

Лев Николаевич Толстой

**Исследование догматического  
богослова**



Весь Толстой в один клик

Лев Толстой

**Исследование  
догматического богослова**

«Библиотечный фонд»

1884

**Толстой Л. Н.**

Исследование догматического богослова / Л. Н. Толстой —  
«Библиотечный фонд», 1884 — (Весь Толстой в один клик)

# Содержание

Лев Николаевич	5
Предисловие к электронному изданию	6
ИССЛЕДОВАНИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ	8
ВСТУПЛЕНИЕ	8
ГЛАВА I	11
ГЛАВА II	14
ГЛАВА III	19
ГЛАВА IV	26
ГЛАВА V	38
ГЛАВА VI	51
Конец ознакомительного фрагмента.	53

**Лев Николаевич  
Толстой**  
**Исследование догматического богословия  
(1884 г.)**

Государственное издательство  
художественной литературы  
Москва – 1957

Электронное издание осуществлено компаниями [ABBYU](#) и [WEXLER](#) в рамках крауд-сорсингового проекта [«Весь Толстой в один клик»](#)

Организаторы проекта:

[Государственный музей Л. Н. Толстого](#)

[Музей-усадьба «Ясная Поляна»](#)

[Компания АБВУУ](#)

Подготовлено на основе электронной копии 23-го тома Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого, предоставленной [Российской государственной библиотекой](#)

Электронное издание 90-томного собрания сочинений Л. Н. Толстого доступно на портале [www.tolstoy.ru](http://www.tolstoy.ru)

Предисловие и редакционные пояснения к 23-му тому Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого можно прочитать в настоящем издании

*Если Вы нашли ошибку, пожалуйста, напишите нам [report@tolstoy.ru](mailto:report@tolstoy.ru)*

## Предисловие к электронному изданию

Настоящее издание представляет собой электронную версию 90-томного собрания сочинений Льва Николаевича Толстого, вышедшего в свет в 1928—1958 гг. Это уникальное академическое издание, самое полное собрание наследия Л. Н. Толстого, давно стало библиографической редкостью. В 2006 году музей-усадьба «Ясная Поляна» в сотрудничестве с Российской государственной библиотекой и при поддержке фонда Э. Меллона и *координации* Британского совета осуществили сканирование всех 90 томов издания. Однако для того чтобы пользоваться всеми преимуществами электронной версии (чтение на современных устройствах, возможность работы с текстом), предстояло еще распознать более 46 000 страниц. Для этого Государственный музей Л. Н. Толстого, музей-усадьба «Ясная Поляна» вместе с партнером – компанией АBBYY, открыли проект «Весь Толстой в один клик». На сайте [readingtolstoy.ru](http://readingtolstoy.ru) к проекту присоединились более трех тысяч волонтеров, которые с помощью программы АBBYY FineReader распознавали текст и исправляли ошибки. Буквально за десять дней прошел первый этап сверки, еще за два месяца – второй. После третьего этапа корректуры *тома и отдельные произведения* публикуются в электронном виде на сайте [tolstoy.ru](http://tolstoy.ru).

В издании сохраняется орфография и пунктуация печатной версии 90-томного собрания сочинений Л. Н. Толстого.

*Руководитель проекта «Весь Толстой в один клик»  
Фекла Толстая*

*Перепечатка разрешается безвозмездно.*



Л. Н. ТОЛСТОЙ. 1881 г.  
Фото Дьяковченко

# ИССЛЕДОВАНИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

## ВСТУПЛЕНИЕ

Я был приведен к исследованию учения о вере православной церкви неизбежно. В единении с православной церковью я нашел спасенье от отчаяния. Я был твердо убежден, что в учении этом единая истина, но многие и многие проявления этого учения, противные тем основным понятиям, которые я имел о боге и о его законе, заставили меня обратиться к изучению самого учения.

Я не предполагал еще, чтобы учение было ложное; я боялся предполагать это, ибо одна ложь в этом учении разрушала всё учение. И тогда я терял ту главную точку опоры, которую я имел в церкви как носительнице истины, как источнике знания того смысла жизни, которого я искал в вере. И я стал изучать книги, излагающие православное вероучение. Во всех этих сочинениях, несмотря на различие некоторых подробностей и некоторое различие в последовательности, учение одно и то же – одна и та же связь между частями, одна и та же основа.

Я прочел и изучил эти книги, и вот то чувство, которое я вынес из этого изучения. Если бы я не был приведен жизнью к неизбежному признанию необходимости веры, если бы я не видел, что вера эта служит основой жизни всех людей, если бы в моем сердце это расшатанное жизнью чувство не укрепилось вновь, если бы основой моей веры было только доверие, если бы во мне была только та самая вера, о которой говорится в богословии («научены верить»), я бы, прочтя эти книги, не только стал бы безбожником, но сделался бы злейшим врагом всякой веры, потому что я нашел в этом учении не только бессмысленность, но сознательную ложь людей, избравших веру средством для достижения каких-то своих целей.

Чтение этих книг стоило мне огромного труда, не столько по тому усилию, которое я делал, чтобы понять связь между выражениями, ту, которую видели в них пишущие эти книги, сколько по той внутренней борьбе, которую я должен был постоянно вести с собой, чтобы, читая эти книги, воздерживаться от негодования.

Я прочел все наши катехизисы – Филарета, Платона и др., прочел послание восточных патриархов, потом православное исповедание Петра Могилы, прочел изложение православной веры Иоанна Дамаскина и, наконец, свод всего этого – Введение в богословие Макария, потом самое Догматическое богословие того же Макария. Я долго колебался о том, какую из этих книг признать за основную, содержащую всё учение и, следовательно, какую из них анализировать. Но, прочтя по нескольку раз их все, я, наконец, убедился, что они все содержат одно и то же и что разница только в полноте изложения. Позднейшие полнее ранних. Содержание же и последовательность совершенно одна и та же. Все эти книги суть только амплификации символа веры. Самая позднейшая и полнейшая и пользующаяся наибольшим распространением из этих изложений есть Богословие Макария, и потому я для разбора избрал его. Исследуя это сочинение, я исследую и символ веры и все катехизисы, и Дамаскина, ибо Догматическое богословие включает в себя всё это.

Очень долго я бился над этой книгой, отыскивая тот тон, в котором следует разбирать ее. Серьезный, научный тон, тот самый, которым написаны эти книги, особенно новейшие, как Богословие Макария, при разборе этих книг был невозможен. Нельзя было разбирать эту книгу так, как разбираются научные изложения. В каждом научном изложении есть внутренняя связь частей, в этом же сочинении такой связи нет, и потому необходимо следить за ней механически – глава за главою. Но мало того, что нет связи в самых частях изложения, очень редко удается

схватить ту внешнюю связь, которою в представлении пишущего связывается одна мысль с другою. Только что хочешь ухватиться за мысль, чтобы обсудить ее, как она тотчас выскальзывала именно потому, что она выражена была умышленно неясно; и невольно возвращаешься к анализу самого выражения мысли. Рассматривая же выражение мысли, находишь, что выражения умышленно неточны и запутаны. Слова все не имеют того смысла, который они имеют обыкновенно в языке, а какой-то особенный, но такой, определение которого не дано. Определение или разъяснение мысли всегда если и бывает, то бывает в обратном смысле: для определения или разъяснения слова мало понятного употреблялось слово или слова, совершенно непонятные. Я долго не позволял себе отрицать того, чего я не понимаю, и всеми силами души и ума старался понять это учение так, как понимали его те, которые говорили, что верили в него, и требовали, чтобы все так же верили. И это было тем труднее для меня, чем подробнее и мнимо научнее излагалось учение.

С чтением символа веры по-славянски, в том дословном переводе с неясного греческого текста, я мог еще кое-как соединять свои понятия о вере, но при чтении Послания восточных патриархов, уже более подробно выражающих те же догматы, я уже не мог соединять своих понятий веры и почти не мог понимать того, что разумелось под словами, которые я читал. С чтением катехизиса это несогласие и непонимание мое еще увеличились. При чтении Богословия сначала Дамаскина, а потом Макария непонимание и несогласие эти дошли до высшей степени; но зато тут я начал понимать ту внешнюю связь, которой соединялись эти слова, и тот ход мысли, который руководил теми, кто установили эти положения, и ту причину, по которой мне невозможно согласиться с ними. Я долго трудился над этим и, наконец, достиг того, что выучил богословие, как хороший семинарист, и могу, следуя ходу мысли, руководившей составителей, объяснить основу всего, связь между собой отдельных догматов и значение в этой связи каждого догмата и, главное, могу объяснить, для чего избрана именно такая, а не иная связь, кажушаяся столь странною.

И, достигнув этого, я понял и весь смысл учения и ужаснулся. Я понял, что всё это вероучение есть искусственный (посредством самых внешних неточных признаков) свод выражений верований самых различных людей, несообразных между собой и взаимно друг другу противоречащих. Я понял, что соединение это никому не может быть нужно, никто никогда не мог верить и не верил во всё это вероучение, и что потому для невозможного соединения этих различных вероучений в одно и проповедывания их как истину должна быть какая-нибудь внешняя цель. Я понял и эту цель. Я понял и отчего это учение там, где оно преподается, – в семинариях – производит наверно безбожников, понял и то странное чувство, которое я испытывал, читая эту книгу.

Я читывал так называемые кощунственные сочинения Вольтера, Юма, но никогда я не испытывал того несомненного убеждения в полном безверии человека, как то, которое я испытывал относительно составителей катехизисов и богословии. Читая в этих сочинениях приводимые из апостолов и так называемых отцов церкви те самые выражения, из которых слагается богословие, видишь, что это – выражения людей верующих, слышишь голос сердца, несмотря на неловкость, грубость, часто ложность выражения; когда же читаешь слова Дамаскина, Филарета или Макария, то ясно видишь, что составителю дела нет до сердечного смысла приводимого им выражения, он не пытается даже понимать его; ему нужно только случайно попавшееся слово для того, чтобы прицепить этим словом мысль апостола к выражению Моисея или нового отца церкви. Ему нужно только составить свод такой, при котором бы казалось, что всё, что только написано во всех так называемых священных книгах и у всех отцов церкви, написано только затем, чтобы оправдать символ веры.

И я понял, наконец, что всё это вероучение, то, в котором мне казалось тогда, что выражается вера народа, что всё это не только ложь, но сложившийся веками обман людей неверующих, имеющий определенную и низменную цель.

Излагаю это вероучение по символу веры, Посланию восточных патриархов, катехизису Филарета, преимущественно же по Догматическому богословию Макария, книге, признанной православною нашею церковью за самую лучшую.

## ГЛАВА I

«*Догматическое богословие. Часть I. Введение*». Введение состоит из изложения 1) цели, 2) предмета, 3) происхождения православных христианских догматов, 4) деления догматов, 5) характера плана и метода и 6) очерка истории науки догматического богословия.

Хотя введение это и не говорит о самом предмете, его нельзя пропустить, так как оно определяет вперед то, что будет излагаться во всей книге и как будет излагаться. Вот первые параграфы:

§ 1. Православно-догматическое богословие, понимаемое в смысле науки, должно изложить христианские догматы в систематическом порядке с возможною полнотою, ясностью и основательностью и притом не иначе, как по духу православной церкви.

§ 2. Под именем христианских догматов разумеются откровенные истины, преподаваемые людям церковью, как непререкаемые и неизменные правила спасительной веры (стр. 7).

Далее изложено, что откровенными истинами называются истины, находящиеся в предании и писании. Предание и писание признаются истинными потому, что церковь признает их таковыми. Церковь же признается истинной потому, что она признает эти самые предание и писание.

§ 3. Из представленного понятия о христианских догматах открывается, что они все имеют происхождение божественное. Следовательно, ни умножать, ни сокращать их в числе, ни изменять и превращать каким бы то образом ни было, никто не имеет права; сколько их открыто богом в начале, столько и должно оставаться на все времена, пока будет существовать христианство (стр. 13).

«Открыто в самом начале». Что такое значит: открыто в самом *начале* – не сказано. В начале мира или начале христианства? И в том и другом случае, когда было это начало? Сказано, что догматы не появились один за другим, но явились все вместе в начале, но когда было это начало – не сказано ни здесь, ни во всей книге. Далее (стр. 13, 14):

Но, пребывая неизменными в самом откровении как по числу, так и по существу своему, догматы веры тем не менее должны раскрываться и раскрываются в церкви по отношению к верующим.

С тех самых пор, как люди начали усвоить себе догматы, преподаанные в откровении, и низводить их в круг своих понятий, эти священные истины неизбежно стали разнообразиться в понятиях разных неделимых (так бывает со всякой истиной, когда она становится достоянием людей) – неизбежно должны были явиться и явились разные мнения, разные недоумения насчет догматов, разные даже искажения догматов или ереси, намеренные и ненамеренные. Чтобы предохранить верующих от всего этого, чтобы показать им, чему именно и как они должны верить на основании откровения, церковь с самого начала предлагала им, по преданию от самих св. апостолов, краткие образцы веры или символы.

Догматы неизменны по числу и существу и открыты с начала, и, вместе с тем, они должны раскрываться. Это непонятно. И еще более непонятно то, что прежде говорилось просто «в начале», и мы подразумевали это начало, как и понимает богословие в Ветхом Завете, началом всего; теперь же начало относится к началу христианства. Кроме того, из этих слов выходит тот самый смысл, который сначала отрицал писатель. Там говорилось, что с начала всё открыто, а тут говорится, что догматы раскрываются в церкви, и под конец говорится, что *церковь с самого начала* (чего-то) не предложила, а *предлагала*, по преданию от апостолов, краткие образцы веры, или символы, т. е. является противоречие внутреннее. Очевидно, под словом «догмат» разумеются два взаимно исключаящие понятия. Догмат, по определению богословия, есть истина, преподаваемая церковью. Догматы, по этому определению, могут *раскрываться*, как и говорит писатель, т. е. появляться, видоизменяться, усложняться, как оно было

и есть в действительности. Но писатель, очевидно определив догмат неточно, сказав, вместо *преподавания* того, что считается истиной – преподавание истины, и даже сказав просто: догмат есть истина веры, дал догмату еще другое значение, исключаящее первое, и был невольно вовлечен в противоречие. Но противоречие это нужно писателю. Ему нужно понимать под догматом истину саму в себе, абсолютную истину, и истину, выраженную известными словами, – нужно затем, чтобы, преподавая то, что церковь считает истиною, можно бы было утверждать, что то, что она преподает, есть эта самая абсолютная истина. Это ложное рассуждение важно не только потому, что оно неизбежно приводит к противоречию и исключает всякую возможность разумного изложения, но оно важно еще и потому, что оно невольно возбуждает сомнение к последующему изложению. Ведь догмат, по определению церкви, есть откровенная богом истина, преподаваемая церковью для спасительной веры. Я – человек божий. Бог, открывая истину, открывал ее и мне. Я ищу спасительной веры. И то, что я говорю про себя, говорили и говорят миллиарды людей. Так преподайте мне эти богом откровенные истины (открытые для меня так же, как и для вас). Как же я не поверю в эти истины, не приму их? Я только этого и ищу. И они божеские. Так и преподайте мне их. Нечего бояться, чтобы я отверг их. А церковь как будто боится, чтобы я не отверг то, что нужно для моего спасения, и хочет вперед заставить меня признать, что все эти догматы, которые мне будут преподаны, суть истины. Да в том, что истина то, что открыл бог людям, ищущим его, не может быть сомненья. Давайте мне эти истины. А тут, вместо этих истин, делается умышленно неправильное рассуждение, клонящееся к тому, чтобы вперед уверить меня, что всё, что мне скажут, всё будет истина. Рассуждение это, вместо того чтобы покорить меня истине, производит на меня обратное действие. Мне очевидно, что рассуждение неправильно, и очевидно, что меня хотят уловить вперед в доверие тому, что мне скажут. Но почему я знаю, что то, что мне преподадут как истину, не будет ложь? Я знаю, что и в догматическом богословии, и в катехизисе, и у восточных патриархов, и даже в символе веры в числе догматов есть догмат о святой, непогрешимой, руководимой св. духом церкви, которая есть хранительница догматов. Если догматы не могут излагаться сами собой, а только опираясь на догмат церкви, то надо и начинать с догмата церкви. Если всё на нем основано, то так надо и сказать и с него и начинать, а не ставить с 1-го параграфа, так, как здесь, догмат церкви основой всего, упоминая о нем только между прочим, как о чем-то известном, и не так, как в катехизисе Филарета в III главе, где говорится, что божие откровение сохраняется в церкви посредством предания, а предание хранится церковью. Церковь же составляют все, соединенные верою в предание, и они-то, соединенные преданием, хранят предание. Предание всегда хранится теми, которые верят в это предание. Это всегда так. Но справедливо ли оно, не ложь ли? И то старание, с которым, не сказав ничего о самых догматах, хотят уловить вперед мое согласие на всякий догмат, заставляет меня быть настороже.

Я не говорю того, что я не верю в святость и непогрешимость церкви. Я даже в то время, как начал это исследование, вполне верил в нее, в одну ее (казалось мне, что верил). Но надо знать, что разуметь под церковью, и во всяком случае, если основывать всё учение на догмате церкви, то и начинать с него, как это делал Хомяков. Но если не начинать с догмата церкви, а с догмата бога, как это есть в символе веры, в Послании восточных патриархов, в катехизисе и во всех догматических богословиях, то надо излагать самые существенные догматы – откровенные от бога людям истины. Я – человек; бог и меня имел в виду. Я ищу спасения, как же я не приму того единого, чего ищу всеми силами души. Я не могу не принять их, наверно приму их. Если единение мое с церковью закрепит их – тем лучше. Скажите мне истины так, как вы знаете их, скажите хоть так, как они сказаны в том символе веры, который мы все учили наизусть; если вы боитесь, что, по затемненности и слабости моего ума, по испорченности моего сердца, я не пойму их, помогите мне (вы знаете эти истины божии, вы, церковь, учите нас), помогите моему слабому уму; но не забывайте, что что бы вы ни говорили, вы будете говорить все-таки разуму. Вы будете говорить истины божии, выраженные словами, а слова надо понимать

опять-таки только умом. Разъясните эти истины моему уму, покажите мне тщету моих возражений, размягчите мое зачерствелое сердце неотразимым сочувствием и стремлением к добру и истине, которые я найду в вас, а не ловите меня словами, умышленным обманом, нарушающим святую предмету, о котором вы говорите. Меня трогает молитва трех пустынников, про которых говорит народная легенда. Они молились к богу: «трое вас, трое нас, помилуй нас». Я знаю, что их понятие бога неверно, но меня тянет к ним, хочется подражать им, как хочется смеяться, глядя на смеющихся, и зевать – на зевающих, потому что я чувствую всем сердцем, что они ищут бога и не видят ложности своего выражения. Но софизмы, умышленный обман, чтобы поймать в свою ловушку неосторожных и нетвердых разумом людей, отталкивают меня.

В самом деле, предстоит изложение истин, открытых о боге, о человеке, о спасении. Люди знают это, и, вместо того чтобы излагать то, что они знают, они делают ряд ложных рассуждений, посредством которых хотят убедить, что всё, что они будут говорить о боге, о человеке, о спасении, всё будет выражено так, что уже нельзя иначе выразить и нельзя не верить всему тому, что они мне скажут. Может быть, вы изложите мне богооткровенную истину, но приемы, с которыми вы приступаете к изложению ее, это те самые, с которыми приступают к изложению заведомой лжи.

