *ἐπιστήμη τοῦ Θεοῦ*. Какъ посредникъ богоявленій и откровеній Божіихъ въ мірѣ, Онъ есть *παράκλητος*, *ἀρχιερεύς*, *κρίτης*, *πρεσβυτής* *ἐπαδός*

ко гадательными, сомнительными, и колебательными, и потому они не могли удовлетворить собою душъ върующихъ, а скорѣе должны были возбудить въ нихъ болѣе настойчивое и живое ожиданіе того, что имѣло быть новымъ и особеннымъ о Богѣ открыто съ наступленіемъ времени пришествія Мессіи и Его благодатнаго царства.

тоу θεού, — ἀρχὴ καὶ πηρὴ καὶ οὐ πρᾶξις. Но чтобы понимать надлежащій образъ Филона, не нужно останавливаться на однихъ огрызочныхъ и тропическихъ его выраженіяхъ, а нужно стараться проникнуть въ его главную и общую мысль о Богѣ, проводящую имъ во всѣхъ его сочиненіяхъ. Главное же его представление о Богѣ (каль и представленіе Платоново) то, что Богъ, какъ существо истинно сущее, настолько возвышенъ надъ міромъ, представляющимъ собою одно отрицаніе бытія или нбытіе, что между нимъ и міромъ, какъ безусловными противоположностями нтъ ничего общаго и соприкосновеннаго. Его не можетъ касаться и сказать что нбо положительное о немъ даже и мысль человѣческая, для которой онъ остается совершенно невыразимъ, стоя выше всѣхъ категорій мышленія. Тѣмъ не менѣе, по Филону, не смотря на это сила и жизнь Божія проявляютъ себя въ мірѣ и проявляютъ, благодаря только посредствующему между Богомъ и міромъ началу или Логосу. Что же такое этотъ Логосъ,—божественное ли или мировое начало?—Ни то, ни другое. Если бы онъ былъ истиннымъ Богомъ, тогда не соприкасался бы съ міромъ, а если бы былъ мировымъ началомъ, тогда не въ состояніи былъ бы проявить что либо божественное въ мірѣ. Онъ, слѣдовательно, есть нчто среднее между Богомъ и міромъ. Но есть ли онъ по крайней мѣрѣ личное сущее?—И этого нельзя сказать потому что онъ представляетъ собою только міръ идей, производимыхъ Богомъ въ своей мысли, (ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεὸς λόγος), подобно тому какъ и всякій художникъ рождаетъ въ своей мысли идею о вещи прежде, чѣмъ произведетъ ея, въ мірѣ же онъ является, какъ безличная сила Божія имманентно присущая всѣмъ вещамъ, не имѣющимъ въ себѣ самихъ никакой силы ни жизни. На это то мировоззрѣніе по существу своему полу-платоническое Филономъ наброшено только особый покровъ, искусственно сотканный имъ изъ разныхъ библейскихъ выраженій, заключающихъ въ себѣ совершенно другой смыслъ и значеніе. Впрочемъ нужно замѣтить, что ученіе Филоново о Логосѣ вообще довольно неопредѣленно и неясно, какъ и ученіе Платоново объ идеяхъ. Отсюда и происходитъ то, что тогда какъ одни ученые (напр. Дорнеръ) въ Логосѣ Филоновомъ не признаютъ ничего личнаго, другие (Кефрштейнъ, Змишъ, Бауръ и Мейеръ) находятъ возможнымъ видѣть въ немъ существо личное. Слѣды подобнаго ученія о Логосѣ замѣчаются у *Откелоса и Ионафана* (Baur Gnosis p 332 De Wette Bibl Dogm § 157. Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 1. p. 59)

Новозавѣтное ученіе о Тройцѣ, слѣдовательно, не должно было быть вовсе неожиданнымъ и совершенно новымъ для іудеевъ ученіемъ. Его задатки и предъуказанія были положены еще въ завѣтъ ветхомъ, и задача новаго завѣта заключалась только въ томъ, чтобы освѣтить ихъ новымъ свѣтомъ, и сообщить имъ полнѣйшій смыслъ и надлежащее значеніе. Ветхій завѣтъ указывалъ неопредѣленно на множественность въ Божествѣ, на долю же новаго завѣта оставалось только уяснить какого именно рода эта множественность. Ветхій завѣтъ кромѣ Бога училъ то о Его Ангелѣ завѣта, то о Его словѣ и премудрости, а также о св. Духѣ, но не говорилъ прямо, что именно нужно понимать подъ этимъ. Отъ новаго завѣта, поэтому, ожидалось только прямого и рѣшительнаго слова на то, что именно нужно разумѣть подъ всѣми этими олицетвореніями Божества разнообразно проявляющаго Себя въ міръ, не суть ли они дѣйствительныя лица, существующія въ глубинѣ самаго Божества, и если онѣ лица, то какія именно. Ветхій завѣтъ, наконецъ, ясно не опредѣлялъ, что такое въ Богѣ Его Слово и Духъ, не требовалъ вѣры въ нихъ, и чествованія ихъ. Новый же завѣтъ, признавъ въ нихъ особенныя лица божественныя, естественно долженъ былъ рѣшить вопросъ о вѣрѣ въ нихъ, и ихъ чествованіи, а также объ отношеніи того и другого къ прежней вѣрѣ во единого Бога. Вотъ какая только задача лежала на новозавѣтномъ откровеніи въ отношеніи къ вѣтхозавѣтному ученію о множественности лицъ въ Богѣ, къ которому оно вовсе не имѣло въ виду присоединить что либо совершенно новое и неожиданное, а только его болѣе восполнить, уяснить и опредѣлить ¹⁾).

¹⁾ Весьма странно, поэтому, послунають тѣ изъ ученыхъ, которые, не обращая вниманія на слѣды ученія о Троицѣ въ вѣтхозавѣтномъ откровеніи, на численно подѣскиваютъ аналогическія его черты въ древнихъ языческихъ религіяхъ, пытаясь отсюда произвести христіанское ученіе о Тройцѣ (*Pfanner*, Syst theol. gent cap 3; *Vogel*, die relig. veter. Aegypt. et Graec. Norimb.

Новозавѣтное ученіе о Троицѣ.

§ 88.

Общее о немъ замѣчаніе.

Эта задача и была выполнена новозавѣтнымъ откровеніемъ, сообщившимъ людямъ вмѣстѣ съ возвышеннѣйшимъ ученіемъ о Богѣ и возможно ясное и опредѣленное

1793; *Mayer, Brahma, oder die relig. der Indier, Lips. 1818. p. 37*). Нѣкоторые даже изъ позднѣйшихъ ориенталистовъ, напр. *Мюверсъ, Рэтъ*, а особенно *Бюрнуфъ* пытались открыть и, какъ имъ казалось, отыскивали слѣды учения о тріединомъ началѣ во всѣхъ древнихъ языческихъ религіяхъ, напр. египетской, китайской, вавилонской, финикійской и особенно индійской. Бюрнуфъ, напр. находитъ проготины и видигъ зародышъ христіанской Троицы даже въ такого рода чисто физическихъ представленіяхъ, какое имѣли о своихъ божествахъ *индійцы* во время Ведъ, признавая таковыми божествами — солнце, воздухъ, огонь (*La science des Religions, p. 233*). Между тѣмъ не много требуется знакомства съ существеннымъ характеромъ учения христіанскаго о Троицѣ, и ученія древнихъ языческихъ религій о ихъ тріадахъ, чтобы ясно видѣть, что между тѣмъ и другимъ нѣтъ и не можетъ быть никакой прямой и внутренней аналогии. Тогда какъ въ основѣ христіанскаго учения о Троицѣ лежитъ представленіе о Богѣ, какъ отдѣльномъ отъ міра и личномъ Духѣ, только существующемъ въ видѣ трехъ самостоятельныхъ, но нераздѣльных по своему существу лицъ, въ ученіи о тріадахъ древнихъ языческихъ религій вовсе нѣтъ этого представленія о Богѣ. Въ нихъ оно напрогивъ замѣняется представленіемъ о Богѣ, какъ духѣ міровомъ, составляющемъ собою одно и тоже съ міромъ, и притомъ духѣ совершенно безличномъ, которому, поэтому, для своего проявленія и существованія необходимо проходить извѣстныя ступени или формы конечнаго же бытія. Эти ступени и формы бытія, въ которыхъ проявить себя міровой духъ, въ древнихъ языческихъ религіяхъ представляются въ тройственномъ видѣ, и они то составляютъ тѣ тріады, въ которыхъ, думающъ находить проготины или даже зародышъ христіанской Троицы. Такова напр. по существу своему *индійская тримурти*. Индійскіе *Брама, Вишну, Шива*—этѣ:

Солнце (свѣтъ),	Вода (воздухъ),	Огонь;
Творецъ,	Сохранитель,	Разрушитель;
Сила,	Мудрость,	Справедливость;
Прошедшее,	Настоящее,	Будущее;
Матерія,	Пространство,	Время.

