

*Библейско-богословская коллекция*  
**Патрологическая серия**  
**Богословские исследования**

**А. Б.**

# **ПЕРВАЯ СИСТЕМА ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ**

Странник, 1868, II, № 11, с. 71-103;  
№ 12, с. 129-146

© Сканирование и создание электронного варианта:  
издательство «Аксион эстин» ([www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru)), 2009



*Аксион эстин*  
Санкт-Петербург  
2009

## II.

### ПЕРВАЯ СИСТЕМА ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ.

---

#### I.



Въ сороковыхъ годахъ восьмага столѣтія одинъ изъ иноковъ іерусалимской обители св. Саввы получилъ отъ маюмскаго епископа Космы письмо съ просьбой составить послѣдовательное изложеніе догматовъ православной вѣры. Подробности этого письма намъ неизвѣстны<sup>1</sup>: мы не знаемъ, по какимъ частнымъ побужденіямъ св. епископъ маюмскій желалъ имѣть подъ руками послѣдовательное изложеніе догматовъ православной вѣры; тѣмъ не менѣе мы имѣемъ полное право сказать, что современное св. Космѣ общество дѣйствительно нуждалось въ такомъ сочиненіи, гдѣ послѣдовательно, и въ строгой системѣ были бы изложены догматы православной вѣры.

Послѣ IV-го, можно сказать, золотого вѣка, — съ половины V вѣка просвѣщеніе въ греско-римской Церкви начало клониться къ упадку. Нападенія варваровъ на римскую имперію, закрытіе школъ, уничтоженіе бібліотекъ — вотъ тѣ грустные обстоятельства, ко-

---

<sup>1</sup> См. βίος τῆς ὁσίας πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνίου — въ Лекеневскомъ изданіи твореній св. Дамаскина, стр. 29. Жизнь Дамаскина описана Іоанномъ, патриархомъ іерусалимскимъ. Въ ней говорится: τὸ ἐκ τῶν πατρῶν τῶν ἁγίων ἐκείνων ἀδελφῶν ἀποβύθη... Κωνσταντίνου.

торыя содѣйствовали этому упадку. Подъ вліяніемъ этихъ обстоятельствъ религіозная мысль не только запада, но и востока все болѣе и болѣе слабѣла. Еще въ V вѣкѣ—ученики прежнихъ великихъ богослововъ, напр. Кириллъ александрійскій, Ѳеодоритъ, Августинъ успѣшно занимались рѣшеніемъ богословскихъ вопросовъ; но чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ менѣе мы встрѣчаемъ людей, которые бы писали догматически-богословскія сочиненія, которыхъ религіозный взглядъ былъ бы такъ свѣтелъ и чистъ, какъ взглядъ отцевъ IV вѣка.

Отцы и учителя Церкви VI и VII вѣковъ обращали преимущественное вниманіе на раскрытіе нравственнаго ученія, занимались преимущественно составленіемъ церковныхъ пѣсней, писали сочиненія, болшею частію направленные въ таинственному объясненію св. Писанія и церковныхъ обрядовъ. Что же касается до изложенія догматическаго ученія; то его можно находить почти только у учителей Церквей антиохійской и александрійской, т. е. тѣхъ Церквей, которыя преимущественно волнуемы были ересями Несторія, Евтихія, моноелитовъ... И много ли такихъ писателей? Въ два вѣка—шесть только именъ <sup>1</sup>. И что это за сочиненія? Болшею частію—это сколки съ древнихъ сочиненій, повтореніе ихъ, съ примѣсю тонкостей схоластическихъ! <sup>2</sup> Чтобы однимъ словомъ охарактеризовать состояніе тогдашней религіозной мысли, достаточно, мы думаемъ, сказать, что магометанство даже не встрѣтило себѣ настоящаго отпора <sup>3</sup>, такъ слаба тогдашняя религіозная мысль!

Но между тѣмъ, какъ просвѣщеніе все болѣе и болѣе упало, между тѣмъ какъ религіозная мысль все болѣе и болѣе слабѣла, все болѣе и болѣе начинала открываться нужда въ такомъ трудѣ,

<sup>1</sup> Т. е. такихъ, которые преимущественно писали догматическія сочиненія. Это Фульгенцій, епископъ въ сѣверной Африкѣ (русійскій), Іфремъ антиохійскій, Анастасій антиохійскій, Евгеній александрійскій, Анастасій Синаитъ и блаж. Леонтій іерусалимскій. А между тѣмъ почти вдвое найдется отцевъ, писавшихъ православныя сочиненія, и особенно слагавшихъ церковныя пѣсни. См. статью Шалфесера: „мысли о православіи“. Д. Хр. мартъ, 1861—2 г.

<sup>2</sup> Тамъ же 105.

<sup>3</sup> Ист. ученіе объ отцахъ Церкви, пр. Филарета, т. 3, стр. 280.

который давалъ бы полный отвѣтъ на религіозные вопросы вѣрующаго. Знанія Евангелія и апостольскихъ посланій очевидно недостаточно было для вѣрующаго: еще много было еретиковъ въ Церкви греческой, которые своими тонкостями діалектическими могли сбивать съ пути истины всякаго, знавшаго только то, во что онъ вѣровалъ, но немогшаго защитить истины своей вѣры отъ нападеній на нее еретиковъ. Въ писаніяхъ отцевъ IV и V вѣковъ, конечно, вѣрующій могъ бы найти все, что нужно было ему для полнаго утвержденія себя въ вѣрѣ; но вѣдь нельзя же каждому вѣрующему перечитать всѣ сочиненія отцевъ предшествующихъ вѣковъ. Пастыри Церкви не могли не видѣть нужды въ подобной книгѣ; и вотъ съ половины V вѣка начали являться сборники догматическіе, въ которыхъ собраны были и раскрыты по возможности всѣ догматы вѣры. Главные изъ этихъ сборниковъ слѣдующіе: ручная книга о вѣрѣ, надеждѣ и любви, блаженнаго Августина, краткое изложеніе божественныхъ догматовъ, блаж. Θεодорита, книга о церковныхъ догматахъ, Геннадія, сборникъ догматическій, Леонтія епископа Неаполя кипрскаго, и краткое изложеніе вѣры, Анастасія Синаита, и нѣкоторыя другія. Но все это были только краткія руководства, краткіе катихизисы, которые могли быть полезны только для начинающихъ учиться вѣрѣ Христовой, младенцевъ въ вѣрѣ, требующихъ млека, но не твердой пищи <sup>3</sup>.

Маюмскій епископъ понималъ конечно, что для современнаго ему христіанскаго общества нужно болѣе полное и обстоятельное изложеніе догматовъ христіанской вѣры; и вотъ потому онъ и обратился съ просьбой къ своему другу и совоспитаннику, иноку іерусалимской обители, св. Іоанну Дамаскину—составить такое изложеніе. И надобно сказать, въ добрый часъ пришла св. Космѣ мысль обратиться къ св. Дамаскину съ просьбой о составленіи послѣдовательнаго изложенія догматовъ православной вѣры. Въ VIII вѣкѣ не нужно

<sup>3</sup> Перечень и отзывы о нихъ см. въ прав. догмат. богословіи преосв. Макарія, 49—52.

было уже заботиться о разработкѣ частныхъ догматовъ, входящихъ въ составъ системы христіанскаго вѣроученія: въ теченіе предшествующихъ вѣковъ для содержанія догматическаго богословія сдѣлано было почти уже все, раскрыты были всѣ важнѣйшіе догматы. Нужно было только дать систематическую форму тѣмъ матеріаламъ, какіе могъ имѣть подъ руками составитель богословской системы. А св. Дамаскинъ, какъ человѣкъ образованный не только богословски, но и философски, и былъ именно такой человѣкъ, который могъ дать систематическую форму богословію. Такимъ образомъ св. Косма могъ рассчитывать на исполненіе своей просьбы со стороны своего друга.

Тѣмъ не менѣе просьба епископа — друга смутила смиреннаго инока. Онъ медлилъ взяться за то, что, казалось ему, было выше его силъ. Если Моисей, божественный законодатель, могъ думать онъ, удалившись отъ всякаго взора человѣческаго и оставивъ житейскія тревоженія, отрехшись отъ всякаго вещественнаго мечтанія, очистивъ око душевное и чрезъ то содѣлавшись достойнымъ боговидѣнія, когда ему возвѣщено было имя Сущаго, назвалъ себя медленноразумнымъ и гнилымъ и немогущимъ послужить волѣ Божіей: то какъ я, оскверненный и омраченный всякимъ грѣхомъ, пося въ себѣ многомятежную бурю помысловъ, не очистивъ ни ума, ни сердца, какъ буду зеркаломъ Бога и божественныхъ откровеній? Не имѣя и слова, соответствующаго постигаемому умомъ, какъ возвѣщу божественное и неизреченное, превосходящее разумѣніе всякой разумной твари?—Но съ другой стороны ему представлялось, что онъ поступить крайне не хорошо, если не исполнить просьбы епископа. Плодъ неповиновенія, думалъ онъ, смерть... А смиренный и послушный, сдѣлавшись подражателемъ Христу до конца, восходить на высоту, получаетъ отъ Бога просвѣщающую благодать и, отверзая уста, исполняется духа, очищается въ сердцѣ, просвѣщается въ мысли и пріемлетъ слово въ отверженіи устъ, не заботясь о томъ, что будетъ говорить, ибо дѣлается орудіемъ глаголющаго въ немъ Духа. Долго ли боролся съ подобными мыслями св. Дамаскинъ, мы не знаемъ;

знаемъ только, что въ надеждѣ на помощь Божию, Дамаскинъ наконецъ взялся за перо, и около половины VIII столѣтія <sup>1</sup>, отослалъ св. Космѣ при особомъ письмѣ—«точное изложеніе православной вѣры», первую систему догматическаго богословія,—присоединивъ еще діалектику и книгу о ересьяхъ, и давъ всеѣмъ тремъ книгамъ общее названіе: «источникъ знанія» (πηγή γνώσεως) <sup>1</sup>.

Что же составляетъ содержаніе «точного изложенія православной вѣры?» Что это за система? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ сдѣлаемъ анализъ этого замѣчательнаго сочиненія.

Точкой отправленія системы Дамаскина служитъ положеніе, что Богъ въ существѣ своемъ непостижимъ. И если мы знаемъ Бога, то знаемъ на столько, на сколько намъ нужно знать Его, и на сколько Онъ благоволилъ открыть Себя чрезъ пророковъ, апостоловъ и Сына своего. Между этими понятіями о Божествѣ, сообщенными людямъ Богомъ, можно, по мнѣнію св. Дамаскина, различать три рода понятій: а) тѣ понятія, которыя мы можемъ усвоить и выражать словами. Сюда относится все ученіе о домостроительствѣ нашего спасенія; б) тѣ понятія, которыя мы можемъ отчасти усвоить, но не можемъ выразить точными словами. Мы не можемъ сказать точно и опредѣленно о свойствахъ высочайше духовной природы Божіей, и принуж-

<sup>1</sup> Самое письмо и появленіе въ свѣтъ „точного изложенія вѣры“ мы относимъ по времени около половины VIII ст., потому что Косма сдѣлался епископомъ только около 443 г (Истор. ученіе объ отцахъ Церкви, Филар., т III, стр. 271), слѣдоват. могъ писать свое письмо не ранѣе, какъ въ срединѣ сороковыхъ годовъ. Съ другой стороны, съ 450 г. Іоаннъ вышелъ на открытую борьбу съ иконоборствомъ, и стало бытъ не имѣлъ уже времени писать свое сочиненіе послѣ 50 года. (Ibid. т. III, стр. 257).

<sup>2</sup> См. изданіе твореній св. Дамаскина М. Lequien — пред. 12 стр. „Точное изложеніе вѣры“ отдѣлено отъ другихъ книгъ только въ среднѣ вѣка. См. пред. Лекена къ диалектикѣ св. Дамаскина. За чѣмъ св. Дамаскинъ присоединилъ къ точному изложенію вѣры діалектику и книгу о ересьяхъ,—это объясняетъ самъ Дамаскинъ въ письмѣ къ св. Космѣ. Я, говоритъ онъ, постараюсь сначала собрать все, что сказали достойнаго одобренія лучшіе изъ греческихъ философовъ, подражая примѣру пчелы; затѣмъ обличу ереси, чтобы, опровергнувши ложь, мы тѣмъ лучше могли понять истину, и затѣмъ изложу, при помощи Божіей, и самую истину Введ. Лекен. изд. 12.

дены «примѣчаемое въ самихъ себѣ приписывать тому, что выше насъ; такъ приписываемъ Богу сонъ, гнѣвъ, нерадѣніе, руки, ноги и проч.»; в) тѣ понятія, которыхъ ни усвоить разумно, ни выразить словами мы не можемъ. «Въ чемъ состоитъ сущность Божія, какимъ образомъ однородный Сынъ Божій и Богъ, уничтоживъ Себя, сдѣлался человѣкомъ, отъ дѣвическихъ кровей образовавшись въ утробѣ по особенному, сверхъестественному закону, того, говоритъ Дамаскинъ, «мы не знаемъ и изречь не можемъ» (гл. I и II).

Послѣ этого коротенькаго введенія, въ которомъ высказывается уже любитель дѣлений и пораздѣлений, начинается самое изложеніе догматовъ. Первый вопросъ, какой приходится рѣшать богословію, это вопросъ—есть ли Богъ? Св. Дамаскинъ доказываетъ, что Богъ есть, и въ доказательство своей мысли указываетъ: а) на то, что о Богѣ знали многіе изъ язычниковъ; б) на постоянную измѣняемость вещей, которая прямо ведетъ къ понятію о сотворенности этихъ вещей, и слѣдовательно къ понятію о неизмѣняемомъ Творцѣ, т. е. Богѣ; в) на то, что міръ состоитъ изъ самыхъ противоположныхъ стихій, которыя могутъ соединиться для составленія міра и оставаться неразрывными только подъ условіемъ существованія высшей силы, гармонически соединяющей и поддерживающей ихъ въ этой связи, т. е. опять Бога; г) на то, что міръ самъ по себѣ, или случайно, не могъ явиться. Итакъ Богъ есть; но что такое Онъ въ сущствѣ своемъ, это совершенно непостижимо для насъ. «Постижимо только одно въ этомъ случаѣ — Его непредѣльность и непостижимость». Объ этомъ Непостижимомъ въ сущствѣ своемъ Богъ Дамаскинъ прежде всего учитъ, что Онъ—*единъ*. Это положеніе доказывается у св. Дамаскина какъ изъ священнаго Писанія, такъ и изъ соображеній ума. Не говоря о текстахъ св. Писанія, приводимыхъ Дамаскинымъ, и извѣстныхъ всякому изъ какого бы то ни было учебника богословія, уважемъ на его соображенія. Богъ необходимо представляется совершеннѣйшимъ существомъ, слѣдовательно Онъ долженъ быть единъ, такъ какъ двухъ совершеннѣйшихъ сущствъ не

можетъ быть. Богъ безпредѣленъ, правитель міра; слѣдовательно опять надобно непремѣнно допустить существованіе только еди-наго безпредѣльнаго Бога, Бога — правителя міра, такъ какъ двухъ безпредѣльныхъ правителей міра быть не можетъ. Послѣ разсужденія о единствѣ Божіемъ слѣдуетъ «силлогистическое доказательство бытія Сына Божія и Духа Святаго». Эти главы служатъ переходомъ отъ ученія о единствѣ Божіемъ къ ученію о Троицѣ. Дамаскинъ не хочетъ какъ будто сказать прямо, что единый Богъ троиченъ въ лицахъ: онъ старается поставить своего читателя въ такое положеніе, чтобы *онъ самъ* пришелъ къ мысли о Троицѣ. Вотъ сущность силлогистическаго доказа-тельства бытія Сына Божія и Духа Святаго: особенное до-стоинство человѣка состоитъ въ томъ, что ему принадлежитъ способность говорить, что онъ имѣетъ *слово*. Свое *слово* долженъ имѣть и Богъ, какъ существо всесовершеннѣйшее; только слово Его должно быть слово самостоятельное, слово не имѣющее ни начала, ни конца, какъ слово существа всесовершеннаго. И, конечно, не было времени, когда Богъ былъ бы безъ слова. Это Слово рождается отъ Него, Слово вѣстасное, живое, совер-шенное, не внѣ Бога, но всегда въ Немъ пребывающее, имѣю-щее все, что имѣетъ Родитель. Слово Божіе самостоятельно, слѣдовательно Оно отличается отъ Того, отъ кого имѣетъ вѣ-стасъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ Оно едино съ Богомъ, потому что въ Немъ есть все, что есть въ Богѣ. Для произнесенія слова нужно и *дыханіе*: безъ дыханія слово не произносится. И въ божескомъ естествѣ мы должны благочестно исповѣдывать бытіе Духа Божія. Только Духа Божія нельзя представлять чѣмъ-то чуждымъ Богу, отвѣтъ привходящимъ, каково у насъ дыханіе, составляющее процессъ втягиванія и вытягиванія воздуха для поддержанія тѣлеснаго организма. Нѣтъ! Мы должны пред-ставлять себѣ Духа Божія, какъ силу самостоятельную, вѣ-стасную, происходящую отъ Отца и Его проявляющую, силу, которая существенно вѣстасна, всегда живетъ, имѣетъ свободу и проч. Такъ старается Дамаскинъ убѣдить своего читателя, доводами плѣннаго въ послушаніе вѣры разума—въ вѣстас-

номъ бытіи Сына Божія и Духа Святаго<sup>1</sup>. Послѣ этого, уже единственно на основаніи откровенія, словами св. отцевъ, св. Дамаскинъ излагаетъ ученіе о Троицѣ. Глава, гдѣ содержится ученіе о Троицѣ (VIII), есть одна изъ самыхъ обширныхъ главъ «точного изложенія вѣры», и такая глава, въ которой Дамаскинъ почти ни слова не говоритъ отъ себя. Понятна подобная осторожность со стороны Дамаскина; понятно и то, почему о Троицѣ говоритъ онъ такъ много. Догматъ о пресвятой Троицѣ составляетъ самый высочайшій, самый непостижимый для ума человѣческаго догматъ. Вслѣдствіе этой-то непостижимости и ставился онъ такъ часто камнемъ преткнанія для вличиваго ума; вслѣдствіе этой-то непостижимости догмата, св. Дамаскинъ и не говоритъ ничего отъ себя, а старается излагать ученіе объ этомъ *догматъ* словами самыхъ уважаемыхъ, самыхъ, великихъ отцевъ Церкви. И какъ ни много говоритъ о Троицѣ св. Дамаскинъ въ VIII главѣ, тѣмъ не менѣе онъ не хочетъ ограничиться тѣмъ, что сказалъ о Троицѣ въ этой главѣ. Чтобы какъ можно тверже напечатлѣть ученіе о Трїединомъ Богѣ въ умахъ своихъ читателей, онъ впослѣдствіи еще разъ возвращается къ этому предмету, и всю X главу посвящаетъ рѣшенію вопроса: что есть общаго и различнаго въ трехъ лицахъ Божества. Мы не будемъ останавливаться на томъ, какъ разсуждаетъ св. Дамаскинъ о пресвятой Троицѣ, на томъ основаніи, что въ этихъ главахъ нѣтъ ничего особенно интереснаго, ничего такого, что бы отличалось своеобразностію, оригинальнію, и что было бы неизвѣстно человѣку сколько нибудь знакомому съ ученіемъ православной Церкви о троичности лицъ въ Богѣ.