Но посмотрим же самые истины, в чем состоят они и как выражаются.

## ГЛАВА II

В символе веры, в Послании восточных патриархов, в катехизисе Филарета, у Дамаскина и в Догматическом богословии первый догмат есть догмат о боге. Заглавие общее первой части: «*О боге в самом себе и общем отношении его к миру и человеку*» (θεολογία ἀπλῆ, простое богословие). Это заглавие первой части. Вторая же часть будет «*О боге спасителе и особенном отношении его к человеческому роду*» (θεολογία οἰκονομικῆ – богословие домостроительства).

Если я знаю что-нибудь о боге, если имел какое-нибудь понятие, то одни эти два заглавия двух частей разрушают всё мое знание бога. Я не могу соединить своего понятия о боге с понятием о боге, для которого есть два различные отношения к человеку: одно – общее и другое – *особенное*. Понятие *особенное*, приложенное к богу, разрушает мое понятие о боге. Если бог – тот бог, которого я разумел и разумею, то он не может иметь никакого особенного отношения к человеку. Но, может быть, я не так понимаю слова, или понятия мои неверны. Читаю дальше о боге.

«*Отдел первый. О боге в самом себе*». Итак, я жду выражения той, богом откровенной людям для спасения их, истины о боге, которая известна церкви. Но прежде изложения этой откровенной истины я встречаю § 9, говорящий о степени нашего познания о боге по учению церкви. Параграф этот, так же как и введение, не говорит о самом предмете, но так же готовит меня к тому, как понимать то, что будет изложено:

Всё учение свое о боге в символе веры православная церковь начинает словом: верую... и первый догмат, какой она хочет внушить нам, состоит в следующем: «Бог непостижим для человеческого разума: люди могут познавать его лишь отчасти, – столько, сколько он сам благоволил открыть себя для их веры и благочестия». Истина непререкаемая (стр. 66).

Для тех, которые не привыкли к этому роду изложения, я должен разъяснить (так как я сам долго не понимал этого), что под непререкаемой истиной должно разуметь не то, что бог непостижим, а то, что он не постижим, но постижим *отчасти*. Истина непререкаемая в том, что бог непостижим и вместе постижим, но *отчасти*. В этом истина. Эта истина, говорится дальше (стр. 66 и 67),

ясно изложена в св. писании и подробно раскрыта в писаниях св. отцов и учителей церкви, на основании даже здравого разума.

Свящ. книги проповедуют, с одной стороны: а) что бог «во свете живет неприступен, его же никтоже видел есть от человек ниже видети может» (1 Тим. 6, 16); б) что не только для людей, но и для всех существ сотворенных, неведомо существо его, «неиспытани суде его и неисследовани путие его» (Римл. 11, 33—34; снес. Иоан. 1, 18; 1 Иоан. 4, 12; Сирах. 18, 3—4) и в) что бога вполне знает только один бог: «кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем, такожде и божия никтоже весть, точию дух божий» (1 Кор. 2, 11), и «никтоже знает сына, токмо отец, ни отца кто знает, токмо сын» (Мф. 11, 27). Но, с другой стороны, священные книги возвещают нам, что невидимый и непостижимый сам благоволил явить себя людям.

Вот эти тексты:

а) В творении: «невидимая бо его от создания мира творенми помышляема видима суть и присносущная сила его и божество» (Римл. 1, 20; снес. Пс. 18, 2—5; Прем. 13, 1—5), а еще более – б) в сверхъестественном откровении, когда «многочастне и многообразне древле глаголаше отцем во пророцех, в последок же дний возглаголаше нам в сыне» (Евр. 1, 1—2; снес. Прем. 9, 16—19), и когда сей едиnorodный сын божий, явившись на земле «во плоти» (1 Тим. 3, 16), «дал нам свет и разум, да познаем бога истинного» (1 Иоан. 5, 20) и потом проповедал свое учение чрез апостолов, ниспославши на них «духа истины», который «вся испытует и глубины божия» (Иоан. 14, 16—18; 1 Кор. 2, 10). Наконец, священные книги утверждают, что

хотя таким образом сын божий, «сый в лоне отчи, и исповедал» нам бога, «его же никтоже виде нигдеже» (Иоан. 1, 18) (стр. 68).

Прошу читателя обратить внимание на неточность этого текста.

Но и ныне мы видим невидимого только *якоже зеркалом в гадании*, и ныне мы разумеем непостижимого только «отчасти» (1 Кор. 13, 12) (стр. 68).

Прошу читателя обратить внимание на неточность и этого текста.

И ныне мы верую ходим, а не видением (2 Кор. 5, 7) (стр. 67).

Все тексты эти приведены для того, чтобы доказать то, что бог непостижим, но постижим *отчасти*. Происходит опять умышленное смешение понятий. Писатель умышленно смешивает два понятия: постижимость существования бога и постижимость самого бога. Если мы говорим о начале всего, о боге, то очевидно, что мы признаем, постигаем его существование. Но если мы говорим о самом существе бога, то очевидно, что мы не можем постигнуть его. Если нам ничто в мире непостижимо вполне, то очевидно, что бог, начало всех начал, уже никак не может быть постигнут нами. Зачем же доказывать это? и доказывать так странно, приводя неточные слова Иоанна, которыми сказано, что бога никто нигде не видел, и неточные слова Павла, относящиеся совсем к другому, в доказательство постижимости бога отчасти. Странная тема эта и странные доказательства вытекают из того, что слово «постижимость» употребляется здесь и далее в двояком смысле: в смысле настоящем – постижимости, и в смысле знания, принятого на веру. Если бы писатель понимал постижимость как постижимость, он бы не доказывал, что мы постигаем бога отчасти, но он прямо признал бы, что мы постигнуть его не можем; но он под словом «постижимость» подразумевает здесь знание, принятое на веру, умышленно смешивая это понятие с понятием признания существования бога, и поэтому у него выходит, что мы можем постигнуть бога отчасти. Когда он приводит текст о том, что мы постигаем бога из его творений, он разумеет признание существования бога, но когда он приводит текст, что «бог глагола отцам во пророках» и потом «в сыне», он разумеет знание, принятое на веру, как это и будет видно впоследствии. По этому же самому и текст Павла о том, что «мы ходим верую», приводится как доказательство постижимости, под которой разумеется знание, принятое на веру. Под постижимостью писатель то разумеет более или менее твердую уверенность в существовании бога, то большее или меньшее количество сведений о боге, хотя бы и вовсе непонятных, принятых на веру. Из дальнейшего это будет ясно. Далее говорится:

Св. отцы и учителя церкви подробно раскрывали эту истину, особенно по случаю возникших касательно ее еретических мнений (стр. 68).

Еретические мнения состоят, по мнению писателя, в том, что бог постижим вполне и вовсе непостижим. Истина же, по мнению писателя, в том, что бог непостижим и вместе с тем постижим *отчасти*. Хотя слово «отчасти» (ἐκ μέρους) употреблено вовсе не к тому, о чем говорит писатель, и не имеет даже авторитета внешнего; хотя даже и слово это в том смысле, в котором оно употребляется здесь, никогда не употреблялось в свящ. писании, писатель настаивает на том, что бог постижим *отчасти*, подразумевая под этим: известен отчасти – как может быть вполне или отчасти известно что-нибудь постижимое.

Излагаются два мнения будто бы крайние еретиков: одних, которые говорили, что бог вполне постижим, и других, которые говорили, что бог вполне непостижим, и опровергается и то и другое мнение и излагаются доказательства в пользу непостижимости и постижимости. В сущности же ясно, что ни то, ни другое мнение, ни о полной непостижимости бога, ни о полной постижимости, не было и не могло быть выражено.

Во всех этих мнимых доводах за и против выражается одно то, что бог уже самым тем, что он называется, что о нем думается и о нем говорится, этим самым он признается существующим. Но вместе с тем, так как понятие бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, то очевидно, что бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти

бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать. И это самое выражается во всех местах, приводимых как будто за и против постижимости бога из св. писания и св. отцов.

Из глубоких, искренних речей апостолов и отцов церкви, доказывающих непостижимость божию, выводится самым внешним образом словесная задача богословия – доказать, что бога нельзя постигать всего, но можно только отчасти. Но мало того, что рассуждение умышленно извращено, в этих страницах я в первый раз встретил прямое искажение не только смысла, но и слов священного писания. Настоящий текст Иоанна 1, 18: «Бога никтоже виде нигдеже; едиnorodный сын, сый в лоне отчи, той исповеда», передан своими словами. Из знаменитой 13-й главы первого послания Коринфянам, трактующей только о любви, взят один стих и в искаженном виде выписан в подтверждение своего тезиса.

Далее идут выписки из св. отцов (стр. 69). «Божество необходимо будет ограничено, если оно постигается мыслью: ибо и понятие есть вид ограничения», – говорит один из тех, которых богословие причисляет к защитникам непостижимости. «Непостижимым называю не то, что бог существует, но то, что он такое... Не обращай нашей искренности в повод к безбожию», – говорит Григорий Богослов, которого богословие причисляет к защитникам постижимости (стр. 73). Ириной говорит: «Мы не постигаем совершенно существ и предметов ограниченных, которые всегда перед нашими глазами, не постигаем своей души и соединения души с телом, как же нам понять бога?»

Из этого всего писатель заключает, что бога мы можем постигать «отчасти», подразумевая под словом «постигать» – принимать о нем сведения на веру, и приступает к изложению догматов, которые будут откровением о том, как постигать бога *отчасти*.

Как введение, так и этот 9-й параграф ничего еще не излагают о предмете, но готовят к изложению последующего. Цель этого параграфа, очевидно, состоит в том, чтобы приготовить читателя к тому, чтобы он, отрекшись от своего понятия бога как бога, как непостижимого по сущности начала всего, не смел бы отрицать те сведения о боге, которые будут ему переданы как истины, основанные на предании.

Заключается этот параграф выпиской из Иоанна Дамаскина, выражающей мысль всего: Божество неизреченно и непостижимо. Ибо «никтоже знает отца, токмо сын, ни сына, токмо отец» (Мф. 11, 27). Так же и дух святой ведает божие, подобно как дух человеческий знает то, что в человеке (1 Кор. 2, 11). Кроме же первого и блаженного существа, никто никогда не познал бога, разве кому открыл сам бог, – никто, не только из человеков, но даже из премирных сил, из херувимов и серафимов. Впрочем, бог не оставил нас в совершенном о нем неведении. Ибо ведение о бытии божием сам бог насадил в природе каждого. И сама тварь, ее хранение и управление возвещают о величии (Прем. 13, 5) божества. Сверх того, сначала чрез закон и пророков, потом чрез едиnorodного сына своего господа и бога и спаса нашего Иисуса Христа, бог сообщил нам познание о себе, поколику вместить можем (стр. 73).

В этом заключении, выражающем мысль всего, резко бросается в глаза внутреннее противоречие. В первой части сказано, что бога никто не может постигнуть, никто не знает путей его, целей его, и тут же во второй части заключения сказано: «Впрочем, бог не оставил нас в неведении, а через пророков, сына, апостолов» дал нам о себе не только понятие, «но и познание о себе, поколику вместить можем». Да ведь мы сказали, что не постигаем бога, а тут вдруг утверждается, что мы знаем даже его цели, – знаем, что он не хотел оставить нас в неведении, знаем средства, которые он употребил для достижения своей цели, знаем именно тех настоящих пророков и настоящего сына и настоящих апостолов, которых он послал, чтобы научить нас. Оказывается, что после того, как мы признали его непостижимость, мы вдруг узнали самые подробности его целей, его средств. Мы судим о нем, как о хозяине, который захотел известить о чем-нибудь своих рабочих. Одно из двух: или он непостижим – и тогда мы не можем знать его целей и действий, или он уже совсем постижим, если мы знаем его пророков и знаем, что пророки эти не ложные, а настоящие.

Так оно и выходит:

Посему всё, преданное нам законом, пророками, апостолами и евангелистами, мы принимаем, признаем и почитаем и более ничего не доискиваемся. Итак, бог, яко всеведущий и промышляющий о пользе каждого, открыл всё, что знать нам полезно, и умолчал о том, чего не можем вместить. Удовольствуемся сим и будем сего держаться, не предлагая вечных пределов и не преступая божественного предания (Притч. 22, 28) (стр. 73 и 74).

Но если так, то невольно спрашиваешь себя: почему эти пророки и апостолы были истинные, а не другие, те, которые считаются ложными? Выходит, что бог непостижим, познать его никто не может, но он передал познание о самом себе людям, но людям не всем, а пророкам и апостолам, и познание это хранится в свящ. предании, и ему одному мы должны верить, потому что оно одно истинное, оно – святая церковь, т. е. верующие в предание, соблюдающие предание.

При введении было то же самое. После длинных рассуждений о том, что есть догмат, дело всё свелось к тому, что догмат есть истина, потому что он преподается церковью, а церковь есть люди, соединенные верой в эти догматы. Здесь то же самое. Бога можно познать отчасти, немножко. Как это можно познать его немножко – знает одна церковь, и всё, что она скажет, всё это будет святая истина.

В вопросе о догмате было двойное определение догмата как абсолютной истины и как преподавания, и потому было противоречие в том, что то догмат был одна неизменная, раскрытая с самого начала истина, то догмат был преподавание церкви, постепенно развивавшееся. Здесь, в вопросе о постижимости, тоже слову «постижимость» приписывается двойное значение: значение постижимости и познаний, принятых на веру. Ни Иоанн Дамаскин, ни Филарет, ни Макарий не могут не видеть, что для большей постижимости должна быть большая ясность, а утверждение о том, что то, что мне говорится, говорится через людей, называемых церковью пророками, никак не может прибавить постижимости для разума, и что постигать отчасти можно только то, что постижимо, и потому они подставляют под понятие постижимости понятие познания и потом говорят, что познание это передано пророками, и вопрос о постижимости уже совершенно устраняется. Так что, если познания, переданные чрез пророков, делают бога более непостижимым, чем он был для меня прежде, познания эти все-таки истинны. Но кроме этого двойного определения здесь является еще противоречие между выражениями самого церковного предания. Приводятся тексты: одни – отрицающие постижимость божию, другие признающие ее. Надо или откинуть первое или второе, или согласить их. Богословие не делает ни того, ни другого, ни третьего, а прямо высказывает, что всё, что будет дальше о свойствах, делении бога по сущности и лицам, есть истина, потому что тому учит непогрешимая церковь, т. е. предание.

Так что, как и в первом случае, при рассматривании введения, все рассуждения оказались не нужны, и всё свелось к тому, что то, что будет излагаться, истина, потому что тому учит церковь, так и теперь все рассуждения не нужны, потому что основой всего – учение непогрешимой церкви.

Но, кроме этого повторившегося приема, здесь в первый раз появляется самое учение церкви – свод этого учения, и в нем оказывается отсутствие единства, оно противоречит себе.

В введении основой всего полагалась церковь, т. е. предание людей, которые соединены преданием, но там я еще не знал, как выражается это предание. Здесь уже является само предание, т. е. выписки из свящ. писания. И выписки эти противоречат друг другу и ничем, кроме слов, не связаны между собою.

Как я и сказал сначала, я верил в то, что церковь – носительница истины, но, пройдя эти 74 страницы введения и изложения того, как церковь учит о догматах и о непостижимости божий, я, к сожалению, убедился, что изложение предмета неточно и что в изложение это вводятся нечаянно или умышленно неправильные рассуждения. Неправильно рассуждение 1)

о том, что догмат есть и истина абсолютная и вместе с тем преподавание того, что считается церковью за истину, и 2) неправильно рассуждение о том, что извещение через пророков, апостолов и Иисуса Христа о том, что есть бог, есть то же, что постигновение бога.

В обоих рассуждениях есть не только неясность, но есть недобросовестность. Какой бы предмет я ни излагал, как бы я ни был убежден в несомненности знания мною полной истины, излагая предмет, я не могу поступить иначе, как сказать: «я буду излагать вот то-то, и это я считаю истиной, и вот почему», а не сказать вперед, что всё, что я скажу, это несомненная истина. И какой бы предмет я ни излагал, я не могу поступить иначе, как сказать: «предмет, который я буду излагать, не вполне постижим. Всё изложение мое будет состоять в том, чтобы сделать его более постижимым. И большая постижимость предмета будет признаком истинности моего изложения». Если же я скажу: «предмет, который я буду излагать, постижим только отчасти, и постигновение его дано мне известным преданием, и всё, что говорит это предание, даже если оно делает предмет еще более непостижимым, и только одно то, что говорит это предание, то одно истина», то очевидно, что никто не поверит мне. Но, может быть, прием этого введения был неправилен, но изложение открытых истин будет все-таки правильно. Будем же внимать этому откровению.

## ГЛАВА III

§ 10. Сущность всего того, что бог благоволил открыть нам о самом себе, без отношения его к другим существам, православная церковь выражает кратко в следующих словах символа Афанасиева: «Вера кафолическая сия есть: да единого бога в троице и троицу в единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще» (стр. 74).

Основная истина, которую бог через пророков и апостолов благоволил открыть о себе церкви и которую церковь открывает нам, есть та, что бог один и три, три и один. Выражение этой истины таково, что не то что я не могу понять ее, но несомненно понимаю, что этого понять нельзя. Человек понимает умом. В уме человека нет более точных законов, как те, которые относятся к числам. И вот первое, что бог благоволил открыть о себе людям, он выражает в числах:  $Я = 3$ , и  $3 = 1$ , и  $1 = 3$ .

Да не может же быть, чтобы бог так отвечал людям, тем людям, которых он сотворил, которым он дал только разум, чтобы понимать его, не может же быть, чтоб он так отвечал. Порядочный человек, говоря с другим, не будет употреблять иностранных, непонятных собеседнику слов. Где тот, такой слабый умом человек, который на вопрос ребенка не умел бы ему ответить так, чтобы ребенок понял его? Как же бог, открывая себя мне, будет говорить так, чтобы я не понял его? Ведь я, не имея веры, дал же себе объяснение жизни, и всякий неверующий имеет такое объяснение. Как ни плохо бы было такое объяснение, всякое объяснение есть хоть какое-нибудь объяснение. А это не объяснение, а только соединение слов, не дающих никакого понятия.

Я искал смысла моей жизни в разумном знании и нашел то, что жизнь не имеет смысла. Потом мне показалось, что вера дает этот смысл, и я обратился к хранительнице веры – к церкви. И вот с первого своего положения церковь утверждает, что смысла этого нет никакого в самом понятии бога.

Но, может быть, мне только кажется, что это бессмысленно, потому что я не понимаю всего значения этого. Ведь это не выдумка одного; это то, во что верили и верят миллиарды. Один и троичен? Что это значит?

Читаю дальше.

*«Глава I. О боге, едином в существе»:*

нужно, во-первых, показать, что бог—един по существу, и, во-вторых, раскрыть понятие о самом существе божием» (стр. 74).

Следует учение о единстве божием, и на четырнадцати страницах в параграфах 12—15 (Учение церкви и краткая история догмата о единстве божием; доказательства о единстве божием из св. писания и доказательства из разума; нравственное приложение догмата) излагаются доказательства и разъяснения единства бога.