ученіе о существующихъ въ Божествѣ лицахъ. Вся проповѣдь Христа о Богѣ собственно и направлена была къ тому, чтобы словомъ и дѣлами убѣдить всѣхъ, что въ Божествѣ кромѣ Отца, чтимаго доселѣ іудеями, есгь еще Сынъ, Который есть Онъ Самъ, и также есть еще Духъ Святый, Который имѣетъ послѣ Него низойти на апостоловъ и продолжать начатое имъ дѣло спасенія людей. И замѣчательно при этомъ, что Иисусъ Христосъ, проповѣдуя о Сынѣ Бо-

(См. *Bohlen. das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten* ed. Königsb. 1830. t. I. p. 201; *Stuhr, die Religionssysteme der herdnischen Völk. des Orients.* p. 99; *Архим. Хрисанфъ*, Религ. древн. міра. 1873 том I стр. 166). А чѣмъ для индійцевъ были Брама, Вишну и Шива, тѣмъ для египтянъ были *Ита* (соотв. Брама), *Кнефъ* (Вишну), *Нейтъ* (Шива) (*Bohlen. Ibid.* pag. 159... et 212), а для персовъ—*Затурана-акарона. Ормуздъ и Ариманъ* (*Kleuker, Zendavesta, pars II. p. 1 et sequ*; *Stuhr, ibid.* p. 370; *Архим. Хрисанфъ*, тамъ же стр. 487 и слѣд.). Относительно же всѣхъ вообще натуральныхъ религій можно замѣтить, что въ нихъ тѣмъ болѣе мѣста имѣють эгого рода космогическія триады, чѣмъ болѣе онѣ бывають грубы и проникнуты мыслию о тождествѣ божественнаго и міроваго начала, и что на оборотъ, чѣмъ болѣе онѣ совершенствуются и освобождаются отъ подобнаго представленія о тождествѣ Бога и міра, тѣмъ менѣе находятъ въ нихъ мѣста эти триады (G. A. *Meier, die Lehre von der Trinitat.* Hamb. 1844. tom. 1. p. 4).

Столько же нѣучѣстна попытка произвести христіанскую Троицу изъ имѣющаго самую отделенную въ отношеніи къ ней аналогію ученія *Платонова* о Богѣ, мирообразующемъ началѣ (*νοῦς*) и душѣ міра (Euseb. Praeparat. evangel. lib. XI. c. 18). *Ноῦς* Платоновъ, составляющій собою міръ божественныхъ идей, не есть лице самостоятельное, душа же міра кромѣ того не есть равнаго и единого существа съ божествомъ. Между тѣмъ нужно замѣтить, что ученіе Платоново объ этомъ прѣдмѣтѣ настолько не ясно и неопредѣленно, что даже лучшие изъ послѣдователей его понимаютъ его не одинаково. Одни думали, что ихъ учитель допускалъ трехъ боговъ: бога высшего—причину всего и отца міра; бога низшаго (*νοῦς*) произведеннаго имъ самими, чрезъ котораго имъ все сдѣлано, и наконецъ еще низшаго бога, который созданъ чрезъ *νοῦς* и есть душа міра, (*Plotin Ennead. V, lib. I. cap. 3, 8, 13; Numenius. apud Euseb. Praeparat. evang. cap. 20; Marcobius, in somnium Scipionis lib. I. cap. 14*) Другіе же полагали, что онъ допускалъ не три, а четыре божественныхъ начала, потому что вышеозначенныя три начала, другъ другу подчиненныя, подчиняемъ еще какой-то высшей единицѣ (*Proclus, in commentar. ad Timaeum. lib. II, подобное же мнѣніе Иустина философа—см Cohort. ad Graec num 7*).

жіемъ и Св. Духѣ, ничѣмъ не показаль, что Онъ проповѣдываль ученіе совершенно новое и вовсе не извѣстное ученымъ представителямъ іудейства. Напротивъ, въ подтвержденіе Своего ученія о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, а также о св. Духѣ, Онъ неоднократно ссылался на свидѣтельство ветхозавѣтныхъ писаній (Іоан. 5, 39. 46; Лук. 24, 27; Матѣ. 22, 42—45; Іоан. 7, 38), чѣмъ ясно показываль, что въ этому ученію должны были быть подготовлены іудеи, и оно для нихъ не должно было быть совершенно неожиданнымъ и чуждымъ ¹⁾. Потому то не смотря на то, что горделивымъ представителямъ іудейства часто удавалось возбуждать цѣлыя массы народныхъ противъ Іисуса Христа, не мало оказывалось между іудеями и такихъ, которые Его ученіе такъ вообще о Богѣ, такъ и въ частности о Себѣ Самомъ, какъ Сынѣ Божіемъ, а также о св. Духѣ, не находили противнымъ ученію ветхозавѣтныхъ писаній и всецѣло и искренно его принимали ²⁾. По утвержденіи же Своего ученія между лучшими изъ іудеевъ, Спаситель предъ Своимъ вознесеніемъ на небо далъ заповѣдь апостоламъ научить тому же все народы, крестить ихъ во имя Отца и Сына и св. Духа (Матѣ. 28, 19). Вѣра, такимъ образомъ, въ Отца и Сына и св. Духа, какъ три божественныя лица, должна была, по заповѣди Христовой, стать вѣрою всеобщею и общеобязательною, вѣрою долженствовавшю навсѣгда получить въ новомъ завѣтѣ то безусловное значеніе, какое имѣла въ ветхомъ завѣтѣ вѣра только въ единого Бога. А такъ какъ Спасителемъ не только не было поколеблено, а напротивъ

¹⁾ Можно тоже самое замѣтить и относительно ссылокъ на ветхій завѣтъ апостоловъ, иногда дѣланныхъ ими при изложеніи новозавѣтнаго ученія о Сынѣ Божіемъ и Св. Духѣ. Напр. Евр. 1, 5; Дѣян. 2, 16—21.

²⁾ Таковы, напр. были Іоаннъ Креститель (Іоан. 1, 34), Наванаиль (Іоан. 1, 49), Никодимъ (Іоан. 3, 2—21), самарянка съ жителями города самарійскаго Сихара (Іоан. 4, 29. 42), апостолъ Пётръ со всеми другими апостолами (Матѣ. 16, 16), римскій сотникъ (Матѣ. 27, 54; Марк. 15, 39) и другіе.



во всей силѣ было подтверждено и утверждено единство существа Божія (Марк. 12, 29; Іоан. 17, 5), то понятно, что вѣра въ три ипостаси Божества ни чуть не должна была исключать собою вѣры въ единство существа Божія, а напротивъ она съ ней должна была быть внутренно и нераздѣльно соединена и служить не къ разрушенію ея, а къ возвышенію и восполненію. Но войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе самаго ученія Христова о трехъ лицахъ Божества.

§ 89.

Ученіе Самаго Іисуса Христа о трехъ лицахъ Божества.

Проповѣдь Спасителя, какъ извѣстно, была предварена Его крещеніемъ отъ Іоанна во Іорданѣ, когда, по изображенію евангелистовъ, сшелъ на Него Духъ Божій, и былъ голосъ съ небесъ: *се есть Сынъ Мой возлюбленный о Немже благоволюхъ* (Мате. 3, 16, 17; Марк. 1, 10, 11; Лук. 3, 22). Слышимый въ это время голосъ, конечно, принадлежалъ ни кому иному какъ только Богу—Отцу, потому что имѣть Сына и называть Его своимъ Сыномъ могъ только Отецъ а потому этого голосъ ясно указывалъ какъ на личное отличіе Отца, свидѣтельствовавшего о Своемъ Сынѣ, такъ равно и на такое же отличіе отъ Него Сына, къ Которому или на Котораго была обращена рѣчь Его. Духъ же Божій, сходя въ это время съ небесъ въ видѣ голубя на Сына, тогда какъ Отецъ являлъ Себя Своимъ голосомъ, этимъ ясно показывалъ, что и Онъ представлялъ Собою особое божеское лице, отличное какъ отъ Отца, свидѣтельствовавшего Своимъ голосомъ о Сынѣ, такъ и отъ Сына, на Которомъ Онъ почивалъ, чтобы показать Іоанну, ктѣ былъ Сынъ Божій (Іоан. 1, 33). Крещеніе Господне, такимъ образомъ, было торжественнымъ актомъ явленія міру трехъ лицъ Божества и вмѣстѣ съ этимъ актомъ, послужившимъ фактическимъ предуказаніемъ на то, что проповѣдь



Христова будетъ объ Отцѣ, Сынѣ и св. Духѣ, въ Которыхъ должны были увѣровать все народы.