Главы IX, XI и XII посвящены у Дамаскина изложенію ученія объ именахъ Божіихъ и о значеніи тѣхъ человѣкообраз-

---

<sup>1</sup> Убѣдительно ли эти доказательства? Настоящія системы богословія не приводятъ подобныхъ доказательствъ бытія Сына Божія и Духа Святаго, и совершенно основательно. Сами по себѣ эти доказательства очень неэффективны. Они только представляютъ *возможное* существованіе Сына Божія и Духа Святаго, но не показываютъ *необходимости* ихъ существованія.

ныхъ свойствъ, которыя приписываются Богу въ св. Писаніи. На всѣ названія, какія только даются Богу, Дамаскинъ смотритъ, какъ на такіе эпитеты, которые, сообщая намъ понятіе о различныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ, или отношеніи Бога къ чему либо, не даютъ однакожь понятія о существѣ Божіемъ. Лучшими изъ нихъ, болѣе выражающими дѣло, кажутся св. Дамаскину: 1)  $\epsilon\ \acute{\alpha}\nu$ , выражающее понятіе о существѣ Божіемъ, и  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\sigma\sigma$ , такъ какъ нельзя сказать, что въ Богѣ прежде бытіе, а потомъ благодать; и 2)  $\epsilon\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\sigma$ , выражающее собой и понятіе о промышленіи Божіемъ (если производить  $\Sigma\epsilon\acute{\omicron}\sigma$  отъ  $\Sigma\epsilon\epsilon\iota\nu$  бѣжать, обтекать) и о нелюбви Божіей къ злу (если производить отъ  $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\nu$  жечь) и о всевѣденіи Божіемъ (если производить отъ  $\Sigma\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  видѣть). Въ такомъ взглядѣ Дамаскина на дѣло вполнѣ высказалось его знакомство съ древними греческими писателями, напр. съ Платономъ, который прямо производитъ слово  $\Sigma\epsilon\acute{\omicron}\sigma$  отъ  $\Sigma\epsilon\omega$  бѣгу <sup>1</sup>. Что касается тѣхъ чловѣкообразныхъ свойствъ, которыя приписываются Богу въ Писаніи, то мы должны знать, что «сіе говорится символически и имѣетъ высшій смыслъ», замѣчаетъ Дамаскинъ. Всѣ разсужденія Дамаскина объ этомъ предметѣ направлены противъ антропоморфизма, который такъ свойствененъ всѣмъ грубымъ, неразвитымъ христіанамъ, и который къ тому же имѣлъ значеніе для Востока, какъ ересь, уже и прежде неразъ вызывавшая со стороны настырей и учителей Церкви устные и письменныя обличенія и опроверженія. Устраняя всякое чловѣкообразное представленіе въ отношеніи къ Богу, Дамаскинъ старается придать всѣмъ выраженіямъ св. Писанія — чловѣкообразнымъ смыслъ высшій. Изложеніемъ этого ученія и кончается трактатъ св. Дамаскина о Богѣ въ Себѣ самомъ <sup>2</sup>.

Въ христіанскомъ понятіи о Богѣ необходимо заключается понятіе о Троицѣ. Христіанскій мыслитель не можетъ пред-

<sup>1</sup> Язычники, говоритъ Климентъ александрійскій, называли звѣзды богами, потому что онѣ текутъ, бѣгутъ ( $\Sigma\epsilon\eta\sigma\ \epsilon\iota\ \tau\eta\ \Sigma\epsilon\acute{\omicron}\sigma$ ). Lequiea стр. 143 прим.

<sup>2</sup> Въ концѣ 1-й части есть еще ученіе о безпредѣльности, вседѣлности и неограниченности Божіей. Мы пропускаемъ эти главы опять потому, что ученіе это вѣстно всякому и изъ православнаго катехизиса.

ставить себѣ Бога иначе, какъ Творцомъ. По этой-то внутренней связи между понятіями о Богѣ и Творцѣ и заключается причина, почему Дамаскинъ послѣ ученія о Богѣ въ самомъ Себѣ излагаетъ ученіе о твореніи. Въ этомъ отдѣлѣ богословія догматическаго естественно говоритъ о твореніи видимаго міра и въ особенности человѣка и о твореніи міра духовнаго. Но Дамаскинъ не довольствуется изложеніемъ догматическаго ученія о твореніи. Говоря о мірѣ и человѣкѣ онъ хочетъ раскрыть и тѣ стороны ихъ бытія, которыми они не могутъ входить въ составъ догматическаго богословія. Въ ученіи о твореніи можно найти всю мудрость тогдашняго времени, всѣ тѣ психологическія, геологическія, астрономическія понятія, которыя господствовали во время св. Дамаскина въ обществѣ. Не споримъ, изложеніе этихъ понятій могли бы придать немало интереса нашему сочиненію; при всемъ томъ мы должны пропустить всѣ эти подробности, какъ нисколько не относящіяся къ показанію догматическаго ученія св. Дамаскина.

Догматическое ученіе св. Дамаскина о твореніи заключается въ I—IV, XI, XII, XXVI—XXX главахъ. Въ св. Писаніи усволяется Богу твореніе не только міра вообще, но и самого времени: *Богъ и вѣки сотвори* (Евр. 1, 2). Св. Дамаскинъ и обращаетъ прежде всего свое вниманіе на сотвореніе Богомъ этой необходимой формы жизни міра. Подъ вліяніемъ Аристотеля <sup>1</sup>, онъ дѣлаетъ объясненія слова «вѣкъ», выраженія «вѣки вѣковъ», и какъ бы такъ говорить: вѣкъ собственно одинъ—это вѣчность; этотъ вѣкъ, обнимающій собой другіе вѣки; (а вѣкомъ называетъ Дамаскинъ и жизнь человѣческую, и тысячу лѣтъ <sup>2</sup> и проч.) и есть «вѣки вѣковъ» <sup>3</sup>. У св. отцевъ есть мысль, что прежде созданія міра

<sup>1</sup> Сравни. Aristot. hb 1 de coelo—мѣсто, гдѣ разбирается слово αἰών, и Дамаск. I гл., 2 книг.

<sup>2</sup> Подобно другимъ отцамъ Дамаскинъ допускаетъ, что міръ будетъ существовать семь вѣковъ, т. е. семь тысячъ лѣтъ. А вѣкъ осьмый—вѣкъ будущій (οἰδοὺς δὲ αἰών οὐ μέλλων). гл. I, 2 книги.

<sup>3</sup> Разсужденіе о вѣкѣ, равно какъ и разсужденіе Дамаскина объ объемѣ и ограниченіи чисто навѣрно сочиненіями Аристотеля, именно *de coelo*. Видно, что вліяніе Аристотеля, на которое такъ жаловались нѣкоторые отцы того времени,

Богъ созерцалъ Себя. Но всеблагодару Богу не угодно было довольствоваться только созерцаніемъ самого Себя: онъ хотѣлъ, чтобы явились существа, которыя могли бы пользоваться Его благодѣяніями, и по этому побужденію сотворилъ міръ видимый и невидимый. Міръ духовный составляютъ Ангелы. «Всѣ они сотворены Словомъ и пріяли совершенство отъ Св. Духа, посредствомъ освященія содѣлавшись причастными просвѣщенія и благодати, по мѣрѣ достоинства и чина. Ангелы существа безтѣлесныя и невещественныя, по крайней мѣрѣ въ сравненіи съ нами. Они существа разумныя и свободныя, могущія пасть. Они наконецъ существа безсмертныя не по природѣ своей, а по благодати Божіей. Равны ли они между собой по сущности своей,—этого мы не знаемъ; знаемъ только, что есть девять степеней ангельскихъ. Должность Ангеловъ состоитъ исключительно въ славословіи Бога и въ исполненіи Его повелѣній: называющіе ангеловъ создателями какой либо сущности—дѣти діавола.

Существо, которое мы называемъ діаволомъ, не сотворено Богомъ—въ такомъ его видѣ и состояніи. Это существо было прежде «надземнаго ангельскаго чина, которому Богъ поручилъ охраненіе земли<sup>1</sup>. Этотъ начальникъ, возмечтавшій быть равнымъ Богу<sup>2</sup>, возсталъ противъ Бога и увлекъ за собой другихъ ангеловъ. Такимъ-то образомъ явился діаволъ и демоны; а вмѣстѣ съ тѣмъ явилось и зло. Зло, по ученію Дамаскина, не есть что-либо самостоятельное;

---

наприм. Анастасій Синаитъ (Ист. учен. объ отцахъ Церк., объ Анастасіѣ Синаитѣ) отзывалось невыгодно и на св. Дамаскинѣ. Впослѣдствіи мы еще не одинъ разъ увидимъ, что Дамаскинъ, подъ вліяніемъ философіи Аристотеля, нерѣдко пускается въ самыя схоластическія тонкости.

<sup>1</sup> Такъ думаетъ Дамаскинъ согласно съ большинствомъ греческихъ отцевъ. Эту мысль раздѣляютъ Афинагоръ, Меодій патарскій, Златоустъ и др. Кириллъ александрійскій называетъ его Архангеломъ, Григорій Богословъ—самымъ высшимъ Ангеломъ. См. Lequien, стр. 158 пр. 2.

<sup>2</sup> Въ текстѣ сказано только *καὶ ἐτάραξε κατὰ τοῦ περὶ ἡρώδου τοῦ ἁγίου θεοῦ* (возсталъ противъ создавшаго его Бога). Мы говоримъ: возмечталъ быть равнымъ Богу—на основаніи мѣста гдѣ сочиненія Дамаскина противъ маппхесвъ, гдѣ прямо причиною паденія діавола въставляется это обстоятельство. Lequien, стр. 158 пр. 3.

оно есть только отрицаніе добра «*τοῦ ἀγαθοῦ ἐρησις*». Говоря о свойствахъ діаволовъ, Дамаскинъ замѣчаетъ, что 1) они имѣютъ власть надъ людьми только по попущенію Божію; 2) они иногда пророчествуютъ, при чемъ иногда дѣйствительно прозрѣвая въ будущее, иногда только догадываясь, что должно быть, 3) ими вымышлены всѣ пороки и нечистыя страсти.

Послѣ міра духовнаго созданъ міръ видимый—*небо и земля, и вся яже въ нихъ*, и наконецъ человекъ. Человекъ сдѣланъ царемъ всего міра; но особеннымъ, преимущественнымъ мѣстомъ его обитанія былъ рай. Понятія о раѣ не довольно ясны у Дамаскина. Мы будемъ имѣть еще случай разобрать ихъ, и потому—не останавливаемся на нихъ здѣсь. Человекъ Богъ сотворилъ по образу своему и по подобію. Словомъ «по образу» означается сила ума и сила свободы, «по подобію»—уподобленіе Богу въ добродѣтели, на сколько это возможно. Сотворилъ Богъ человекъ чистымъ, святымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и свободнымъ, предоставилъ ему на его волю соблюдать или не соблюдать Его заповѣди. Свобода—этотъ высочайшій даръ Божій человекъ—была искажена человекъ вслѣдствіе его паденія; при всемъ томъ она осталась у человекъ: и падшій человекъ свободенъ. Свобода представляется Дамаскину необходимымъ слѣдствіемъ разумности человекъ, разумности, подъ условіемъ которой онъ всегда можетъ различать зло отъ добра. Если же теоретически возможно различеніе добра отъ зла, то на практикѣ естественно ожидать различія между поступками, въ которыхъ выражаются наши теоретическія стремленія. Это различіе дѣйствительно и есть въ нашихъ поступкахъ: оно выражается въ свободномъ выборѣ между добромъ и зломъ. Человекъ свободенъ и, по свободѣ своей, человекъ отвѣчаетъ за каждый свой поступокъ. Но свобода человекъ не есть единственный регуляторъ нашей дѣятельности. Мы необходимо должны допустить еще Промыслъ Божій.

Въ главѣ, посвященной ученію о Промыслѣ, Дамаскинъ на основаніи началъ разума доказываетъ, что Богъ—Творецъ—долженъ быть и Промыслителемъ, затѣмъ говоритъ «что Промыслъ

Божій необходимо долженъ быть всегда благимъ и премудрымъ, и наконецъ показываетъ, въ чемъ состоитъ Промыслъ. Зависящее отъ Промысла, говоритъ онъ, бываетъ или по благоизволенію или по поущенію Божію. По благоизволенію Божію бываетъ все то, что безусловно добро, по поущенію же бываетъ противное. Какъ относится Промыслъ къ свободѣ? Промыслъ Божій не стѣсняетъ нашей свободы; онъ только направляетъ ее къ добру. Но это направленіе не можетъ ли влечь за собой уничтоженіе свободы нашей? Отвѣта на этотъ вопросъ, столько разъ поднимавшійся въ Церкви Христовой, отвѣта подробнаго не даетъ св. Дамаскинъ. Онъ говоритъ только, что Промыслъ не стѣсняетъ свободы. Не допуская, чтобы Промыслъ могъ стѣснять свободу, онъ тѣмъ болѣе не могъ допустить, чтобы Богъ предопредѣлилъ однихъ къ блаженству, другихъ къ мученію. Богъ предопредѣляетъ по своему предвѣднію только то, что не зависитъ отъ нашей свободы, наприм. рожденіе, ростъ и тому подобное, но не предопредѣляетъ того, что составляетъ собственно *наше* дѣйствіе. Богъ не хочетъ, чтобы было зло и не вынуждаетъ добродѣтели. — Мы изложили только сущность ученія св. Дамаскина о свободѣ, Промыслѣ и предопредѣленіи. Впослѣдствіи мы еще разъ обратимся къ этому ученію для разъясненія койкакихъ недоразумѣній относительно частей этого ученія.

Послѣ изложенія ученія о свободѣ и пр., послѣ изложенія ученія о природѣ человѣка (психологіи VIII вѣка), Дамаскинъ еще разъ возвращается къ первобытному человѣку. Богъ зная, говоритъ Дамаскинъ, что человѣкъ падетъ, и потому далъ ему жену—помощницу по нему—чтобы родъ человѣческій и послѣ паденія распространялся. Но какъ бы сталъ распространяться родъ человѣческій, если бы Адамъ не палъ? Есть двѣ формы распространенія: твореніе и рожденіе (*γενεσις* и *γεννησις*). Рожденіе есть форма распространенія рода человѣческаго, послѣдующая за паденіемъ; первобытная же форма распространенія — твореніе. Дамаскинъ не говоритъ прямо, но можно догадываться, по ходу самой рѣчи его, что формой распространенія, если бы

Адамъ не палъ, было бы твореніе. Адаму предстояло въ раю искушеніе: подъ угрозой смерти и изгнанія изъ рая запрещено было ему вкусить отъ древа познанія добра и зла. Адамъ не устоялъ противъ искушенія. Обольщенный діаволомъ, онъ палъ. Въ какомъ видѣ представляется Дамаскину фактъ паденія? Мы увидимъ, что Дамаскинъ не понимаетъ только буквально сказанія Моисеева о раѣ, древѣ жизни, древѣ познанія добра и зла, и вкушенія плодовъ этого древа, но допускаетъ и смыслъ высшій, духовный.

«Ухищреніемъ изобрѣтателя зла—демона—человѣкъ уловленъ, не соблюлъ заповѣди Творца, лишенъ благодати... Осужденъ на смерть, преданъ тлѣнію... Однакожь не презрѣлъ человѣка милосердый Богъ... Самъ Создатель и Господь вступилъ въ борьбу съ діаволомъ за свое созданіе <sup>1</sup>. По предварительномъ очищеніи пресвятой Дѣвы Сынъ Божій, какбы божественное сѣмя, пріосѣнилъ Ее... И изъ пречистыхъ и дѣвственныхъ кровей Ея образовалъ Себѣ начатокъ нашего состава, плоть, оживленную душою словесною и разумною, но образовалъ не изъ сѣмени, а творчески Святымъ Духомъ, и образование произошло не чрезъ постепенное приращеніе, но въ одно мгновеніе совершилось. Самое Слово Божіе стало впостасію плоти. Ибо Слово Божіе соединилось не съ такою плотію, которая прежде сама по себѣ существовала, но, вселившись въ утробу святой Дѣвы, безъ ограниченія собственной Впостаси, изъ чистыхъ кровей Присподѣвы образовало плоть, одушевленную душою словесною и, воспріявъ начатки человѣческаго состава, само Слово сдѣлалось впостасію плоти такъ, что она стала вмѣстѣ и плотію Бога Слова и плотію одушевленной, словесною и разумною. Посему мы называемъ Христа не человѣкомъ обоженнымъ, но Богомъ вочеловѣчившимся. Одинъ и тотъ же, будучи по естеству совершенный Богъ, содѣлался совершеннымъ по естеству человѣкомъ, не измѣнился въ естествѣ, не мечтательно

<sup>1</sup> Ученіе объ искушеніи обнимаетъ собой всю третью епигу и IX первыхъ главъ 4 книги.

воплотился; но съ плотію, заимствованною отъ святой Дѣвы, одушевленную, словесною и разумною, и въ Немъ самомъ получившею бытіе, соединился вѣпостасно, нераздѣльно, неизмѣнно, не прелагая ни Божескаго естества въ сущность плоти, ни сущности своей плоти въ Божеское естество, и не составляя одного сложнаго естества изъ Божескаго своего естества и изъ принятаго Имъ человѣческаго естества» (2 гл. III книги).

Въ приведенной нами тирадѣ заключается все ученіе св. Дамаскина о воплощеніи; дальнѣйшія главы служатъ только къ разъясненію этого ученія<sup>1</sup>. И прежде всего Дамаскинъ доказываетъ, что во Христѣ два естества: допустить вмѣстѣ съ монофизитами, что во Христѣ одно естество—«никакъ нельзя. Если признавать во Христѣ одно естество, то надобно допустить, что это естество или простое, или сложное. Но если признающіе во Христѣ одно естество назовутъ его простымъ, то должны будутъ или исповѣдать его только Богомъ, и поэтому допустить не воплощеніе, а только признакъ его, до чего не доходятъ вовсе монофизиты; или вмѣстѣ съ Несторіемъ почитать Христа простымъ человѣкомъ, на что также не согласны

<sup>1</sup> Не можемъ не замѣтить, что составить анализъ этой части дѣло очень не легкое. Трудность составленія его заключается въ самомъ ученіи о воплощеніи, представленномъ св. Дамаскинымъ, ученіе, которое, будучи само по себѣ довольно неудобовоспріемлемо, еще болѣе становится нелегкимъ для пониманія, когда оно соединится съ рѣшеніемъ такихъ возраженій, какія давали еретики православнымъ временъ Дамаскина. Къ тому же, чтобы понимать вполне всѣ тонкости ученія Дамаскина о воплощеніи, нужно быть хорошо знакомымъ съ его терминологіей, а для этого нужно быть знакомымъ съ другимъ его сочиненіемъ „діалектикой“, затѣмъ нужно быть знакомымъ съ терминологіей еретиковъ, и слѣдовательно нужно познаться съ книгой Дамаскина о „ересяхъ“. Нельзя сказать по этому болѣе спасибо московской духовной академіи за ея переводъ „точного изложенія православной вѣры“. Почему бы для облегченія пониманія этой книги Дамаскина не сдѣлать примѣчанія, на основаніи другихъ его книгъ.— „диалектики и о ересяхъ“, или по крайней мѣрѣ не воспользоваться гѣми примѣчаніями, какія дѣлаетъ Лекенъ въ своемъ изданіи? Это тѣмъ болѣе странно, что въ другихъ мѣстахъ, даже менѣе требующихъ объясненія, переводчикъ пользуется примѣчаніями Лекеня и переводилъ ихъ, хотя почему-то не поставилъ ниоткуда цитата, откуда онъ заимствовалъ эти примѣчанія. Да и самый переводъ сдѣланъ далеко не вездѣ вѣрно. Укажемъ на то, что слово *ουσιον* переводится иногда словомъ *сущность*, хотя у Дамаскина вездѣ оно значитъ *форма* (См. XIV главу II. книги).