Бог для меня и для всякого верующего есть прежде всего начало всех начал, причина всех причин, есть существо вне времени и пространства, есть крайний предел разума. Как я ни выражу это понятие, оно не то, что одно, а к понятию этому я не могу приложить понятия числа, вытекающего из времени и пространства, и потому так же мало могу сказать, что богов 17, как и то, что бог – 1. Бог – начало всего. Бог – бог. Вот как я (и я знаю, что не я один) прежде понимал бога. Теперь же мне доказывается, что бог именно один. Мое недоумение перед выражением того, что бог один и три, не только не разъясняется, но понятие мое бога почти теряется, когда я читаю эти четырнадцать страниц, доказывающих единство божие.

С первых же слов, вместо разъяснения того ужасного, разрушившего мое понятие о боге положения о его единичности и троичности, меня вводят в область спора с учениями языческими и христианскими, отрицавшими единство божие.

Говорится:

Противниками христианского учения о единстве божием а) прежде всего, естественно, явились язычники или многобожники, которых надлежало обращать к христианству; б) потом со второго века – христианские еретики, известные под общим именем гностиков, из которых одни, под влиянием восточной философии и феософии, хотя признавали единого верховного бога, но вместе допускали и многих богов низших, или эонов, истекших из него и создавших существующий мир, а другие, увлекаясь тою же философиею, силившиеся, между прочим, решить вопрос о происхождении зла в мире, признавали два враждебные между собою совечные начала, начало доброе и начало злое, как главных виновников всего доброго и злого в мире; в) еще несколько после, с конца третьего и особенно с половины четвертого – новые христианские еретики – манихеи, также допускавшие и с тою же мыслию двух богов, доброго и злого, из которых первому подчиняли вечное царство света, а последнему – вечное царство тьмы; г) с конца шестого века – небольшая секта трибожников, которые, не понимая христианского учения о трех лицах во едином божестве, признавали трех, совершенно отдельных богов, как отдельные, например, три какие-либо лица или неделимые человеческого рода, хотя у всех их одно естество, и как отдельные вообще неделимые каждого рода и класса существ; д) наконец, с седьмого века и до двенадцатого павликиане, – которых многие считали отраслью манихейскою и которые действительно, подобно манихеям, признавали двух богов: доброго и злого (стр. 76 и 77).

Ведь мне сказано, что бог 1 и 3, и мне сказано это как божья откровенная истина. Я не могу понять этого и ищу разъяснения. Так зачем же мне говорить о том, как неправильно верили язычники, принимая двух и трех богов. Ведь для меня ясно, что они не имели того понятия, которое я имею о боге. Так зачем же мне говорить про них? Мне надо разъяснить догмат. И зачем же говорить про этих язычников и христиан дву- и трибожников? Я не трибожник и не двубожник. Опровержение этих дву- и трибожников не разъяснит мне моего вопроса; а именно на этом-то возражении еретикам зиждется всё изложение догмата о единстве божием. И не случайно. Как и прежде было в вопросе о постижимости и непостижимости божией, изложение учения церкви об этом связывалось и даже основывалось на опровержении ложных учений, так и здесь учение не излагается прямо на основании преданий, разума, взаимной связи, а только на основании противоречия других учений, называемых ересями. В учении о троице, о божестве сына, о естестве сына, везде один и тот же прием: не говорится – потому и тому-то так-то учит церковь, а всегда говорится: одни учили, что бог постижим, другие – что бог непостижим совсем, и то и другое – неправда, а правда вот то-то. В учении о сыне не говорится, что сын есть то-то и то-то, а говорится: одни учили, что он совсем бог, другие, что он совсем человек, а мы потому учим, что он то и то. В учении о церкви и благодати, о творении, об искуплении, везде один и тот же прием. Никогда учение не вытекает само из себя, а всегда из спора, при котором доказывается, что ни то, ни другое мнение несправедливо, а справедливо и то, и другое вместе.

Здесь, при изложении догмата об единстве божием, этот прием особенно поразителен, потому что невозможность много- или, скорее, число-божия для нас и всех людей, верующих в бога, так несомненна, что раскрытие догмата об этом, тогда как сказано, что бог – троичен, действует прямо обратно той цели, которую имеет в виду писатель. Та низменная область спора с многобожниками, на которую спускается писатель, и те ложные приемы, которые он при этом употребляет, уничтожают почти то понятие бога, которое имеет всякий верующий в него.

Писатель говорит, что бог не один, как мог бы называться всякий бог языческий, взятый отдельно в сонме прочих богов,

но един в том смысле, что нет другого бога, ни равного ему, ни высшего, ни низшего; а он один только есть бог единственный (стр. 76).

И далее приводятся слова какого-то отца церкви:

Когда мы говорим, что восточные церкви веруют во единого бога отца, вседержителя, и во единого господя, то надобно разуметь здесь, что он именуется единым не по числу, но всецело (*unum non numero dici, sed universitate*). Так, если кто говорит об одном человеке или одном коне, в этом случае один полагается по числу; ибо может быть и другой человек, и третий, равно как и конь. Но где говорится об одном так, что другой или третий не может уже быть прибавлен, там имя одного берется не по числу, а всецело. Если, например, говорим: одно солнце – тут слово «одно» употребляется в таком смысле, что не может быть прибавлено ни другое, ни третье. Тем более бог, когда называется единым, то разумеется единым не по числу, но всецело, единым именно в том смысле, что нет другого бога (стр. 77, прим. 187).

Как ни трогательны эти слова отца церкви темным стремлением к поднятию своего понятия на высший уровень, все-таки очевидно, что как писатель, так и этот отец церкви борются только с многобожием и хотят только единственного бога, но не понимают того, что слова «единый, единственный» суть слова, выражающие число, и потому не могут быть приложены к богу, в которого мы веруем. И то, что он говорит, что бог «един или единственный не по числу», есть то же самое, что сказать: лист зелен или зеленоват не по цвету. – Очевидно, что здесь понятие бога – только как одного солнца, никак не исключая возможности другого солнца. Так что всё это место только приводит к убеждению, что тому, кто хочет следить за дальнейшими рассуждениями, надо отказаться от понятия бога – начала всего, и принизить это понятие до полуязыческого представления об одном, единственном боге, каким он понимается в книгах Ветхого Завета. В главе доказательств из Ветхого Завета приводятся тексты о единстве божием, тексты, низводящие понятие бога уже к единому, исключительному богу иудеев, и излагается спор уже не с еретиками, но с наукой современной. Мнение современной науки, что бог иудеев понимался ими не так, как понимается теперь бог верующими что они даже не знали бога единственного, называется дерзкой и явной клеветой.

После этого явная и дерзкая клевета – утверждать, будто в Ветхом Завете есть следы учения и о многобожии и будто бог иудеев, по их свящ. книгам, был только один из богов, бог народный, подобно богам других тогдашних народов. Для подтверждения первой мысли указывают на места св. писания, где богу дается название елогим (*Elohim*, боги – от елоаг, бог), во множественном числе, и где он представляется говорящим: «сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 1 и 26); «сотворим ему (Адаму) помощника по нему» (– 3, 22) и под. Но – а) когда тот же самый Моисей, в книгах которого находятся эти места, так часто и так раздельно проповедует единобожие, главнейший член всего синайского законодательства; когда он всех богов языческих называет прямо суетными и идолами и всячески старается предохранить от последования им иудеев (Лев. 17, 7; Втор. 32, 21 и др.), то, без всякого сомнения, в означенных местах он не мог вопреки самому себе прикровенно выражать учение о многобожии, – и потому нельзя не согласиться с св. отцами церкви, что здесь хотя точно бог представляется во множественном числе, но внушается мысль о множественности не богов, а божеских лиц в одном и том же боге, т. е. делается намек на таинство пресв. троицы (стр. 79 и 80).

Тут невольно поражает не то умышленное закрывание глаз против очевидного, а недобросовестность и непостижимая смелость, с которой отрицается то, что очевидно для каждого читающего писание, то, что сотни лет выработано и разъяснено всеми мыслящими людьми, занимавшимися этими предметами. – Приводить места из Библии, из которых очевидно, что евреи признавали своего бога только одним из других богов, было бы бесполезно. Всё Пятикнижие переполнено этими местами (Книга Иисуса Навина 24, 2; Бытия XXXI, 19, 30; Псалом LXXXV, 8; самая первая заповедь Моисея). Удивляешься, для кого пишутся эти рассуждения. Но удивительнее всего то, что всё это говорится тем, которые ищут разъяснения богооткровенных истин о боге. Для того, чтобы мне открыть истину о боге, хранимую святою церковью, мне сказали непонятные слова: бог один и три, – и вместо разъяснения их начали мне доказы-

вать то, что я знаю, не могу не знать – я и всякий верующий: то, что богу нет числа; и чтобы доказать это, свели меня в область самых низменных, диких понятий о боге, и чтобы дополнить чашу, привели мне в доказательство единства божия из Ветхого Завета то, что очевидно доказывает мне противное. И чтобы подтвердить эти кощунственные речи о боге, мне привели то, что множественность выражения есть намек на св. троицу. Т. е. что боги, как на Олимпе, сидели и говорили: «давай сотворим».

Хочется бросить всё и избавиться от этого мучительного кощунственного чтения, от неудержимого негодования; но дело слишком важно. Это – то учение церкви, которому верит народ и которое дает ему смысл жизни. Надо идти дальше.

Далее идут подтверждения единства божия из Нового Завета.

Опять доказывается то, что нельзя и не нужно доказывать, и опять при этих доказательствах принижение понятия бога и опять недобросовестные приемы.

В доказательство единства божия приводится следующее:

Сам спаситель на вопрос некоего законника: «какая есть первая всех заповедей», отвечал: «яко первейши всех заповедей: слыши израилю: господь бог ваш, господь един есть» (Марк. 12, 28—29) (стр. 81).

Писатель не видит, что это есть только повторение ветхозаветного слова и что сказано: бог ваш есть бог единый.

Но удивительнее всего следующее:

В других случаях он выражал эту истину не менее ясно или даже яснее, когда, например, некоему человеку, назвавшему его учителем благим, заметил: «никто же благ, токмо един бог» (Марк. 10, 17—18) (стр. 81).

Писатель не видит, что здесь слово «един» даже не имеет и численного значения. Ведь тут «един» не значит даже единый бог, но значит: *только* бог.

И это всё, чтобы доказать то, что включено в понятие бог, в чем никто, сказавший: бог, не может сомневаться. Зачем это кощунство?

Невольно думается, что это всё только для того, чтобы умышленно принизить понятие бога. Другой нельзя придумать цели. Но этого мало писателю: он считает нужным еще приводить доказательства единства (т. е. то, чего не может быть при мысли о боге) из разума. Следуют доказательства из разума:

Доказательства единства божия, какие употребляли св. отцы и учителя церкви, на основании здравого разума, суть почти те же самые, какие и ныне обыкновенно употребляются для той же цели. Одни из них заимствуются из свидетельства истории и души человеческой (анфропологические), другие – из рассматривания мира (космологические), третьи – из самого понятия о боге (онтологические) (стр. 82).

Во-первых, это несправедливо, потому что никогда такие доводы не приводились для доказательства единства божия. Они приводятся и приводились для доказательства бытия божия, и там они имеют место, – и разобраны у Канта. А во-вторых, Кантом же и доказано, что ни одно из них не убедительно для разума.

Вот эти доказательства, как они представлены в богословии:

1) То, что все народы сохраняли понятие о едином боге.

Это несправедливо: сам писатель только что опровергал многобожников.

2) На согласии языческих писателей.

Это тоже не может быть доказательством, так как не относится до всех языческих писателей.

3) На врожденной нам идее о боге именно едином.

Это опять несправедливо, так как слова Тертуллиана, которые приводятся в подтверждение этого положения, сказаны о врожденности идеи о боге, а не о врожденности идеи об единстве Божиим.

Прислушайтесь, говорил Тертуллиан к язычникам, к свидетельству самой души вашей, которая, несмотря на темницу тела, на предрассудки и дурное воспитание, на свирепство страстей, на рабство ложным богам, когда возбудится как бы от пьянства или от глубокого сна, когда почувствует, так сказать, искру здоровья, невольно призывает имя единого истинного бога и вопиет: великий боже! благий боже! что бог даст! Таким образом, имя его находится в устах всех людей. Душа признает его за судию следующими словами: бог видит, надеюсь на бога, бог воздаст мне. О, свидетельство души по природе христианской (*naturaliter christiana*)! И, произнося эти слова, она обращает взоры свои не к capitoлии, но к небу, ведая, что там чертог живого бога, что оттуда и от него сама она происходит (стр. 84).

Этим исчерпываются доказательства антропологические.

Вот доказательства космологические:

1) Мир один, и потому бог один.

Но почему мир один – неизвестно.

2) В жизни мира – порядок.

Если бы существовали многие правители мира, многие боги, естественно различные между собою, тогда не могло бы быть такого стройного течения и согласия в природе; напротив, всё пришло бы в беспорядок и обратилось в хаос; тогда каждый бог управлял бы своею частью, или и всем миром, по своей воле, по своим соображениям, и происходили бы непрерывные столкновения и борьба.

3) Для создания мира и управления им совершенно достаточно одного бога – всемогущего и всеведущего: на что же все прочие боги? Они, очевидно, излишни (стр. 84 и 85).

Это доказательства космологические. Что это? Шутка злая? Насмешка? Нет, это богословие, раскрытие богооткровенных истин.

Но это еще не всё. Вот доказательства онтологические:

1) По единодушному согласию всех людей, бог есть такое существо, выше и совершеннее которого нет и быть не может. Но высочайшее и совершеннейшее из всех существ возможно только одно: ибо, если бы существовали и другие, равные ему, в таком случае оно перестало бы уже быть высочайшим и совершеннейшим из всех, т. е. перестало бы быть богом (стр. 85).

2) Бог, как существо совершеннейшее, и есть вместе существо беспредельное и всё собою наполняющее. Теперь, если бы было много богов каким образом сохранилась бы их беспредельность? Где существовал бы один, там, конечно, не мог бы существовать другой, ни третий, ни четвертый, ни все прочие (стр. 86).

Это второе доказательство есть очень плохой софизм, основанный на том, что богу приписывается пространство, чего нельзя делать, так как сказано, что бог есть существо беспредельное. И потому софизм этот ничего не доказывает, а только заставляет сомневаться в строгости и точности мысли св. отцов, именно Иоанна Дамаскина.

Первое же доказательство тем, что совершеннейшее и высочайшее существо может быть только одно, есть единственное правильное рассуждение о свойстве того, что мы называем бог, но никак не есть доказательство единства божия. Это есть только выражение того основного понятия о боге, которое по самому существу своему исключает всякую возможность соединения этого понятия с понятием числа. И потому, если бог есть то, что выше и совершеннее всего, то все прежние доводы из Ветхого завета и другие о том, что бог есть только один, только нарушают это понятие.

Но опять, как в рассуждении о постижимости и непостижимости, и здесь писателю, очевидно, нужна не ясность мысли, но нужна механическая связь с преданием церкви; в ущерб мысли во что бы то ни было удерживается эта связь.

После этих доказательств идут еще специальные доказательства единства божия против еретиков двубожников, не имеющие никакой связи с предметом. И после всего этого счита-

ется, что первый догмат о единстве божием раскрыт, и излагается учение о нравственном приложении этого первого догмата.

Мысль писателя та, что каждый догмат нужен для спасительной веры. Вот один догмат – единства божия – открыт, и потому нужно показать, как этот догмат содействует спасению людей.

Вот как:

Три важные урока мы можем извлечь для себя из догмата о единстве божием.

Урок первый – касательно отношения нашего к богу. «Верую во единого бога», – произносит каждый христианин, начиная слова символа, – во единого, а не во многих, или двух, или трех, как веровали язычники и некоторые еретики; итак, ему *единому* мы должны и *служить*, как богу (Втор. 6, 13, Матф. 4, 10); его единого любить от всего сердца нашего и от всея души нашей (Втор. 6, 4 и 5); на него единого возлагать все наши надежды (Пс. 117, 8 и 9; 1 Петр. 1, 21), и с тем вместе должны блюстися от всякого вида многобожия и идолопоклонства (Исх. 20, 3—5). Язычники, веруя в одного верховного бога, в то же время признавали и многих богов низших и в число этих богов часто включали духов бесплотных, добрых или злых (гениев и демонов) и умерших людей, чем-либо прославившихся в жизни; и мы чтим ангелов добрых, чтим и людей святых, прославившихся при жизни верою и благочестием; но не забудем, что мы должны чтить их, по учению православной церкви, не как низших богов, а как слуг и угодников божиих, как ходатаев наших пред богом и споспешников нашему спасению, – чтить так, чтобы вся слава относилась преимущественно к нему же единому, яко *дивному во святых своих* (Пс. 67, 36; Матф. 10, 40). Язычники делали изваяния своих богов, ставили их кумиры и истуканы, и, по крайнему ослеплению, эти изваяния и кумиры признавали за самих богов, воздавая им божеское поклонение: да не впадет кто-либо и из христиан в подобное же идолопоклонство. И мы употребляем и почитаем изображения бога истинного и святых его и преклоняемся пред ними; но употребляем и почитаем только как изображения для нас священные и глубоко поучительные, а отнюдь не боготворим их и, кланяясь св. иконам, поклоняемся не дереву и краскам, а самому богу и угодникам его, которые на иконах изображены: таково должно быть истинное поклонение св. иконам, и оно нимало не будет походить на идолопоклонство (стр. 89 и 90).

Т. е. мы по всему предшествующему рассуждению получаем урок тот, что мы должны делать то же самое, что идолопоклонники, но должны притом помнить некоторое диалектическое различие, изложенное тут.

Известно, наконец, что язычники олицетворили все человеческие страсти и в этом виде их обоготворили; мы уже не олицетворяем страстей, чтобы их боготворить, мы знаем их цену, но, к прискорбию, часто и христиане служат своим страстям, как богам, хотя и сами того не замечают. Один до того предан чревоугодию и вообще чувственным удовольствиям, что для него, по выражению апостола, *бог есть чрево* (Фил. 3, 19); другой с такою ревностью заботится о приобретении себе сокровищ, с такою любовью блюдет их, что *лихоимание* его поистине нельзя не назвать *идолослужением* (Кол. 3, 5); третий столько занят своими достоинствами и преимуществами, истинными и мнимыми, и так высоко ставит их, что как бы делает из них для себя кумир, которому поклоняется сам и требует поклонения от других (Дан. гл. 3). Словом, всякая страсть и привязанность к чему бы то ни было, даже важному и благородному, если только мы предаемся ей сильно, до забвения бога и в противность воле его, становится для нас новым богом или идолом, которому мы служим, и христианин твердо должен помнить, что подобное идолослужение никогда не может быть совместно с служением единому богу истинному, по слову спасителя: *никтоже может двема господиноми работати...; не можете богу работати и мамоне* (Матф. 6, 24) (стр. 90).

Что такое? Откуда это взялось? Что тут ни наговорено! Чем это связано с единством божием? Как это вытекает? Нет и нет никакого ответа.

Урок второй – касательно отношений нашего к ближним. Веря во единого бога, от которого все мы получили бытие, которым все живем и движемся и есмы (Деян. 17, 28) и который один составляет главную цель для всех нас, мы естественно возбуждаемся к единению и между собою (стр. 90).

И еще тексты, и еще менее связи с предыдущим. Если есть связь, то только словесная вроде игры слов: *бог един* – мы должны стремиться к единению.