Проповѣдь Іисуса Христа о Богѣ—Отцѣ началась съ раскрытія представленія о Немъ, какъ объ Отцѣ всѣхъ людей, которые, поэтому, не исключая и Его Самого, понимаемаго по челоуѣчеству, должны были признавать въ Немъ не только Своего Творца и Владыку, но и родственнаго имъ и любящаго ихъ Отца. Такъ, напр уча о любви ко всѣмъ, не исключая и враговъ, Онъ указывалъ людямъ, какъ на возвышеннѣйшій идеалъ такой любви, на любовь ихъ Отца, Которому они должны подражать, чтобы быть достойными дѣтьми Отца Своего (Матѣ. 5, 44. 45). Равнымъ образомъ, уча объ истинной милостынѣ, молитвѣ и постѣ, а также о прощеніи обидъ и упованіи на промыслъ, Онъ прямо указывалъ на то, что какъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ однимъ мѣриломъ нужно имѣть угожденіе Отцу небесному, Который знаетъ тайны сердець нашихъ, и воздастъ каждому должное, такъ и во всѣхъ нуждахъ своихъ нужно полагаться на того же Отца небеснаго, Который знаетъ, что намъ нужно, и подаетъ нужное намъ прежде, чѣмъ мы попросимъ объ этомъ (Матѣ. 6, 1. 4. 6. 8. 14. 15. 18. 26. 32). Вмѣстѣ же съ этимъ, подобно тому какъ Самъ въ Своемъ обращеніи по челоуѣчеству къ Богу называлъ Его Отцомъ (Матѣ. 11, 25; Іоан. 20, 17), и всѣмъ людямъ далъ Онъ даже заповѣдь молиться не иначе, какъ такъ: *Отче нашъ, иже еси на небесахъ...* (Матѣ. 6, 9). Всеэто естественно должно было утверждать въ умахъ послѣдователей Христовыхъ идею отчества, которое они должны были мыслить въ Богѣ, какъ одно изъ существеннѣйшихъ Его свойствъ. Конечно, это свойство, подъ которымъ требовалось мыслить Бога, какъ Отца всѣхъ людей, означало собою одни только внѣшнія отеческія отношенія Божіи къ людямъ, но тѣмъ не менѣе оно пролагало собою путь къ представленію о томъ возвышеннѣйшемъ и внутреннѣйшемъ ипостасномъ отествѣ Божіемъ, которое изображалъ Хрис-

тость, уча о Богѣ не только какъ объ Отцѣ всѣхъ въ нравственномъ смыслѣ, но и какъ объ Отцѣ по естеству, родившемъ и имѣющемъ отъ вѣчности Своего едиnorodнаго Сына, каковымъ былъ Онъ Самъ.

Еще въ малолѣтнемъ возрастѣ Христосъ, Сынъ по плоти матери Маріи, мнимому своему отцу Іосифу сдѣлалъ не ясное указаніе на то, что у Него есть иной Отецъ, Котораго они должны были знать. *Что яко искасте Мене, говорилъ Онъ имъ, не вѣстаете ли яко въ тѣхъ, яже Отци Моего, достоинъ быти Ми* (Лук. 2, 49). Кто этотъ Отецъ, на это Онъ уже прямо и ясно указалъ Никодиму, говоря: *никтоже възиде на небо, токмо сшедый съ небесе, Сынъ Человѣческій, сій на небеси.... Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего едиnorodнаго далъ вѣсть, да всякъ вѣруй въ онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный. Не посла бо Богъ Сына Своего въ міръ, да судитъ мірови, но да спасется Имъ міръ. Вѣруй въ Онъ не будетъ осужденъ, а не вѣруй уже осужденъ есть, яко не вѣрова во имя едиnorodнаго Сына Божіа* (Іоан. 3, 13. 16—18). Изъ этихъ словъ Спасителя совершенно ясно, что Богъ прежде чѣмъ послалъ въ міръ, имѣлъ совмѣстно пребывающаго съ Нимъ на небѣ Сына, что этотъ Сынъ Ему единосущенъ, потому что изъ Его существа одинъ и единственнымъ образомъ рожденъ, и что наконецъ будучи посланъ въ міръ и явившись здѣсь, Онъ не пересталъ быть тѣмъ же едиnorodнымъ Сыномъ Божіимъ, въ Котораго, поэтому, для спасенія своего всѣ должны вѣровать, а кто не увѣруетъ, тотъ долженъ быть осужденъ за то, что не увѣровалъ во имя едиnorodнаго Сына Божіа.

Что такое въ Божествѣ Отецъ, и что такое Сынъ, или есть ли какое либо различіе между ними и какое именно, это, само собою понятно, составляетъ тайну для разума Человѣческаго, безцельнаго проникать въ глубины Божіи, но оно могло быть открыто, и дѣйствительно открыто, насколько это возможно и нужно для людей, Самимъ Сыномъ Божіимъ: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто*



знаеть, токмо Сынъ, и ещеже нишъ вѣдѣтъ Сынъ открыти
(Матѣ. 11, 27).

Черты же открытаго Самимъ Сыномъ Божиимъ ученія объ Отцѣ и Сынѣ могутъ быть представлены въ видѣ слѣдующемъ. Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сынъ дасть имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ (Іоан. 5, 26), т. е. подобно тому какъ Отецъ обладаетъ самобытнымъ бытіемъ и жизнью, такъ и Сынъ имѣетъ такое же бытіе и такую же жизнь съ тою только разностію, что это самобытное бытіе и жизнь даны ему Отцемъ, тогда какъ Самому Отцу никто не передавалъ ихъ, почему собственно Онъ и есть въ Божествѣ Отецъ, а Сынъ не есть Отецъ, а есть Сынъ. Тогда какъ никто не знаетъ Отца, знаетъ Его Сынъ (Мат. 11, 27), и знаетъ такъ, какъ знаетъ Его Отецъ (Іоан. 10 15). Отецъ, слѣдовательно, и Сынъ представляюгъ собою два особенныя сознательно-разумныя лица, взаимно отличающія себя другъ отъ друга. Какъ Отецъ сознаетъ Себя Отцемъ и не смѣшиваегъ Себя съ познаваемымъ Имъ Сыномъ, такъ и Сынъ, познающій Отца, какъ Отца, отличаетъ Его отъ Себя, сознавая Себя не Отцемъ, а Сыномъ, Отецъ, по словамъ Самаго Сына Божія, любитъ Сына (Іоан. 3, 35) и Сынъ любитъ Отца (Іоан. 14, 31) Отецъ, слѣдовательно, и Сынъ опять представляюгъ собою два особыя, отдѣльныя лица, взаимно отличающія себя другъ отъ друга, потому что любящій не можетъ не отличать себя отъ любимаго, равно какъ и любимый не можетъ смѣшивагъ себя съ любящимъ.

На такое же отличіе Сына отъ Отца и Отца отъ Сына указываетъ Іисусъ Христосъ, когда касается и Своихъ отношеній къ Богу Отцу по домостроительству или посланничеству Своему въ міръ. Вся проповѣдь Его о Себѣ была проникнута тою мыслию, что Онъ не Самъ Собою, а по волѣ и для выполненія воли Отца пришелъ въ міръ (Іоан. 3, 16. 17; 5, 30; 6, 38—40; 8, 42), и направлена была къ тому, чтобы увѣровали въ, что Онъ посланъ Отцемъ Своимъ, Который и Самъ свидѣтель-

ствовалъ Своими дѣлами объ этомъ, какъ другой отличный отъ Него и пославшій Его божественный Свидѣтель (Іоан. 5, 32. 36. 37). Предъ концемъ же Своего посланническаго дѣла онъ говорилъ: *изыдохъ отъ Отца и придохъ въ міръ, и наки оставляю міръ, и иду ко Отцу* (Іоан. 16, 28). При такого рода отношеніяхъ Отца къ Сыну, понятно, ихъ нельзя иначе мыслить, какъ особыми самостоятельными лицами: потому что совершенно странно бы было представлять одно и тоже лице то посылающимъ, то посылаемымъ, то свидѣтельствующимъ, то свидѣтельствуемымъ, и принимать то и другое за одиѣ формы или видоизмѣненія одного и того же лица.