монофизиты. Слѣдовательно нельзя допустить, что единое, по ученію минофизитовъ, естество Христа — простое. Но нельзя допустить также и того, что оно сложное. Сложное естество не можетъ быть единосущнымъ ни съ однимъ изъ естествъ, изъ которыхъ оно сложено, но дѣлается чѣмъ-то отличнымъ отъ того и другаго естества. Поэтому, если Христосъ, по соединеніи естествъ, сталъ — одного сложнаго естества; то Онъ изъ простаго естества превратился въ сложное и не единосущенъ какъ съ Отцемъ, котораго естество просто, такъ и съ Матерію, которая не сложена изъ Божескаго и человѣческаго естества.

Монофизиты не думали отвергать единосущія Бога Отца и Бога Сына, и Дамаскинъ пользуется этимъ обстоятельствомъ для своей цѣли. Если Спаситель, будучи одного естества, замѣчаетъ онъ, единосущенъ съ Отцемъ, то и Отецъ будетъ сложенъ и единосущенъ съ плотію, что, конечно, нелѣпо и крайне богохульно. Да наконецъ какъ можетъ изъ Божества и человѣчества составиться одно естество? Какъ одно естество можетъ вмѣщать въ себѣ противоположныя существенныя разности? Возможно ли, чтобы одно и тоже естество было вмѣстѣ и созданнымъ и несозданнымъ, смертнымъ и бѣзсмертнымъ, ограниченнымъ и неограниченнымъ?

Значить, говорили еретики, Богородица родила и Божество вмѣстѣ съ человѣчествомъ, значить, на крестѣ висѣло и страдало не только человѣчество, но и Божество? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Дамаскинъ говоритъ: раждаться свойственно вѣпостаси (собственно), но не естеству (хотя и естество не отдѣльно отъ вѣпостаси). Слѣдовательно пресвятая Дѣва родила не два естества, но лице, которое состоитъ изъ двухъ естествъ (—Богочеловѣка). Тоже должно сказать и о распятіи и о воскресеніи и вознесеніи на небо. И распято было и воскресло и вознеслось только лице, имѣющее два естества.

Здѣсь мы должны сдѣлать маленькое отступленіе. Дамаскинъ говоритъ здѣсь о естествѣ и вѣпостаси. Далѣе мы не развстрѣтимъ эти термины. Поэтому мы считаемъ долгомъ объ-

яснить своимъ читателямъ эти термины, чтобы можно было понимать силу доказательствъ св. Дамаскина <sup>1</sup>. Естество или сущность (*ουσια, φύσις*) есть то, что существуетъ само по себѣ, не имѣя нужды для существованія въ посторонней поддержкѣ, что существенно отлично отъ всякой другой вещи; напр. цвѣтъ. Естество и сущность одно и то же; различіе только въ томъ, что *ουσια* (сущность) происходитъ отъ слова *εἶναι*, а естество *φύσις* отъ *περιουσι*. Если смотрѣть на сущность и естество какъ на понятіе, то это будетъ общее, родовое понятіе, заключающее подъ собою всѣ частныя понятія одного и того же рода. Напр. «человѣчество»—это общее понятіе по отношенію къ частнымъ понятіямъ «Павель, Петръ», и будетъ сущность, естество *ουσια, φύσις*. Такъ понимаетъ Дамаскинъ слова *ουσία, φύσις*. Что жъ такое *υπόστασις*? То, что имѣетъ бытіе индивидуальное. Въ противоположность сущности оно не имѣетъ силы существованія въ самомъ себѣ, содержаніе для себя оно беретъ въ сущности. Но оно беретъ себѣ не часть только сущности, а всю сущность. Посему *υπόστασις* различаются между собою не сущностію, но разными случайными свойствами (въ каждой изъ однородныхъ *υπόστασις* есть полная сущность), которыя составляютъ отличительныя ихъ свойства. Какъ понятіе, оно есть частное понятіе. То же самое значеніе имѣетъ и лицо (*πρῶσπον*). Чтобы еще яснѣе представить, какъ понимаетъ Дамаскинъ объясняемыя нами слова, приведемъ примѣръ: въ Иисусѣ Христѣ Божество соединилось съ *человѣчествомъ*. Божество—это сущность, или естество; *человѣчество*—опять естество; Иисусъ Христосъ—*υπόστασις*, или лицо. Послѣ этихъ объясненій понятно, кажется, будетъ, почему Дамаскинъ говоритъ: естество не рождается. Да, естество, какъ общность заключающихся въ немъ *υπόστασις*, не можетъ рождаться; рождаются только *υπόστασις* (конечно, неотдѣльныя отъ естества). Рождается *человѣкъ*, а не *человѣчество*. Понятны будутъ и дальнѣйшія тонкости, которыхъ не могъ избѣжать Дамаскинъ въ спорѣ съ еретиками, которые вызывали его на эти тонкости. Но возвратимся къ дѣлу.

<sup>1</sup> См. Дialect. гл. XXX, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLIII.

Монофизиты говорили: есть выраженіе «въ человѣкѣ одно естество, хотя оно состоитъ изъ души и тѣла». Въ былое время это сравненіе между отношеніемъ души къ тѣлу въ человѣкѣ и между отношеніемъ челоѣчества къ Божеству въ Иисусѣ Христѣ было въ большомъ ходу. Но Дамаскинъ отрицаетъ справедливость этого сравненія. Надобно знать, замѣчаетъ онъ, что мы говоримъ: «въ человѣкѣ одно естество», не обращая вниманія на различіе души отъ тѣла: если же сравнить душу и тѣло между собой, то нельзя сказать, что онѣ — одного естества. Слѣдовательно, (вытекаетъ заключеніе) выраженіе: «въ человѣкѣ одно естество» не вѣрно. Это выраженіе будетъ вѣрно только тогда, когда подъ понятіемъ «человѣкъ» мы будемъ разумѣть все челоѣчество. Тогда это выраженіе будетъ вѣрно, потому что дѣйствительно люди одного естества въ томъ смыслѣ, что каждый изъ людей состоитъ изъ души и тѣла, точно также, какъ и другой и третій и пр. Понятно, что въ такомъ значеніи слова «естество» неприложимо ко Христу; Христосъ, въ выраженіи: «Онъ имѣетъ одно естество», берется какъ недѣлимое; да для Него (Христа) нѣтъ общаго рода (христовства, *χριστότης*), подъ который бы Онъ подходилъ. Монофизиты указывали наконецъ въ подтвержденіе своего ученія на выраженіе: «единое естество Бога Слова воплотившееся», встрѣчающееся въ сочиненіяхъ Аѳанасія и Кирилла александрійскихъ. Дамаскинъ обращаетъ вниманіе еретиковъ на то, что не говорится, единое естество Бога Слова воплотившагося, но «единое естество Бога Слова воплотившееся». Если бы сказать: «единое естество Слова», то, можетъ быть, приводить Дамаскинъ слова самаго же Кирилла александрійскаго, «имѣло бы какую нибудь вѣроятнѣе ученіе тѣхъ, которые съ притворствомъ спрашиваютъ: если все во Христѣ одно естество, то гдѣ пошота челоѣческаго естества, или какъ остается въ Немъ наша сущность? Если бы сказано было: «единое естество Бога Слова воплотившагося». то это выраженіе было бы чисто монофизитскимъ. Но сказано вѣдь: единое естество Бога Слова воплотившееся. Это значить, что одно естество (Божеское) со-

единилось съ другимъ (человѣческимъ), или другими словами: «Богъ Слово воплотился», т. е. мысль совершенно православная. Такимъ образомъ говорится, замѣчаетъ Дамаскинъ, что естество Слова воплотилось, или соединилось съ плотію; но чтобы естество Слова пострадало плотію,—мы еще доселѣ не слышали. Итакъ неправы монофизиты, когда они говорятъ: въ Иисусѣ Христѣ одно естество. Въ Иисусѣ Христѣ два естества

*Какъ же соединились въ Немъ эти два естества? Всецѣло,* учитъ православная Церковь. Но какъ же всецѣло? возражаютъ еретики. Иисусъ Христосъ Сынъ Божій есть только одно изъ лицъ Божества; пресвятая Дѣва Марія есть только одно изъ лицъ человѣчества: слѣдовательно, заключаютъ еретники, северіане, только часть съ частію соединились,—соединилась только часть Божества съ частію человѣчества. Значитъ два естества соединились не всецѣло. Два естества соединились не всецѣло, замѣчалъ Арій, такъ какъ во Христѣ (по Аріеву лжеученію) нѣтъ человѣческой души. Душа-то есть, говорилъ Апполинарій, но ума человѣческаго нѣтъ; впрочемъ все таки соединеніе двухъ естествъ не всецѣлое, соглашался онъ съ Аріемъ. Неправда, что въ Иисусѣ Христѣ два естества соединились не всецѣло, отвѣчалъ имъ Дамаскинъ.

Мы видѣли уже, какъ понимаетъ Дамаскинъ сущность, или естество, вѣпостась, или личность. Сущность—это общность всѣхъ заключающихся подъ ней индивидуумовъ; всякій индивидуумъ заключаетъ въ себѣ всю сущность. Приложите эти понятія къ «Божеству и человѣчеству», какъ сущностямъ. Божество и человѣчество заключаютъ въ себѣ всѣ индивидуумы своихъ родовъ: т. е. въ понятіи «Божество» заключается понятіе о всѣхъ трехъ лицахъ пресвятыя Троицы; въ понятіи «человѣчество» подразумѣваются всѣ люди. Затѣмъ каждое изъ лицъ пресвятыя Троицы, какъ вѣпостась божественная, имѣетъ (всѣ свойства, всю сущность Божества, каждый изъ людей, какъ вѣпостась человѣческая, имѣетъ въ себѣ всю сущность человѣческую. Что жъ теперь будетъ значить выраженіе: «Божество въ лицѣ Иисуса Христа соединилось съ человѣчествомъ?» Очевидно, что сущность Божественная со-

единилась съ сущностію человѣческой вполне, хотя и не всѣ три ипостаси Божества соединились со всѣми лицами человѣчества. Да и къ чему было такое соединеніе? Ипостась заключаетъ въ себѣ вполне сущность. Дамаскинъ идетъ еще далѣе, и замѣчаетъ «что Божество соединилось съ человѣчествомъ посредствомъ ума, который есть нѣчто среднее между чистотой Божества и дебелостію плоти».

Два естества въ Иисусѣ Христѣ соединились *неслитно*, учить православная Церковь. Но одна мѣра не можетъ вмѣстить себѣ двухъ мѣръ, замѣчалъ Несторій. Но такъ разсуждать, отвѣчалъ Дамаскинъ, значитъ чувственно разсуждать о не-вещественномъ. Какимъ же образомъ Христосъ можетъ быть единосущнымъ намъ и Отцу, если не сохранились въ Немъ несліяпными Божеское и человѣческое естество? А если Онъ намъ не единосущенъ, то какимъ же образомъ Богъ могъ совоскресить насъ въ лицѣ Иисуса Христа и спосадить насъ на престолѣ одесную Себя? А Апостолъ прямо возвѣщаетъ намъ эту истину. Да! Не посредствомъ сліянія соединились оба естества, а посредствомъ взаимнаго проникновенія. Впрочемъ, говоря точно, пропикловеніе принадлежитъ Божеству. Только одно Божеское естество проходитъ и проникаетъ все, какъ хочетъ, но само ничѣмъ не проникается. Оно сообщаетъ свои совершенства плоти, но само пребываетъ безстрастно и непричастно плотскимъ страданіямъ.

Послѣ несторіанъ выступали на сцену северіане. Если два естества не слились, если каждое естество сохраняетъ свое естественное свойство неизмѣннымъ, значитъ—два Христа, а не одинъ. Такъ умствовали северіане. Число, говорилъ Дамаскинъ, въ опроверженіе этого умствованія, не вводитъ раздѣленія. Число означаетъ только количество исчисляемыхъ предметовъ независимо отъ того, соединены они или не соединены. Будутъ ли связаны двѣ книги, или не связаны, во всякомъ случаѣ это двѣ книги. И число, разумѣется, не имѣетъ никакого вліянія на ихъ соединеніе или расдѣленіе. Слѣдовательно возраженіе, что въ *одномъ* Христѣ *два естества* сохранить своихъ естественныхъ свойствъ неизмѣнными не могутъ безъ

сліянія—не имѣеть никакой силы. Въ *одномъ* Христѣ два естества сохраняются точно также, какъ въ *одномъ* Божествѣ мы исповѣдуемъ *три* ипостаси. Тутъ дѣло не въ числѣ, а дѣло въ дѣлѣ. Положимъ, отвѣчали североане, что въ Иисусѣ Христѣ два естества; но къ какому количеству ихъ надобно отнести, къ непрерывному, или раздѣльному? Североане пускались въ большія тонкости. Что такое непрерывное и раздѣльное количество? Непрерывное количество есть такое количество, части котораго соединяются какимъ нибудь терминомъ. Напримѣръ, двухлактное дерево—это непрерывное количество, потому что два лактя соединяются здѣсь концомъ одного лактя и началомъ другаго. Раздѣльное же то, части котораго не связываются между собою; напр. десять деревьевъ. Здѣсь нѣтъ никакого связующаго термина <sup>1</sup>. И вотъ североане предлагали вопросъ: къ непрерывному ли количеству относятся два естества, или къ раздѣльному? Если бы православный сказалъ, что два естества относятся къ раздѣльному количеству, то североане могли бы возразить ему: какъ же два естества соединены, если между ними нѣтъ связи никакой? и потомъ довели бы православнаго до отрицанія православнаго ученія о соединеніи естествъ. Если бы православный сказалъ, что они относятся къ непрерывному количеству, то онъ долженъ бы былъ согласиться на то, что два естества въ Иисусѣ Христѣ слились.

Какъ же выпутывается Дамаскинъ изъ этой паутины? Къ непрерывному количеству могутъ быть отнесены только тѣло, поверхность, линія, время, мѣсто. Но два естества не суть ни тѣло, ни поверхность, ни линія, ни время, ни мѣсто. Слѣдовательно, они не могутъ быть отнесены къ непрерывному количеству <sup>2</sup>. Значить, ихъ надобно отнести къ раздѣльному ко-

<sup>1</sup> Діалект. гл. 49.

<sup>2</sup> *Ibidem*. Непрерывныхъ количествъ только пять, говоритъ Дамаскинъ въ діалектикѣ: 1) *линія*. Она имѣеть одно измѣреніе—въ длину и относится къ непрерывнымъ количествамъ, потому что части ея имѣють средний терминъ, которымъ онѣ соединяются. 2) *поверхность*. Она имѣеть два измѣренія—ширину и длину. Она относится къ непрерывному количеству, потому что части ея (ширина и длина) имѣють общій терминъ—линію, въ которой онѣ соединяются. 3) *тѣло*. Оно имѣеть три измѣренія: длину, ширину и глубину, или толщину. Это—

личеству? Дамаскинъ не совсѣмъ согласенъ и на это. Надобно знать, говоритъ онъ, что число имѣетъ мѣсто въ предметахъ различныхъ между собой; а предметовъ, ничѣмъ не различающихся, нельзя считать. Въ какомъ отношеніи предметы различаются, въ такомъ и счисляются. Напримѣръ Петръ и Павелъ, въ какомъ отношеніи суть одно, въ томъ не счисляются, ибо нельзя ихъ назвать двумя естествами, такъ какъ они по сущности одно: но, различаясь по личности, они называются двумя лицами». Такимъ образомъ два естества въ Господѣ по вѣности соединены между собой неслитно; а по причинѣ и образу ихъ различія раздѣлены нераздѣльно. И въ какомъ отношеніи они между собой соединены, въ томъ не счисляются. Ибо не по отношенію къ вѣности говоримъ, что во Христѣ два естества, а въ какомъ отношеніи они раздѣлены нераздѣльно, въ томъ счисляются. Ибо во Христѣ два естества по причинѣ и образу ихъ различія. И хотя онѣ соединены вѣстасно, и взаимно проникаютъ одно другое; однакожь соединены неслитно, такъ что каждое изъ нихъ сохраняетъ свое естественное отличіе. Итакъ, по причинѣ различія и въ семъ только отношеніи счисляемая, онѣ могутъ быть отнесены къ раздѣльному количеству»

Это мѣсто, нѣсколько растянутое, не совсѣмъ и ясно. Сущность дѣла вотъ въ чемъ: какъ душа и тѣло составляютъ одного, цѣлаго человѣка, такъ Божество и человѣчество составляютъ одного, цѣлаго Христа. И отдѣлять ихъ нельзя. Безъ души человѣкъ не будетъ человѣкомъ, безъ человѣчества Христосъ не будетъ Христомъ. Слѣдовательно два естества, въ отношеніи къ вѣности Слова, не могутъ относиться къ раздѣльному количеству. Къ раздѣльному количеству могутъ быть отнесены два естества Христовыхъ, если только разсматривать ихъ въ абстрактъ, какъ двѣ противоположныя сущности. Послѣ этого северіанамъ

---

непрерывное количество, потому что имѣетъ общій терминъ — поверхность 4) мѣсто, — твое мѣсто есть поверхность воздуха, какъ поверхность есть непрерывное количество, 5) время. Обнимая собой прошедшее и будущее, оно соединяетъ ихъ въ одной точкѣ—нынѣ И болѣе нѣтъ непрерывныхъ количествъ. .

нечего было говорить: самымъ тонкимъ образомъ Дамаскинъ разобралъ ихъ тонкость.