Наконец, третий урок – касательно отношения нашего к самим себе. Веруя в бога, единого по существу, будем заботиться, чтобы и в собственном существе восстановить первобытное единство, нарушенное в нас грехом. Ныне мы чувствуем раздвоение своего существа, разъединение наших сил, способностей, стремлений, соулаждаемся закону божью по внутреннему человеку, и вместе видим ин закон во удех своих противвоюющ закону ума нашего и пленяющ нас законом греховным, сущим во удех наших (Рим. 7, 22—23), так что в каждом из нас ныне не один, а два человека – внутренний и внешний, духовный и плотский. Будем же заботиться о том, чтобы отложить нам по первому житию ветхого человека, тлеющего в похотех прелестных, и облещися в нового человека, созданного по богу в правде и в преподобии истины (Ефес. 4, 22—24), и чтобы таким образом нам вновь явиться так же едиными в существе своем, какими вышли мы из рук творца (стр. 91).

И так далее. Без малейшей связи с догматом о единстве бога, но с игрою слов на слово «единство» идет рассуждение о нравственном приложении догмата. Разрешения же вопроса о единстве и троичности нет никакого.

Приступаю к 2-й главе.

## ГЛАВА IV

«Глава II. О существе божием».

О существе божием? Было сказано, что бог непостижим по существу. Потом сказано, что он – троица. Я ищу разъяснений того, что значит: он – троица. Мне не отвечают на вопрос и задают новую загадку: бог, непостижимый по существу, будет раскрыт мне по существу.

Вопрос о том, что такое бог в существе (οὐσία, φύσις, essentia, substantia, natura) своем, еще с первых веков христианства сделался предметом особенного внимания учителей церкви, с одной стороны, как вопрос и сам по себе весьма важный и близкий к уму и сердцу каждого человека, а еще более потому, что вопросом этим много занимались тогда еретики, естественно вызывавшие против себя защитников православия (стр. 92).

Опять, чтобы раскрыть мне истину, меня вводят в спор, излагают мнение одних, других, и те, и другие ложны, и вот:

Чуждаясь всех подобных тонкостей, православная церковь всегда держалась и держится лишь того, что сам бог благоволил сообщить ей о себе в своем откровении, и вовсе не имея в виду определить существо божие, которое признает она непостижимым, а следовательно, в строгом смысле, и неопределимым, но желая только преподать своим чадам возможно близкое, точное и общедоступное понятие о боге, она говорит о нем следующее: «Бог есть дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный». Здесь указывает она нам, во-первых, на непостижимое существо божие (иначе, природу, естество), сколько оно может быть понятно ныне для нашего смысла, и, во-вторых, на существенные свойства, которыми отличается это существо, или, точнее, отличается сам бог от всех прочих существ (стр. 95 и 96).

Существо, природа, естество божие указываются нам, указываются и свойства, которыми отличается бог от прочих существ.

Да о чем мы говорим? О каком-нибудь ограниченном существе или о боге? Как бог может отличаться от других? Как мы можем различать в нем естество, природу и свойства? Да ведь он непостижим, он выше, совершеннее всего. Всё меньше и меньше я понимаю смысл того, что хотят мне сказать, и всё яснее и яснее мне становится, что для чего-то нужно неизбежно, пренебрегая здравым смыслом, законами логики, речи, совести, нужно для каких-то потаенных целей сделать то, что делалось до сих пор: низвести мое и всякого верующего представление о боге на какое-то низменное, полуязыческое представление.

Что же говорится об этой природе и свойствах того, что тут называется богом?

§ 17. *Понятие о существе божием: бог есть дух.* Слово «дух», действительно, понятнее всего обозначает для нас непостижимое существо или естество божие. Мы знаем только двоякого рода естества: вещественные, сложные, не имеющие сознания и разумности, и невещественные, простые, духовные, более или менее одаренные сознанием и разумностью. Допустить, чтобы бог имел в себе естество первого рода, никак не можем, видя во всех делах его, как творения, так и промышленности, следы высочайшего разума. Предположить, напротив, в боге естество последнего рода вынуждаемся необходимо постоянным созерцанием этих следов (стр. 94).

В подтверждение этих непонятных, превратных, запутанных слов приводятся в выноске слова Иоанна Дамаскина, почти столь же непонятные и превратные:

«Узнав то, что приписывается богу, и от сего восходя к сущности божией, мы постигаем не самую сущность, но только то, что относится к сущности (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν) – подобно как, зная, что душа бестелесна, бесколичественна и безвидна, мы еще не постигаем ее сущности; не постигаем также сущности тела, если знаем, что оно бело или черно; но познаем только то, что относится к его сущности. Истинное же слово учит, что божество *просто* и имеет одно

действие – ἐνεργείαν, простое, благое, действующее всяческая во всем» (Точн. излож. прав. веры, кн. I, гл. 10, стр. 34) (стр. 94, прим. 223).

Как ни мучительно трудно анализировать такие выражения, в которых что ни слово, то ошибка или ложь, что ни соединение подлежащего с сказуемым, то или тавтология или противоречие, что ни соединение предложения с другим, то или ошибка, или умышленный обман, но это необходимо сделать.

Сказано: «Дух обозначает естество».

Дух означает только противоположное естеству. Дух прежде всего есть слово, употребляемое как противоположение всякому веществу, всему видимому, слышимому, ощущаемому, познаваемому чувствами. Естество, природа, существо есть только различие познаваемых чувственных вещей. По природе, по существу, по естеству различаются камни, деревья, звери, люди. Дух же есть то, что не имеет естества, природы. Что же могут значить слова: «дух обозначает естество»? Далее: «Мы знаем только двоякого рода естества: сложные – вещественные, и простые – духовные». Мы не знаем и не можем знать никаких простых духовных естеств, потому что «духовное естество» есть одно противоречие, множественное же число при слове: «простое естество духовное» – другое внутреннее противоречие, потому что то, что просто, того не может быть два или много. Только при том, что не просто, получается различие и множественность.

Прибавление к слову «естества» слов: «простые, духовные, одаренные более или менее сознанием и разумностью» вносит еще новое внутреннее противоречие, неожиданно присоединяя к «простому» – понятия сознания и разумности, по степени которых разделяется это что-то, называемое духовными естествами простыми.

Слова: «допустить, чтобы бог имел в себе естество первого рода», выражаясь последовательно, означают: «допустить, что единый бог есть естества сложные и вещественные» есть величайшая бессмыслица, есть допущение того, что бог единый есть множество разнообразных веществ, о чем нельзя говорить. Слова: «предположить в боге естество последнего рода вынуждаемся созерцанием дел его творения и промышления, в которых видим следы высочайшего разума», означают совсем не то, что бог есть дух, но что бог есть высочайший разум. Так что, разобрав эти слова, оказывается, что вместо того, чтобы сказать, что бог есть дух, сказано, что бог есть высочайший разум. И в подтверждение этих слов приведены слова Иоанна Дамаскина, который говорит еще третье, что божество – просто.

И что удивительно, это то, что понятие бога как духа, в смысле только противоположения всему вещественному, несомненно для меня и для всякого верующего и ясно уже установлено первыми главами о непостижимости божией, и доказывать этого не нужно. Но для чего-то ведется это доказательство, произносятся кощунственные слова о исследовании существа божия, и кончаются эти доказательства тем, что, вместо духа, доказывается, что бог есть разум, или что божество просто и имеет одно действие. Для чего же это доказывается?

А для того, чтобы под рукой во время доказательства ввести понятие не духа одного простого, а духовных естеств, более или менее одаренных сознанием и разумностью (это люди, демоны, ангелы, которые понадобятся после), и, главное, для той связи с словом «дух», которая потом будет играть большую роль в изложении учения. Сейчас и видно зачем:

И если, точно, само откровение изображает нам бога как существо духовное, – в таком случае наше предположение должно уже перейти на степень несомненной истины. А откровение, точно, учит нас, что бог есть чистейший дух, не соединенный ни с каким телом, и что, следовательно, природа его – совершенно невещественная, непричастная ни малейшей сложности, простая (стр. 95 и 96).

Из слов: «чистейший дух, не соединенный ни с каким телом», тотчас видно, что слово «дух» не понимается уже так, как оно понимается во всех языках, как оно понимается в евангельской беседе с Никодимом: «дух дышит, где хочет», т. е. как полное противоположение

всему вещественному и потому постижимому, но как что-то такое, которое может быть определено, различено от другого.

Затем приводятся доказательства из свящ. писания, что бог – дух, но, как всегда, тексты только доказывают противное.

а) «Аще утаится кто в сокровенных, и аз не узрю ли его; рече господь: егда небо и землю не аз наполняю; рече господь» (Иер. 23, 24; Пс. 138. 7—12)... ; «снабдите души своя зело, яко не видесте всякого подобия в день, в оньже глагола господь к вам в горе Хориве из среды огня: не беззаконуйте и не сотворите себе самим подобия ваянна, всякого образа подобия мужеска пола или женска» (Втор. 4, 15—16)... ; г) «у отца светов несть пременения или преложения стень» (Иак. 1, 17); д) всякое тело, как сложное из частей, разруσιμο и тленно, – бог есть «нетленный царь веков» (1 Тим. 1, 17) (стр. 96 и 97).

Разве не ясно, что бог, который узрит везде, который говорил именно из среды огня на горе Хориве, у которого нет «преложения стень», т. е. образа, который есть *нетленный*, – не есть дух. Очевидно, что нужно, чтобы про бога можно было говорить, как про определенное существо вроде человека, но нужно тоже иметь возможность и говорить про бога, как про дух вполне простой, непостижимый.

Всё одна и та же уловка во всех главах этой книги: два разные понятия умышленно соединенные в одно для того, чтобы в случае надобности заменить одно другим и, пользуясь этим, механически подобрать все тексты писания и так запутать их, чтобы можно было сливать несогласимое.

Вслед за этим идет изложение учения церкви и, как всегда, не изложение догмата, не разъяснение, не толкование, но спор. Спор ведется с антропоморфистами и пантеистами. Доказывается, что неправда, «что бог облечен плотью» и во всем похож на человека. Если в писании говорится о его теле, то под глазами бога надо понимать его знание, под ушами – внимание, под ртом бога – обнаружение его воли, под пищей и питьем – наше согласие с волей божией; под обонянием – принятие наших мыслей, под лицом – обнаружение его в делах; под руками – деятельную его силу, под десницею – его помощь в правых делах, под осязанием – его точное познание самого малого, под ногами и хождением – пришествие на помощь, под клятвою – непреложность его совета, под гневом и яростью – отвращение к злу, под забвением, сном, дремотой – медленность в отмщении врагам (стр. 98). Эти объяснения и опровержения антропоморфистов, не говоря о произвольности, непонятности объяснений (как, например, почему под пищей и питьем надо понимать наше согласие с волей божьей?), объяснения эти всё ниже и ниже спускаются в область мелочной, часто просто глупой диалектики, и дальше и дальше становится надежда на разъяснение богооткровенных истин.

После этого в отделе втором (стр. 100) еще приводятся доводы отцов церкви о том, что бог – существо бестелесное и невещественное. И продолжается то же. Приводятся не ложные, но странные суждения отцов церкви, указывающие на то, что отцы церкви были далеки от того понятия о божестве, которое теперь присуще всякому верующему. Они очень старательно доказывают, например, то, что бог ничем не ограничен, или не подвержен страданиям, или не подлежит разрушению. Как бы ни были достойны труды этих отцов в свое время в борьбе с язычниками, на нас утверждение того, что бог не подвержен страданиям, действует неволью так же, как бы подействовали утверждения о том, что бог не нуждается в одежде или пище, и неволью заставляет чувствовать, что для человека, доказывающего неразрушимость бога, понятие божества не ясно и не твердо. Для нас это ничего не разъясняет и только оскорбляет наше чувство. Но, очевидно, для составителя это нужно и нужно именно то, что оскорбляет наше чувство, именно принижение понятия бога.

В отделе третьем составитель приводит в виде доказательства даже ту брань, которую отцы церкви говорили в защиту своего мнения:

При сем особенно замечательно для нас то, что древние пастыри, обличая заблуждение анфроморфитов, – называли его ересью безрассудною, ересью глупейшею, и самих анфроморфитов, упорно державшихся своего мнения, постоянно причисляли к еретикам (стр. 100, 101).

И как последний довод церкви приводится:

Посему-то в «чине православия», которое совершает православная церковь в первую неделю великого поста, мы слышим между прочим и следующие слова ее: «глаголющим бога не быти дух, но плоть, – анафема» (стр. 101).

И этим кончается то, что мы знаем о существовании бога, именно то, что он – дух. Какой же вывод из всего этого? То, что бог не вещество, а дух. Это вытекает из понятия бога, и я и все верующие не могут думать иначе. И это отчасти подтверждается этим параграфом; но кроме этого утверждается и то, что дух этот есть что-то особенное, отдельное, отчасти постигаемое. И в этом словесном слиянии этих противоречий всё содержание 17-го параграфа.

Что такова цель – ясно вытекает из следующего.

§ 18. *Понятие о существенных свойствах божиих, их число и разделение. Существенными* свойствами в боге (τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα, proprietates essentiales или одним словом, – ἄξιώματα, νοήματα, ἐπιτηδεύματα, attributa perfectiones) называются такие, которые принадлежат самому божественному существу и отличают его от всех прочих существ, и, след., это суть свойства, равно приличные всем лицам пресвятыя троицы, составляющим едино по существу, – отчего и называются еще свойствами божиими *общими* (ἰδιώματα κοινά), в отличие от особенных или *личных* свойств (τὰ προσωπικά ἰδιώματα, proprietates personales), которые принадлежат каждому лицу божества порознь и различают их между собою (стр. 102).

Оказывается, что у бога, духа простого, есть свойства, отличающие его от всех прочих существ. Мало того, кроме общих свойств есть свойства, отличающие этого же бога в лицах, хотя ничего еще не сказано, что такое троица и что такое лицо.

Определить число существенных или общих свойств божиих невозможно. И церковь, хотя сообщая нам здоровое понятие о боге, именуя некоторые из них («бог есть дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный»), но вместе замечает, что общие свойства божии бесчисленны: ибо всё, что только говорится в откровении о боге, едином по существу, всё это составляет, в некотором смысле, и свойства божественного существа. А потому и мы, последуя примеру церкви, ограничимся рассмотрением только некоторых из них – главнейших, которые наиболее характеризуют существо божие, объемлют собою или объясняют и другие, менее заметные, свойства и о которых яснее говорится в божественном откровении (стр. 102).

Свойства божии *бесчисленны*, а потому мы будем говорить о некоторых. Но если бесчисленны, то «некоторые» суть бесконечно малая часть, и потому не нужно, нельзя говорить о них. Но не так рассуждает богословие. Не только о «некоторых», но о «главнейших». Как же при бесчисленном может быть главнейшее? Все равно бесконечно малы. «Мы будем говорить о таких, которые наиболее характеризуют божество».

Как характеризуют? У бога характер, т. е. особенность одного бога от другого? Нет, ясно: мы говорим о чем-то, но не о боге. Но пойдем дальше.

Чтобы иметь о существенных свойствах божиих понятия отдельные и излагать учение о них в некоторой системе, еще издревле богословы старались разделять их на классы, и таких делений, особенно в период средневековый и новейший, придумано весьма много, которые все, хотя не в одинаковой степени, имеют свои достоинства и недостатки. Причина последних, главная, очень понятна: свойства существа божия, как и самое существо, вполне для нас непостижимы. Посему, не усиливаясь напрасно найти какое-либо совершеннейшее разделение их, изберем то, которое представляется нам наиболее правильным и простейшим (стр. 102 и 103).

«Свойства существа божия, как и самое существо, *вполне* для нас *непостижимы*». Ну так что ж? не будем кощунствовать, не будем говорить о непостижимом? Нет. «Посему изберем деление, которое покажется нам более правильным».

Бог по существу своему есть дух; а в каждом духе, кроме собственно духовной природы (субстанции), мы в частности различаем две главные силы или способности: ум и волю (стр. 103).

Как в духе простом деление ума и воли? Да где же это сказано? Только вообще говорилось о духе, но о том, что он имеет ум и волю, ничего не было сказано. Ум и воля – это слова, которыми мы, люди, и то некоторые, различаем в себе две деятельности. Но почему это есть у бога?

Применительно к этому существенные свойства божии можно разделить на три класса: I) на свойства существа божия вообще, т. е. такие, которые принадлежат равно и самой природе (субстанции) божией – духовной, и обеим силам ее: уму и воле, и отличают бога, как духа вообще, от всех прочих существ; II) на свойства ума божия, т. е. такие, которые принадлежат только одному уму божью, и, наконец, – III) на свойства воли божией, т. е. принадлежащие только одной божией воле (стр. 103).

Не бросить ли? Ведь это бред сумасшедшего. Но нет, я сказал себе, что прослежу строго, точно всё изложение богословия. Далее идет 60 страниц о свойствах бога. Вот содержание этих 60 страниц:

§ 19. *Свойства существа божия вообще*. Бог, как дух, отличается от всех прочих существ вообще тем, что они все ограничены и по бытию и по силам и, след., более или менее несовершенны, а он есть дух неограниченный или *беспредельный* во всех отношениях, иначе – *всесовершенный* (стр. 103 и 104).

«Бог *отличается* от всех прочих существ вообще». Очевидно, нужно это ложное представление о боге, отличающемся от других существ, потому что и прежде, и после много раз, и тут же сказано то, что бог беспределен, и потому нельзя сказать, чтобы беспредельное могло отличаться от чего-нибудь.

Потом бог *отличается* от других существ в частности: 1) беспредельностью или всесовершенством (почему беспредельность равна всесовершенству, остается необъяснимым как тут, так и впоследствии), 2) самобытностью, 3) независимостью.

Какая разница подразумевается между самобытностью и независимостью, остается также необъяснимым. Самобытность определяется так:

Самобытным бог называется потому, что не обязан бытием своим какому-либо другому существу, а имеет и бытие, и всё, что ни имеет, от самого себя (стр. 107 и 108).

Независимость же (стр. 110) определяется так:

Под именем независимости в боге разумеется такое свойство, по которому он и в существе, и в силах, и в действиях своих определяется только сам собою, а не чем-либо сторонним, и есть самодовольный (*αὐταρκής, ἀνευθεής*), самовластный (*αὐτεξούκος*), самодержавный (*αὐτοκρατής*). Это свойство божие вытекает уже из предыдущего. Если бог есть существо самобытное и всё, что ни имеет, имеет только от себя: то, значит, он ни от кого и не зависит, по крайней мере по бытию своему и силам.

Так что в первом свойстве беспредельности к нему прибавлено почему-то понятие всесовершенства (слово неупотребительное, дурно составленное), имеющее, однако, по своему производству совсем другой смысл, чем беспредельность. А слова: самобытность и независимость, которые выражают, по определению самого писателя, одно и то же понятие, разделены.

4) Неизмеримость, которая есть только синоним беспредельности, вдруг соединена в одно с вездеприсутствием, не имеющим с этим понятием ничего общего.

Затем 5) вечность и 6) неизменяемость опять разделены, хотя составляют только одно понятие, ибо неизменяемость происходит только во времени, а время есть только последствие изменчивости.

7) Всемогущество, которое определяется понятием неограниченной *силы*, тогда как о силе до сих пор не было и после не будет никакой речи.

Но это еще далеко не всё. Надо помнить, что после раскрытия существа бога самого в себе (§ 17, стр. 95) нам раскрываются существенные свойства бога (§ 18, стр. 102). И из существенных свойств бога раскрыты теперь существенные свойства бога вообще (§ 19, стр. 103). Предстоит же нам еще раскрытие свойств сначала ума божия (§ 20, стр. 122), а потом свойства воли божией (§ 21, стр. 129).