Но будучи лично отличенъ отъ Отца, Сынъ не отличенъ отъ Него ни по Своему естеству, ни по Своему достоинству, но отличенъ погому самому, что Онъ есть Сынъ единопородный (Іоан. 3, 16. 18), т. е. Сынъ получившій единственнѣйшимъ образомъ рожденія Свое бытіе и жизнь изъ самаго божественнаго сущесгва Отцаго. Онъ, поэтому, есть едино съ Отцемъ, какъ Самъ училъ о Себѣ: *Азъ и Отецъ едино сема* (Іоан. 10, 30; 17, 21). Все, что имѣетъ Отецъ, принадлежитъ и Сыну (Іоан. 16, 15). Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сынъ, хотя принялъ жизнь отъ Отца, имѣетъ ее въ Самомъ Себѣ (Іоан. 5, 26).—Онъ, слѣдовательно, самобытенъ по бытію и жизни, какъ самобытенъ Отецъ. Онъ имѣлъ у Отца Своего славу прежде, чѣмъ сталъ быть міръ (Іоан. 17, 5).—Онъ, слѣдовательно, вѣченъ, какъ вѣченъ Его Отецъ. Въ дарованіи же бытія міру и его продолженіи Онъ не меньше принималъ и принимаетъ участія, чѣмъ и Отецъ. *Отецъ мой, говоритъ Онъ, досель дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю. . . . Уже бо Онъ творитъ, сія и Сынъ такожде творитъ. . . . якоже бо Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и живитъ, тако и Сынъ, иже же хочетъ живитъ* (Іоан. 5, 17. 19. 21). Онъ, слѣдовательно, всесиленъ и всемогущъ, какъ и Отецъ. Сына, поэтому, всѣ должны чтить, какъ



чтуть Отца, такъ что кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его (Іоан. 5, 23).

Впрочемъ, если Сынъ равенъ Отцу по божеской Своей природѣ и достоинству, то это не значить, чтобы онъ существовалъ отдѣльно и независимо отъ божескаго существа Отцаго, такъ чтобы представлялъ Собою отдѣльное или другое по отношенію къ Отцу Божество. Отецъ и Сынъ, по ученію Христову, напротивъ существуютъ совершенно нераздѣльно, обладая одинаково однимъ и тѣмъ же божескимъ существомъ, такъ что Отецъ существуетъ въ Сынѣ и Сынъ—въ Отцѣ. На просьбу отъ лица всѣхъ апостоловъ Филиппа: *Господи покажи намъ Отца*, Спаситель отвѣчалъ слѣдующими весьма знаменательными наставленіями: *только время съ вами есмь, и не позналъ сии Мене, Филиппе? Видѣвый Мене, видѣ Отца, и како ты маловери, покажи намъ Отца? Не вступиши ли, яко Азъ во Отца, и Отецъ во Мнѣ естъ?... Впрудите Мнѣ, яко Азъ во Отца, и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. 14, 8. 9. 11). Выраженная здѣсь Спасителемъ мысль та, что, видя и зная Его, предполагать, какъ дѣлалъ это Филиппъ, что внѣ и отдѣльно отъ Него существуетъ Его Отецъ, было бы совершенно неумѣстно и даже странно. Это значило бы не знать ни Его, ни Его ученія, по Которому Онъ долженъ быть представляемъ соприисусущимъ съ Своимъ Отцемъ, такъ что кто увидѣлъ Его, тотъ долженъ знать, что увидѣлъ и Самаго Отца Его. Поэтому всѣ Его ученики, разсуждая объ Его отношеніи къ Отцу, должны сопровождать это размышленіе тою вѣрою, что Онъ пребываетъ въ Отцѣ, а Отецъ въ Немъ. Поэтому то, не смотря на то, что Онъ, какъ Сынъ, отпичень отъ пославшаго Его Отца, по Своему существу составляетъ съ Отцемъ Своимъ одно (Іоан. 10, 30). Поэтому то, не смотря на то, что Онъ по Своему достоинству совершенно равенъ Отцу, и долженъ быть чтимъ, какъ читится Отецъ, при этомъ можетъ и должна быть строго соблюдена вѣра въ единого Бога, долженствовавшая проникать собою вѣру въ Отца и Сына, Который, обращаясь къ Своему

Отцу, такъ говорилъ: *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единому истиннаго Бога, и Ею же послалъ еси Иисусъ Христа* (Иоан. 17, 3).

Вмѣстѣ съ учениемъ объ Отцѣ и Сынѣ Христосъ преподавалъ учение и о Св. Духѣ, какъ особомъ лицѣ божественномъ и равномъ имъ по Своему божескому достоинству *Духъ Господень на Мя, говорилъ Онъ о Себѣ какъ Месии, со же рати* (потому что: *показа Мя благовѣстити ницмъ, послѣ Мя исцѣлѣти сокрушенныя сердцемъ, проповѣдати и тѣмъ ннмъ отпущение и стѣпнымъ прозрѣние,—отпустити сокрушенныя въ отраду* (отпустить измученныхъ на свободу), *проповѣдати мнѣ Господне прѣтнѣ* (Лук. 4 18. 19). Духъ Господень, какъ говорить Иисусъ Христосъ, помазалъ Его и послалъ на совершеніе великаго дѣла избавленія людей отъ того жалкаго и бѣдственнаго положенія, въ которомъ они до Его пришествія находились. Быть въ такомъ отношеніи ко Христу—Сыну Божію, въ какомъ представляется здѣсь Духъ Господень, ясно, никто другой не могъ, какъ только одинъ Богъ. Отношеніе же посылающаго къ посылаемому, въ какомъ здѣсь поставляется Духъ въ отношеніи къ Сыну, заставляетъ видѣть въ Немъ не одну только силу Божію, а особенное, отдѣльное лице божественное, обозначенное наименованіемъ Духа Господня. Не какъ на силу только Божію, а какъ на особенную личность божественную указывалъ Христосъ, когда, посылая учениковъ Своихъ на проповѣдь, говорилъ имъ между прочимъ: *не вы будите глаголющѣ, но Духъ Отца вашего, глаголюй въ васъ* (Матѣ. 10, 20), *Святый Духъ научитъ васъ въ той часъ, яже подобаетъ рещи* (Лук. 12, 12). Не о безличной силѣ, а только о лично свободномъ и разумномъ существѣ можно сказать такъ, что можетъ научить кого либо, или внушать мысли и слова кому либо.

Болѣе же ясное и опредѣленное учение о Св. Духѣ преподавалъ Христосъ въ Своей послѣдней прощальной бесѣдѣ съ учениками, когда, оставляя ихъ, Ему нужно было яснѣе, чѣмъ когда либо прежде, показать то, ктѣ былъ

Духъ Святый, Который по Его обѣтованію имѣлъ Собою занять для нихъ и всѣхъ вѣрующихъ Его мѣсто и продолжить то великое дѣло, для котораго Онъ пришелъ въ міръ. Здѣсь въ такихъ ясныхъ и рѣшительныхъ чертахъ изображенъ Духъ Святый, что совершенно нельзя не примѣтить того, что, по мысли Спасителя, Онъ вовсе не есть одно только свойство Божіе, или сила Божія, а есть особое лицо божеское, отличное отъ Отца и Сына по Своимъ личнымъ свойствамъ, но равное Имъ по Своему божескому естеству и достоинству. *Азъ умолю Отца, говорилъ Христосъ, обращааясь къ Своимъ ученикамъ, и иной Утѣшитель дастъ вамъ, да будетъ съ вами въ вѣкъ, Духъ истины, его же міръ не можетъ пріяти, яко не видитъ Его, ниже знаетъ Его; вы же знаете Его, яко въ васъ пребываетъ и въ васъ будетъ* (Іоан. 14, 16. 17). Говоря, что умолить Отца о нпосланиіи ученикамъ Духа, Онъ этимъ совершенно ясно отличаетъ Его, какъ отъ Себя, имѣющаго умолить Отца о дарованіи Его ученикамъ, такъ и отъ Отца, Который имѣлъ даровать Его и отличаетъ какъ лицо, обладающее такимъ же личнымъ бытіемъ, какимъ обладалъ Онъ Самъ. Одно названіе Его Утѣшителемъ (Іоан. 14, 16) говоритъ уже о Его личномъ бытіи: потому что оно можетъ быть прямо примѣнено только къ личному и свободно разумному существу. Прибавленіе же *иной* еще больше усиливаетъ его значеніе въ означенномъ смыслѣ. Слово *иной* показываетъ, что Духъ истины—другой по отношенію къ Христу только по порядку или числу, но что въ другихъ отношеніяхъ Онъ есть такой же Утѣшитель какимъ былъ Самъ Христосъ, и слѣдовательно былъ, какъ и Онъ, особымъ личнымъ и самостоятельнымъ существомъ. Это же самое показываетъ и то, что Онъ былъ личностію не простою или тварною, а божественною. Если бы таковою личностію Онъ не былъ, тогда нельзя бы было сопоставлять Его съ личностію Сына Божія, подводи подъ одну и ту же категорію Утѣшителя. Въ послѣднемъ еще болѣе убѣждаетъ то, что здѣсь же о дру-

гомъ Утѣшитель, или Духъ истины говорится, что Его міръ не видитъ и не знаетъ, и что Онъ пребудетъ съ учениками Христовыми во вѣкъ, чего нельзя сказать о какомъ либо тварномъ или временномъ существѣ.