Два естества, соединившись въ Иисусѣ Христѣ неслитно, пребываютъ *нераздѣльны*. Онѣ соединились въ одной вѣпостаси Бога Слова. Вѣпостась Бога Слова воплотилась, воспринявъ отъ Дѣвы начатокъ нашего состава—плоть, одушевленную разумною и словесною душею; такъ что сама стала вѣпостасію плоти, и прежде простая вѣпостась Слова стала сложною, именно сложною изъ двухъ естествъ Божества и человѣчества. И Вѣпостась эта имѣетъ въ себѣ какъ характеристическое и отличительное свойство Божескаго сыновства Бога Слова, по которому отличается отъ Отца и Духа, такъ и характеристическія и отличительныя свойства плоти, по которымъ отличается отъ Матери и прочихъ людей. А отличается какъ отъ Отца и Духа, такъ и отъ Матери и отъ насъ тѣмъ, что одно и тоже Слово есть вмѣстѣ Богъ и человѣкъ. Впрочемъ вѣпостась Христа имѣетъ въ себѣ и тѣ свойства Божескаго естества, по которымъ соединена съ Отцемъ и Духомъ, и тѣ признаки человѣческаго естества, по которымъ соединена и съ Матерію и съ нами». Вотъ православное ученіе о соединеніи естествъ въ одной вѣпостаси.

Противники этого ученія соглашались принять его и возражали: природа безъ вѣпостаси немислима; каждая природа должна имѣть свою вѣпостась: слѣдовательно у Христа должны быть двѣ вѣпостаси. А если у Него двѣ вѣпостаси, что необходимо, думали еретики, то слѣдовательно будетъ уже не три вѣпостаси божественныя, а четыре. Не вношу четвертаго лица въ Троицу, отвѣчаетъ Дамаскинъ, — да не будетъ; но исповѣдую одно лицо Бога Слова и плоти Его. Троица пребыла Троицей и по воплощеніи Слова. Правда, соглашается онъ, нѣтъ естества безъ вѣпостаси; однакожь нѣтъ необходимости, чтобы естества, вѣпостасно соединенныя, имѣли каждое свою вѣпостась. Возможно и такое сочетаніе естествъ въ вѣпостаси, что они могутъ имѣть только одну вѣпостась. Такъ и въ дѣлѣ воплощенія. Плоть Бога Слова не получила само-

стоятельной уности и не стала уностию, разную отъ уности Бога Слова, но, въ ней получивъ уность, стала, лучше сказать, принятою въ уность Бога Слова, нежели самостоятельной уностию. Потому она и не остается безъуностию и не вводитъ въ Троицу иной уности. По сей-то причинѣ, говоритъ Дамаскинъ, прибавленіе, сдѣланное къ трисвятой пѣсни суетумудрымъ Петромъ Кнафеемъ, мы рѣшительно называемъ богохульнымъ <sup>1</sup>. Какъ же сдѣлалась сложною уность Христова, продолжали спрашивать еретики. Что она сотворена, или не сотворена?—Уность Бога Слова до воплощенія была проста, не сложна, слѣдовательно въ этомъ отношеніи не-сотворена, такъ какъ и по воплощеніи Богъ остался тѣмъ же Богомъ. По воплощеніи уность Бога Слова сдѣлалась уностию и для плоти, сдѣлалась сложною, видимою и въ этомъ отношеніи можетъ быть названа сотворенною. Итакъ въ Иисусѣ Христѣ два естества соединились неслитно и нераздѣльно. Отсюда вытекають вотъ какія слѣдствія:

а) Если въ Иисусѣ Христѣ Божество всецѣло соединилось съ человѣчествомъ, то одно имя можно ставить вмѣсто другаго, и человѣческое именовать Божескимъ. Поэтому можно сказать, что *Господь славы былъ распятъ*. Приписывая впрочемъ уности Христовой общеніе свойствъ, мы не хотимъ смѣшивать вообще человѣчество съ Божествомъ. Усвоеніе человѣческихъ свойствъ Божеству, и Божескихъ, человѣчеству возможно только по отношенію къ Божеству и человѣчеству, соединеннымъ въ одной уности Богочеловѣка.

б) Если въ Иисусѣ Христѣ Божество всецѣло соединилось съ человѣчествомъ, то мы должны поклоняться и пречистой плоти Господа. Мы должны поклоняться ей, ибо ей воздается поклоненіе въ единой уности Слова, которое сдѣлалось уностию для плоти. Напрасно аполинаристы по этому поводу

<sup>1</sup> Прибавленіе состояло въ словахъ. „распныйся за ны“ Этому прибавленію северіане придавали сверхъестественное происхожденіе. Когда Господа нашего Иисуса Христа распинали, тогда, по ученію северіанъ, Ангелы воспѣли. святыи Боже, святыи крѣпкыи, святыи безсмертныи, — Иосифъ и Пикодимъ прибавили. распныйся за ны, помилуй насъ Lequ 218, пр. 1.

называли православныхъ чловѣкослужителями. Плоть вообще, какъ вещь сотворенная, конечно недостопокланяема; но она становится достопокланяемой, когда дѣло идетъ о плоти Христовой. Простую багряницу можно бросать и попирать ногами; но поступите такъ съ багряницей царской, и вы сдѣлаете худо; «кто надругается надъ ней, тотъ по большей части осуждается на смерть». Такъ и плоти Христа воздается почитаніе «не ради плоти, какъ плоти», но потому, что съ этой плотию соединенъ вполнѣ Богъ Слово.

в) Воплотившійся нашего ради спасенія не чловѣкъ только, но и Богъ. А такъ какъ отъ пресвятой Дѣвы родился истинный Богъ, то пресвятая Дѣва есть истинно Богородица. Мы говоримъ, прибавляетъ Дамаскинъ, что отъ Нея родился Богъ, не потому, чтобы Божество Слова получило отъ Нея начало бытія; но потому, что само Слово Божіе, прежде вѣкъ не во времени отъ Отца родившееся, и безначально и вѣчно со Отцемъ и Духомъ пребывающее, въ послѣдніе дни—для нашего спасенія—вселцлось во утробу святыя Дѣвы, и отъ Нея безъ измѣненія воплотилось и родилось.

Послѣ изложенія ученія о двухъ естествахъ слѣдуетъ изложеніе ученія о *двухъ воляхъ*. Мы вѣруемъ, что сообразно двумъ естествамъ, Господь имѣетъ двѣ естественныя воли, двѣ естественныя свободы, два естественныя дѣйствованія, а также и мудрость и вѣдѣніе Божеское и чловѣческое.

Дѣйствительно ли во Христѣ двѣ воли? Да! Что у чловѣка есть воля, это несомнѣнно; а если есть воля у чловѣка, то должно имѣть чловѣческую волю и воплотившееся Слово, потому что если воплотившееся Слово не приняло воли съ естествомъ чловѣческимъ, то мы не освободились отъ грѣха. Еще: если естеству нашему дана воля Словомъ (при созданіи), и Слово не приняло ея; то не приняло, или отвергнувъ свое созданіе, какъ недоброе, или по зависти къ намъ, не уврачевавъ нашей свободы, а такимъ образомъ насъ лишило совершеннаго исцѣленія и явило себя немощнымъ черезъ то, что или не хотѣло, или не могло совершенно спасти насъ. чего допустить нельзя. Итакъ

Господь нашъ Иисусъ Христосъ долженъ имѣть человѣческую волю, и св. Писаніе, упоминая о послушаніи Иисуса Христа, Его жаждѣ, стараніи укрыться (Марк. 7, 24. Матѹ. 27, 33. Фил. 2, 8) и пр., прямо говоритъ намъ, что во Христѣ была человѣческая воля.

Но если Христосъ имѣлъ человѣческую волю, то Онъ, какъ человѣкъ, имѣетъ и свободу. Эта свобода обусловливается тѣмъ, что Христосъ имѣлъ разумную душу: что разумно, то свободно. Только надобно замѣтить слѣдующее: мы не должны считать нашей свободы одинаковою со свободой Божественной, даже съ свободой ангельской. Въ Богѣ свобода пресущественна. Въ ангелахъ она такова, что за расположеніемъ непосредственно слѣдуетъ приступленіе къ дѣлу, безъ всякаго промежутка времени. А въ людяхъ свобода такова, то за расположеніемъ не вдругъ слѣдуетъ исполненіе. Поэтому человѣку, усвоается произвольная склонность, расположеніе къ тому, что рѣшено послѣ разысканія и совѣщанія, или совѣта и рѣшенія о неизвѣстномъ и избраніе, по которому дѣлаетъ человѣкъ выборъ и предпочитаетъ одно другому. Иисусу Христу нельзя усвоить свободной воли въ этомъ смыслѣ. Онъ не простой только человѣкъ, а вмѣстѣ и Богъ, и потому не имѣетъ нужды ни въ предварительномъ обсужденіи, ни въ выборѣ. Естественно, Ему сродно добро и чуждо зло. При всемъ томъ въ Иисусѣ Христѣ человѣческая воля осталась въ существѣ своемъ неизмѣнной, какъ неизмѣнно и человѣческое естество.

Въ какомъ отношеніи стоитъ воля человѣческая къ волѣ Божественной? Нельзя представить себѣ, чтобы двѣ воли слились въ одну волю, какъ не сливаются между собой противоположныя разности, какъ видимость, ограниченность и неограниченность. Да и какъ сложенное изъ воль назвать волею? Сложнаго нельзя назвать тѣмъ именемъ, какимъ называются его части. Притомъ, если предположить сложеніе воль, то Иисусъ Христосъ по отношенію къ волѣ не будетъ единасущенъ Отцу. Итакъ остается призвать одну вѣстасъ въ Иисусѣ Христѣ сложенною и общею какъ естествамъ, такъ и свойствамъ Его.

Изъ этого положенія вытекаетъ другое положеніе. Такъ какъ

двѣ воли свободныя объединяются въ одной упостаси, то и предметъ его хотѣнія долженъ быть одинъ. Это значитъ: воля человѣческая не можетъ хотѣть того, что противно волѣ Божественной; воля Божественная не можетъ не допускать того, что свойственно волѣ человѣческой. Такъ воля человѣческая не хотѣла въ Иисусѣ Христѣ грѣха; воля Божественная «попускала плоти страдать». Но надобно сказать и то, что воля Божественная имѣла вліяніе на волю человѣческую, управляла, а воля человѣческая состояла подъ управленіемъ воли Божественной, какъ воля обоженная. Мы говоримъ воля человѣческая обожена не въ томъ смыслѣ, что естественное движеніе воли человѣческой измѣнилось, но въ томъ, что она соединилась съ волею Божественной.

Во Христѣ два естества, двѣ воли; слѣдовательно должны быть и *два дѣйствованія*: иначе, какъ же могло бы выразиться на дѣлѣ существованіе двухъ волей, неизбѣжный результатъ двухъ естествъ? И въ Иисусѣ Христѣ дѣйствительно два дѣйствованія. Какъ Богъ, единосущный Отцу, подобно Ему Онъ имѣетъ Божеское дѣйствованіе, и какъ содѣлавшійся человѣкомъ и единосущнымъ намъ, имѣетъ дѣйствованіе свойственное человѣческому естеству. Какъ Богъ, Онъ приписываетъ Себѣ управленіе міромъ, промышленіе о немъ (Іоан. 5. 17). Какъ Богъ, Онъ творитъ чудеса. Какъ человѣкъ, Онъ дѣйствуетъ руками, ногами, страдаетъ и т. п. Способъ соединенія дѣйствованій опредѣляется такой же, какъ и способъ соединенія двухъ волей и двухъ естествъ. Какъ признаемъ въ Иисусѣ Христѣ два естества, соединенныя и одно другое проникающія, и вмѣстѣ съ тѣмъ не отвергаемъ ихъ различія и признаемъ нераздѣльными; такъ точно признаемъ и соединеніе и различіе волей и дѣйствованій, и исключаемъ ихъ и не вводимъ раздѣленія. Какъ плоть и обожена и не потеряла измѣненія въ своемъ естествѣ; такъ воля и дѣйствованіе обожены и не выступили изъ своихъ предѣловъ». Одинъ и тотъ же Христосъ, который дѣйствуетъ и Божески и человѣчески.

Изложивъ православное ученіе, Дамаскинъ старается опро-

вергнуть противоположное этому учению моноелитовъ. Если во Христѣ одно дѣйствованіе, то оно или Божеское или человѣческое, или ни то, ни другое. Если только Божеское, то Иисусъ Христосъ только Богъ, но не человѣкъ; если—человѣческое, то Онъ только человѣкъ, а не Богъ; если ни то, ни другое, то Онъ ни Богъ, ни человѣкъ: во всякомъ случаѣ Онъ не спасъ насъ. Скажутъ: изъ двухъ дѣйствованій образовалось односложное. Но если такъ, то дѣйствованіе Христова будетъ или различно отъ дѣйствованія Отца, или и дѣйствованіе Отца сложно. Если же дѣйствованіе сложно, то и естество сложно. А если естество сложно, то Онъ и не Богъ. Притомъ если дѣйствованіе Христа сложно, то оно будетъ или сотворенное, или несотворенное: средняго между ними нѣтъ<sup>1</sup>. Но если оно сотворенное; то покажетъ во Христѣ одно сотворенное естество. Если несотворенное, то будетъ признакомъ несотворенной сущности. Если, наконецъ, одно дѣйствованіе во Христѣ, то однимъ и тѣмъ же дѣйствіемъ будутъ производимы и Божескія и человѣческія дѣла; но этого допустить нельзя. Огонь не можетъ и жечь и охлаждать.

Но, возражали еретики, способность дѣйствованія предполагаетъ особое дѣйствующее лицо. Но если такъ, то надобно допустить, что и особое лицо предполагаетъ особое дѣйствіе. По этому въ пресвятой Троицѣ, такъ какъ въ Ней три лица, будутъ и три дѣйствованія; а если въ Троицѣ одно дѣйствованіе, то въ пресв. Троицѣ будетъ одно лице???

Особое дѣйствованіе, говорятъ еретики, предполагаетъ особое лицо. Положимъ. Но они не признаютъ во Христѣ ни двухъ

<sup>1</sup> Не правда ли, чрезвычайно странными кажутся въ настоящее время подобныя разсужденія? А между тѣмъ они имѣли для своего времени большое значеніе. Намъ хочется этимъ сказать, что неосновательно—въ виду подобныхъ замѣчаній—обвинять сочиненія древнихъ отцевъ въ безжизненности и крайней сухости. Кстати замѣтить еще здѣсь. Дамаскинъ учитъ, что въостась І. Христа сложна, и на вопросъ: сотворена она, или несотворена, отвѣчаетъ, что она не сотворена по Божеству и сотворена по человѣчеству. Не могли ли еретики такъ говорить и о сліянн двухъ волъ? И почему пр. Максимъ, слова котораго приводитъ здѣсь Дамаскинъ, такъ положительно говоритъ: оно будетъ или сотворенное, или несотворенное: средняго между ними быть не можетъ?

дѣйствованій въ такой связи и раздѣльности, какъ учить Церковь, ни одного какого либо простаго или Божескаго, или человѣческаго дѣйствованія. Слѣдовательно, они тѣмъ самымъ учатъ не признавать во Христѣ ни одного, ни двухъ лицъ.

Но мы не думаемъ отвергать, что въ Иисусѣ Христѣ нѣтъ человѣческаго дѣйствованія; мы признаемъ одно дѣйствованіе, потому что человѣческое дѣйствованіе—въ противоположность съ Божескимъ дѣйствованіемъ—называется страданіемъ. Но вѣдь если человѣческое дѣйствованіе назвать страданіемъ, потому что только Божеское дѣйствованіе есть собственно дѣйствованіе, то безъ сомнѣнія нужно будетъ сказать, что естество человѣческое зло, потому что только Божеское естество собственно добро. Святые Отцы, правда, называли человѣческое дѣйствованіе страданіемъ, но называли также и силою и дѣйствованіемъ. Называли же страданіемъ дѣйствованіе человѣческое въ томъ смыслѣ, что оно не отъ себя имѣетъ движеніе и силу, а отъ Бога.

Вы учите, говорили наконецъ еретики православнымъ, что въ Иисусѣ Христѣ соединилось Божество и человѣчество, и что въ Немъ два дѣйствованія. Да такъ ли? Положимъ, что какъ Богъ Онъ имѣетъ и дѣйствованіе Божеское, но какъ человѣкъ Онъ долженъ имѣть не одно, а два дѣйствованія—дѣйствованіе тѣла и дѣйствованіе души. Значитъ, вы допускаете три дѣйствованія?—Вовсе нѣтъ. Говоря о чемъ либо сложномъ, обозначаютъ только тѣ части, которыя ближайшимъ образомъ входятъ въ сложеніе. Говорятъ напр. о составѣ человѣка: «человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла», (двухъ естествъ), но не говорятъ человѣкъ состоитъ изъ души и четырехъ стихій (пяти естествъ). Такъ и въ Господѣ Иисусѣ Христѣ разсматриваемъ не части частей, но части ближайшимъ образомъ входящія въ сложеніе.

Итакъ въ Иисусѣ Христѣ два дѣйствованія. Какъ необходимое слѣдствіе этого положенія является ученіе о богомужномъ дѣйствованіи Иисуса Христа. Что значитъ «богомужное дѣйствованіе»? Значитъ то, что «по вочеловѣченіи Бога и чело-

вѣческое дѣйствование Его было Божеское, т. е. обоженное и не непричастное Божескаго Его дѣйствования, и Божеское дѣйствование было ненепричастно человѣческаго Его дѣйствования, но каждое совершалось съ участіемъ другаго.

Здѣсь кончается развитіе ученія о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ. Дамаскинъ продолжаетъ затѣмъ ученіе о совершеніи нашего спасенія воплотившимся Господомъ. Чтобы спасти человѣка, Онъ принялъ на Себя всѣ естественныя немощи человѣка, кромѣ грѣха. Тотъ, кто *не восмищеніемъ нещца быти равенъ Богу, но Себе умамилъ, зракъ раба примъ, въ подобіи человѣчествѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтесе якоже чловѣкъ; смирилъ Себе, послушивъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя* (Фил. 2, 6—8). Всѣ немощи человѣческія Христось принялъ по естеству человѣческому<sup>1</sup>. Плотию Онъ испытывалъ голодъ, жажду, утомленіе прободеніе гвоздями; душою скорбѣлъ, тужилъ.

Смерть Иисуса Христа есть высшая степень его уничтоженія по плоти. Но и въ это время Божество пребыло неразлучно съ душой и тѣломъ: Упостась Бога Слова не престаала быть Упостасью Божества и человѣчества. Сошествіемъ во адъ, воскресеніемъ изъ мертвыхъ и вознесеніемъ на небо, послѣ чего Иисусъ Христось возсѣлъ одесную Бога Отца, совершалось дѣло искупленія.