Ум божий можно рассматривать с двух сторон: со стороны теоретической и со стороны практической, т. е. в самом себе и в отношении к действиям Божиим. В первом случае мы получаем понятие об одном свойстве этого ума: всеведении; в последнем – о другом: высочайшей премудрости (стр. 122).

В самом себе бог ведаёт всё. Что же он еще знает, когда он имеет премудрость? На стр. 127 сказано: премудрость

состоит в совершеннейшем знании наилучших целей и наилучших средств и вместе – в совершеннейшем умении прилагать последние к первым.

«Знание наилучших целей и средств». Но как же может иметь цели существо беспредельное, вседозволенное? И какое понятие средств можно приложить к всемогущему существу? Но мало этого:

Предметы божественного ведения св. писание обозначает с подробностью. Оно свидетельствует и вообще, что бог знает всё и, в частности, что он знает самого себя и всё вне себя: всё возможное и действительное, всё прошедшее, настоящее и будущее (стр. 122).

И потом по отделам, выписками из св. писания доказывається, что бог знает а) всё, б) знает себя, в) знает всё возможное, г) знает всё существующее, д) знает прошедшее, е) знает настоящее, ж) знает будущее.

Да ведь бог вне времени, по богословию – выше времени. Какое же для него прошедшее и будущее? Я не преувеличиваю, не выражаюсь нарочно странным способом; напротив, я употребляю все усилия, чтобы смягчить дикость выражений. Пусть прочтут страницы 123, 124, 125. Да что я говорю: где хотите, там раскройте эти два тома и читайте: всё то же и то же, и что дальше, то свободнее от всяких законов сочетания мыслей и слов.

Волю Божию можно рассматривать с двух сторон: саму в себе и в отношении к тварям. В первом случае она представляется нам: а) по естеству своему *высочайше свободною*, а б) по свободной деятельности – *всесвятою*. В последнем – является:

а) прежде всего *всёблагоу*: так как благодать есть первая и главнейшая причина всех действий Божиих по отношению ко всем тварям, разумным и неразумным;

б) потом в частности, по отношению к одним тварям разумным – *истинною и верною*: поколику открывает себя им в качестве нравственного закона для их воли и в качестве обетований или нравственных побуждений к исполнению этого закона;

в) наконец – *правосудною*: поколику следит за нравственными действиями этих существ и воздает им по заслугам. Таким образом, главные свойства воли божией, или, точнее, главные свойства Божии по воле суть:

1) высочайшая свобода, 2) совершеннейшая святость, 3) бесконечная благодать, 4) совершеннейшая истинность и верность и 5) бесконечное правосудие (стр. 129 и 130).

Стало быть, бог беспредельный, неограниченный – свободен, и это доказывається текстами. И как всегда тексты именно показывают, что те, кто писали и говорили эти слова, не понимали бога, только подходили к постигновению его и говорили о каком-то языческом сильном боге, а не о боге, в которого мы веруем.

«Аз сотворих землю и человека, и скоты, яже на лица земли, крепостию моею великою, и мышцею моею высокою, и дам ю, емуже будет угодно пред очима моима» (Иер. 27, 5). «Помилую, егоже аще помилую и ущедрю, егоже аще ущедрю» (Рим. 9, 15; снес. Исх. 33, 19). «И по воле своей творит в силе небесней и в селении земнем: и несть иже воспротивится руце его, и речет ему: что сотворил еси» (Дан. 4, 32; снес. Иов. 23, 13). «Владеет вышний царством человеческим, и ему же восхощет, даст е» (Дан. 4, 14, 22, 29). «Якоже устремление воды, тако сердце цареву в руце божией: аможе аще восхощет обратити, тамо уклонит е» (Притч. 21, 1) (стр. 130 и 131).

«Совершеннейшая святость» подразумевает то:

что он совершенно чист от всякого греха, даже не может согрешать, и во всех своих действиях совершенно верен нравственному закону, а потому ненавидит зло и любит одно только добро и во всех своих тварях (стр. 132).

Святость в том, что бог *не грешит*, да еще – «ненавидит зло». И опять подтверждения этого кощунства из св. писания:

*Бесконечная благодать.* Благодать в боге есть такое свойство, по которому он всегда готов сообщать и действительно сообщает своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию (стр. 135).

И вот как подтверждается эта благодать: благодать есть «главная причина творения и промышления»:

От века бог существовал один и блаженствовал, не имея ни в ком и ни в чем нужды; но единственно по бесконечной благодати он восхотел соделать и другие существа участниками своего блаженства, и даровал им бытие, украсил их самыми разнообразными совершенствами и не престаёт ущедрять их всеми благами, потребными для бытия и блаженства (стр. 138).

От века, т. е. бесчисленное количество лет, бог блаженствовал один и с своей премудростью не догадался прежде сотворить мир. Так что благодать, понимаемая так, что к понятию бога нельзя приложить понятие зла, и это понятие изуродовано, сведено на самое низкое, кощунственное представление.

*Совершеннейшая истинность и верность.* Мы исповедуем бога истинным и верным (ἀληθινός, πιστός, verax, fidelis), потому что он всё, что ни открывает тварям, всегда открывает неложно и достоверно, и, в частности, какие ни изрекает им обетования и угрозы, всегда исполняет сказанное или непременно исполнит (стр. 139).

Кому верным? И понятие угрозы и наказания, понятие зла, присоединенное к богу! И тексты, подтверждающие, что богу невозможно солгать!

*Бесконечное правосудие.* Под именем правосудия или правды (δικαιοσύνη, justitia) здесь разумеется в боге такое свойство, по которому он воздаёт всем нравственным существам, каждому по заслугам, и именно: добрых награждает, а злых наказывает (стр. 140).

Бог всеблагой за грех людей, совершенный во временной жизни, мстит вечными мучениями. И это подтверждается текстами:

И нечестивые услышат тяжкий приговор нелицеприятного судии: «идите от мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его» (Матф. 25, 41). Кроме того, св. писание – б) свидетельствует, что «клятва господня в домех нечестивых» (Притч. 3, 33; снес. 15, 25), и «воздаст им господь беззаконие их, и по лукавствию их погубит я господь бог» (Пс. 92, 23); в) называет бога огнем поядющим: «бог наш огонь поядаяй есть» (Евр. 12, 23; Втор. 4, 24), и г) человекообразно приписывает ему гнев и мщение; «открывается гнев божий с небесе на всякое нечестие и неправду человека, содержащих истину в неправде» (Рим. 1, 18; снес. Исх. 32, 10; Числ. 41, 10; Пс. 2, 5, 12; 87, 17; Иез. 7, 14); «мне отмщение: аз воздам, глаголет господь» (Рим. 12, 19; Евр. 10, 30; Втор. 32, 35); «бог отмщений господь, бог отмщений не обинулся есть» (Ис. 93, 1) (стр. 142).

Это очевидное противоречие не остановило бы писателя, как не останавливали прежние противоречия в каждом отделе свойств божиих, но в этом случае он останавливается, очевидно, потому, что противоречие это было замечено уже давно прежде, и были возражения, и св. отцы, на основании которых пишется вся книга, писали об этом. Вот что писали св. отцы:

Истинный бог непременно должен быть вместе и благ, и правосуден: что благость его – благость праведная, и правда его – правда благая; что он остается правосудным даже тогда, когда прощает нам грехи и милует нас; остается и благим, когда наказывает нас за грехи: ибо наказывает, как отец, не из гнева или мщениия, а для исправления нас, для нашей нравственной пользы; и, следовательно, самые казни его суть более свидетельства его отеческой благодати к нам и любви, нежели правды (стр. 142 и 143).

Спрашивается, каким образом разрешить противоречие между благостью и правосудием? Как благой бог за грехи может казнить вечным огнем? Или он не правосуден, или он не благ. Кажется, вопрос ясен и законен.

И писатель делает вид, что отвечает на него, приводя авторитеты Иринейя, Тертуллиана, Климента Александрийского, Златоуста, Гилария, Августина. Авторитетов много. Что же они сказали? Они сказали: «Вы спрашиваете: если есть вечное мучение за временный грех, то может ли бог быть благ и правосуден? Мы отвечаем: бог должен быть и правосуден и благ. Благость его – благость праведная. И правда его – правда благая». Да я об этом и спрашиваю: как это так? как правосудный и благой бог казнит вечными муками за временный грех? А вы говорите, что он наказывает, как отец, для нашей нравственной пользы и что казни его суть свидетельства благодати и любви. Какие же тут исправления и любовь, чтобы вечно кипеть в огне за временный грех.

Но писателю кажется, что всё объяснено, и он спокойно заканчивает главу:

Совершеннейшее правосудие в боге должен признать и здравый разум. Всякая несправедливость к другим может происходить в нас только от двух причин: от незнания или заблуждения нашего рассудка и от превратности воли. Но в боге обе эти причины не могут иметь места: бог есть существо всеведущее и святейшее; он знает все самые сокровенные поступки нравственных существ и в состоянии достойно оценить их; он любит всякое добро по самой своей природе и ненавидит всякое зло также по самой своей природе. Прибавим, что бог есть вместе и существо всемогущее, которое, следовательно, имеет все средства воздавать другим по их заслугам (стр. 143 и 144).

Я выписал это только для того, чтобы видно было, что я ничего не упускаю. Это всё, чем разрешается противоречие.

Раскрытие существа божия в самом себе и его существенных свойств кончено.

Что же тут было? Началось с того, что бог непостижим, но прибавлено, что вместе с тем постижим *отчасти*. Это знание *отчасти* и раскрыто так. Бог один, а не два и три, т. е. к понятию бога приложено несвойственное ему, по первому определению, понятие числа. Потом раскрыто, что в постижимом отчасти боге мы знаем, однако, различие между его сущностью и свойствами. Определение сущности бога состояло в том, что он есть дух, т. е. существо неведущее, простое, несложное, исключаяющее поэтому всякое подразделение. Но вслед за этим было раскрыто, что мы знаем свойства этого простого существа и можем подразделять их. Количество этих свойств сказано, что бесчисленно, но нам раскрыто из этого бесчисленного количества свойств простого существа, духа, 14 свойств.

После этого нам неожиданно было раскрыто, что простое это существо, дух, отличается от других существ и, кроме того, имеет ум и волю (о том, что надо разуметь под словами «ум и воля простого существа, духа», ничего не сказано), и на основании того, что несложное существо слагается из ума и воли, 14 свойств разделены на 3 отдела: а) свойства существенные вообще. Свойства существенные существа божия вообще (я ничего не изменяю и не прибавляю) подразделились еще на аа) свойства существенные существа божия вообще, отличающие

его вообще (sic!) от других существ, и на бб) свойства существенные существа божия вообще, отличающие его, в частности, от других существ, и получилось: ааа) беспредельность и почему-то неожиданно пришитое к беспредельности с знаком равенства всесовершенство, и ббб) самобытность, и ввв) независимость, ггг) неизмеримость и вездеприсутствие (опять неожиданно пришилось), ддд) вечность, еее) неизменность, жжж) всемогущество; 2) свойства ума божия: а) всеведение и б) премудрость, и 3) свойства воли божией: а) свобода, б) святость, в) благодать, г) верность и д) правосудие.

Приемы изложения те же, как и в предшествующих частях: неясность выражений, противоречия, облеченные словами, ничего не разъясняющими, принижение предмета, сведение его в самую низменную область, пренебрежение к требованиям разума и то же одно постоянное стремление связать внешним, словесным путем самые разнообразные суждения о боге, начиная от Авраама до отцов церкви, и на этом одном предании основать все свои доказательства. Но в этом отделе, уже так явно уклонившемся от здравого смысла (с самых тех первых положений, которые были высказаны о боге, – тогда, когда начинаются определения свойств божиих), в этом отделе есть новая черта: сопоставление слов, очевидно, ничего уже не означающих для самого писателя. Очевидно, слова уже тут совершенно оторвались от мысли, с которой были связаны, и не вызывают уже никакой мысли. Я долго делал страшные усилия, чтобы понять, что разумеется, например, под духовными естествами, под различием свойств, под умом и волей бога, и не мог понять и убедился, что писателю нужно только связать внешним образом все тексты, а что разумной связи между его словами нет и для него самого.

§ 22. *Отношение существенных свойств бога к его существу и между собою.* Параграф этот говорит о том самом, что представляется неволью каждому, когда ему будут перечислять свойства непостижимого бога. Всякий верующий в бога не может не чувствовать кощунственности этих подразделений. И тут как раз высказывается то самое словами отцов церкви, что чувствует всякий верующий, именно то, что бог не постижим для разума и что все те признаки, слова, эпитеты, которые мы прилагаем к богу, не имеют никакого ясного значения, всё сливается в одно; что понятие бога, как начала всего, не постижимого разуму, просто, нераздельно, и разделять бога по его существу и свойствам значит разрушать понятие бога.

«Существо и существенные свойства божии не различаются и не разделяются между собою на самом деле, напротив, составляют в боге едино»... «Божество просто и несложно, говорит св. Иоанн Дамаскин; а что составлено из многого и различного, то сложно. Итак, если несозданность, безначальность, бестелесность, бессмертие, вечность, благодать, зиждительную силу и подобное мы назовем существенными различиями в боге (οὐσιωδεῖς διαφοράς ἐπὶ Θεοῦ), то божество, как составленное из столь многих свойств, будет не просто, но сложно: а это утверждать есть крайнее нечестие» (стр. 145).

Приводятся и другие выписки св. отцов, подтверждающие ту же мысль. Так что удивляешься, к чему же были все эти прежние подразделения и определения. Но этим ясным, несомненным доказательствам, отзывающимся в сердце каждого верующего в бога, полной истиной, этим доказательствам предшествует точно такое же неожиданное рассуждение, какое было, о постижимости и непостижимости божией, какие предшествуют раскрытию каждого догмата. В догмате о боге сказано и доказано, что бог непостижим, и затем мнимо доказано, что он постижим. Для разрешения этого противоречия придумано учение о постижимости отчасти. Здесь сказано, что существо и существенные свойства божии не различаются и не разделяются, и сейчас на стр. 147 сказано:

«Существо и существенные свойства божии, не различаясь и не разделяясь между собою на самом деле, различаются, однакож, в умопредставлениях наших, и притом *не без основания*

в самом боге,<sup>1</sup> так что понятие об одном каком-либо его свойстве не есть вместе понятие и об его сущности или понятие о всяком другом свойстве».

И это положение необходимо, по мнению писателя, вытекает из свящ. писания, и приводятся слова Василия Великого о том, что

наши различения божиих свойств не суть только чисто подлежательные (субъективные), – нет, основание для них есть в самом боге, в его различных проявлениях, действиях, отношениях к нам, каковы: творение и промысл, хотя сам по себе бог совершенно единичен, прост, несложен (стр. 149).

И что же, вы думаете, что нечаянно сопоставлено такое явное противоречие св. отцов, думаете, что оно как-нибудь разрешено? Нисколько. Этого-то и нужно писателю, в этом вся мысль этого параграфа 22-го. Он так начинается:

Вопросом этим много занимались в церкви издревле, а особенно в средние века как на Западе, так и на Востоке, и при решении его нередко впадали в крайности. Первая крайность допускает, будто между существом и существенными свойствами божиими, равно как между самими свойствами, есть различие действительное (τῶ πράγματι, *realis*), так что свойства составляют в боге нечто отдельное и от существа и одно от другого; другая крайность, напротив, утверждает, что существо и все существенные свойства божии совершенно тождественны между собою, что они не различаются не только на самом деле, но даже в умопредставлениях наших (ἐπινοία, νοήσει, *cogitatione*), и все разные имена, приписываемые богу, например: самобытность, мудрость, благодать, правосудие, означают в боге совершенно одно и то же. Держась строго учения, какое преподает нам о существе и существенных свойствах божиих православная церковь на основании божественного откровения, мы должны сказать, что обе эти крайности равно далеки от истины, что нельзя допустить ни – а) того, будто существо и существенные свойства божии различаются и разделяются между собою на самом деле, ни – б) того, будто они не имеют уже между собою никакого различия, даже в умопредставлениях наших (стр. 144 и 145).

Православная церковь учит, что оба положения одинаково далеки от истины. Так какое же близко к истине? Ничего не сказано. Выставлены два противоречивые мнения, и ничего не сказано для их разрешения. Я внимательно искал во всех пяти страницах. Ни слова о том, как же надо понимать. Ничего нет. Заключение параграфа говорит:

Замечательны также в настоящем случае слова блаженного Августина: «иное быть богом, иное – отцем. Хотя отчество и сущность (в боге) едино суть, но нельзя сказать, будто отец по отчеству есть бог, по отчеству премудр. Такова была всегда твердая (*fixa*) мысль у наших отцев, и они отвергали аномеев, как заблудивших далеко от предела веры, за то, что эти еретики уничтожали всякое различие между существом и свойствами божиими» (стр. 150).

Конец главы. Но правы ли аномей, и замечательны ли слова блаженного Августина – это всё равно. Как же надо понимать? Ведь слова Иоанна Дамаскина справедливы, сам писатель говорит, что справедливы. Как согласить их с противоположными словами Августина, которые тоже справедливы? Писатель не считает даже нужным отвечать на это и заканчивает главу.

В предшествующем параграфе о существе и четырнадцати свойствах божиих меня поразила черта совершенной отрешенности от всякой мысли и очевидная игра одними словами противоречивыми или синонимами в совершенном мраке; но здесь еще новая черта необыкновенного и оскорбляющего не только разум, но и чувство пренебрежения ко мне и всей пастве, внимающей поучениям церкви.

В этом параграфе прямо выставляется противоречие и говорится: «это – бело, и это – черно», и нельзя говорить, что это белое, и нельзя говорить, что это черное. Церковь учит нас признавать и то и другое, т. е. что черное есть белое, а белое есть черное. Так что здесь уже

---

<sup>1</sup> Курсив Толстого. Прим. ред.

выражается требование не только того, чтобы верить тому, что говорит церковь, но повторять языком то, что она говорит.

Вслед за этим § 23: *Нравственное приложение догмата*. Нравственное приложение первого догмата единства божия поразило меня только своей непоследовательностью. Те нравственные правила, которые преподавались на основании единства бога, очевидно, не выводились из него, а просто пришивались к словам: един бог – мы должны быть в единении и т. п. Но, встретив второе приложение и просмотрев во всем сочинении все неизбежно прилагаемые к каждому догмату нравственные правила и вспомнив то, что сказано в введении, что догматы веры и законы нравственности (стр. 36) нераздельно открыты богом людям и находятся в неразрывной связи, я понял, что эти приложения не случайны, а очень важны, как показывающие значение догматов для спасительной жизни, и я обратил на него больше внимания. Вот приложение догмата о существе и свойствах бога:

1) Бог, по существу своему, есть дух, а по главному свойству существа, обнимающему собою все прочие, дух беспредельный, т. е. совершеннейший, высочайший, всеславный. Отсюда —

а) Прежде всего научаемся чтить бога и любить: ибо кого же и чтить, кого и любить, если не совершеннейшего...

б) Научаемся вместе, что наша любовь к богу и наше богопочтение должны быть: аа) искреннейшие, духовные... бб) высочайшие и полнейшие... в) глубочайше-благочестивые...

в) Научаемся прославлять бога сердцем и усты, мыслями и всею своею жизнью...

г) Научаемся, наконец, стремиться к богу, как нашему высочайшему благу, и в нем одном искать для себя полного успокоения...