Продолжая далѣе о Св. Духъ рѣчь Свою, Христосъ еще точиѣе и опредѣленнѣе обозначаетъ какъ Его божеское достоинство и личное отношеніе къ Себѣ и къ Отцу, такъ и Его отличіе отъ Себя и Отца, какъ особаго божескаго лица. *Егдаже, говоритъ Онъ, придетъ Утѣшитель, Еюже Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ* (Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ) (Іоан. 15, 26). Уже словами: *Еюже Азъ пошлю вамъ отъ Отца*, довольно ясно показывается, какое высокое и безмѣрное достоинство Утѣшителя—Духа истины, Котораго даже Сынъ Божій, и для временнаго посольства ¹⁾, не Самъ Собою и не отъ Себя имѣлъ послать ученикамъ Своимъ, а отъ Отца, Котораго въ силу только Своего посредничества или ходатайства Онъ, какъ прежде выразился, имѣлъ умоли о ниспосланіи ученикамъ инаго Утѣшителя ²⁾. Словами же: *Иже отъ Отца исходитъ*, Христосъ совершенно ясно и прямо показываетъ, кто таковъ Утѣшитель—Духъ истины по своей природѣ и достоинству, и кому именно этимъ Онъ обязанъ. Онъ, по словамъ Спасителя, *отъ Отца исходитъ* (*ἐκπορεύεται*), т. е. отъ существа Отцаго и отъ вѣчности заимствуетъ свое бытіе образомъ исхожденія ³⁾. Онъ, слѣдова-

¹⁾ Рѣчь здѣсь о посольствѣ, имѣющемъ совершиться впереди, и слѣдовательно не бывшемъ еще доселѣ, т. е. посольствѣ временномъ.

²⁾ Ясно, что *Ею же Азъ пошлю вамъ отъ Отца* равносильно: *Азъ умолю Отца, и инаго Утѣшителя дамъ вамъ* (гл. 14, ст. 16).

³⁾ Утверждать, какъ это дѣлаютъ католическіе богословы, что будто бы словами: *отъ Отца исходитъ* обозначаетъ и тоже самое состояніе въ Св. Духѣ, какое указано въ словахъ: *Еюже Азъ пошлю вамъ отъ Отца*, совершенно противно смыслу рѣчи Спасителя. Различіе по формамъ времени глаголовъ *послю* и *исходитъ*, существенная разность въ ихъ значеніи (первый обозначаетъ только посольство какого либо уже существующаго лица, а послѣдній самое происхож-

тельно, одинаковую съ Отцемъ имѣть природу и совершенно равенъ Ему по Своему достоинству.

Но спрашивалось при этомъ, какое же отношеніе Св. Духа къ Сыну, и Сына къ Духу, когда Духъ исходитъ не отъ Него, а отъ Отца? На это Спаситель отвѣчалъ Своею дальнѣйшею рѣчью о Св. Духѣ, говоря о Немъ слѣдующее: *егда же прійдетъ Онъ, Духъ истинны, наставитъ вы на всяку истину; не отъ Себе бо многолати имать, но, елика аще услышитъ, многолати имать и являющая возвеститъ вамъ* *Вся, елика имать Отецъ, Моя суть; сего ради рѣхъ, яко отъ Моего прійметъ, и возвеститъ вамъ* (Іоан. 16, 13—15). Главныя содержащіися здѣсь мысли могутъ быть безъ измѣненія ихъ сущности выражены такъ: хотя Духъ Святый исходитъ отъ Отца, а Сыномъ только, влѣдствие Его посредничества, имѣетъ быть посланъ отъ Отца въ міръ, но тѣмъ не менѣе въ дѣлѣ наставленія апостоловъ Онъ будетъ поступать совершенно за одно съ Сыномъ, уча ихъ не отъ Себя Самаго, а во имя и для славы Сына, уча не чему либо иному или новому, а всему тому, чему училъ Сынъ, и уча такъ съ Нимъ согласно и единомыслно, какъ бы заимствовалъ отъ Него самую истину, на подобіе того, какъ если бы кто, слушая кого, ничего другаго не говорилъ, кромѣ слышан-

іе (такъваго лица), особенность затѣмъ форма вводной рѣчи, въ которой поставлены глаголы: *исходитъ*, ясно показывають, что въ томъ и другѣмъ предложеніи говорится о совершенно отличныхъ состояніяхъ въ Св. Духѣ. Тогда какъ въ первомъ случаѣ идетъ рѣчь о посольствѣ Св. Духа, здѣсь говорится о Его происхожденіи. Тамъ рѣчь о временномъ Его состояніи, здѣсь о вѣчномъ, гдѣ—во временномъ посольствѣ Св. Духа представляется участвующимъ въ видѣ посредника или ходатая и Сынъ Божій, здѣсь же—въ дѣлѣ исхожденія Св. Духа все приписывается одному Отцу. И внугреннее теченіе мыслей доказываетъ эту разность. Когда Спаситель говорилъ: *Азъ умолю Отца и инаго Утѣшителя дастъ вамъ*, или *Его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца*, естественно долженъ былъ возникнуть вопросъ: почему же Онъ Самъ Собою не ниспослетъ Утѣшителя Духа, почему Ему нужно еще умолять для этого Отца? Огвѣтомъ на это недоумѣніе и были Его дальнѣйшія слова: *иже (Духъ) отъ Отца исходитъ*, при чемъ само собою предполагалось, что отъ Него Самаго Онъ не исходитъ.

наго имъ. Причина всему этому заключается въ томъ, что истина, которой имѣлъ научить апостоловъ Св. Духъ, бывъ посланъ Сыномъ отъ Отца, составляетъ неотъемлемое достояніе Сына, какъ и Его Отца, потому что все, что имѣетъ Отецъ, т. е. все, что составляетъ принадлежность или Его достоинство по домостроительству спасенія людей, то принадлежитъ и Сыну ¹⁾. Духъ Святый, слѣдовательно, хотя и исхо-

1) Понимать слова: *отъ Моего приметъ*, какъ понимаютъ римскіе богословы, въ томъ смыслѣ, что съ Моея или Моего существа итти бытіе Духъ Святой, совершенно противно контексту и цѣли рѣчи Спасителя. Ясно показаны однако, что отъ Отца и есть бытіе Св. Духъ, Который и есть бытіе посланъ Имъ отъ Отца же, Онъ было не касался этого предмета и всю рѣчь свою направлялъ къ тому, чтобы по возможности усилить тѣ отношенія, въ какихъ имѣетъ находиться къ Немъ Св. Духъ, бывъ въ замѣну Его посланъ въ міръ, для промѣны и довершенія начатаго Имъ дѣла домостроительства спасенія людей. Что здѣсь рѣчь объ отшествіи Духа къ Сыну только по домостроительству, это видно изъ самой формы глагола: *приметъ*, указывающей на то, въ какомъ отношеніи къ Сыну имѣетъ быть Духъ въ будущемъ, а не на ихъ вседневныя или вѣчныя между собою отношенія. Глаголь же *и возвѣститъ*, стоящій въ той же формѣ, кромѣ того прямо указываетъ на будущія отношенія Духа къ Сыну въ часъ нѣтъ и опредѣленномъ дѣлѣ имѣющаго быть въ будущемъ просвѣщенія апостоловъ, или наставленія ихъ на всякую истину. Между тѣмъ и значеніе слова: *отъ Моего приметъ* вовсе не даетъ того смысла, какой имъ нагнетывается. *Отъ Моего* не значитъ: отъ Моея, или отъ Моего существа, а равносильно выраженію: отъ того, что составляетъ Мою собственность. Я и мой вещи совершенно различны: *мой* означаетъ то, что принадлежитъ мнѣ, а я означаетъ того, кому это принадлежитъ.

Не менѣе произвольное пониманіе римскими богословами и словъ Спасителя: *вся елика имать Отецъ, Моя суть*, въ томъ смыслѣ, что будто бы все, что ни принадлежитъ Отцу, не исключая и личныхъ Его особенностей, какъ Отца, принадлежитъ и Сыну. Независимо отъ того, что такое пониманіе можетъ привести къ такого рода страннымъ выводамъ, что Сынъ не только имѣетъ свойство производить Духа, но и рождать себя самого, оно совершенно противно контексту рѣчи, проникнутой мыслию объ отношеніи Сына къ Духу и Отцу только по домостроительству. *Вся елика имать Отецъ* естественно должно быть понимаемо не въ смыслѣ безусловно всего принадлежащаго Отцу, а въ смыслѣ всего въ отношеніи къ тому кругу вещей, о которомъ идетъ рѣчь. Рѣчь же здѣсь о кругѣ дѣятельности Божіей по отношенію къ домостроительству спа-

дѣть только отъ Отца, но въ Своихъ дѣйствіяхъ по отношенію къ устройству спасенія людей совершенно нераздѣленъ съ Сыномъ подобно тому, какъ и Сынъ нераздѣленъ съ Отцемъ.