Намъ остается теперь изложить только ученіе св. Дамаскина о вѣрѣ, таинствахъ, почитаніи мощей и иконъ и о послѣдней судьбѣ: остальные главы IV книги къ нашему разбору не относятся, какъ не содержащія въ себѣ догматическаго

<sup>1</sup> Главъ XX—XXV, III книги. Въ XX главѣ говорится „о естественныхъ и непредосудительныхъ немощахъ“. XXI—о невѣдѣніи и рабствѣ, XXIІ—о преслѣніи, XXIІІ—о боязни, XXIIV—о молитвѣ Господней, XXV объ усвоеніи. Эти главы замѣчательны развѣ только тѣмъ, что еще разъ подтверждаютъ наше мнѣніе, что и Дамаскинъ уже подпадаетъ вліянію схоластики своего времени. Читайте напр. главу объ усвоеніи. Нужно знать, говоритъ Дамаскинъ, что усвоеніе есть двоякое: одно естественное и существенное, а другое личное и относительное. Первое состоятъ въ томъ, что Господь по чловѣколюбію принялъ наше естество. Личное и относительное бываетъ, когда кто по отношенію, напр по любви принимаетъ на Себя лице другаго. Въ семъ смыслѣ Господь принялъ на Себя нашу

ученія <sup>1</sup>. Да и въ изложеніи догматическаго ученія мы въ подробности пускаться не будемъ, потому что особенно характеристическихъ чертъ нѣтъ. Въ ученіи о вѣрѣ различаетъ Дамаскинъ вѣру по слуху, когда мы научаемся вѣрѣ, слушая священное Писаніе и вѣримъ согласно съ преданіемъ каѳолической Церкви, и—вѣру, какъ *уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ*, т. е., какъ твердую надежду на данныя намъ отъ Бога обѣтованія и на полученіе просимаго нами. Первая вѣра, замѣчаетъ Дамаскинъ, зависитъ отъ нашего свободнаго расположенія, а вторая есть даръ Духа. Вѣра приходитъ въ совершенство чрезъ исполненіе всего узаконеннаго Христомъ.

Въ ученіи о таинствахъ онъ говоритъ о крещеніи и евхаристіи. Мы исповѣдуемъ едино крещеніе, какъ образъ единой смерти Богочеловѣка. И кто, бывъ крещенъ во имя Св. Троицы, снова перекрещивается, тотъ снова распинаетъ Христа. Перекрещивать можно и должно только тѣхъ, кто крещенъ не во имя Св. Троицы. Для крещенія необходимо нужна вода, чтобы благодатію Св. Духа очистить тѣло отъ грѣха и избавиться отъ тлѣнія. Въ крещеніи очищаются грѣхи наши; и мы должны опасаться прогнѣвлять Бога своими грѣхами послѣ крещенія. Крещенія отлагать ненужно, когда вѣрующій готовъ къ тому. Св. Дамаскинъ упоминаетъ здѣсь же объ употребленіи *елея* при крещеніи. Въ ученіи объ евхаристіи Дамаскинъ старается показать необходимость для духовной стороны чело- вѣка духовной пищи. За тѣмъ учить, что эта пища подается

<sup>1</sup> XII глава говоритъ о поклоненіи на востокъ; XVII—о Писаніи, XVIII—о реченіяхъ, употребляемыхъ о Христѣ; XIX о томъ, что Богъ не виновникъ зла; XX, о томъ, что не два начала; XXII о законѣ Божиемъ, XXIII — о субботѣ противъ іудеевъ, XIV о дѣвствѣ, XV о св. обрѣзаніи. Въ XIII главѣ Дамаскинъ еще разъ повторяетъ свою мысль о томъ, что міръ будетъ существовать семь тысячъ лѣтъ. Нужно замѣтить, что седмичнымъ числомъ означается все настоящее время. Богоглаголивый Давидъ въ псалмахъ о осмомъ воспѣвалъ будущее состояніе по воскресеніи изъ мертвыхъ. На обрѣзаніе Дамаскинъ смотритъ какъ на вѣщій знакъ, отдѣляющій іудеевъ отъ язычниковъ. Въ главѣ о св. Писаніи, перечисляя книги каноническія, св. Дамаскинъ прибавляетъ къ новозавѣтнымъ книгамъ каноническимъ и правила апостоловъ, собранныя св. Климентомъ. О XVIII главѣ можно сказать тоже, что сказали мы о XX—XXV гл. 3-й книги

въ винѣ и хлѣбѣ, пресуществляющихся въ тѣло и кровь Христовы. Хлѣбъ и вино употребляются потому, что Богъ знаетъ человѣческую немощь, которая съ неудовольствіемъ отвращается отъ того, что неутверждено общественнымъ употребленіемъ. Хлѣбъ и вино не суть только знаки тѣла и крови Христовой, но самыя тѣло и кровь Христова. Приступать къ евхаристіи нужно съ чистой совѣстью и со страхомъ. Въ преломленіи тѣла и крови Христовой ненужно имѣть участія съ еретиками. Не надобно приобщать еретиковъ и приобщаться отъ нихъ.

Можно ли поклоняться иконамъ? Можно и благопотребно. Иудеи поклонялись скинии, херувимамъ въ скинии. Иконы не идолы, которымъ запрещено поклоняться. Иконы изображаютъ событія и лица, дѣйствительно существовавшія, и, возводя мысль вѣрующаго отъ образа къ Первообразу, содѣйствуютъ раскрытію его богомыслія: для неумѣющихъ читать иконы замѣняютъ даже книгу.—Должно почитать не только иконы святыхъ, но и ихъ мощи. Въ этомъ случаѣ почтеніе наше относится къ тѣмъ святымъ, мощи которыхъ находятся предъ нашими глазами. А почитать святыхъ слѣдуетъ 1) какъ слугъ Божіихъ, 2) какъ одушевленные храмы Божіи, 3) какъ молитвенниковъ, подающихъ намъ множество благъ посредствомъ мощей

Въ ученіи о послѣдней судьбѣ Дамаскинъ говоритъ объ антихристѣ и воскресеніи. Явленію антихриста будетъ предшествовать распространение Евангелія. Антихристъ явится въ Іудеѣ и родится отъ жены блудницы. Не самъ діаволь сдѣлается человекомъ,—нѣтъ! Но родится человекъ отъ блудодѣянна и приметъ на себя все дѣйствованіе сатаны. Онъ будетъ воспитанъ тайно, потомъ внезапно возстанетъ, возмутится и воцарится. Въ началѣ онъ прикроетъ себя личиной святости, потомъ, когда утвердится на царствѣ, онъ назоветъ себя Богомъ, будетъ гнать Церковь Божію и отвратитъ многихъ отъ вѣры въ Бога. Послѣ этого явятся Енохъ и Ілія, обратятъ іудеевъ къ вѣрѣ во Христа и будутъ убиты антихристомъ. Наконецъ явится Сынъ Божій и убьетъ антихриста.

Въ ученіи о воскресеніи мертвыхъ Дамаскинъ доказываетъ

необходимость воскресенія тѣлъ и рѣшастъ возраженія, направленныя противъ ученія о воскресеніи. Скажутъ, говорить опъ, *како возстанутъ мертвыи* (1 Кор. 15, 35)? О невѣріе, о безуміе! Кто однимъ хотѣніемъ преобразилъ персть въ тѣло, Кто малѣйшему сѣмени во чревѣ повелѣлъ образовать многовидный и многообразный организмъ нашего тѣла; Тотъ не наче ли можетъ единымъ хотѣніемъ снова возстановить тѣло, которое было и разрушилось? *Коиъ же тѣломъ придутъ? Безумне.* Если твое ожесточеніе не позволяетъ тебѣ вѣрить словамъ Божиимъ, то повѣрь дѣламъ. Смотри, сѣмена зарываются въ борозды, какъ въ могилу. Кто образуетъ изъ нихъ корни, стебли, листья и колосья?.. Не Творецъ ли всего? Не повелѣніе ли Того, Кто все устроилъ? Вѣруй, что такимъ образомъ и воскресеніе мертвыхъ будетъ по волѣ и мановенію Божію!

Выпиской этого замѣчательнаго мѣста мы и кончаемъ свой анализъ «точнаго изложенія православной вѣры».

А. Б.



## II.

### ПЕРВАЯ СИСТЕМА

#### ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ.

##### II.



Въ началѣ нашего сочиненія, на основаніи историческихъ данныхъ, мы старались показать, что христіанское общество, начиная съ конца V вѣка, начало чувствовать нужду въ такой книгѣ, гдѣ было бы раскрыто, по возможности, все догматическое ученіе православной Церкви, и изложено строго православно и послѣдовательно. Мы сказали тамъ, что просьба, изложенная епископомъ маюмскимъ въ письмѣ къ Іоанну,— просьба написать послѣдовательное изложеніе догматовъ православной вѣры, принадлежитъ всему тогдашнему христіанскому обществу. Епископъ маюмскій, сказали мы, былъ только выразителемъ общественнаго требованія.

Какъ же выполнилъ свою задачу св. Дамаскинъ? На сколько его «точное изложеніе вѣры» удовлетворяло потребностямъ времени? Сумѣлъ ли, т. е., св. Дамаскинъ изъ множества матеріаловъ выбрать все, что имѣетъ отношеніе къ христіанскимъ догматамъ? Сумѣлъ ли онъ изложить строго-православное ученіе Церкви, не вдаваясь ни въ догадки въ области богословія, ни увлекаясь частными мнѣніями св. отцевъ въ ущербъ вселенской истинѣ? Сумѣлъ ли онъ наконецъ изложить послѣдовательно, систематически ученіе православной вѣры?

Сдѣланный нами анализъ «точного изложенія православной вѣры», анализъ, при составленіи котораго мы руководились прѣриломъ: представить при разборѣ извѣстнаго отца всѣ характерныя ея черты, этотъ анализъ уже можетъ показать намъ, насколько исполнилъ свою задачу св. Дамаскинъ. И что особенно хорошо для насъ теперь, такъ это то, что наши сужденія о достоинствѣ «точного изложенія православной вѣры» не будутъ произвольны: онѣ всѣ будутъ основаны на фактахъ. Приступаемъ къ дѣлу.

Разбирающіе «точное изложеніе православной вѣры», обыкновенно замѣчаютъ, что 1) въ систему св. Дамаскина вошло много такихъ предметовъ, которые не имѣютъ отношенія къ догматическому богословію; и 2) что въ «точномъ изложеніи православной вѣры» раскрыты не всѣ догматы, что о нѣкоторыхъ догматахъ только упоминается, а о нѣкоторыхъ даже и не упомянуто <sup>1</sup>. Представленный нами анализъ говоритъ тоже самое. Мы видѣли, что отчасти въ IV книгѣ, а особенно во II книгѣ «точного изложенія вѣры» есть очень много такого, что относится къ христіанской православной догматикѣ. Мы видѣли также что у Дамаскина нѣтъ ученія о благодати, о пяти таинствахъ и т. п. Какъ смотрѣть на такой составъ «точного изложенія православной вѣры?»

Св. Іоаннъ Дамаскинъ не былъ только богословски образованъ. Наставникъ его Косма зналъ и риторику и философію и всѣ другія науки тогдашняго времени. Въ современномъ Дамаскину обществѣ арабскомъ значительно развилось образованіе, и особенно была развита астрономія. Вотъ эти-то два обстоятельства и были причиной того, что Іоаннъ получилъ полное свѣтское образованіе. Такимъ образомъ онъ былъ человекомъ образованнымъ и свѣтски и богословски. Это сочетаніе двухъ родовъ образованія не могло, конечно, не выразиться на его сочиненіяхъ. И оно дѣйствительно выразилось какъ въ другихъ сочиненіяхъ, такъ и въ «точномъ изложеніи право-

<sup>1</sup> Напр. преосв. Макарій въ Догматическ. богословіи т. I, стр. 55.

славной вѣры». Да и почему бы не выразиться ему? Почему бы онъ не могъ, или не долженъ былъ, говоря на примѣръ о мірѣ, какъ твореніи Божіемъ, высказать своего взгляда на части міра, на составъ его, на способности человѣка? Вѣдь вводили же въ свои сочиненія догматическія древніе св. отцы и тѣ понятія, которыя выработала наука въ ихъ время. Почему же не замѣчаютъ, говоря напр. о шестодневѣ св. Василія великаго, или Григорія нисскаго: «здѣсь много есть такого, что не относится собственно къ догматическому ученію Церкви о твореніи», а напротивъ относятся съ уваженіемъ къ указаннымъ сочиненіямъ между прочимъ и потому, что въ нихъ указываются разныя научныя положенія времени Григорія нисскаго и Василія великаго?

Скажутъ: «одна наука не должна входить въ область другой науки». Но 1) вѣдь «точное изложеніе православной вѣры» представляетъ намъ первую систему догматическаго богословія, и 2) систему, писанную не для школы, а для друга. А 3) ужели одна наука не можетъ говорить о томъ, что относится къ области другой науки, хотя бы и можно было и было бы встать сдѣлать это заимствованіе? Ужели церковная исторія не должна говорить о богослуженіи древней Церкви на томъ основаніи, что есть особая наука, занимающаяся этимъ предметомъ?.. Такого взгляда на разграниченіе наукъ, къ счастью, не держался Дамаскинъ. Онъ не хотѣлъ сдѣлать изъ «точного изложенія православной вѣры» скелетъ догматическаго богословія, что случается съ такими людьми, которые смотрятъ на разграниченіе наукъ указаннымъ способомъ, сплошь да рядомъ <sup>1</sup>.

Св. Іоаннъ Дамаскскій былъ богословъ восточный. Это обстоятельство очень важно. Положительный фактъ, что уже съ самыхъ первыхъ вѣковъ религіозная жизнь Запада и Востока шли различными путями. Это-то различіе въ ходѣ религіозной жизни и было причиной того, что вопросы, которые волновали

<sup>1</sup> Поэтому намъ очень пріятно было встрѣтиться съ догматическимъ богословіемъ преосвященнаго Филарета, обратившаго большее вниманіе на тѣ вопросы, какіе даютъ богословію науки естественныя

Западъ, были почти чужды Востока, а вопросы, которые волновали Востокъ, имѣли очень немного интереса для Запада. До чего простиралось отчужденіе Востока отъ Запада въ этомъ отношеніи, достаточно указать на то, что даже во времена Флорентійскаго собора не были переведены на греческій языкъ сочиненія самыхъ знаменитыхъ отцовъ Церкви западной. Чтожъ удивительнаго, если св. Іоаннь, богословъ восточный, не говорить о тѣхъ ересяхъ, которыя развились собственно на Западѣ, и о тѣхъ догматахъ, которые по поводу ересей развиты были на соборахъ западныхъ? Св. Іоаннь хотѣлъ удовлетворить только нуждамъ современнаго ему восточнаго православнаго общества. Этимъ способомъ мы хотимъ объяснить, почему въ «точномъ изложеніи православной вѣры» нѣтъ ученія о благодати, о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха.

Св. Іоаннь Дамаскинъ писалъ свою книгу въ VIII вѣкѣ. Въ теченіи семи предшествующихъ вѣковъ шла дѣятельная разработка догматовъ вѣры—такъ, что къ VIII вѣку относительно содержанія догматическаго богословія сдѣлано было почти все. Но почти все—еще не все. Оставались еще и такіе пункты въ области православной догматики, которые не были раскрыты. Ученіе напр. о таинствахъ въ настоящей его формѣ было раскрыто только въ XVII вѣкѣ. Понятно, поэтому, что и нельзя искать «въ точномъ изложеніи православной вѣры» ученія о таинствахъ миропомазанія, покаянія, священства, брака и елеосвященія, о таинствахъ, ученіе о которыхъ почти не было раскрыто прежде и, главное, не было формулировано. Не придумывать же было самому Дамаскину этого ученія, Дамаскину, который какъ будто опасался дать мѣсто своимъ предположеніямъ даже въ разсужденіяхъ о предметахъ, не строго относящихся къ догматикѣ. Да потомъ, съ какой стати Дамаскину было заботиться объ этомъ, когда общество современное ему вовсе не требовало отъ него разъясненія ученія о числѣ таинствъ и о прочихъ предметахъ, относимыхъ нынѣ къ ученію о таинствахъ? Даже въ ученіи его о таинствахъ: крещеніи и евхаристіи—нельзя пайти нѣкоторыхъ изъ тѣхъ пунктовъ, которые

входятъ нынѣ въ ученіе объ этихъ таинствахъ. Нѣтъ, напр., ученія о времени, въ которое пресуществляются хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Христовы. Причина опять понятна: Дамаскинъ хотѣлъ дать обществу только то, чего оно требовало; онъ раскрываетъ только тѣ части догматическаго ученія, которыя искажались еретиками и были раскрыты на соборахъ св. отцами.

Св. Іоаннъ Дамаскинъ, сказали мы сейчасъ, раскрываетъ только тѣ части догматическаго ученія, которыя искажались еретиками и были раскрыты на соборахъ св. отцами. Но не все же вопросы, поднятые еретиками въ теченіи семи предшествующихъ вѣковъ, были одинаково интересны для современниковъ Дамаскина: вопросы, когда-то возбужденные гностиками, могли имѣть и имѣли только историческое значеніе. Современное Дамаскину общество христіанское интересовалось другими вопросами. Не очень далеко отъ Дамаска въ Сиріи и Месопотаміи утвердилось несторіанство; со времени императора Іустина (517—527) Египеть, тоже недалекой отъ Дамаска, сдѣлался сборнымъ мѣстомъ всехъ отраслей ереси моноелитской, отраслей, которыхъ самъ Дамаскинъ въ книгѣ о ересяхъ насчитываетъ до 20. Такое развѣтвленіе ересей показываетъ намъ наглядно, какъ занимали тогдашнее общество вопросы, поднятые монофизитами и моноелитами. Православный богословъ не долженъ былъ пропускать безъ вниманія этого обстоятельства, и вотъ Дамаскинъ почти цѣлую половину книги посвятилъ раскрытію ученія о соединеніи во Христѣ двухъ естествъ, и не отступилъ, какъ мы видѣли, ни предъ какими тонкостями еретическими. Еще два слова: Дамаскинъ написалъ не одно догматическое сочиненіе «точное изложеніе вѣры»; онъ написалъ еще нѣсколько сочиненій «противъ несторіанъ», «монофизитовъ», «о почитаніи иконъ» и другія. Понятно, что въ «точномъ изложеніи вѣры» ему не было нужды повторять то, что сказалъ уже онъ въ другихъ сочиненіяхъ. Вотъ почему «въ точномъ изложеніи православной вѣры» онъ занимаетъ преимущественно возраженіями северіанъ, противъ которыхъ онъ не писалъ отдѣльнаго сочиненія, и которые одна-

кожь сильны были въ Египтѣ, и мало говорить напр. о иконоборцахъ.

Вотъ все, что мы хотѣли и могли сказать о полномъ составѣ «точного изложенія православной вѣры». «Точное изложеніе вѣры» отличается, по нашему мнѣнію, такой полнотою, какой только можно требовать отъ сочиненія VIII вѣка, какой могло только требовать современное Дамаскину общество. И замѣчательно, св. Дамаскинъ не набивалъ своей книги опроверженіемъ всевозможныхъ ересей: онъ старался наполнить ее только тѣмъ, что было дѣйствительно нужно для современнаго ему общества. Не мѣшаетъ принять это къ свѣдѣнію составителямъ догматическаго богословія и въ настоящее время. Быть можетъ, поменѣ бы дѣлали намъ упрековъ въ схоластикѣ, если бы мы побольше обращали вниманія на религиозныя нужды общества, если бы наши богословія въ этомъ отшеніи походили на «точное изложеніе православной вѣры»... И другой урокъ могутъ получить, читая «точное изложеніе православной вѣры», составители современныхъ системъ богословія, урокъ—не ограничиваться сухимъ изложеніемъ предмета, а оживлять его введеніемъ въ богословіе болѣе жизненнаго взгляда на жизнь, на міръ, какъ сдѣлалъ это Дамаскинъ, вводя въ догматику вопросы человѣческіе, психологическіе и проч. Тогда, быть можетъ наши догматики казались бы обществу не такими скучными книгами, какими кажутся онѣ нынѣ.