2) Размышляя, в частности, о каждом порознь из свойств существа божия, отличающих бога от его созданий, можно извлекать для себя новые уроки. И —

а) Если один бог самобытен, т. е. ничем никому не одолжен, тогда как все другие существа, следовательно и мы, одолжены ему всем: то мы должны: аа) постоянно смиряться перед ним...

б) Если он один независим и вседозволен, а потому «благих наших не требует» (Пс. 15, 2), напротив сам «дает всем живот, дыхание и вся» (Деян. 17, 25), то мы должны – аа) питать в себе чувство совершеннейшей зависимости от него и всецелой ему покорности, и бб) принося ему какие-либо дары или жертвы, отнюдь не думать, будто бы тем одожаем вседозволенного, когда всё, что ни имеем, есть его собственность.

в) Уверенность, что мы всегда находимся пред лицом самого бога вездесущего, где бы ни находились, – аа) естественно располагает нас вести себя пред ним со всею осмотрительностью и благоговением; бб) может удерживать нас от грехов... вв) может ободрять и утешать нас во всех опасностях... гг) может возбуждать нас к призыванию, славословию и благодарению господу на всяком месте...

г) Памятуя, что един бог вечен, тогда как всё прочее, окружающее нас на земле, временно и скоропроходяще, научаемся – аа) не прилепляться душою своею к благам гиблющим... бб) «не надеяться на князи и на сыны человеческие»...

д) Мысль о совершенной неизменяемости божией – аа) еще более может побуждать нас к этому исключительному упованию на бога... бб) может вместе возбуждать нас к подражанию неизменяемости божией, в нравственном смысле, т. е. к возможной твердости и постоянству во всех благочестивых стремлениях нашего духа и в неуклонном шествовании по пути добродетели и спасения.

е) Живая вера в бога всемогущего научает нас – аа) просить его помощи и благословения во всех наших предприятиях... бб) не опасаться ничего и не упасть духом среди самых великих опасностей, если только творим угодное ему и тем привлекаем на себя его благоволение... но – вв) страшиться и трепетать его самого, если творим ему негодное...

3) Обратим ли внимание свое на свойства ума божия, найдем и здесь для себя немало назидательного.

а) Бог всеведущ, какое утешение и ободрение для праведника!... Людей... обмануть можно, но бога никогда.

б) Бог бесконечно премудр : итак – аа) да не смущаются наш ум и сердце, если в жизни ли общественной, или в природе мы увидим какие-либо явления, повидимому, угрожающие всеобщей гибелью и разрушением... бб) не станем малодушествовать или роптать на бога, если нам самим придется быть в тесных обстоятельствах... вв) научимся, по мере сил своих, подражать его высочайшей премудрости...

4) Наконец, каждое из свойств воли божией или только представляет нам образ для подражания, или вместе внушает и некоторые другие нравственные наставления.

а) Бог называется высочайше-свободным потому, что он сам избирает всегда одно только добро, и избирает без всякого стороннего принуждения или побуждения: вот в чем должна состоять и наша истинная свобода! В возможности и свободно приобретенном навыке творить одно добро потому только, что оно добро, а не в произволе творить добро или зло, как обыкновенно думают, и тем менее в произволе творить одно зло...

б) Бог высочайше свят, и нам заповедал: «да освятитесь и будете святы, яко свят есмь аз, господь бог ваш» (Лев. 11, 44)...

в) Бог бесконечно благ ко всем своим тварям и, в частности, к нам: это – аа) научает нас благодарить его за все его благодеяния и за отеческую любовь воздавать сыновнею любовью: «возлюбим его, яко той первее возлюбил есть нас» (1 Иоан. 4, 19).

Ни толка, ни смысла, ни даже какой-нибудь связи, кроме той, что французы называют à propos.<sup>2</sup> И в самом деле, из того, что бог един, и неизмерим, и дух, и троичен, какое может быть нравственное приложение? Так что замечательно не то, что изложение этих приложений догмата несвязно и дурно написано, а то, что придумано к догмату, не могущему иметь никакого приложения, какое бы то ни было приложение. И невольно приходит в голову: зачем же мне знать эти непонятные, исполненные противоречий догматы, когда из знания их ни для кого ровно ничего вытекать не может?

---

<sup>2</sup> [кстати.]

## ГЛАВА V

«Глава II. О боге, троичном в лицах» (стр. 156). Не приступая еще к раскрытию самого догмата, я невольно останавливаюсь перед словом: «в лицах», «лице божие». Я прочел и изучил изложение догмата о существе божием; там не было определения слова «лица» или «ипостаси», которое было употреблено при определении троицы. (Только в том месте, где оспаривались антропоморфисты, сказано, что под лицами нужно разуметь «проявление и обнаружение бога в делах». Но, очевидно, это не относится к троичности.) Но, может быть, определение этого слова, столь необходимое для постигновения троицы, выяснится из самого изложения?

Читаю дальше.

Вот вступление:

Истины о боге, едином по существу, и его существенных свойствах, доселе нами изложенные, не объемлют собою всего христианского учения о боге. Признавая только, что бог есть един, мы не вправе называться христианами: единого бога признают и иудеи, не признавшие Христа-спасителя за мессию и отвергающие христианство, исповедуют и магометане, допускали и допускают многие древние и новые еретики в недрах самого христианства. Полное христианское учение о боге, которое необходимо содержать сердцем и исповедывать устами, чтобы достойно носить имя христианина, состоит в том, что бог и един и троичен, един по существу, троичен в лицах (стр. 156).

Что это значит? Все перечисленные в отделе о существе бога свойства бога, как беспредельность, неизмеримость и другие, исключают понятие лица. То, что бог есть дух, еще более несогласимо с лицом. Что же значит «в лицах»? Ответа нет, и изложение идет далее:

Это, учение составляет самый коренной догмат собственно христианский, на нем непосредственно основываются и, следовательно, с отвержением его неизбежно отвергаются догматы о нашем искупителе госпде Иисусе, о нашем освятителе – всесвятном духе и затем, более или менее, все до одного догматы, какие только относятся к домостроительству нашего спасения. И исповедуя, что бог один по существу и троичен в лицах (стр. 156).

По существу бог един и бог – дух, сказано в предшествующем. Помимо существа, сказано, что он имеет 14 свойств. Все свойства исключают понятие лица. Что же такое «в лицах»? Стало быть, есть третье еще деление бога. То было 1) по существу и 2) по свойствам. Теперь прибавляется еще третье деление: по лицам. На чем основано это деление? Ответа нет, и изложение продолжается.

Исповедуя так, мы отличаемся не от язычников только и некоторых еретиков, допускавших многих или двух богов, но и от иудеев, и от магометан, и от всех еретиков, признававших и признающих только единого бога (стр. 156).

Да что мне за дело, от кого я отличаюсь? Чем менее я отличаюсь от других людей, тем мне лучше. Что такое лица? Ответа нет, и изложение продолжается.

Но, будучи важнейшим из всех христианских догматов, догмат о пресв. троичности есть вместе и непостижимейший (стр. 157).

От этого-то я и жажду хоть не разъяснения, а такого выражения, которое бы было постижимо. Если он вполне непостижим, то его нет.

Немало уже непостижимого видели мы, когда излагали учение о боге едином по существу и его существенных свойствах, особенно о его самобытности, вечности, вездиприсутствии (стр. 157).

Тут не было ничего непостижимого. Всё это были с разных сторон выражения первого понятия о существовании бога, такого понятия, которое свойственно всякому верующему в бога человеку. Выражения эти были большей частью неправильно употреблены, но непостижимого в них не было ничего.

Немало непостижимого увидим и впоследствии, при раскрытии догматов о воплощении и лице нашего спасителя, об его крестной смерти, о приснодевстве богоматери, и действиях в нас благодати и подобное. Но таинство таинств христианских есть, бесспорно, догмат о пресв. троице, как в одном боге три лица, как и отец есть бог, и сын есть бог, и св. дух есть бог, однакож не три бога, но один бог, – это совершенно превышает всякое наше разумение (стр. 157).

Вот это-то самое я и спрашиваю, что такое значит?

Отец церкви говорит:

«Какой образ рассуждения, какая сила и могущество рассудка, какая живость ума и проникательность соображения покажут нам... как существует троица?» И в другом месте: «впрочем, что такое она есть, это неизреченно, этого не может изъяснить даже язык ангельский, а тем более человеческий» (стр. 157, прим. 393).

Троица есть бог. Что есть бог и как он существует, превышает мое разумение. Но если существо бога превышает мое разумение, то я и не могу ничего знать о существе божием. Если же мы знаем, что он есть троица, то надо сказать, что мы разумеем под этим знанием. Что значат эти слова в отношении к богу? Но до сих пор нет объяснения этих слов, и изложение идет далее.

И вот отчего ни о какой догмат столько не претыкались еретики, покушавшиеся объяснить истины веры собственным разумом, как о таинство пресв. троицы. А потому, если где, то преимущественно здесь необходимо нам строго держаться положительного учения церкви, охранявшей и защищавшей этот догмат от всех еретических мнений и изложившей его, для руководства православным, со всею возможною точностью (стр. 157 и 158).

Этого-то изложения я и ищу, т. е. такого, при котором бы я мог понять, что значит: бог один и три. Ибо, если я, не понимая, скажу, что я верю, и всякий, кто скажет, что он верит, что бог один и три, тот солжет, потому что нельзя верить в то, чего не понимаешь. Языком повторить можно, но верить нельзя в слова, которые не то что не имеют смысла, а прямо нарушают здравый смысл. И вот православная церковь с точностью излагает это учение.

«Един бог отец слова живого, премудрости и силы самосущей, и образа вечного: совершенный родитель совершенного, отец сына едиnorodного. Един господь, единый от единого, бог от бога, образ и выражение божества, слово действительное, мудрость, содержащая состав всего, и сила, зиждущая всё творение; истинный сын истинного отца, невидимый невидимого, нетленный нетленного, бессмертный бессмертного, вечный вечного. И един дух святой, от бога исходящий, посредством сына явившийся, то есть людям: жизнь, в которой причина живущих; святой источник; святыня, подающая освящение. Им является бог отец, который над всем и во всем, и бог сын, который через всё. Троица совершенная, славою и вечностью, и царством нераздельная и неразлучная. Почему нет в троице ни сотворенного, ни служебного, ни входящего, чего бы прежде не было и что вошло бы после. Ни отец никогда не был без сына, ни сын без духа; но троица непреложна, неизменна и всегда одна и та же». «Вера кафолическая сия есть: да единого бога в троице, и троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась отца, ина сыновья, ина святого духа. Но отчее, и сыновнее, и святого духа, едино есть божество, равна слава, соприисносущно величество. Яков отец, таков и сын, таков и святой дух. Тако: бог отец, бог сын, бог и дух святой: обаче не три бози, но один бог... Отец ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден. Сын от отца самого есть не сотворен, ни создан, но рожден. Дух святой от отца не сотворен, не создан, ниже рожден, но исходящ... И в сей троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее; но целы три ипостаси, соприисносущны суть себе и равны» (стр. 158 и 159).

Вот изложение со всею возможною точностью. Читаю дальше:

Всмаатриваясь внимательнее в это учение православной церкви о пресв. троице, не можем не заметить, что оно слагается из трех положений: одного общего и двух частных, непосредственно вытекающих из общего и раскрывающих его собою.

*Общее положение:* в божестве, едином по существу, три лица или ипостаси: отец, сын и св. дух. *Положения частные: первое:* как едино по существу, три лица в божестве равны между собою и единосущны: и отец есть бог, и сын есть бог, и св. дух есть бог, но не три бога, а один бог. *Второе:* как, однакож, три лица, они различны между собою по личным свойствам: отец не рожден ни от кого, сын рожден от отца, дух святой исходит от отца (стр. 159).

Я ничего не пропускал, ожидая разъяснения. И что же? Писатель не только не считает нужным разъяснить, что такое тут сказано, но он, всмотревшись внимательно, нашел и тут подразделения и идет дальше.

Не получив никакого не то что определения лиц троицы, но определения слова «лица», тогда как так напрасно подробно говорено было о существе и свойствах бога, я невольно начинаю подозревать, что и писатель, и церковь не имеют определения этого слова и потому говорят, сами не зная, что они говорят. И подозрение мое тотчас же подтверждается следующим параграфом (§ 25).

Как всегда, после изложения непонятого догмата, следует изложение того спора, из которого это изложение возникло. И тут говорится:

Что бог, единый по существу, троичен в лицах, это всегда и неизменно исповедывала св. церковь с самого начала, как свидетельствуют ее символы и другие неопровержимые доказательства (стр. 160).

Какое это начало, остается неизвестным, но по здравому смыслу, по историческим данным, даже по изложению тут же, в этом параграфе и в 28 параграфе различных мнений противных, видно, что такого начала не было, а что догмат этот понемногу образовывался. Далее следует тотчас же подтверждение и того, что догмат этот образовался не с какого-то неопределенного «самого начала», а с очень определенного исторического периода церковной истории.

Но образ выражения сей истины в первые века был неодинаков даже у православных учителей веры. Одни употребляли слова: οὐβία, φύβις, substantia, natura для означения *существа* или *сущности* в божестве; другие, впрочем весьма немногие и весьма редко, употребляли эти слова для означения божеских *лиц*. Равным образом некоторыми словами: ὑπόστασις, ὑπαρξις или τρόπος ὑπαρξεως означали *лица* в божестве; другие, напротив, означали этими словами *существо* божие, а для означения *лиц* употребляли слова πρόσωπον, persona. Разность употребления слова *ипостась* повела было даже к немаловажным спорам на Востоке, особенно в Антиохии, и породила на некоторое время несогласие между восточными и западными церквями, из которых первые учили, что в божестве надобно исповедывать три ипостаси, опасаясь упрека в савелианизме, а последние утверждали, что в божестве одна ипостась, опасаясь упрека в арианизме. Для разрешения недоумений созван был в Александрии (362 г.) собор, на котором, вместе с св. Афанасием Великим, присутствовали епископы из Италии, Аравии, Египта и Ливии. На соборе заслушаны были представители той и другой стороны, и оказалось, что обе стороны веровали совершенно одинаково, различаясь только в словах, что православны и те, которые говорили: «в божестве едино существо и три ипостаси», и те, которые говорили: «в божестве одна ипостась и три лица», – так как первые употребляли слово ипостась. вместо πρόσωπον, persona, лице, а последние – вместо οὐβία, substantia, существо (стр. 160 и 161).

Далее говорится, что если сначала различно, т. е. скорее безразлично, употребляли слова: οὐβία и ὑπόστασις, «то в VI, VII и последующих столетиях оно является уже совершенно общепринятым», т. е. употребление ипостасис по отношению к трем, а οὐβία – к одному. Так что, если бы я имел малейшую надежду получить разъяснение того, что надо разуметь под словом «лицо», то самое, на основании чего делится 1 на 3, то, прочтя это изложение употребления слов отцами, я уже совершенно понял, что такого определения (неизбежно необходимого для понимания троицы) нет и не было; и отцы говорили слова, не приписывая им никакого значения, и оттого употребляли их безразлично то в одном, то в противоположном смысле и сошлись, наконец, не на понятиях, но на словах. Это самое и подтверждается следующим:

Но тогда как православные учителя веры разнились только в словах, исповедуя неизменно единого бога в троице и троицу в единице (стр. 162).

То есть уже без всякого объяснения: единица равна троице, троица равна единице. Тогда как св. отцы так исповедывали:

еретики извращали самую мысль догмата, одни отрицая троичность лиц в боге, другие допуская трех богов (стр. 162).

Опять одни говорят – черное, другие говорят – белое. Оба неправы, а мы говорим – черное, и мы говорим – белое. А почему это так? А потому, что так сказала церковь, т. е. предание тех людей, которые верят в это самое предание. Вот понятия «еретиков», отрицавших троичность:

а) Еще при жизни апостолов – Симон Волхв: он учил, что отец, сын и св. дух суть только проявления и образы одного и того же лица и что единый бог, в качестве отца, открыл себя самарянам, в качестве сына во Христе – иудеям, в качестве духа святого – язычникам; б) во втором веке – Праксей: утверждал, что один и тот же бог, как сокровенный в самом себе, есть отец, а как явившийся в деле творения и потом в деле искупления, есть сын, Христос; в) в третьем веке – Ноеций, признававший также отца и сына за одно лицо, за одного бога, который вочеловечился и потерпел страдания и смерть; Савелий – учивший, что отец, сын и св. дух суть только три имени, или три действия (ἐνεργεῖαι) одного и того же лица, бога, воплотившегося и вкушившего за нас смерть, и Павел самосатский, по словам которого сын и св. дух находятся в боге, как ум и сила в человеке; г) в четвертом веке – Маркелл Анкирский и ученик его Фотин: они проповедывали вслед за Савелием, что отец, сын и св. дух суть только имена одного и того же лица в боге и вслед за Павлом самосатским, что сын, или слово, есть ум божий, а св. дух – божия сила (стр. 162 и 163).

Вот понятия других еретиков:

Общая мысль всех их была та, что хотя божеские лица: отец, сын и св. дух – одного существа, но не едино по существу, имеют одну природу, но имеют ее каждый отдельно, как, например, три лица человеческого рода, и потому суть три бога, а не один бог (стр. 163).

Не решая вопроса о том, истинно или ложно было учение еретиков, я не могу не сказать, что понимаю то, что они говорили. И точно так же, не входя в рассуждение о том, справедливо ли, что бог один и три, я не могу не сказать, что я не понимаю, что это значит, несмотря на то, что догмат этот излагается во всей полноте, как говорит писатель. Во всей полноте догмат этот излагается так:

«Да единого бога в троице и троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще». «Ниже сливающе ипостаси»: т. е. признавая отца, сына и св. духа не за три только имени, или образа, или проявления одного и того же бога, как представляли еретики, не за три также свойства его или силы, или действия, но за три самостоятельные лица божества, поколику каждое из них – и отец, и сын, и св. дух, обладая божеским умом и прочими божескими свойствами, имеет свое особенное личное свойство: «ина бо есть ипостась отца, ина сыновня, ина святого духа». Ниже существо разделяюще: т. е. представляя, что отец, сын и св. дух суть едино по естеству, существуют нераздельно один в другом и, различаясь между собою только по личным свойствам, имеют тождество ума, воли всех прочих божеских свойств, – а совсем не так, как существуют три неделимые какого-либо класса существ между тварями, имеющие одну природу. «Между тварями, скажем словами св. Иоанна Дамаскина, общая природа неделимых усматривается только разумом: потому что неделимые не существуют одно в другом, но каждое особо и отдельно, т. е. само по себе, и каждое имеет много такого, чем от другого отличается. Они отделяются по месту и времени, различны по расположениям воли, по крепости, по внешнему виду или образу, по навыкам, по темпераменту, по достоинству, по роду жизни и по прочим отличительным свойствам, а более всего по тому, что существуют не одно в другом, но отдельно. Посему-то говорится: два, три человека и многи. Но в святой, пре-

существенной, всепревосходящей, непостижимой троице видим иное. Здесь общность и единство усматриваются на самом деле, по совечности лиц, по тождеству сущности, действия и воли, по согласию определений, по тождеству – не говорю – по подобию, но по тождеству (ταυτότητα) власти, могущества и благости и по единому устремлению движения... Каждая из ипостасей имеет единство с другою не меньше, как и сама с собою: т. е. отец, сын и дух святой во всех отношениях, кроме нерожденности, рождения и исхождения, суть одно, разделяются только в умопредставлении (ἐλίνοια). Ибо единого знаем бога, а только в свойствах отчества, сыновства и исхождения представляем различие... В неограниченном божестве нельзя допустить, как в нас, ни местного расстояния, потому что ипостаси существуют одна в другой, но так, что не слиты, а соединены по слову господя: «Аз во отце и отец во мне (Иоан. 14, 11); ни различия воли, определений, действия, силы или чего другого, что в нас производит действительное и совершенное разделение. Посему отца, сына и духа святого признаем не тремя богами, но единым богом во св. троице». В том-то и заключается вся непостижимость таинства пресв. троицы, что три самостоятельные лица божества суть едино по существу и совершенно нераздельны, а если бы они существовали отдельно друг от друга, как три неделимые между тварями: тут не было бы для нас ничего непостижимого. «Божество единица и троица есть: о преславного обращения! Соединяемая естеством, делится лица свойственно: несекома бо сечется, едино сущи троится: сия отец есть, сын и дух живой, соблюдающая все» (стр. 164 и 165).