Уча же о нераздѣльности съ Собою Св. Духа, исходящаго отъ Отца, Спаситель вмѣстѣ съ этимъ ясно училъ и тому, что Духъ не есть только свойство или сила Божія, а есть особенное божеское лицо. По Его изреченіямъ Духъ, бывъ посланъ Имъ отъ Отца, наставить апостоловъ на всякую истину, при чемъ Онъ не Самъ Собою и не свое будетъ говорить, а что услышитъ отъ Сына, отъ Котораго возьметъ и самое ученіе, кромѣ того Онъ возвѣститъ будущее (Іоан. 16, 13—15), а также *обмѣнитъ міръ о грѣсѣхъ и о правдѣхъ и о судѣ* (ст. 8). Все это такіа свойства и дѣйствія, которыя не могутъ быть приложимы къ одной безличной силѣ или свойству Божію, и необходимо предполагаютъ собою особое лицо божеское, имѣющее свое особенное самосознаніе, и свою особенную волю съ особенною дѣятельностью.

Ученіе такимъ образомъ объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ настолько было открыто и раскрыто Іисусомъ Христомъ, что для его ближайшихъ учениковъ должно было быть яснымъ и несомнѣннымъ то, что въ Божествѣ дѣйствительно есть особыя самостоятельныя лица, — Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, и что эти лица одного и того же естества, или что тоже единосущны, а потому и равночестны. Но это ученіе преподавалось Христомъ не для того, чтобы одни только апостолы знали его, а ему предназначено было стать достояніемъ всѣхъ народовъ, и притомъ достояніемъ не одного пытливаго ихъ знанія, а имѣющей спасать ихъ вѣры. Поэтому Христосъ предъ вознесеніемъ Своимъ на небо далъ

свѣтъ людямъ, или еще частице, по оглашенію къ дѣлу наставленія апостоловъ на всякую истину. Въ этомъ, слѣдовательно, отношеніи должно быть понимаемо: все принадлежитъ Сыну наравнѣ съ Отцемъ.

апостоламъ заповѣдь: *идите научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще ихъ блюсти вся елика заповѣдахъ вамъ* (Матѣ. 28, 19. 20), а затѣмъ, по замѣчанію другаго евангелиста, къ этому присовокупилъ: *иже вѣру имѣтъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не имѣтъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Требуя отъ апостоловъ, чтобы они учили всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, Христосъ вмѣстѣ съ этимъ заповѣдалъ, чтобы они учили о томъ же Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, о Которыхъ Онъ Самъ училъ, и такъ учили, какъ Самъ Онъ ихъ училъ. Отецъ, слѣдовательно, Сынъ и Св. Духъ, о коихъ здѣсь рѣчь, и во имя которыхъ апостоламъ повелѣвалось крестить всѣ народы, должны быть понимаемы какъ особенныя лица и лица божественныя и равночестныя, какими изображаетъ ихъ во всемъ Своемъ ученіи Самъ Христосъ. Между тѣмъ это же самое въ краткой и сжатой формѣ выражаютъ и слова Спасителя: *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа*. Креститься во имя Отца и Сына и Св. Духа значить обречь себя на всецѣлое и всегдашнее служеніе Отцу и Сыну и Св. Духу (Рим. 6, 3; 1 Кор. 1, 13; 1 Петр. 3, 21), каковое служеніе можетъ требоваться въ отношеніи не къ кому либо иному, какъ только къ одному Божеству. Отецъ, слѣдовательно, Сынъ и Св. Духъ, какъ составляющіе для людей предметъ божескаго поклоненія и служенія, суть лица одинаково божественныя и равночестныя. А что они дѣйствительно особыя и отдѣльныя лица, это показано особенными ихъ наименованіями — Отца и Сына и Св. Духа, и одинаково относящимся къ каждому изъ нихъ выраженіемъ: во имя—*εις ὄνομα*, приложимымъ только къ личности, а также самую частицею *καί*, имѣющею свойство отличать различные и отдѣльные предметы. *Εἰς ὄνομα*, кромѣ того, будучи поставлено въ числѣ единственномъ, хотя оно одинаково относится къ Отцу и Сыну и Св. Духу, указываетъ на единство и нераздѣльность того божескаго почтенія, какое должно быть оказываемо Отцу и Сыну и Св.



Духу, а вмѣстѣ съ нимъ указываетъ на единство и нераздѣльность этихъ самыхъ Лицъ по своей божеской природѣ и достоинству. Слова наконецъ Спасителя: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16), ясно показываютъ какъ то, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, во имя Которыхъ должно совершаться столь важное по своимъ дѣйствіямъ крещеніе, суть лица божественныя, такъ и то, что вѣра въ эти божескія лица должна стать общеобязательною и безусловно-необходимою для спасенія всѣхъ людей вѣрою, почему и заповѣдано было апостоламъ научить вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа.

§ 90.

Ученіе апостоловъ.

Выполняя эту заповѣдь Христову, апостолы, конечно, при каждомъ данномъ случаѣ учили устно объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, чтобы вѣру въ эту божественную Троицу непрерывно возбуждать и насаждать въ своихъ слушателяхъ и затѣмъ совершать надъ ними крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа. Но въ откровеніи новозавѣтномъ мы встрѣчаемъ не мало и письменныхъ чертъ ихъ ученія, повторяющаго и продолжающаго собою ученіе самаго Іисуса Христа о трехъ лицахъ Божества. Въ этомъ отношеніи обращаютъ на себя особенное вниманіе черты ученія объ этомъ апостоловъ Петра, Павла и Іоанна, на которыхъ мы и остановимся.

§ 91.

Ученіе ап. Петра.

Еще во время земной жизни Спасителя наданный Имъ апостоламъ вопросъ: *кого вы хотите быти* (Матѣ. 16, 15), ап. Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ отвѣчалъ: *ты еси Христосъ, Сынъ Бога живога* (ст. 16). Исповѣдавъ Іисуса

Христа Сыномъ Бога живаго, Петръ, ясно, призналъ въ Немъ особенное лице, отличающееся отъ Бога, какъ сынъ отличается отъ отца, а вмѣстѣ съ этимъ призналъ Его и лицомъ божественнымъ, имѣющимъ одинаковое естество съ Богомъ, подобно тому какъ сынъ имѣетъ одинаковое естество съ своимъ отцемъ. Ту же мысль объ Иисусѣ Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, Петръ ясно выразилъ и въ своемъ посланіи, когда писалъ о Немъ, что „Онъ получилъ отъ Бога Отца честь и славу, когда отъ вѣлѣнной славы принесся къ Нему такой гласъ: сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Моё благоволеніе“ (2 Петр. 1, 17; тоже Дѣян. 3, 13). Отличая затѣмъ отъ Отца и Сына Св. Духа, Котораго обътованіе отъ Отца принявъ Сынъ излилъ Его на апостоловъ (Дѣян. 2, 33), благоувѣгвовавшихъ Духомъ Святымъ, посланнымъ съ небесъ (1 Петр. 1, 12), ап. Петръ съ особеннѣйшею ясностію засвидѣтельствовалъ и о божескомъ достоинствѣ Св. Духа, когда, по свидѣтельству книги Дѣяній апостольскихъ, солгавшему Ананію сказалъ: *почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому?... не человекомъ солгалъ еси, но Богу* (Дѣян. 5, 3. 4). Въ началѣ же своего перваго посланія онъ совместно упоминаетъ о Богѣ Отцѣ, Св. Духѣ и исповѣданномъ имъ Сыномъ Бога живаго (Матѣ. 16, 16) и Господомъ (2 Петр. 3, 18) Иисусѣ Христѣ, какъ особенныхъ лицахъ, и лицахъ равныхъ по божеству. *Петръ апостолъ Иисусъ Христовъ*, пишетъ онъ, *избраннымъ по прозорнѣю (по предвѣдѣнію) Бога Отца, во святыхи Духи (при освященіи отъ Духа), въ послушаніе и кропленіе крове Иисусъ Христовы* (къ послушанію и окропленію кровію Иисуса Христа) (1 Петр. 1, 1. 2). Здѣсь Богу Отцу, Духу и Иисусу Христу, Сыну Божію, кромѣ особыхъ наименованій, усвояются особенныя и, такъ сказать, распредѣленные Имъ между Собою дѣйствія въ домостроительствѣ спасенія людей,—дѣйствія такого рода, какія могутъ принадлежать только одному Божеству. Отецъ, слѣдовательно, Духъ и



Иисусъ Христосъ или Сынъ Божій суть особыя лица, и лица одинаково божескія.