«Точное изложеніе православной вѣры» не напрасно называется «точнымъ». Точность—въ изложеніи православной вѣры неотъемлемое достоинство догматическаго богословія св. Дамаскина. Дамаскинъ достигъ этого достоинства 1) тѣмъ, что почти ничего не сказалъ отъ себя, а говоритъ словами св. отцевъ, и 2) тѣмъ, что онъ выбралъ изъ святоотеческихъ твореній только сочиненія тѣхъ отцевъ, которые, по общему сознанію, считались самыми точными излагателями православнаго вѣроученія<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Дамаскинъ приводитъ свидѣтельства только восточныхъ отцевъ. Онъ не приводитъ свидѣтельства отцевъ западныхъ. Причина понятна изъ того, что мы

Вотъ почему въ «точномъ изложеніи вѣры», больше всего встрѣчается выписокъ изъ твореній Григорія Богослова <sup>1</sup>, который, по сознанію грековъ, былъ самымъ строгимъ догматистомъ, и Діонисія Ареопагита, сочиненія котораго съ VII вѣка приобрѣтають въ глазахъ тогдашнихъ христіанъ необыкновенно высокое значеніе.

Св. Дамаскину ставятъ иногда въ упрекъ то, что онъ ничего не говоритъ въ «точномъ изложеніи православной вѣры» отъ своего лица. Впослѣдствіи мы увидимъ, на сколько справедливъ подобный упрекъ, а теперь скажемъ только, что, составивъ указаннымъ способомъ свою систему, онъ вполне достигъ того, что называется точностію изложенія догматическаго ученія. Мы не будемъ приводить здѣсь множества свидѣтельствъ разныхъ лицъ разныхъ временъ о достоинствѣ сочиненія Дамаскина, что слишкомъ увеличало бы безъ пользы нашу статью: желающихъ ознакомиться съ этимъ предметомъ мы отсылаемъ къ Лекненевскому изданію твореній св. Дамаскина <sup>2</sup>. А съ своей стороны мы уважемъ лучше на то, какъ тщетны попытки нѣкоторыхъ личностей найти у Дамаскина ученіе не строго-православное.

Такъ нѣкоторые изъ папистовъ стараются пайти въ «точномъ изложеніи православной вѣры» св. Іоанна Дамаскина ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. На чемъ же основываются паписты, когда говорятъ, что св. Дамаскинъ говоритъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына? На соборѣ при Андроникѣ старшемъ Іоаннъ Веккъ указывалъ на слѣдующія слова Дамаскина: «Богъ—виновниязъ являющагося чрезъ Сына Духа», и говорилъ, что здѣсь Дамаскинъ учитъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына <sup>3</sup>. На тоже мѣсто указываетъ и Перроне <sup>4</sup>. Но можно ли изъ приведеннаго мѣста выводить ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына? Духъ Святой является чрезъ Сына. Да! Онъ дѣйствительно является чрезъ Сына, т. е., прежде сказали объ этомъ предметѣ: именно та, что Дамаскинъ не былъ знакомъ, да и не было ему нужды знакомиться съ сочиненіями отцевъ западныхъ.

<sup>1</sup> См. наприм. Истор. ученіе объ отцахъ Церкви, преосв. Филарета, стр. 190, т. II. <sup>2</sup> См. praefatio стр. XVI—XXII и testimonia selecta veterum. XXXI—XXXVII <sup>3</sup> Lequin... стр. 148, np. <sup>4</sup> Praelect. Theolog. т. II, стр. 219.

вслѣдствіе заслугъ Сына, и только «является», а «не исходитъ». И мы, православные, такъ и вѣруемъ, что дары Духа Святаго даются намъ вслѣдствіе смерти Іисуса Христа. А что въ приведенныхъ словахъ есть только та мысль, что Духъ Святой временно ниспосылается людямъ вслѣдствіе заслугъ Сына Божія, а нѣтъ той мысли, что Онъ исходитъ отъ Сына, это можно видѣть ясно изъ сличенія приведеннаго мѣста съ другими мѣстами. Мы вѣруемъ въ Духа Святаго, «отъ Отца исходящаго, чрезъ Сына подаемаго» (*ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόντος, ἀπὸ τοῦ υἱοῦ παραδιδόμενος*)<sup>1</sup>. «Говоримъ, что Духъ Святой отъ Отца, и именуемъ Его Духомъ Отца, но не говоримъ, что Духъ отъ Сына, а называемъ Его Духомъ Сына<sup>2</sup>.» Приведенныя мѣста такъ ясны, что только слѣпый можетъ не видѣть въ нихъ истиннаго ученія Дамаскина. Но кто сколько нибудь безпристрастно отнесется къ дѣлу, тотъ пойметъ, что нѣтъ у Дамаскина ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Великій Богословъ,—такъ называетъ Дамаскина протестантскій историкъ Неандеръ,—развилъ учене объ исхожденіи Св. Духа въ той именно формѣ, въ какой преподавалось оно въ Церкви греческой: Св. Духъ, по его ученію, прибавляетъ Неандеръ, есть Духъ Сына, но не отъ Сына<sup>3</sup>. Говоря о Духѣ Святомъ, замѣчаетъ нацистъ Флери, Дамаскинъ учитъ, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца и почиваетъ на Сынѣ, или что Онъ исходитъ отъ Отца и сообщается всѣмъ тварямъ посредствомъ Сына; но онъ не говоритъ, что Духъ Святой иходитъ отъ Сына<sup>4</sup>. «Надобно сказать, утсвуетъ doctor Angelicus (Аквианъ), что учене о томъ, будто Духъ Святой не исходитъ отъ Сына, выдуманно,—что видно изъ ихъ символа, осужденнаго на Ефесскомъ соборѣ. Этому заблужденію слѣдовали между прочими и Дамаскинъ. Поэтому

<sup>1</sup> I книга гл 5, ibidem. <sup>2</sup> См. также др. мѣста въ той-же 8 гл.

<sup>3</sup> Неандеръ говоритъ еще, что учене Дамаскина „Духъ Святой исходитъ чрезъ Сына“ примиряется учене Церквой латинской и греческой объ этомъ предметѣ. На сколько справедливо такое замѣчаніе,—это показалъ Фло, енгійскій соборъ, гдѣ испытана была вполнѣ неудача примирить этимъ путемъ учене Церкви латинской и греческой объ исхожденіи Св. Духа Kirchengeschichte von Neander, т. II, стр. 92. <sup>4</sup> Fleury, т. III, стр. 118.

въ этомъ отношеніи мы не должны слѣдовать Дамаскину <sup>1</sup>. О doctor Angelicus! Какую вы глубокую истину сказали! Да, дѣйствительно нѣтъ у Дамаскина ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Только не напрасно ли вы сказали, что ученіе о томъ, что Духъ Святой не исходитъ отъ Сына, придумано несторіанами? Вѣдь на самомъ западѣ ученіе объ исхожденіи Св. Духа появилось не раньше V вѣка <sup>2</sup>. Впрочемъ надобно сказать, что и тѣ лица, которыя думаютъ найти у Дамаскина ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, замѣтно признаютъ свою слабость. Такъ, наприм., Перроне. Приведши одно только указанное нами мѣсто, и не показавши, наприм., хоть того, что выраженіе: «Богъ — виновникъ являющагося чрезъ Сына Духа» нельзя относить къ временному посольству Св. Духа въ міръ вслѣдствіе заслугъ Сына Божія, Перроне приводитъ другое мѣсто: «Св. Духъ есть Духъ Сына, но не въ томъ смыслѣ, что Онъ отъ Сына, а въ томъ, что отъ Отца чрезъ Сына исходитъ», и говоритъ въ объясненіе этого мѣста: отсюда видно, что св. Дамаскинъ хотѣлъ обозначить только первую причину—рожденія Сына и исхожденія Св. Духа: а въ этомъ смыслѣ исхожденіе Св. Духа можетъ быть только отъ Отца. И болѣе ничего не прибавляетъ Перроне. Такимъ образомъ онъ представляетъ себѣ уже безспорно доказаннымъ, что Дамаскинъ учитъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, и считаетъ нужнымъ объяснить только тѣ мѣста, гдѣ заключается ученіе, по видимому, противное ученію объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Великолѣпный маневръ! Такимъ способомъ можно навязать самому Перроне хоть наприм. ученіе о погрѣшности папы

Протестантъ Боснажъ обвиняетъ св. Дамаскина въ пелагианствѣ, или по меньшей мѣрѣ въ полу-пелагианствѣ. По мнѣнію Боснажа Дамаскинъ учитъ, что человѣкъ добродѣтеленъ по самой природѣ своей, что отъ человѣка зависитъ—быть ли добродѣтельнымъ, или уклоняться на путь зла, что

<sup>1</sup> Lequien 141 nr 1 При этомъ Лекенъ замѣчаетъ sincerus dicam nequaquam cum Nestorianis hac in parte consensus-e.

<sup>2</sup> Въ символѣ Несторіанскомъ сказано *ὁ δὲ υἱὸς τῶν υ-αρχῶν εἰληρός.*

Богъ сдѣлалъ человѣка распорядителемъ своей участи, что тѣ, которые хорошо пользуются своими естественными силами, тѣ достигаютъ безсмертія и единенія съ Богомъ. Поэтому, замѣчаетъ далѣ Боснажъ, напрасно Церковь причислила его къ лику святыхъ <sup>1</sup>. Обвиненіе, взводимое Боснажомъ на Дамаскина, очень серьезно, но оно рѣшительно уничтожается, если повнимательнѣе присмотрѣться къ ученію Дамаскина. Человѣкъ добродѣтеленъ по самой природѣ своей: учить ли такъ Дамаскинъ? У Дамаскина встрѣчается выраженіе: человѣку «дана отъ Бога добродѣтель вмѣстѣ съ естествомъ»; но посмотрите, какъ обставлена у Дамаскина эта фраза? «Должно знать, пишетъ онъ, что хотя добродѣтель дана намъ отъ Бога вмѣстѣ съ естествомъ, но Богъ есть начало и причина всего добраго; а безъ Его содѣйствія и помощи не возможно ни пожелать, ни дѣлать что-либо доброе» (2 вѣ., 30 гл.). А такая обстановка разбираемой фразы очень важна. Намъ дана отъ Бога добродѣтель вмѣстѣ съ естествомъ. Что значитъ эта фраза? Значитъ ли, что человѣкъ добродѣтеленъ по самой природѣ своей, что онъ безъ всякой помощи, какъ училъ Пелагій, можетъ дойти до высшей степени совершенства нравственнаго, до состоянія безгрѣшности? Очевидно, такого значенія фразѣ нельзя придать. Въ противномъ случаѣ, что же будутъ значить послѣдующія слова: «но Богъ есть начало и причина всего добраго, а безъ Его содѣйствія и помощи не возможно ни пожелать, ни дѣлать что-либо доброе? Что будутъ значить другія слова Дамаскина: «спасеніе наше есть дѣло Его промыслительной силы», или: «начало добрыхъ дѣлъ зависитъ отъ насъ, но конецъ — отъ воли Божіей?» Итакъ, если только мы не рѣшимся, жертвуя истиной и ставя Дамаскина въ страшное противорѣчіе съ самимъ собой, увлекаться предзанятыми взглядами, то мы ясно должны видѣть, что Дамаскинъ вовсе не думалъ учить, что человѣкъ добродѣтеленъ по природѣ. Словами: «добродѣтель

<sup>1</sup> Histoire de l'Eglise tom. XII, с. 6, § 10 и 11. См. Encyclopedie Theologique par l'abbé Migne, т. 24, стр. 12 и 13.

дана намъ отъ Бога вмѣстѣ съ естествомъ», онъ хочетъ сказать только то, что человѣку въ его первобытномъ состояніи, еще при самомъ сотвореніи, дана была Богомъ способность стремиться къ добродѣтели. Принимая въ такомъ значеніи разбираемую фразу, мы вполне поймемъ и сообразность прибавки словъ, сдѣланныхъ Дамаскинымъ, и не поставимъ Дамаскина въ противорѣчіе съ самимъ собой. И приведенное мѣсто мы можемъ тогда перифразировать слѣдующимъ образомъ: должно знать, что хотя дана намъ отъ Бога способность быть добродѣтельными, стремиться къ добродѣтели, но «Богъ есть причина добра; безъ Его помощи мы не можемъ дѣлать добра»,—точно такъ, прибавимъ отъ себя, какъ человѣкъ можетъ научиться читать только тогда, когда у него будетъ учитель, хотя бы у него и была способность учиться. Гдѣ же у Дамаскина въ такомъ случаѣ пелагіанское ученіе?

«Отъ человѣка совершенно зависитъ—быть ли добродѣтельнымъ, или уклониться на путь зла: Богъ сдѣлалъ человѣка полнымъ распорядителемъ своей участи». Но какъ же думаетъ Боснажъ? Развѣ не отъ человѣка зависитъ совершать дѣло своего спасенія? Развѣ если онъ не хочетъ спастись, то Богъ долженъ спасти его—противъ воли человѣка? Развѣ Богъ долженъ принуждать человѣка къ добродѣтели? Въ такомъ случаѣ, гдѣ же свобода? Кальвинисту — Боснажу очень не нравится, что у Дамаскина нѣтъ ученія о благодати, которая бы необходимо вела къ добру. Но вѣдь странно же, замѣтимъ съ аббатомъ Мишье, называть пелагіанистомъ всякаго, кто не допускаетъ вмѣстѣ съ нимъ благодати, которая необходимо обращала бы человѣка и разрушала его свободную волю <sup>1</sup>. Притомъ же Боснажъ немного не точно передаетъ слова Дамаскина. Дамаскинъ не говоритъ прямо: «отъ насъ совершенно зависитъ быть добродѣтельными;» но: «отъ насъ зависитъ пребывать въ добродѣтели и повиноваться Богу, призывающему насъ къ оной». Последняя прибавка говоритъ, что Дамаскинъ не ограничивалъ добродѣтель человѣческую собственными силами человѣка, но

<sup>1</sup> Migne. Encyclopedie Theologique T. 34, стр. 13.

поставлялъ ее въ повиновеніи Богу, призывающему насъ, слѣдовательно высказалъ тоже самое, что сказалъ и выше, т. е., что хотя «человѣкъ имѣетъ способность стремиться къ добродѣтели, но Богъ есть начало и причина добра».

‘ «Тѣ, которые пользуются хорошо своимъ естественными силами, тѣ достигаютъ безсмертія и единенія съ Богомъ». Да! достигаютъ, по только не иначе, какъ при помощи Божіей, только тогда, когда, слѣдуя призывающему ихъ Господу, безъ содѣйствія котораго невозможно ни пожелать, ни сдѣлать доброе, они идутъ по пути добродѣтели и все болѣе и болѣе раскрываютъ свою способность стремиться къ добродѣтели. «Управленіе и спасеніе — дѣло Его промыслительной силы, и то, что мы будемъ наслаждаться величайшими благами, если будемъ поступать сообразно съ природой, на что и созданы мы, есть дѣло Его благодати». Такъ, по ученію Дамаскина, премудрый Промыслитель и благодѣйный Господь, уготовавшій насъ на дѣла благодати, наградитъ насъ множествомъ благъ, если мы будемъ жить согласно съ предписаніями своею, одаренной образомъ Божіимъ, природы, и не уклоняться отъ своего назначенія и не впадать въ неестественное, грѣховное состояніе. Гдѣ же здѣсь пелагианское ученіе <sup>1</sup>?

Не допуская, чтобы въ «точномъ изложеніи православной вѣры» заключалось неправославное ученіе, мы однакожь должны замѣтить, что есть въ системѣ Дамаскина одно мѣсто довольно странное. Это мѣсто въ XI главѣ 2 книги: о Раѣ. «Миѣ кажется», говоритъ Дамаскинъ, «что какъ человѣкъ созданъ былъ чувственнымъ и духовнымъ, такъ и священнѣйшій храмъ его былъ вмѣстѣ и чувственнымъ и духовнымъ, и такимъ образомъ имѣлъ двоякій видъ. Тѣломъ человѣкъ водворялся въ божественной и прекрасной страдѣ, а душой жилъ несравненно въ высшемъ и прекраснѣйшемъ мѣстѣ, гдѣ имѣлъ своимъ домомъ

<sup>1</sup> Протестанты упрекаютъ еще Дамаскина въ томъ, что онъ училъ о пресуществленіи хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи въ тѣло и кровь Христову и о почитаніи иконъ. Недѣлюсть этихъ упрековъ понятна. Поэтому мы и не разбираемъ ихъ. Encyclopédie Théologique par Robbe Migne, t. 34. стр. 12 и 13.

и свѣтлою ризою — Бога, облеченъ былъ Его благодатію, наслаждался однимъ сладчайшимъ созерцаемъ Бога, какъ будто другой ангель, и питался снмъ созерцаемъ, которое справедливо названо древомъ жизни.» Не правда ли, св. Дамаскинъ какъ-то странно раздволяетъ рай и заставляеть жпть челоѣка тѣломъ на землѣ, а душей — гдѣ-то въ высшемъ мѣстѣ, гдѣ для души есть свое древо жизни—познаніе Бога? Еще страннѣе толкованіе Дамаскина о древѣ познанія добра и зла. «Древо познанія добра и зла есть различеніе многообразныхъ представленій. Таково познаніе собственной природы. Оно хорошо для совершенныхъ, утвердившихся въ божественномъ созерцааніи и уже небоющихся паденія; потому что чрезъ долговременное упражненіе они пріобрѣли навькъ къ подобному созерцаанію; но не хорошо для неопытныхъ, непривыкшихъ обуздывать свои желанія... Забота о собственномъ тѣлѣ обыкновенно привязываетъ ихъ къ себѣ и развлекаеть.» Нѣсколько далѣе, въ той же главѣ, Дамаскинъ даеть и другое толкованіе древу познанія добра и зла. «Подъ дрeвомъ познанія добра и зла можно разумѣть чувственную и усладительную пищу, которая хотя и кажется пріятной, но на самомъ дѣлѣ подвергаетъ вѣушающаго злу.» Что же разумѣть теперь подъ дрeвомъ познанія добра и зла? «Различеніе многообразныхъ представленій,» или «чувственную и усладительную пищу».

Мы думаемъ объяснить эти странныя понятія тѣмъ, что Дамаскинъ слишкомъ несамостоятельно отнесся къ аллегористическому объясненію словъ «рай,» «древо жизни,» «древо познанія добра и зла,» какое встрѣчается въ сочиненіяхъ отцовъ. Впрочемъ самъ Дамаскинъ не придаетъ особеннаго значенія своимъ объясненіямъ. Приведа ихъ, онъ говоритъ: «мнѣ такъ кажется, я такъ думаю».