Конец главы.

Так вот оно, всё это учение, вся эта богооткровенная истина, открытая мне во всей полноте для моего спасения. «Божество единица и троица есть. О преславного обращения!» И изложение, и разъяснение кончено и другого не будет. И это мне устами своей церкви говорит мой отец бог, мне, своему сыну, всеми силами души ищущему истины и спасения. На мои мольбы и слезы отчаяния он отвечает мне: «несекома бо сечется, едино сущи троится: сия отец есть, сын и дух живой, соблюдающая все». И на требования моего, данного для постижения бога, разума другого ответа не будет. Сказать, что я понял это, я не могу, и не может никто, и потому не могу сказать, что верю. Языком я могу сказать: я верю, что «едино сущи троится. О преславного обращения!» Но если я скажу это, я буду лжец и безбожник, и этого самого требует от меня церковь, т. е. те люди, которые утверждают, что они верят в это. Но это неправда: они не верят, и никто никогда не верил в это. Поразительное явление: у нас в России христианство уже 1000 лет скоро. Тысячу лет пастыри учат паству основам веры. Основа веры есть догмат троицы. Спросите у мужиков, у баб, что такое троица – из десяти едва ли ответит один. И нельзя сказать, чтобы это происходило от невежества. А спросите, в чем учение Христа, всякий ответит. А догмат троицы не сложен и не длинен. Отчего же никто не знает его? Оттого, что нельзя знать того, что не имеет смысла.

Далее следуют доказательства того, что эти истины, т. е. то, что бог – троица, открыты людям богом. Доказательства делятся на доказательства из Ветхого и Нового Завета. В Ветхом Завете, который составляет учение евреев, тех евреев, которые считают троицу величайшим кощунством, в этом Ветхом Завете отыскиваются доказательства того, что бог открывал людям про свою троичность. Вот эти доказательства из Ветхого Завета: 1) что бог сказал: «сотворим», а не «сотворю»: это значит, что он разговаривал втроем с сыном и духом (стр. 165, 166). Что он сказал: «Адам – един от нас». Под словом «нас» разумелось трое: отец, сын и дух. Сказано: «смесим язык», а не «смешу»; значит, что бог втроем хотел смешать язык. 2) Что к Аврааму пришли три ангела, – это отец, сын и дух приходили в гости к Аврааму (стр. 169). Что в Книге числ велено три раза повторять слово «господь». Что в Псалтыре сказано: «вся сила их» (стр. 170). «Их» – доказательство троицы. Третье доказательство троицы то, что Исаия сказал три раза: свят, свят, свят. Четвертое доказательство – это все места Ветхого Завета, где сказаны слова: сын и дух (Пс. 109, 1; Пс. 2, 7; Ис. 48, 16; Ис. 11, 23; Ис. 61, 1; Пс. 32, 6). «Господь

мой рече ко мне: сын мой еси ты! аз днесь родих тя»; «господь, господь посла мя и дух его, и почует на нем дух божий» и т. п. (стр. 172).

И вот все доказательства из Ветхого Завета. Я не пропустил ни одного. Писатель видит сам, что доказательства плохи и что таких доказательств можно найти столько же или больше в какой угодно книге, и потому считает нужным дать объяснения.

Далее говорится:

А почему не вполне ясные, почему угодно было богу открыть в Ветхом Завете таинство пресв. троицы только в некоторой степени, – это скрывается в планах его бесконечной премудрости. Богомудрые учителя полагали тому преимущественно две причины: а) одну в свойстве вообще человеческой природы, ограниченной и поврежденной, которую надлежало возводить к познанию высочайших тайн откровения только постепенно, по мере раскрытия и укрепления ее сил и приемлемости: «небезопасно было, – рассуждает св. Григорий Богослов, – прежде нежели исповедано божество отца, ясно проповедывать сына, и, прежде нежели призван сын (выражусь несколько смело), отягчать нас проповедию о духе святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет: надлежало же, чтоб троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями (Пс. 83, 6), поступлениями от славы в славу и преуспеяниями»; б) другую – в свойстве и слабостях еврейского народа, которому и сообщалось было ветхозаветное откровение: «Бог, по своей бесконечной премудрости, – говорит блаженный Феодорит, – не благоволил сообщить иудеям ясного познания о св. троице, чтобы они не нашли в этом для себя повода к поклонению многим богам, – они, которые так были склонны к нечестию египетскому, – и вот почему, после пленения Вавилонского, когда иудеи почувствовали явное отвращение от многобожия, в их священных и даже не священных книгах встречается гораздо более и яснейших мест, нежели прежде, в которых говорится о божеских лицах». Заметим, наконец, что, перебирая места Ветхого Завета, представляющие намеки на таинство пресв. троицы, мы имели в виду преимущественно показать, что учение о сем таинстве отнюдь не ново в Новом Завете, как говорят позднейшие иудеи, что и ветхозаветные праведники веровали в того же самого триипостасного бога – отца и сына и св. духа, в которого веруем и мы... Но главные основания этого важнейшего из догматов христианских, без всякого сомнения, содержатся в книгах Нового Завета (стр. 173 и 174).

И вот доказательства из Нового Завета. Первое доказательство находится богословием в беседе Христа с учениками. «Веруйте в меня, яко аз во отце, и отец во мне». «И еже аще что просите от отца во имя мое, то сотворю: да прославится отец в сыне» (Иоан. 14, 11, 13). Из того, что Иисус Христос называет себя сыном отца бога точно так же, как он учил всех людей считать себя сынами бога, выводится то, что Иисус Христос есть второе лицо бога. Говорится:

Здесь, очевидно, различаются первые два лица св. троицы: отец и сын (стр. 175).

Второе доказательство берется из того места, где Иисус Христос говорит ученикам: «Если любите меня, соблюдайте мои заповеди», «И я умолю отца, и даст вам другого утешителя, да пребудет с вами вовек», «духа истины, которого мир не может принять» (Иоан. 14 гл., 15, 16, 17). (Последние слова не выписаны.)

Из этого выводится, что:

Здесь различаются уже все три лица пресв. троицы, и именно как лица: сын, который говорит о себе: «аз умолю»; отец: «умолю отца»; дух святой, который называется «иным утешителем» (стр. 175).

То, что параклет, т. е. утешитель, которого обещает Христос своим ученикам после своей смерти, назван им один раз в этой беседе духом святым, это признается доказательством того, что Христос в этой беседе открывал таинство святой троицы; тот же смысл, который имеет это слово во всей беседе, то, что в этой же беседе этот же самый утешитель называется Христом

духом истины, тем самым, чем Христос называет свое учение, на это не обращено никакого внимания. «Иду и опять приду к вам» (Иоан. 14, 28); «и я в вас и вы во мне» (14, 20). «Не оставлю вас сиротами, а приду к вам» (Иоан. 14, 18). «И кто любит меня, тот слово мое исполняет; возлюбит его отец мой, и мы придем к нему и в нем поселимся» (14, 23). «И дух истины от моего возьмет и вам возвестит» (Иоан. 16, 14).

Эти места беседы, объясняющие весь ее смысл, не приводятся, но слово «святой», приложенное эпитетом к духу, считается доказательством того, что здесь Христос говорил о третьем лице троицы.

в) Далее (стр. 176) слова:

«Егда же приидет утешитель, его же аз послю вам от отца, дух истины, иже от отца исходит, той свидетельствует о мне» (Иоан. 15, 26). —

Эти слова, которые совершенно ясно и просто говорят то, что «когда меня не будет в живых, а вы будете проникнуты духом истины, той истины, которой я научил вас от бога, тогда вы уверитесь в истине моего учения», эти слова принимаются новым доказательством того, что —

Здесь, кроме того, что, как и в предыдущих текстах, ясно различаются все три лица св. троицы: отец, сын и св. дух, показывается вместе единосущие св. духа со отцем: «дух истины, иже от отца исходит» (стр. 176).

г) Слова: «Сего ради рех, яко дух истины от моего примет и возвестит вам» (Иоан. 16, 14), — слова, которые ясно говорят, что дух истины есть дух учения, преподанного Иисусом Христом, эти слова служат доказательством того, что —

здесь выражается едино сущие св. духа с сыном (стр. 176).

д) Слова: «От бога изыдох», «изыдох от отца» (Иоан. 16, 27 и 28), которые ничего иного не могут значить, как сыновнее отношение к богу всякого человека, то самое, что проповедовал Иисус Христос, принимаются доказательством того, что —

здесь с новою силою выражается мысль о единосущии сына с отцем (стр. 176).

Второе доказательство из Нового Завета — это заключительные слова Ев. Матфея: «Шедше убо научите вся языцы, крестяще их во имя отца и сына и святого духа» (28, 19), которые сказал Иисус Христос, после воскресения явившись ученикам.

Не говоря о значении и особенном характере вообще всей части Евангелий по воскресении, о чем будет говорено после, слова эти служат только доказательством того, как и понимает это церковь, что при вступлении в христианство необходимо было признавать отца, сына и святого духа, как основы учения. Но из этого никак не следует того, что бог состоял из трех лиц, и потому требование употребления слов: отец, сын и дух никак не может иметь ничего общего с доказательствами существования бога в трех лицах.

Богословие само признает, что обычная формула крещения никак не может считаться доказательством троичности бога, и потому на стр. 177 и 178 объясняет, почему надо понимать под этими словами бога в трех лицах. Объяснения следующие:

Иисус Христос

неоднократно выражал апостолам, что под именем отца он понимает собственно бога отца, под именем сына понимает самого себя, которого, действительно, и апостолы исповедали уже сыном Божиим, исшедшим от бога (Матф. 16, 16; Иоан. 16, 30); наконец под именем духа понимает «иного утешителя», которого он уже обетовал ниспослать им от отца вместо себя (Иоан. 14, 16; 15, 26) (стр. 177).

Что под отцом Христос разумел бога, в этом не требуется доказательств, ибо это признается всеми, но что под сыном он разумел себя и под духом новое лицо троицы, на это нет и не может быть доказательств. Приводятся в доказательство того, что он второе лицо, Мф. 16, 16, где Петр говорит Христу то самое, что Христос всегда говорит про всех людей, т. е. что они сыны бога; и Иоан. 16, 30, в котором ученики говорят ему то самое, чему он учит всех людей.

Для доказательства же отдельности третьего лица повторяются опять стихи Иоанна 14, 16; 15, 26, которые означают совсем другое.

Иисус Христос под именем духа истины понимает утешителя, или под именем утешителя понимает дух истины, но не может разуметь никакое третье лицо. Доказательство самое ясное того, что в Евангелиях нет доказательств, есть то, что, кроме этих мест, ничего не доказывающих, нельзя подыскать ничего другого. Но богословие, не стесняясь этим, считает свой тезис доказанным и говорит:

Следовательно, и в настоящем случае, так как спаситель не счел нужным присовокупить нового объяснения означенных слов, он сам разумел, и апостолы могли разуметь под именем отца и сына и св. духа не кого-либо другого, как три божеские лица (стр. 177).

Третье, последнее и главнейшее доказательство из Нового Завета – это слова Иоанна в первом послании, 5, 7: «Трие суть, свидетельствующий на небеси: Отец, слово и св. дух и сии три едино суть». В богословии говорится:

В этом месте еще яснее, нежели в предыдущем, выражаются и троичность лиц в боге и единство существа. Троичность лиц: ибо отец, слова и св. дух называются тремя свидетелями: следовательно, они различны между собою, следовательно, слово и дух, поставляемые свидетелями наравне со отцом, не суть только два свойства его, или силы, или действия, а суть такие же лица, как и отец. Единство существа: ибо если бы слово и св. дух имели не одну и ту же божескую природу и существо со отцом, а имели природу низшую, тварную, в таком случае между ними и отцом было бы бесконечное расстояние, и никак уже нельзя было бы сказать: «и сии три едино суть» (стр. 179).

Но, к сожалению, хотя это место, как ни слабо, но все-таки могло бы служить хоть каким-нибудь – не доказательством, но поводом к утверждению, что бог – один и три, но, к сожалению, не все согласны с богословами. Говорится:

Несправедливо хотят ослабить силу этого места, утверждая, будто здесь три свидетеля небесные, отец, слово и св. дух, представляются чем-то единым не по отношению к их существу, а только по отношению к их единогласному свидетельству, точно так, как и три свидетеля земные, упоминаемые в следующем стихе: «трие суть свидетельствующий на земли, дух и вода и кровь: и трие во едино суть» (—8), составляют едино, без сомнения, не по существу, а только по отношению к свидетельству. Должно заметить, что – а) сам св. апостол ясно различает единство свидетелей небесных и единство свидетелей земных: о последних, которые, действительно, различны между собою или раздельны по существу, он выражается только: «и трие во едино суть» (καὶ οἱ τρεῖς ἐς τὸ ἓν εἶσιν), т. е. во едино по отношению к свидетельству; но о первых говорит: «и сии три едино суть» (καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς τὸ ἐν εἶσιν), а не *во едино*: следовательно, едино суть гораздо более, нежели свидетели земные, едино не по отношению только к свидетельству, а и по существу. Это тем достовернее, что —

б) сам же св. апостол в следующем стихе называет свидетельство свидетелей небесных, без всякого различия, свидетельством божием: «аще свидетельство человеческое приемлем, свидетельство божие более есть»; следовательно, предполагает, что три свидетеля небесные «суть едино», именно по божеству, или суть три божеские лица. Тем достовернее, что —

в) тот же св. апостол еще прежде, в Евангелии своем, уже упоминает о каждом из трех небесных свидетелей – отце, сыне, или слове, и св. духе и упоминает как о трех лицах божеских, единосущных между собою, излагая слова спасителя: «аще аз свидетельствую о себе, истинно есть свидетельство мое: яко вем, откуда приидох и камо иду. Аз есмь свидетельствуя о мне самом, и свидетельствует о мне пославый мя отец» (Иоан. 8, 14, 18; снес. – 5, 32, 37); и «егда приидет утешитель, его же аз пошлю вам от отца, дух истины, иже от отца исходит, той свидетельствует о мне» (—15, 26). «Он мя прославит, яко от моего примет, и возвестит вам. Вся, елика имать отец, моя суть; сего ради рех, яко от моего примет и возвестит вам» (—16, 14, 15) (стр. 179 и 180).

Еще более несчастливо, что это самое единственное место, хотя слабо, но хоть сколько-нибудь подтверждающее слова о трех богах и одном, это самое место, оказывается, по свидетельству богословия, спорным, по единогласному же свидетельству всей ученой критики – подложным:

Несправедливо также стараются заподозрить подлинность рассматриваемого нами места, указывая на то, что его нет в некоторых греческих списках Нового Завета и в некоторых переводах, особенно восточных, и на то, что его не употребляли древние отцы церкви, каковы: св. Григорий Богослов, Амвросий, Иларий, ни соборы – Никейский, Сардийский и другие, бывшие против ариан, хотя стих этот мог служить важным оружием против еретиков и хотя некоторые отцы пользовались для сего 6 и 8 стихами той же главы, гораздо менее сильными и решительными. Все эти доказательства предполагаемой неподлинности рассматриваемого стиха вовсе недостаточны для своей цели и притом опровергаются доказательствами положительными (стр. 180).

Вот все доказательства из св. писания Ветхого и Нового Завета. Единственное место из всего писания, представляющее подобие того утверждения о том, что бог 1 и 3, это место спорное, и действительность его подтверждается полемикой составителя богословия. Но есть еще доказательства: свящ. предание.

§ 28. Подтверждение той же истины из св. предания. Как ни ясны и многочисленны места св. писания, особенно Нового Завета, содержащие в себе учение о троичности лиц и бже едином, но нам необходимо здесь обратиться и к свящ. преданию, сохраняющемуся в церкви с самого ее начала. Необходимо потому, что все эти места писания подвергались и подвергаются различным перетолкованиям и спорам, которые не иначе могут быть окончательно решены, по крайней мере для верующих, как: только голосом апостольского предания и древней церкви. Необходимо и для того, чтобы защитить самую церковь от несправедливого упрека вольнодумцев, будто она начала преподавать такое учение о трех ипостасях в бже только с четвертого века или с первого вселенского собора, а прежде это учение или вовсе было в ней неизвестно, или преподавалось совсем иначе. Нить предания, следовательно, достаточно провести только до четвертого века или до первого вселенского собора и показать, учила ли и как учила о пресв. троице древняя христианская церковь в три первые века (стр. 191 и 192).

Так что мало того, что из богословия мы узнали, что доказательств троицы нет никаких в писании, кроме полемики составителя богословия, мы узнали и то, что нельзя утверждать и того, чтобы церковь всегда держалась этого предания, что единственной основой для этого утверждения нам остается полемическое искусство составителя богословия.

Я прочел все доказательства 28-го параграфа, на пятнадцати страницах доказывающие то, что церковь всегда исповедывала троицу, но доказательства эти не убедили меня, не потому, что я читал доказательства противного, более точные и убедительные, а потому, что мое чувство возмущается, и я не могу верить тому, что бог, открыв мне себя в таком бессмысленном, диком выражении: я – один и три; я – отец, я – сын, я – дух, не дал бы мне ни в своем писании, ни в своем предании, ни в моей душе средств понять, что это значит, а приговорил бы меня к тому, чтобы для решения вопроса о нем, о бже и о спасении моем, у меня не было другого средства, как поверить аргументам православного богословия против рационалистов и повторять без понимания того, что я говорю, слова, которые мне продиктует православное богословие.

Я уже готов был сделать последнее свое заключение обо всем догмате, когда, вслед за параграфом о предании, мне открылся § 29: «*Отношение догмата о троичности лиц во едином бже к здравому разуму*».

Позволим и мы себе сказать несколько слов об его отношении к здравому разуму, чтобы, с одной стороны, опровергнуть ложные мнения касательно этого предмета, а с другой – указать и уяснить для себя мнение истинное...

а) Христианство учит, что бог един и вместе троичен не в одном и том же отношении, но в различных, что он един именно по существу, а троичен в лицах, и иное понятие дает нам о существе божием, а иное о божеских лицах, так что эти понятия несколько не исключают друг друга: где же здесь противоречие? (стр. 204).