§ 92.

Ученіе ап. Павла.

По ученію же ап. Павла, *егда пріиде кончина мѣста, посла Богъ Сына Своего, раждаемаго отъ жены, бываема подѣ закономъ* (Гал. 4, 4). Сынъ Божій, слѣдовательно, лицо огличенъ отъ Бога Отца, подобно тому, какъ посылаемыи отличается отъ посылающаго, или сынъ отъ своего отца. Такое же отлічіе Сына Божія отъ Его Отца дѣлаегъ Апостоль въ посланіи къ евреямъ, когда говорятъ: *многочетнь и многообразнь дръвѣ Богъ илюмовый отцекъ во пророцкѣхъ, въ послѣдокъ дній сикъ млого намъ въ Сына* (Евр. 1, 1). Пророки, въ которыхъ издревле говорилъ Богъ, были личными, самостоятельными существами, дѣйствительною, слѣдовательно, и огличною отъ Бога Отца личностію, а не свойствомъ только или силою Божіею былъ и Сынъ Божій, въ Которомъ въ послѣдніе дни говоритъ Богъ, открывая Себя въ Немъ только болѣе возвышеннѣйшимъ и существеннѣйшимъ, но ничугъ не менѣе дѣйствительнымъ образомъ, чѣмъ какъ открывалъ Себя черезъ пророковъ.

Кто же этотъ Сынъ Божій, и каковы Его природа и достоинство? *Онъ перворожденъ всея твари* (рожденъ прежде всея твари): *яко тѣмъ созана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая* (Колос. 1, 15. 16). Онъ, слѣдовательно, есть такое лицо, съ Которымъ не могутъ имѣть сравненія никакія твари, даже самая высшій между ними, Его природа не тварная, и божеская. *Кому бо рече когда отъ ангель: сынъ Мой еси ты, Азъ ныне родихъ тя? Или паки: Азъ буду Ему во Отца, и той будетъ Мнѣ въ Сына? Егда же паки вводитъ первороднаго во вселенную, млоголетъ: и да поклонятся Ему вси ангели Божіи* (Евр. 1, 5. 6). Онъ (Сынъ) сіяніе славы и образъ ипостаси Бога Отца (Евр. 1, 3), въ обра-

зь *Божіи* сынъ (Филип. 2, 6), образъ *Бога невидимаго* (Колос. 1, 15; 2 Кор. 4, 4). Хотя для явленія во плоти родился Онъ отъ жены (Гал. 4, 4), но и послѣ этого не переставалъ быть тѣмъ, кѣмъ всегда былъ, т. е. *образомъ Божіимъ* (Филип. 2, 6), *Богомъ* (1 Тим. 3, 16) и *Господомъ* (2 Тим. 4, 1; 1 Тим. 1, 2; Дѣян. 20, 28; 1 Кор. 1, 2. 3: 2, 8; Тит. 1, 4), *великимъ Богомъ* (Тит. 2, 13) и *Богомъ благословеннымъ во вѣки* (Рим. 9, 5). А погoмy о имени *Иисусовъ* всяко колено поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ, и всякъ языкъ исповѣсть, яко *Господь Иисусъ Христосъ въ славу Бога Отца* (Филип. 2, 10. 11).

Съ такою же ясностію и раздѣльностію ап. Павелъ учить и о личномъ бытіи и божескомъ достоинствѣ Духа Святаго. *Раздѣленія дарованій суть* (дары различны), пишетъ онъ къ коринѳянамъ, *а тойжеде Духъ* (но Духъ одинъ и тотъ же).... *Комуждо же дается явленіе Духа на пользу* Овому бо Духомъ дается слово премудрости, иному же слово разума (знанія) о томъ же Дусъ (тѣмъ же Духомъ); другому же вѣра тѣмъ же Духомъ; иному же дарованіе исцѣленій о томъ же Дусъ... *Вся же сія дѣйствуетъ единыи и тойжеде Духъ, раздѣляя властію, комуждо якоже хочетъ* (1 Кор. 12, 4—11). Здѣсь съ совершенною ясностію Духъ отличается отъ всякаго рода благодѣтельныхъ и божественныхъ даровъ, — всѣ они сугъ Его дѣйствія, Самъ же Онъ относится къ нимъ какъ ихъ причина или виновникъ и какъ премудрый и свободный ихъ раздаятель. Духъ, слѣдовательно, не есть только сила или дѣйствіе божественное, а есть особенное божественное лице, дѣйствующее самосознательно и свободно. Такую, конечно, а не иную мысль о Св. Духѣ имѣлъ Апостолъ, когда и въ другихъ случаяхъ изображалъ Его какъ сознательнаго и свободного дѣателя въ устроеніи спасенія людей, когда напр. говорилъ о Немъ: *Духъ Святыи постави епископа пасти церковь Господа и Бога* (Дѣян. 20, 28); *Духъ способствуетъ намъ въ немощехъ нашихъ: о чемъ бо помолимся, яко же подобаетъ, не вѣны, но Самъ Духъ ходатайствуетъ о*

насъ воздыханіи неизглаголаннѣи (Рим. 8, 26); тайна Христова... открыся святымъ Его апостоламъ и пророкомъ Духомъ Святѣмъ (Ефес. 3, 4, 5); Любы Божія изияся въ сердца наша Духомъ Святѣмъ даннымъ намъ (Рим. 5, 5) и т. п.¹⁾

А что Духъ Святый есть божеское лице, это Апостолъ ясно показатъ, называя христіанъ храмами Божиими, и объявляя это тѣмъ, что въ нихъ живеть Духъ Божій (1 Кор. 3, 16, 2 Кор. 6, 16). Эту же мысль еще яснѣе онъ выражаетъ, разсуждая о Духѣ такъ: *кто бо вѣсть отъ челоука, яже въ челоука, точию духъ челоука, живуцїй въ немъ, такожде и Божїа ничтоже вѣсть, точию Духъ Божїи* (1 Кор. 2, 11). Сопоставляя здѣсь отношеніе Св. Духа къ Богу съ отношеніемъ духа челоуческаго къ челоуку, онъ ясно этимъ показываетъ не только то, что Духъ какъ все испытывающій, и самыя глубины Божїи, всевѣдуцїй, но и то, что Его природа нераздѣлима и составляетъ одно съ природою Божіею. Должно полагать, что эту же нераздѣльность Духа съ Сыномъ по естеству, а также по домостроительству, имѣлъ въ виду Апостолъ, когда Духа называлъ то Духомъ Сына (Гал. 4, 6), то Духомъ Христовымъ (Рим. 8, 9; Филип. 1, 19)²⁾.

Вмѣстѣ же съ отдѣльными указаніями на то или другое изъ лицъ Божества у ап. Павла есть прямыя указанія и на всѣ эти лица совместно. Въ посланіи къ коринѣянамъ онъ пишетъ: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и общеніи Святаго Духа со всеми вами* (2 Кор. 13, 13). Здѣсь Господь Иисусъ Христосъ и Духъ Святый представляются лицами дѣйствующими наравнѣ съ Богомъ

¹⁾ Напр. Рим. 8, 16, 1 Кор. 6, 11, 12, 3-13, Ефес. 1, 13-3, 16, 4, 30

²⁾ Понимать же эти выраженія, какъ хотѣтъ латиняне, въ томъ смыслѣ, что будто бы ими указывается нѣзависимость Св. Духа по бытію и отъ Сына, нѣтъ никакого основанія. На это не даетъ никакого права Апостолъ, нигдѣ не касаясь вопроса о вѣчномъ происхожденіи Св. Духа, и вездѣ ограничивая свою рѣчь только Его отношеніями къ Отцу и Сыну по домостроительству.

Отцемъ, и отличаются отъ Него своими особенными наименованіями и дѣйствіями. А такъ какъ эти дѣйствія могутъ быть относимы только къ дѣламъ Божіимъ, то и совершающія ихъ лица одинаково божественны, какъ и Богъ Отецъ. Еще раздѣльнѣе представляются всѣ три лица въ другомъ мѣстѣ, гдѣ Апостолъ говоритъ: *раздѣленія дарованій суть* (дары различны), *а тойже Духъ; и раздѣленія служеній суть* (и служенія различны), *а тойже Господь; и раздѣленія дѣйствъ суть* (и дѣйствія различны), *а тойже есть Богъ, дѣйствующій вся во всѣхъ* (1 Кор. 12, 4—6). Раздѣленіе даровъ и служеній можетъ быть производимо только лицами. Духъ, слѣдовательно, и Господь, т. е. Иисусъ Христосъ, Сынъ Божій, суть особенныя лица, отличныя отъ Бога Отца, но они въ Немъ, какъ производящемъ все во всѣхъ, соединяются во едино.