Переходимъ къ третьему и послѣднему вопросу о системѣ Дамаскина. Кто возьметъ на себя трудъ прочитать представленный нами анализъ «точного изложенія православной вѣры,» тотъ увидить, что *въ общиихъ чертахъ* Дамаскинъ довольно строго выдержалъ свою систему. Сначала идетъ ученіе о Богѣ вообще,

о трехъ лицахъ Св. Троицы, о твореніи, искупленіи человѣка. За тѣмъ начинается ученіе объ усвоеніи себѣ человѣкомъ дѣла покаянія вѣрой и таинствами, потомъ о почитаніи святыхъ, наконецъ о послѣдней судьбѣ человѣческаго рода на землѣ. Другое дѣло, если мы обратимся къ частностямъ. Здѣсь мы найдемъ: а) что между отдѣльными главами часто нѣтъ никакой связи. Возьмемъ первую книгу. Въ VIII главѣ говорится о пресвятой Троицѣ, въ IX — о томъ, что приписывается Богу, въ X — что есть общаго и различнаго въ лицахъ Божества, XI — о томъ, что говорится о Богѣ тѣлообразно и т. п. Въ IV книгѣ въ очень многихъ мѣстахъ рѣшительно не достаетъ связи между главами. XII глава говоритъ о евхаристіи, а XIV о рожденіи Господа, XVI объ иконахъ, XVII о св. Писаніи. Точно также нѣтъ связи между XXI—XXVI главами. За тѣмъ б) недостатокъ системы обнаруживается въ томъ, что объ одномъ и томъ же предметѣ часто говорится въ разныхъ мѣстахъ. Таковы главы IX, XI въ первой книгѣ. Ученіе о воплощеніи помещено въ III и отчасти въ IV книгѣ; ученіе о Богородицѣ изложено въ двухъ мѣстахъ—XII главѣ III книги, и XVI главѣ IV книги. Такимъ образомъ мы имѣемъ, кажется, право сказать, что «точное изложеніе православной вѣры,» представляя въ цѣломъ своемъ составѣ довольно стройную систему, *въ частностяхъ* страдаетъ недостаткомъ системы.

Но при этомъ мы должны замѣтить, что судить о системѣ св. Дамаскина по тому виду, какой она имѣетъ нынѣ, нельзя. И прежде всего «точное изложеніе православной вѣры» въ первоначальномъ своемъ видѣ вовсе не было раздѣлено на книги: этого дѣленія нѣтъ даже въ одномъ позднѣйшемъ греческомъ изданіи Веронскомъ, явившемся на западѣ въ XVI вѣкѣ (1531 года), не говоря уже о древнѣйшихъ греческихъ спискахъ этого сочиненія. Этого дѣленія не встрѣчается даже и въ древнихъ латинскихъ переводахъ. Дѣленіе на 4 книги придумано на западѣ и введено въ употребленіе Томой Аквинатомъ, какъ думаютъ, въ соотвѣтствіе четыремъ книгамъ «септенцій» Петра Ломбарда. Это дѣленіе во всѣхъ латинскихъ кодексахъ XIV—

XVII вѣковъ кромѣ кодекса королевскаго (codex regius), гдѣ «точное изложеніе вѣры» раздѣлено на двѣ книги, изъ коихъ первая носить заглавіе *περὶ τῆς Θεολογίας*, а вторая *περὶ τῆς οἰκονομίας*. За тѣмъ, если и несомнѣнно, что все «точное изложеніе вѣры», Дамаскина, раздѣлено было имъ самимъ на извѣстное число главъ, именно на 150, какъ свидѣтельствуесть Хоніатъ; то надобно сказать, что впослѣдствіи это число главъ не удержалось: въ кодексахъ, говоритъ Lequien, не одно число главъ, — въ иныхъ болѣе, въ иныхъ менѣе <sup>1</sup>. Самый порядокъ главъ не вездѣ одинаковъ. Въ однихъ кодексахъ одна глава стоитъ выше другой, въ другихъ — ниже; въ одномъ изданіи извѣстная глава въ одной части, въ другомъ — въ другой.

Устраняя такимъ образомъ возможность судить о системѣ Дамаскина по тому виду, какой она имѣетъ нынѣ, мы постараемся опредѣлить ея достоинство по тому виду, какой она могла имѣть у самого Дамаскина. Издавая свою «діалектику», которая есть нечто иное, какъ выборъ всего лучшаго изъ Аристотеля, Порфирія, Немезія и другихъ, онъ говоритъ между прочимъ, что «логика есть орудіе для богословія, равно какъ и для философіи, и помогаетъ излагать предметы отчетливо и въ связи». Такимъ образомъ Дамаскинъ съ одной стороны находилъ нужнымъ излагать предметы богословскіе отчетливо и въ связи — иначе за чѣмъ же его діалектика? а съ другой имѣлъ и средства излагать ихъ «отчетливо и въ связи», такъ какъ онъ знакомъ былъ съ философіей. Этого человѣка просилъ епископъ маюмскій написать «послѣдовательное» изложеніе догматовъ православной вѣры. И ужели можно допустить, что онъ не обратилъ вниманія на «послѣдовательное» изложеніе своего сочиненія, — онъ, который самъ находилъ нужнымъ излагать предметы, находящіеся въ области богословія, «отчетливо и въ связи»? Нѣтъ, мы не можемъ допустить подобнаго предположенія... Мы не говоримъ, чтобы система Дамаскина

<sup>1</sup> Подробнѣе обо всѣхъ этихъ предметахъ см. въ предисловіи Лекена къ изданію твореній св. Дамаскина: стр. XII, XIII, XIV, XXXIX, XXXIV, и въ частности — къ изданію «точного изложенія вѣры», стр. 119.

была такъ же строга, какъ строги системы учебниковъ богословія въ наше время: въ прежнес время не такъ смотрѣли на систему, какъ смотрятъ нынѣ. Тогда еще *только наступало* царство схоластиковъ, которые видѣли совершенство системы въ безчисленномъ множествѣ дѣленій, подраздѣленій и т. п. Да! *только наступало*, но не наступило еще это царство. А чего требовали отъ системы до схоластики? Возьмите сочиненіе какого угодно греческаго отца: есть ли въ этихъ сочиненіяхъ то, что составляетъ еще до настоящаго времени совершенство системы? Вовсе нѣтъ. А вѣдь св. Дамаскинъ при всемъ томъ, что и на него уже имѣлъ вліяніе духъ времени, принадлежитъ еще къ числу тѣхъ богослововъ, которые сумѣли систематизировать свое ученіе, не вредя содержанію своихъ сочиненій. Прочитайте, напримѣръ, нѣкоторыя части его ученія объ евхаристіи—эти дивныя, дышащія одушевленіемъ, мѣста! А то мѣсто въ ученіи о воскресеніи, которое мы привели выше,—развѣ такія мѣста часто встрѣчаются въ нашихъ системахъ XIX столѣтія? Поэтому, не странно ли было бы требовать отъ системы богословія Дамаскина того же, чего требуютъ отъ системъ въ настоящее время? Мало того, при чтеніи «точного изложенія вѣры» намъ казалось *по временамъ*, что недостатокъ системы между нѣкоторыми отдѣльными главами, при выдержкѣ общей системы, и составляетъ одно изъ главныхъ достоинствъ «точного изложенія вѣры».

Намъ казалось по временамъ особеннымъ достоинствомъ это сочетаніе внѣшней систематизаціи (по крайней мѣрѣ вообще) съ очень замѣтнымъ по временамъ воодушевленіемъ ревнующей по Богѣ души Дамаскина!... Впрочемъ, это личное наше мнѣніе. Независимо отъ него все таки можно сказать, система Дамаскина, конечно, недостаточная для нашего времени, была хороша для своего времени, не такъ требовательнаго къ внѣшней систематизаціи, особенно, когда она была чужда этого дѣленія на главы и книги, въ иныхъ мѣстахъ очень неудачнаго.

Такимъ образомъ Дамаскинъ удачно исполнилъ задачу, воз-

ложенную на него епископомъ маюмскимъ, и написать, дѣйствительно, безспорно—точное, довольно—последовательное и достаточно—полное для своего времени изложеніе догматовъ православной вѣры.

Этимъ могли бы мы окончить свое сочиненіе; по намъ не хочется кончить его, не отвѣтивъ на два упрека, какіе дѣлаются по временамъ св. Дамаскину, за его «точное изложеніе вѣры».

«Точное изложеніе православной вѣры», говорятъ, чистѣйшая компиляція... Компиляція!! Но знакомы ли люди, произносящіе подобныи судъ о «точномъ изложеніи вѣры», знакомы ли они съ религіозною жизнію древняго восточнаго христіанскаго общества, занятіе котораго религіозными вопросами доходило до крайностей, общества, гдѣ, кажется, каждый, петочно выражающій дѣло предлогъ, употребленный въ св. Писаніи, въ церковныхъ пѣсняхъ—чогъ подать поводъ какому нибудь члену тогдашняго общества къ основанію какого нибудь раскола, даже ереси? А вѣдь св. Іоаннъ Дамаскинъ долженъ былъ писать цѣлую систему богословія! Что жъ удивительнаго, если святыи Дамаскинъ, чтобы не принести больше вреда, чѣмъ пользы своей системой, рѣшился излагать православное ученіе словами самыхъ авторитетныхъ отцовъ Церкви греческой?.. Компиляція... Но развѣ хорошая компиляція—вещь дурная? Развѣ бесполезная вещь—изучать извѣстный предметъ въ первоначальныхъ его источникахъ, какими представляются писанія отцовъ по отношенію къ раскрытію догматовъ христіанской вѣры?.. Компиляція... Но отчего правятся намъ сборники разныхъ лучшихъ стиховъ, лучшихъ мѣстъ изъ хорошихъ сочиненій по разнымъ наукамъ? Не оттого ли, что они доставляютъ намъ цѣлый рядъ удовольствій, рядъ, котораго не доставитъ намъ чтеніе всѣхъ сочиненій одного и тоже автора? А что такое «точное изложеніе православной вѣры», какъ не выборъ всѣхъ лучшихъ мѣстъ изъ лучшихъ отеческихъ твореній?..

Говорятъ: въ «точномъ изложеніи православной вѣры» чрезвычайно много схоластики. Это отчасти правда. Въ примѣча-

ніяхъ къ этой статьѣ мы указали, что на Дамаскина повѣяло духомъ схоластики; но вмѣстѣ мы должны замѣтить и то, что онъ, защитникъ вѣры, долженъ былъ отвѣчать иногда на такіе вопросы еретическіе, которые были верхомъ мудрости схоластической. Напримѣръ, спрашиваютъ североане: къ раздѣльному или непрерывному количеству относятся естества въ Иисусѣ Христѣ?—Что было дѣлать св. Дамаскину? Не приходилось ли ему, хотѣлъ ли онъ или не хотѣлъ, быть схоластикомъ? Это не мѣшаетъ принять къ свѣдѣнію тѣмъ, которые хотятъ смотрѣть на св. Дамаскина, какъ на схоластика. Св. отцы IV вѣка ужъ нивагъ не могутъ быть названы схоластиками, а между тѣмъ въ ихъ сочиненіяхъ найдется рѣшеніе вопросовъ чрезвычайно сухихъ, тонкихъ, бесполезныхъ для настоящаго времени—истинно схоластическихъ. Но если такъ, если ихъ нельзя назвать схоластиками, то почему жъ назвать схоластикомъ св. Дамаскина?..

*А. Б.*



## II.

### ПЕРВАЯ СИСТЕМА ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ.

#### I.



В сороковыхъ годахъ восьмага столѣтія одинъ изъ иноковъ іерусалимской обители св. Саввы получилъ отъ маюмскаго епископа Космы письмо съ просьбой составить послѣдовательное изложеніе догматовъ православной вѣры. Подробности этого письма намъ неизвѣстны<sup>1</sup>: мы не знаемъ, по какимъ частнымъ побужденіямъ св. епископъ маюмскій желалъ имѣть подъ руками послѣдовательное изложеніе догматовъ православной вѣры; тѣмъ не менѣе мы имѣемъ полное право сказать, что современное св. Космѣ общество дѣйствительно нуждалось въ такомъ сочиненіи, гдѣ послѣдовательно, и въ строгой системѣ были бы изложены догматы православной вѣры.

Послѣ IV-го, можно сказать, золотого вѣка, — съ половины V вѣка просвѣщеніе въ греско-римской Церкви начало клониться къ упадку. Нападенія варваровъ на римскую имперію, закрытіе школъ, уничтоженіе библиотекъ — вотъ тѣ грустные обстоятельства, ко-

<sup>1</sup> См. βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνίου — въ Лекеневскомъ изданіи твореній св. Дамаскина, стр. 29. Жизнь Дамаскина описана Іоанномъ, еп. триархомъ іерусалимскимъ. Въ ней говорится: τὸ εὖ δὲ τὸς τοῖς πλοῦτοις τοῖς ἀδελφείοις ἐπιβιβάζονται... Κωνσταντινούπολις.

тория содѣйствовали этому упадку. Подъ вліяніемъ этихъ обстоятельствъ религіозная мысль не только запада, но и востока все болѣе и болѣе слабѣла. Еще въ V вѣкѣ—ученики прежнихъ великихъ богослововъ, напр. Кириллъ александрійскій, Ѳеодоритъ, Августинъ успѣшно занимались рѣшеніемъ богословскихъ вопросовъ; но чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ менѣе мы встрѣчаемъ людей, которые бы писали догматически-богословскія сочиненія, которыхъ религіозный взглядъ былъ бы такъ свѣтелъ и чистъ, какъ взглядъ отцевъ IV вѣка.

Отцы и учителя Церкви VI и VII вѣковъ обращали преимущественное вниманіе на раскрытіе нравственнаго ученія, занимались преимущественно составленіемъ церковныхъ пѣсней, писали сочиненія, болшею частію направленныя въ таинственному объясненію св. Писанія и церковныхъ обрядовъ. Что же касается до изложенія догматическаго ученія; то его можно находить почти только у учителей Церквей антиохійской и александрійской, т. е. тѣхъ Церквей, которыя преимущественно волнуемы были ересями Несторія, Евтихія, моноелитовъ... И много ли такихъ писателей? Въ два вѣка—шесть только именъ <sup>1</sup>. И что это за сочиненія? Болшею частію—это сколки съ древнихъ сочиненій, повтореніе ихъ, съ примѣсю тонкостей схоластическихъ! <sup>2</sup> Чтобы однимъ словомъ охарактеризовать состояніе тогдашней религіозной мысли, достаточно, мы думаемъ, сказать, что магометанство даже не встрѣтило себѣ настоящаго отпора <sup>3</sup>, такъ слаба тогдашняя религіозная мысль!

Но между тѣмъ, какъ просвѣщеніе все болѣе и болѣе упало, между тѣмъ какъ религіозная мысль все болѣе и болѣе слабѣла, все болѣе и болѣе начинала открываться нужда въ такомъ трудѣ,

<sup>1</sup> Т. е. такихъ, которые преимущественно писали догматическія сочиненія. Это Фульгенцій, епископъ въ сѣверной Африкѣ (русійскій), Іфремъ антиохійскій, Анастасій антиохійскій, Евгеній александрійскій, Анастасій Синаитъ и блаж. Леонтій іерусалимскій. А между тѣмъ почти вдвое найдется отцевъ, писавшихъ православныя сочиненія, и особенно слагавшихъ церковныя пѣсни. См. статью Шалфесера: „мысли о православіи“. Д. Хр. мартъ, 1861—2 г.

<sup>2</sup> Тамъ же 105.

<sup>3</sup> Ист. ученіе объ отцахъ Церкви, пр. Филарета, т. 3, стр. 280.

который давалъ бы полный отвѣтъ на религіозные вопросы вѣрующаго. Знанія Евангелія и апостольскихъ посланій очевидно недостаточно было для вѣрующаго: еще много было еретиковъ въ Церкви греческой, которые своими тонкостями діалектическими могли сбивать съ пути истины всякаго, знавшаго только то, во что онъ вѣровалъ, но немогшаго защитить истины своей вѣры отъ нападеній на нее еретиковъ. Въ писаніяхъ отцевъ IV и V вѣковъ, конечно, вѣрующій могъ бы найти все, что нужно было ему для полнаго утвержденія себя въ вѣрѣ; но вѣдь нельзя же каждому вѣрующему перечитать всѣ сочиненія отцевъ предшествующихъ вѣковъ. Пастыри Церкви не могли не видѣть нужды въ подобной книгѣ; и вотъ съ половины V вѣка начали являться сборники догматическіе, въ которыхъ собраны были и раскрыты по возможности всѣ догматы вѣры. Главные изъ этихъ сборниковъ слѣдующіе: ручная книга о вѣрѣ, надеждѣ и любви, блаженнаго Августина, краткое изложеніе божественныхъ догматовъ, блаж. Θεодорита, книга о церковныхъ догматахъ, Геннадія, сборникъ догматическій, Леонтія епископа Неаполя кипрскаго, и краткое изложеніе вѣры, Анастасія Синаита, и нѣкоторыя другія. Но все это были только краткія руководства, краткіе катихизисы, которые могли быть полезны только для начинающихъ учиться вѣрѣ Христовой, младенцевъ въ вѣрѣ, требующихъ млека, но не твердой пищи <sup>3</sup>.

Маюмскій епископъ понималъ конечно, что для современнаго ему христіанскаго общества нужно болѣе полное и обстоятельное изложеніе догматовъ христіанской вѣры; и вотъ потому онъ и обратился съ просьбой къ своему другу и совоспитаннику, иноку іерусалимской обители, св. Іоанну Дамаскину—составить такое изложеніе. И надобно сказать, въ добрый часъ пришла св. Космѣ мысль обратиться къ св. Дамаскину съ просьбой о составленіи послѣдовательнаго изложенія догматовъ православной вѣры. Въ VIII вѣкѣ не нужно

<sup>3</sup> Перечень и отзывы о нихъ см. въ прав. догмат. богословіи преосв. Макарія, 49—52.

было уже заботиться о разработкѣ частныхъ догматовъ, входящихъ въ составъ системы христіанскаго вѣроученія: въ теченіе предшествующихъ вѣковъ для содержанія догматическаго богословія сдѣлано было почти уже все, раскрыты были всѣ важнѣйшіе догматы. Нужно было только дать систематическую форму тѣмъ матеріаламъ, какіе могъ имѣть подъ руками составитель богословской системы. А св. Дамаскинъ, какъ человѣкъ образованный не только богословски, но и философски, и былъ именно такой человѣкъ, который могъ дать систематическую форму богословію. Такимъ образомъ св. Косма могъ рассчитывать на исполненіе своей просьбы со стороны своего друга.