*Христианство дает нам иное понятие о существе божием, иное о божеских лицах. Но ведь этого я и искал – именно этого, какого-нибудь «иноного» понятия о лицах и о существе. И этого-то нигде нет. И не только нет, но и не может быть, так как слова οὐσία и ипостасис то значат различное, то значат то же самое и употребляются безразлично.*

Если бы христианство учило, что бог и един по существу, и троичен по существу, или что в нем и три лица, и одно лицо, или еще – что лицо и существо в боге тождественны, тогда точно было бы противоречие. Но, повторяем, христианство учит не так, и тот, кто не смешивает намеренно христианских понятий о существе и о лицах в боге, тот никогда не вздумает искать внутреннего противоречия в учении о пресв. троице (стр. 204).

*Не смешивает намеренно.* Да я все силы напрягал, чтобы найти в учении какое-либо различие этих понятий о существе и лицах, и не нашел. И писатель знает, что его нет.

б) Чтобы назвать какую-либо мысль противоречащую здравому разуму и самой себе, надобно предварительно совершенно уразуметь эту мысль, постигнуть значение ее подлежащего и сказуемого и видеть их несовместимость. Но по отношению к таинству пресв. троицы никто этим похвалиться не может: мы знаем только, что такое природа или существо и что такое лицо между тварями, но не постигаем вполне ни существа, ни лиц в боге, который бесконечно превосходит все свои создания. Следовательно, мы и не в состоянии судить, совместимы ли, или несовместимы понятия о боге едином по существу и о боге троичном в лицах; не вправе утверждать, будто мысль, что бог, единый по существу, троичен в лицах, заключает в себе внутреннее противоречие. Разумно ли судить, о том, чего не постигаем? (стр. 204).

В отделе а) говорилось, что иное понятие о существе, иное о лицах, что этому христианство учит. Но учения этого нигде нет. Но, положим, мы, не читая предшествовавшего, не изучив всю книгу, не убедившись, что такого различия нет, мы поверим этому. Что же, – в этом отделе б) говорится, что мы не можем, не имеем права назвать мысль «противоречащую здравому смыслу, не постигнув значения ее подлежащего и сказуемого». Подлежащее 1, сказуемое – 3. Это можно постигнуть. Если же подлежащее – 1 бог и сказуемое – 3 бога, то по законам разума противоречие то же самое. Если же, когда введено понятие бог, то 1 может быть равно 3, то, прежде чем будет неразумно судить о том, чего не постигаем, будет неразумно говорить то, чего не постигаем. А с этого – то и начинается. И эти, по признанию богословия, неразумные слова говорит высший разум и высшая благость в ответ на отчаянные мольбы своих детей, ищущих истины.

в) Напротив, здравый разум не может не признать этой мысли вполне истинною и чуждою всякого противоречия. Он не постигает ее внутреннего значения; но, на основании внешних свидетельств, достоверно знает, что эта мысль сообщена самим богом в христианском откровении; а бог – есть бог истины (стр. 205).

То, что говорится, не может быть понято, но это так на основании внешних достоверных свидетельств. Так что можно, не понимая, повторять слова, которые говорит богословие. Но в этом случае, как мы видели, и этих внешних, не только достоверных, но никаких свидетельств нет: нигде в свящ. писании не сказано, чтобы Иисус был бог, второе лицо, чтобы дух был бог, третье лицо. То, что Моисей написал, что бог говорил про себя «сотворим», нельзя назвать достоверным свидетельством. И то, что в беседе Иисуса Христа у Иоанна сказано один раз слово святой дух, когда говорилось об истине, не есть достоверное свидетельство. То, что при обращении в христианство говорили слова: во имя отца и сына и св. духа, тоже не свидетельство. Подложный стих из Послания Иоанна уже не только не свидетельство в пользу троичности, но явное свидетельство того, что доказательств нет и не было и что хотевшие доказать это

сами чувствовали это. Из внешних свидетельств остается только полемика писателя с отвергающими стих Послания Иоанна и с рационалистами о том, что церковь не принимала до IV века догмата троицы.

Но, положим, я так малоумен и малограмотен, что я поверил полемике писателя и согласился с тем, что догмат троицы признается единою, святою, соборною и апостольскою непогрешимою церковью, и хочу верить в него. И то я не могу верить, потому что не могу ничего подразумевать под тем, что мне говорится о триедином боге. Я и никто другой не может признать этого догмата только уже потому, что слова, как они были выражены сначала, так и остались после длинных речей, мнимых разъяснений и доказательств словами, не могущими иметь никакого смысла для человека с неповрежденным умом. На основании церковного, священного предания можно утверждать всё, что хотите, и если предание не поколеблено, то нельзя не признать истинным того, что передается; но... надо утверждать что-нибудь, а тут ничего не утверждается, это – слова без внутренней связи. Положим, утверждалось бы, что бог живет на Олимпе, что он золотой, что бога нет, что богов 14, что бог имеет детей или сына. Всё это странные, дикие утверждения, но с каждым из них связывается понятие; с тем же, что бог 1 и 3, никакого понятия не может быть связано. И потому, какой бы авторитет ни утверждал этого, не только все живые и мертвые патриархи александрийские и антиохийские, но если бы с неба непрерывающий голос взывал бы ко мне: Я – один и три, я бы остался в том же положении не неверия – тут верить не во что, – а недоумения. Что значат эти слова? На каком языке, по каким законам могут они получить какой-нибудь смысл?

Для меня же, человека, воспитанного в духе веры христианской, удержавшего, после всех заблуждений своей жизни, смутное сознание того, что в ней истина; мне, ошибками жизни и увлечениями ума дошедшему до отрицания жизни и ужаснейшего отчаяния; мне, нашедшему спасение в присоединении к тому духу веры, которую я чувствовал единственной движущей человечество божественной силой; мне, отыскивающему наивысшее доступное мне выражение этой веры, мне, верующему прежде всего в бога – отца моего, того, по воле которого я существую, страдаю и мучительно ищу его откровения; мне допустить, что эти бессмысленные, кощунственные слова суть единственный ответ, который я могу получить от моего отца на мою мольбу о том, как понять и любить его, мне этого невозможно.

Невозможно верить тому, чтобы бог, благой отец мой (по учению церкви), зная, что спасение или погибель моя зависят от постигновения его, самое существенное познание о себе выразил бы так, что ум мой, данный им же, не может понять его выражения, и (по учению церкви) скрыл бы всю эту нужнейшую для людей истину под намеками множественного числа глаголов и во всяком случае под двояким неясным толкованием слов: дух и сын в прощальной беседе Иисуса у Иоанна и в приписанном стихе в послании, и чтобы познание мое бога и спасение мое и миллиардов людей зависело от большей или меньшей ловкости словесного спора Ренанов и Макариев. Чьи лучше аргументы, тому я поверю. Нет! Если бы так, то бог дал бы мне такой разум, при котором три равно одному было бы понятно, тогда как оно невозможно теперь; и такое сердце, для которого было бы радостно сознание трех богов, тогда как оно возмутительно теперь; или по крайней мере передал бы мне это определенно и просто, а не в спорных и двусмысленных словах. И не мог бог велеть мне верить. Ведь я не верю-то именно потому, что я люблю, чту и боюсь бога. Я боюсь поверить лжи, окружающей нас, и потерять бога. Это невозможно и не только невозможно, но ясно, что это совсем не то, что я ошибся, думая найти у церкви ответ и разрешение на мои сомнения. Я думал идти к богу, а залез в какое-то смрадное болото, вызывающее во мне только те самые чувства, которых я боюсь более всего: отвращения, злобы и негодования.

Бог, тот непостижимый, но существующий, тот, по воле которого я живу! Ты же вложил в меня это стремление познать себя и меня. Я заблуждался, я не там искал истины, где надо было. Я знал, что я заблуждался. Я потворствовал своим дурным страстям и знал, что они дурны,

но я никогда не забывал тебя; я чувствовал тебя всегда и в минуты заблуждений моих. Я чуть было не погиб, потеряв тебя. Но ты подал мне руку, я схватился за нее, и жизнь осветилась для меня. Ты спас меня, и я ищу теперь одного: приблизиться к тебе, понять тебя, насколько это возможно мне. Помоги мне, научи меня. Я знаю, что я добр, что я люблю, хочу любить всех, хочу любить правду. Ты, бог любви и правды, приблизь меня еще к себе, открой мне всё, что я могу понять о себе и о тебе.

И бог благой, бог истины отвечает мне устами церкви: «божество единица и троица есть. О преславного обращения!»

Да идите и вы к отцу своему, диаволу. Вы, взявшие ключи царствия небесного, и сами не входящие в него, и другим затворяющие его. Не про бога вы говорите, а про что-то другое.

Таково учение о троице, коренном христианском догмате, изложенное на 50 страницах. На этом догмате основываются и с отвержением его отвергаются догматы об искупителе, освятителе, и все до одного догмата, относящиеся к домостроительству нашего спасения. И я отвергаю этот догмат. Не могу не отвергать, потому что признанием этого догмата я отверг бы сознание своей разумной, души и сознание бога. Но, отвергнув догмат, противный человеческому разуму и не имеющий никаких оснований ни в писании, ни в предании, для меня остается все-таки необъяснимым повод, который заставил церковь исповедывать этот бессмысленный догмат и так старательно подбирать вымышленные доказательства его. И это тем более удивительно для меня, что этот страшный, кощунственный догмат так, как он изложен здесь, очевидно, ни для кого и ни, для чего не может быть нужен, что нравственного правила из него вывести невозможно никакого, как это и видно из «Нравственного приложения догмата» (§ 50) – набора бессмысленных слов, ничем между собою не связанных.

Вот приложение догмата:

1) Все лица, пресв. троицы, кроме общих свойств, принадлежащих им по естеству, имеют еще свойства особые, которыми отличаются друг от друга, так что отец есть именно отец и занимает первое место в порядке божеских лиц, сын есть сын и занимает второе место, дух святой есть дух святой и занимает третье место, хотя по божеству они все совершенно равны между собою. И каждому из нас творец даровал, кроме свойств, общих всем нам по человеческой природе, еще свойства особые, отличающие нас друг от друга, даровал особые способности, особые таланты, которыми определяется наше особое призвание и место в кругу наших ближних. Узнать в себе эти способности и таланты и употребить их во благо свое и ближних и во славу Божию, чтобы таким образом оправдать свое призвание, есть непререкаемый долг каждого человека.

2) Различаясь друг от друга по личным свойствам, все лица пресв. троицы находятся, однакож, в постоянном взаимном общении между собою: отец пребывает в сыне и св. духе; сын во отце и св. духе; дух святой во отце и сыне (Иоан. 14, 10). Подобно тому и мы, при всем различии своем по личным свойствам, должны соблюдать возможное для нас взаимное общение и нравственное единение между собою, связываясь единством естества и союзом братской любви.

3) В частности, отцы между нами да научатся памятовать, чье великое имя они носят, равно как и сыны или все рожденные от отцев... и, памятуя, заботиться о том, чтобы святить носимые ими имена отца и сына чрез точное исполнение возлагаемых этими именами обязанностей.

4) Памятуя, наконец, к каким гибельным последствиям повели западных христиан самовольные мудрования о личном свойстве бога духа святого, научимся как можно строже держаться в догматах веры учения слова Божия и православной церкви (стр. 348 и 349).

Так что остается непонятным, для чего утверждается этот догмат. Но мало того, что он бессмыслен, не основывается ни на писании, ни на предании и ничего из него не выходит; в действительности, по моим непосредственным наблюдениям верующих и по моему личному воспоминанию о том, когда я был верующим, выходит, что я ни сам никогда не *верил* в троицу,

ни никогда не видал ни одного человека, верующего в догмат троицы. В народе я не встречал понятия о троице. Из ста человек из народа, мужчин и женщин, не более как три сумеют назвать лица троицы и не более как тридцать скажут, что есть троица, но не сумеют назвать лиц и включают в нее Николая Чудотворца и богородицу. Остальные и не знают про троицу. Христос признается богочеловеком, как бы старшим из святых. Св. дух совершенно неизвестен, а бог остается богом непостижимым, всемогущим, началом всего. И святому духу никто никогда не молится, никогда никто не призывает его. В более образованной среде точно так же я не встречал веры в святого духа. Много я встречал верующих особенно горячо в Христа, но никогда не слышал упоминания о святом духе иначе, как ради богословского рассуждения. Сам я точно так же: во все те года, когда я был православно-верующим, никогда мне в голову не приходила даже мысль о святом духе. Веру и определения троицы находил я только в школах. Так что выходит, что догмат троицы неразумен, ни на чем не основан, ни к чему не нужен, и никто в него не верит, а церковь исповедует его. Для того чтобы понять, для чего церковь делает это, нужно исследовать дальнейшее изложение церкви.

И я приступаю к этому.

## ГЛАВА VI

Выставлять в дальнейшем исследовании все ошибки, противоречия, бессмыслицы, лжи было бы бесполезным трудом, так как исследование двух первых глав о важнейших догматах уже показало читателю приемы мысли и выражения писателя. Я буду излагать теперь вкратце все догматы, в общей связи между собою, указывая на страницы и на главные основы, приводимые в подтверждение догматов.

Делаю я это для того, чтобы из общей связи всего учения выяснить тот смысл, который мог не выясниться из отдельных мест.

Повторю то, что было с начала, для того, чтобы в последовательности идти далее.

Есть бог. Он – един, § 13. Он дух, § 17. Он имеет бесчисленное количество свойств; но свойства, открытые нам церковью, следующие, § 19: *свойства его вообще*: беспредельность, самобытность, независимость, неизменность, вездеприсутствие, вечность, всемогущество. *Свойства его ума*, § 20: всеведение и премудрость. *Свойства его воли*, § 21: благость, свобода, святость, верность, правосудие.

Бог, кроме того, имеет три лица, § 24. Он один и три лица. Лица самостоятельны и нераздельны (доказательства из св. писания, §§ 26, 27 и 28). Все три лица равны между собою. Хотя и думали некоторые, что один важнее другого, это неправда: они все равны. Отец – бог, § 32; сын – бог и единосущен отцу, § 33. Приводятся споры, доказывающие противное, и доказательства из св. писания, доказывающие противное, и рассуждения о послушливости одного бога другому. То же и о божестве духа, § 35. Отец, сын и дух имеют личные свойства, § 38. Много споров приводится о личных свойствах и, наконец, излагается, что личное свойство отца (§ 39) состоит в том, что он не рожден, а рождает сына и производит св. духа:

а) Совершенно духовным образом, и, следовательно, без всякого страдания, без всякого чувственного отделения (стр. 263).

Свойство личное сына то, что он —

§ 40. 1) рождается из существа или естества отца, а не от инуды, не из ничего.

2) Сын рождается из самого существа отца, но не так, чтобы от существа отца что-либо при этом отделилось, или чтобы и отец чего-либо лишился, или сын имел какой-либо недостаток.

3) Рождение сына божия есть рождение вечное и, следовательно, никогда не начиналось, никогда и не оканчивалось.

4) Сын родился от отца, но не отделился от него, или, что то же, родился неразлучно... имеет свою ипостась, отличную от ипостаси отчей (стр. 265, 266, 267).

О личном свойстве духа, § 41.

Спор на 50 страницах о том, от кого исходит святой дух: от отца и сына или от одного отца. Спор решается разбором доказательств внешних. Доказательства следующие, § 49:

Кто же, положив руку на сердце, решится утверждать, что мы, веруя в исхождение св. духа от отца, уклонились от истины? Кто осмелится по совести укорять нас в заблуждении или ереси, когда укорять нас в заблуждении или ереси значит укорять в том же всех св. отцов и учителей церкви, значит укорять в том же вселенские соборы, не только поместные, и вообще всю древнюю церковь, значит даже укорять в заблуждении или ереси самое слово божие? Кто, повторяем, осмелится на такое богохульство? (стр. 347).

Затем следует нравственное приложение догмата троицы, выписанное прежде. Так и думаешь, что самое простое, ясное приложение всех предшествующих споров одно: что не надо говорить глупостей; главное, не надо учить тому, чего никто понимать не может, и, еще главнее, из-за этого не нарушать главной основы веры – любви и неосуждения к ближнему.

Далее «Отдел II. О боге в общем отношении его к миру и человеку. Глава I. О боге как творце». Бог сотворил мир. Вот как церковь учит об этом: § 52.

Без всякого сомнения бог есть творец всех видимых и невидимых тварей. Прежде всего он произвел мыслью своею все небесные силы, как отличных песнопевцев славы своей, и создал оный умный мир, который, по данной ему благодати, знает бога и всегда во всем предан воле его. После того сотворен богом из ничего сей видимый и вещественный мир. Напоследок бог сотворил человека, который составлен из невещественной разумной души и вещественного тела, дабы из одного сим образом составленного человека видно уже было, что он же есть творец и обоих миров, и невещественного, и вещественного (стр. 351).

За этим, как всегда, идет спор:

Одни... признавали, что мир вечен; другие допускали истечение его из бога, третьи учили, что мир образовался сам собою по случаю, из вечного хаоса, или атомов, четвертые, что его образовал бог из совечной себе материи, и никто не мог возвыситься до понятия о произведении мира из ничего всемогущею силою божиею (стр. 352, § 53).

Все эти мнения опровергаются. § 55: «Бог сотворил мир из ничего» (стр. 357). § 56: «Бог сотворил мир не от вечности, а во времени, или вместе со временем» (стр. 360).

Читая дальше и дальше эту книгу, больше и больше удивляешься. Точно задача и цель книги в том, чтобы не дать никакого места разумному пониманию, – не пониманию тайн божиих, а просто пониманию того, что говорят. Представляю себе человека, который признает, что бог сотворил мир. Ну, чего еще? Он не хочет допытываться, как и что. Нет, от него требуют, чтобы он признал, что мир сотворен не из чего-нибудь, а из ничего, не от вечности, а во времени (стр. 360). Об этом идет спор, и доказывается, что мир сотворен во времени или, точнее, со временем. «Предведение или предопределение были в боге прежде бытия» (стр. 360). Говорится: «некогда мир не существовал» (стр. 361), т. е. говорится, когда говорится о предведении божием, что, когда не было времени, бог знал будущее время. И когда говорится: «некогда мир не существовал и время не существовало», говорится, что было время (ибо «некогда» значит – было время), когда не было времени. И когда говорится: «бог сотворил время», говорится (так как глагол употреблен в прошедшем времени), что было время, когда бог сотворил время.

§ 57. Мир сотворен всеми тремя лицами. Это доказывается свящ. писанием и выражается так:

«Отец сотворил мир чрез сына в духе святом», или: «всё от отца чрез сына в духе святом», Впрочем, не в том смысле, будто сын и св. дух исполняли какое-то орудное и рабское служение при творении, но в том, что они зиждительно совершили отчую волю» (стр. 364).

§ 58. «Образ творения». Сотворен же свет 1) разумом, 2) хотением и 3) словом.

«Бог сотворил мир по вечным идеям своим о нем, совершенно свободно единым мановением воли. В идеях от века предначертан был план мироздания, свободная воля определила осуществить этот план; мановение воли действительно осуществило» (стр. 365).

Особенно хорошо тут слово «идеи».

§ 59. «Побуждение к творению и его цель». Сотворил же бог мир вот зачем:

«Должно верить, что бог... будучи благ и преблаг, хотя сам в себе пресовершен и прославен, сотворил из ничего мир на тот конец, дабы и другие существа, прославляя его, участвовали в его благодати» (стр. 370).

Цель бога – слава. Доказательства свящ. писания. Затем —

§ 60. «Совершенство творения и откуда зло в мире». Спрашивается: откуда зло? И отвечается, что зла нет. И доказательство тому следующее:

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.