Замѣтимъ, наконецъ, что къ столь ясному ученію объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ ап. Павелъ присоединяетъ не менѣе ясное ученіе о единствѣ Божіемъ. Такъ, въ посланіи къ коринѳянамъ направляя свою рѣчь противъ языческаго многобожія говоритъ онъ: *вѣмы, яко идола ничтоже есть въ мірѣ, и яко никтоже Богъ инъ, токмо единъ. Аще бо и суть маломѣри бози, или на небеси, или на земли, якоже суть бози мнози и господіе мнози; но намъ единъ Богъ Отецъ изъ Негоже вся, и мы у Него, и единъ Господь Иисусъ Христосъ, имже вся, и мы тѣмъ* (1 Кор. 8, 4—6). Тоже повгоряетъ онъ и въ посланіи къ ефесянамъ говоря: *единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе, единъ Богъ и Отецъ всѣхъ, Иже надъ всѣми, и чрезъ всѣхъ, и во всѣхъ нисъ* (Ефес. 4, 5, 6; также въ перв. посл. къ Тимоѣ. гл. 2 ст. 5) Съ такою твердостію уча о единствѣ Божіемъ при вѣрѣ въ Отца и Сына и Св. Духа, Апостолъ этимъ ясно показывалъ, что при вѣрѣ въ Отца и Сына и Св. Духа должна сохраняться неприкосновенною и вѣра въ единого Бога, и что та и другая должны находиться между собою въ полномъ и внутреннемъ согласіи.



§ 93.

Учение апостола и евангелиста Иоанна

Апостолъ же Іоаннъ въ своемъ учении представляетъ ту важную особенность что Сына Божія изображаетъ, какъ Слово (*λόγος*) (заимствовавъ. по всей вѣроятности, этотъ образъ выражения изъ легхазавѣстныхъ писаній въ воторыхъ, какъ мы видѣли (§ 87), онъ нерѣдко встрѣчается), и при томъ, что всего важнѣе, съ одинаковою ясностію изображаетъ Его личное бытіе и божество какъ въ состояніи Его воплощенія, такъ и независимо отъ этого, случившагося во времени, акта Его явленія міру. *Въ началѣ бы Слово*, говоритъ онъ, т. е. Слово уже было начиная съ того предѣла времени, до какого только въ состояніи подняться мысль наша, иначе говоря, Оно было отъ вѣчности. *И Слово бы къ Богу* (*πρὸς τὸν Θεόν*), т. е. Слово было во внутреннемъ и нераздѣльномъ обществѣ съ Богомъ, хотя Оно было отлично отъ Него какъ на это указываетъ самое Его наименование. *И Богъ бы Слово* (Іоан. 1, 1), т. е. хотя Слово было отлично отъ Бога, но и оно было Богъ, было Ему совѣчно (ст. 12). А что Оно было совѣчно Богу и раздѣляло съ Нимъ божескую власть и силу, это между прочимъ явлено въ томъ, что *вся Тѣнь быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (ст. 3), что *въ Тѣмъ живомъ бы, и живомъ бы свѣтъ чловѣкомъ.. Въ свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякаго чловѣка грядущаго въ міръ* (ст. 4 и 9). Кто же было это предвѣчное и равное Богу по Своему божеству Слово? Въ стихѣ 18-мъ евангелистъ показываетъ, что это былъ никто иной, какъ *единородный Сынъ сый въ юнѣ Отчи*, т. е. единственный Сынъ Божій, рожденный изъ существа Отцаго, и въ глубинѣ его всегда и нераздѣльно съ нимъ существующій. Въ стихѣ же 14-мъ показывается, что это Слово—единородный Сынъ Божій и по воплощеніи не перестало быть тѣмъ, чѣмъ Оно было до воплощенія; такъ какъ здѣсь говорится: *и Слово плоть бысть, и вселися въ ны,—и видѣхомъ славу Его, славу, яко едино-*

роднаго отъ Отца. Итакъ, по ясному указанію евангелиста Іоанна, Слово, которое есть тоже, что единородный Сынъ Божій, какъ послѣ воплощенія, такъ и до воплощенія, и именно отъ вѣчности было отличнымъ отъ Бога Отца лицомъ и въ тоже время совершенно Ему равнымъ по божеству.

Такой же образъ представленія о Сынѣ Божіемъ повторяется и въ посланіяхъ Іоанновыхъ. Свое первое посланіе онъ начинаетъ такъ: *еже бѣ исперва (ἄρχῆς), еже слышахомъ, еже видѣхомъ очима нашими, еже узрѣхомъ и руки наша осязаша о Словеси животныи, и животъ явися, и видѣхомъ, и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ животъ вѣчный, иже бѣ у Отца (πρὸς τὸν Πατέρα), т. е. мы свидѣствуемъ и возвѣщаемъ о томъ Словѣ жизни, которое хотя явилось намъ, и мы видѣли Его своими глазами и осязали своими руками, но Оно было отъ вѣчности и находилось въ нераздѣльномъ общеніи и единствѣ съ Богомъ Отцемъ. Свою мысль о Словѣ апостолъ Іоаннъ въ другомъ мѣстѣ пополняетъ такъ: *о семъ явися любви Божіи въ насъ, яко Сына Своего единороднаго посла Богъ въ міръ, да живы будемъ Имъ. О семъ есть любви, не яко мы возлюбимомъ Бога, но яко Твой возлюби насъ, и посла Сына Своего очищеніе (въ умилоствленіе) о грѣсѣхъ нашихъ* (1 Іоан. 4, 9. 10). Слово, слѣдовательно, и здѣсь означаетъ собою не что либо иное, какъ Единороднаго же Сына Божія, Который бывъ лично отличенъ отъ Бога, какъ Сынъ, и въ тоже время совершенно одинаковъ съ Нимъ по Своему естеству, существовалъ у Него, или нераздѣльно съ Нимъ отъ вѣчности, и хотя для спасенія людей явился во времени, но отъ этого не пересталъ быть истиннымъ Сыномъ Божіимъ и истиннымъ Богомъ. Потому что Апостолъ нѣсколько далѣе замѣчаетъ: *вѣмы, яко Сынъ Божій прииде и даждь есть намъ свѣтъ и разумъ да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ въ истинномъ Сынѣ Ею Іисусѣ Христѣ; сей есть истинный Богъ и животъ вѣчный* (1 Іоан. 5, 20).*

Съ такою же, конечно, ясностію и твердостію ап.



Іоаннѣ признавалъ личное божественное бытіе и за Духомъ Святѣмъ. Потому что преподанное имъ ученіе Спасителя объ Утѣшитель—Духѣ (см. § 89), безъ сомнѣнія, было вполне раздѣляемо и имъ Самимъ ¹⁾).

Между тѣмъ, при отдѣльномъ его ученіи объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, мы находимъ у него и ясное указаніе на всѣ три лица Божества совмѣстно. *Тріе*, пишетъ онъ, *суть свидѣтельствующи на небеси, Отецъ, Слово и Святѣй Духъ, и сіи три едино суть. И тріе суть свидѣтельствующи на земли, духъ и вода и кровь, и тріе во едино суть. Аще свидѣтельство челоувѣческое пріемлемъ, свидѣтельство Божіе болѣе есть* (Іоан. 5, 7—9). Что Слово и Духъ представляются здѣсь, какъ лица, это ясно изъ того, что наравнѣ съ Отцемъ признаются свидѣтелями,—какъ свободно разумными и самостоятельными существами. А что они суть лица равныя по божеству съ Отцемъ, это видно изъ того, что ихъ свидѣтельство наравнѣ съ свидѣтельствомъ Отца признается Божіимъ. Словами же: *и сіи тріе едино суть*, указывается на то, что они составляютъ едино не только по отношенію къ свидѣтельству, но и въ отношеніи къ себѣ самимъ, т. е. по отношенію къ ихъ существу или природѣ, потому что тогда какъ о свидѣтеляхъ земныхъ (не составляющихъ собою едино по существу, а только по свидѣтельству) замѣчается: *тріе во едино суть* (*οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσι*), о свидѣтеляхъ небесныхъ говорится, что они *тріе суть не во едино, а едино* (*οἱ τρεῖς ἓν εἰσι*).

(Продолженіе будетъ.)

¹⁾ Подъ образомъ Слова ап. Іоанномъ изображается Сынъ Божій и въ *Апѣкалиписѣ* гл. 19, ст. 13.