Тѣмъ не менѣе просьба епископа — друга смутила смиреннаго инока. Онъ медлилъ взяться за то, что, казалось ему, было выше его силъ. Если Моисей, божественный законодатель, могъ думать онъ, удалившись отъ всякаго взора человѣческаго и оставивъ житейскія тревоженія, отрехшись отъ всякаго вещественнаго мечтанія, очистивъ око душевное и чрезъ то содѣлавшись достойнымъ боговидѣнія, когда ему возвѣщено было имя Сущаго, назвалъ себя медленноразумнымъ и гнилымъ и немогущимъ послужить волѣ Божіей: то какъ я, оскверненный и омраченный всякимъ грѣхомъ, пося въ себѣ многомятежную бурю помысловъ, не очистивъ ни ума, ни сердца, какъ буду зеркаломъ Бога и божественныхъ откровеній? Не имѣя и слова, соответствующаго постигаемому умомъ, какъ возвѣщу божественное и неизреченное, превосходящее разумѣніе всякой разумной твари?—Но съ другой стороны ему представлялось, что онъ поступить крайне не хорошо, если не исполнить просьбы епископа. Плодъ неповиновенія, думалъ онъ, смерть... А смиренный и послушный, сдѣлавшись подражателемъ Христу до конца, восходить на высоту, получаетъ отъ Бога просвѣщающую благодать и, отверзая уста, исполняется духа, очищается въ сердцѣ, просвѣщается въ мысли и пріемлетъ слово въ отверженіи устъ, не заботясь о томъ, что будетъ говорить, ибо дѣлается орудіемъ глаголющаго въ немъ Духа. Долго ли боролся съ подобными мыслями св. Дамаскинъ, мы не знаемъ;

знаемъ только, что въ надеждѣ на помощь Божию, Дамаскинъ наконецъ взялся за перо, и около половины VIII столѣтія <sup>1</sup>, отослалъ св. Космѣ при особомъ письмѣ—«точное изложеніе православной вѣры», первую систему догматическаго богословія,—присоединивъ еще діалектику и книгу о ересьяхъ, и давъ всеѣмъ тремъ книгамъ общее названіе: «источникъ знанія» (πηγή γνώσεως) <sup>1</sup>.

Что же составляетъ содержаніе «точного изложенія православной вѣры?» Что это за система? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ сдѣлаемъ анализъ этого замѣчательнаго сочиненія.

Точкой отправленія системы Дамаскина служитъ положеніе, что Богъ въ существѣ своемъ непостижимъ. И если мы знаемъ Бога, то знаемъ на столько, на сколько намъ нужно знать Его, и на сколько Онъ благоволилъ открыть Себя чрезъ пророковъ, апостоловъ и Сына своего. Между этими понятіями о Божествѣ, сообщенными людямъ Богомъ, можно, по мнѣнію св. Дамаскина, различать три рода понятій: а) тѣ понятія, которыя мы можемъ усвоить и выражать словами. Сюда относится все ученіе о домостроительствѣ нашего спасенія; б) тѣ понятія, которыя мы можемъ отчасти усвоить, но не можемъ выразить точными словами. Мы не можемъ сказать точно и опредѣленно о свойствахъ высочайше духовной природы Божіей, и принуж-

<sup>1</sup> Самое письмо и появленіе въ свѣтъ „точного изложенія вѣры“ мы относимъ по времени около половины VIII ст., потому что Косма сдѣлался епископомъ только около 443 г (Истор. ученіе объ отцахъ Церкви, Филар., т III, стр. 271), слѣдоват. могъ писать свое письмо не ранѣе, какъ въ срединѣ сороковыхъ годовъ. Съ другой стороны, съ 450 г. Іоаннъ вышелъ на открытую борьбу съ иконоборствомъ, и стало бытъ не имѣлъ уже времени писать свое сочиненіе послѣ 50 года. (Ibid. т. III, стр. 257).

<sup>2</sup> См. изданіе твореній св. Дамаскина М. Lequien — пред. 12 стр. „Точное изложеніе вѣры“ отдѣлено отъ другихъ книгъ только въ среднѣ вѣка. См. пред. Лекена къ диалектикѣ св. Дамаскина. За чѣмъ св. Дамаскинъ присоединилъ къ точному изложенію вѣры діалектику и книгу о ересьяхъ,—это объясняетъ самъ Дамаскинъ въ письмѣ къ св. Космѣ. Я, говоритъ онъ, постараюсь сначала собрать все, что сказали достойнаго одобренія лучшіе изъ греческихъ философовъ, подражая примѣру пчелы; затѣмъ обличу ереси, чтобы, опровергнувши ложь, мы тѣмъ лучше могли понять истину, и затѣмъ изложу, при помощи Божіей, и самую истину Введ. Лекен. изд. 12.

дены «примѣчаемое въ самихъ себѣ приписывать тому, что выше насъ; такъ приписываемъ Богу сонъ, гнѣвъ, нерадѣніе, руки, ноги и проч.»; в) тѣ понятія, которыхъ ни усвоить разумно, ни выразить словами мы не можемъ. «Въ чемъ состоитъ сущность Божія, какимъ образомъ однородный Сынъ Божій и Богъ, уничтоживъ Себя, сдѣлался человѣкомъ, отъ дѣвическихъ кровей образовавшись въ утробѣ по особенному, сверхъестественному закону, того, говоритъ Дамаскинъ, «мы не знаемъ и изречь не можемъ» (гл. I и II).

Послѣ этого коротенькаго введенія, въ которомъ высказывается уже любитель дѣлений и пораздѣлений, начинается самое изложеніе догматовъ. Первый вопросъ, какой приходится рѣшать богословію, это вопросъ—есть ли Богъ? Св. Дамаскинъ доказываетъ, что Богъ есть, и въ доказательство своей мысли указываетъ: а) на то, что о Богѣ знали многіе изъ язычниковъ; б) на постоянную измѣняемость вещей, которая прямо ведетъ къ понятію о сотворенности этихъ вещей, и слѣдовательно къ понятію о неизмѣняемомъ Творцѣ, т. е. Богѣ; в) на то, что міръ состоитъ изъ самыхъ противоположныхъ стихій, которыя могутъ соединиться для составленія міра и оставаться неразрывными только подъ условіемъ существованія высшей силы, гармонически соединяющей и поддерживающей ихъ въ этой связи, т. е. опять Бога; г) на то, что міръ самъ по себѣ, или случайно, не могъ явиться. Итакъ Богъ есть; но что такое Онъ въ сущствѣ своемъ, это совершенно непостижимо для насъ. «Постижимо только одно въ этомъ случаѣ — Его непредѣльность и непостижимость». Объ этомъ Непостижимомъ въ сущствѣ своемъ Богъ Дамаскинъ прежде всего учитъ, что Онъ—*единъ*. Это положеніе доказывается у св. Дамаскина какъ изъ священнаго Писанія, такъ и изъ соображеній ума. Не говоря о текстахъ св. Писанія, приводимыхъ Дамаскинымъ, и извѣстныхъ всякому изъ какого бы то ни было учебника богословія, уважемъ на его соображенія. Богъ необходимо представляется совершеннѣйшимъ существомъ, слѣдовательно Онъ долженъ быть единъ, такъ какъ двухъ совершеннѣйшихъ сущствъ не

можетъ быть. Богъ безпредѣленъ, правитель міра; слѣдовательно опять надобно непремѣнно допустить существованіе только еди-наго безпредѣльнаго Бога, Бога — правителя міра, такъ какъ двухъ безпредѣльныхъ правителей міра быть не можетъ. Послѣ разсужденія о единствѣ Божіемъ слѣдуетъ «силлогистическое доказательство бытія Сына Божія и Духа Святаго». Эти главы служатъ переходомъ отъ ученія о единствѣ Божіемъ къ ученію о Троицѣ. Дамаскинъ не хочетъ какъ будто сказать прямо, что единый Богъ троиченъ въ лицахъ: онъ старается поставить своего читателя въ такое положеніе, чтобы *онъ самъ* пришелъ къ мысли о Троицѣ. Вотъ сущность силлогистическаго доказа-тельства бытія Сына Божія и Духа Святаго: особенное до-стоинство человѣка состоитъ въ томъ, что ему принадлежитъ способность говорить, что онъ имѣетъ *слово*. Свое *слово* долженъ имѣть и Богъ, какъ существо всесовершеннѣйшее; только слово Его должно быть слово самостоятельное, слово не имѣющее ни начала, ни конца, какъ слово существа всесовершеннаго. И, конечно, не было времени, когда Богъ былъ бы безъ слова. Это Слово рождается отъ Него, Слово вѣчное, живое, совер-шенное, не внѣ Бога, но всегда въ Немъ пребывающее, имѣю-щее все, что имѣетъ Родитель. Слово Божіе самостоятельно, слѣдовательно Оно отличается отъ Того, отъ кого имѣетъ вѣ-стася, и вмѣстѣ съ тѣмъ Оно едино съ Богомъ, потому что въ Немъ есть все, что есть въ Богѣ. Для произнесенія слова нужно и *дыханіе*: безъ дыханія слово не произносится. И въ божескомъ естествѣ мы должны благочестно исповѣдывать бытіе Духа Божія. Только Духа Божія нельзя представлять чѣмъ-то чуждымъ Богу, отвѣтъ приводящимъ, каково у насъ дыханіе, составляющее процессъ втягиванія и вытягиванія воздуха для поддержанія тѣлеснаго организма. Нѣтъ! Мы должны пред-ставлять себѣ Духа Божія, какъ силу самостоятельную, вѣ-стасную, происходящую отъ Отца и Его проявляющую, силу, которая существенно вѣстасна, всегда живетъ, имѣетъ свободу и проч. Такъ старается Дамаскинъ убѣдить своего читателя, доводами плѣннаго въ послушаніе вѣры разума—въ вѣстас-

номъ бытіи Сына Божія и Духа Святаго<sup>1</sup>. Послѣ этого, уже единственно на основаніи откровенія, словами св. отцевъ, св. Дамаскинъ излагаетъ ученіе о Троицѣ. Глава, гдѣ содержится ученіе о Троицѣ (VIII), есть одна изъ самыхъ обширныхъ главъ «точного изложенія вѣры», и такая глава, въ которой Дамаскинъ почти ни слова не говоритъ отъ себя. Понятна подобная осторожность со стороны Дамаскина; понятно и то, почему о Троицѣ говоритъ онъ такъ много. Догматъ о пресвятой Троицѣ составляетъ самый высочайшій, самый непостижимый для ума человѣческаго догматъ. Вслѣдствіе этой-то непостижимости и ставился онъ такъ часто камнемъ преткнанія для вличиваго ума; вслѣдствіе этой-то непостижимости догмата, св. Дамаскинъ и не говоритъ ничего отъ себя, а старается излагать ученіе объ этомъ *догматъ* словами самыхъ уважаемыхъ, самыхъ, великихъ отцевъ Церкви. И какъ ни много говоритъ о Троицѣ св. Дамаскинъ въ VIII главѣ, тѣмъ не менѣе онъ не хочетъ ограничиться тѣмъ, что сказалъ о Троицѣ въ этой главѣ. Чтобы какъ можно тверже напечатлѣть ученіе о Трїединомъ Богѣ въ умахъ своихъ читателей, онъ впослѣдствіи еще разъ возвращается къ этому предмету, и всю X главу посвящаетъ рѣшенію вопроса: что есть общаго и различнаго въ трехъ лицахъ Божества. Мы не будемъ останавливаться на томъ, какъ разсуждаетъ св. Дамаскинъ о пресвятой Троицѣ, на томъ основаніи, что въ этихъ главахъ нѣтъ ничего особенно интереснаго, ничего такого, что бы отличалось своеобразностію, оригинальнію, и что было бы неизвѣстно человѣку сколько нибудь знакомому съ ученіемъ православной Церкви о троичности лицъ въ Богѣ.

Главы IX, XI и XII посвящены у Дамаскина изложенію ученія объ именахъ Божіихъ и о значеніи тѣхъ человѣкообраз-

---

<sup>1</sup> Убѣдительно ли эти доказательства? Настоящія системы богословія не приводятъ подобныхъ доказательствъ бытія Сына Божія и Духа Святаго, и совершенно основательно. Сами по себѣ эти доказательства очень неэффективны. Они только представляютъ *возможное* существованіе Сына Божія и Духа Святаго, но не показываютъ *необходимости* ихъ существованія.

ныхъ свойствъ, которыя приписываются Богу въ св. Писаніи. На всѣ названія, какія только даются Богу, Дамаскинъ смотритъ, какъ на такіе эпитеты, которые, сообщая намъ понятіе о различныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ, или отношеніи Бога къ чему либо, не даютъ однакожь понятія о существѣ Божіемъ. Лучшими изъ нихъ, болѣе выражающими дѣло, кажутся св. Дамаскину: 1)  $\epsilon\ \theta\upsilon\varsigma$ , выражающее понятіе о существѣ Божіемъ, и  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$ , такъ какъ нельзя сказать, что въ Богѣ прежде бытіе, а потомъ благодать; и 2)  $\epsilon\ \theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ , выражающее собой и понятіе о промышленіи Божіемъ (если производить  $\Sigma\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  отъ  $\Sigma\epsilon\epsilon\iota\nu$  бѣжать, обтекать) и о нелюбви Божіей къ злу (если производить отъ  $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\nu$  жечь) и о всевѣденіи Божіемъ (если производить отъ  $\Sigma\epsilon\acute{\alpha}\theta\omicron\theta\alpha\iota$  видѣть). Въ такомъ взглядѣ Дамаскина на дѣло вполнѣ высказалось его знакомство съ древними греческими писателями, напр. съ Платономъ, который прямо производитъ слово  $\Sigma\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  отъ  $\Sigma\epsilon\omega$  бѣгу <sup>1</sup>. Что касается тѣхъ челоѣкообразныхъ свойствъ, которыя приписываются Богу въ Писаніи, то мы должны знать, что «сіе говорится символически и имѣетъ высшій смыслъ», замѣчаетъ Дамаскинъ. Всѣ разсужденія Дамаскина объ этомъ предметѣ направлены противъ антропоморфизма, который такъ свойствененъ всѣмъ грубымъ, неразвитымъ христіанамъ, и который къ тому же имѣлъ значеніе для Востока, какъ ересь, уже и прежде неразъ вызывавшая со стороны пастырей и учителей Церкви устные и письменныя обличенія и опроверженія. Устраняя всякое челоѣкообразное представленіе въ отношеніи къ Богу, Дамаскинъ старается придать всѣмъ выраженіямъ св. Писанія — челоѣкообразнымъ смыслъ высшій. Изложеніемъ этого ученія и кончается трактатъ св. Дамаскина о Богѣ въ Себѣ самомъ <sup>2</sup>.

Въ христіанскомъ понятіи о Богѣ необходимо заключается понятіе о Троицѣ. Христіанскій мыслитель не можетъ пред-

<sup>1</sup> Язычники, говоритъ Климентъ александрійскій, называли звѣзды богами, потому что онѣ текутъ, бѣгутъ ( $\Sigma\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\iota\ \tau\eta\ \Sigma\epsilon\iota\epsilon\iota\upsilon$ ). Lequiea стр. 143 прим.

<sup>2</sup> Въ концѣ 1-й части есть еще ученіе о безпредѣльности, вседѣлности и неограниченности Божіей. Мы пропускаемъ эти главы опять потому, что ученіе это извѣстно всякому и изъ православнаго катехизиса.

ставить себѣ Бога иначе, какъ Творцомъ. По этой-то внутренней связи между понятіями о Богѣ и Творцѣ и заключается причина, почему Дамаскинъ послѣ ученія о Богѣ въ самомъ Себѣ излагаетъ ученіе о твореніи. Въ этомъ отдѣлѣ богословія догматическаго естественно говоритъ о твореніи видимаго міра и въ особенности человѣка и о твореніи міра духовнаго. Но Дамаскинъ не довольствуется изложеніемъ догматическаго ученія о твореніи. Говоря о мірѣ и человѣкѣ онъ хочетъ раскрыть и тѣ стороны ихъ бытія, которыми они не могутъ входить въ составъ догматическаго богословія. Въ ученіи о твореніи можно найти всю мудрость тогдашняго времени, всѣ тѣ психологическія, геологическія, астрономическія понятія, которыя господствовали во время св. Дамаскина въ обществѣ. Не споримъ, изложеніе этихъ понятій могли бы придать немало интереса нашему сочиненію; при всемъ томъ мы должны пропустить всѣ эти подробности, какъ нисколько не относящіяся къ показанію догматическаго ученія св. Дамаскина.

Догматическое ученіе св. Дамаскина о твореніи заключается въ I—IV, XI, XII, XXVI—XXX главахъ. Въ св. Писаніи усволяется Богу твореніе не только міра вообще, но и самого времени: *Богъ и вѣки сотвори* (Евр. 1, 2). Св. Дамаскинъ и обращаетъ прежде всего свое вниманіе на сотвореніе Богомъ этой необходимой формы жизни міра. Подъ вліяніемъ Аристотеля <sup>1</sup>, онъ дѣлаетъ объясненія слова «вѣкъ», выраженія «вѣки вѣковъ», и какъ бы такъ говорить: вѣкъ собственно одинъ—это вѣчность; этотъ вѣкъ, обнимающій собой другіе вѣки; (а вѣкомъ называетъ Дамаскинъ и жизнь человѣческую, и тысячу лѣтъ <sup>2</sup> и проч.) и есть «вѣки вѣковъ» <sup>3</sup>. У св. отцевъ есть мысль, что прежде созданія міра

<sup>1</sup> Сравни. Aristot. hb 1 de coelo—мѣсто, гдѣ разбирается слово αἰών, и Дамаск. I гл., 2 книг.

<sup>2</sup> Подобно другимъ отцамъ Дамаскинъ допускаетъ, что міръ будетъ существовать семь вѣковъ, т. е. семь тысячъ лѣтъ. А вѣкъ осьмый—вѣкъ будущій (οἰδοὺς δὲ αἰών οὐ μέλλων). гл. I, 2 книги.

<sup>3</sup> Разсужденіе о вѣкѣ, равно какъ и разсужденіе Дамаскина объ объемѣ и ограниченіи чисто навѣрно сочиненіями Аристотеля, именно *de coelo*. Видно, что вліяніе Аристотеля, на которое такъ жаловались нѣкоторые отцы того времени,

Богъ созерцалъ Себя. Но всеблагодару Богу не угодно было довольствоваться только созерцаніемъ самого Себя: онъ хотѣлъ, чтобы явились существа, которыя могли бы пользоваться Его благодѣяніями, и по этому побужденію сотворилъ міръ видимый и невидимый. Міръ духовный составляютъ Ангелы. «Всѣ они сотворены Словомъ и пріяли совершенство отъ Св. Духа, посредствомъ освященія содѣлавшись причастными просвѣщенія и благодати, по мѣрѣ достоинства и чина. Ангелы существа безтѣлесныя и невещественныя, по крайней мѣрѣ въ сравненіи съ нами. Они существа разумныя и свободныя, могущія пасть. Они наконецъ существа безсмертныя не по природѣ своей, а по благодати Божіей. Равны ли они между собой по сущности своей,—этого мы не знаемъ; знаемъ только, что есть девять степеней ангельскихъ. Должность Ангеловъ состоитъ исключительно въ славословіи Бога и въ исполненіи Его повелѣній: называющіе ангеловъ создателями какой либо сущности—дѣти діавола.

Существо, которое мы называемъ діаволомъ, не сотворено Богомъ—въ такомъ его видѣ и состояніи. Это существо было прежде «надземнаго ангельскаго чина, которому Богъ поручилъ охраненіе земли<sup>1</sup>. Этотъ начальникъ, возмечтавшій быть равнымъ Богу<sup>2</sup>, возсталъ противъ Бога и увлекъ за собой другихъ ангеловъ. Такимъ-то образомъ явился діаволъ и демоны; а вмѣстѣ съ тѣмъ явилось и зло. Зло, по ученію Дамаскина, не есть что-либо самостоятельное;

---

наприм. Анастасій Синаитъ (Ист. учен. объ отцахъ Церк., объ Анастасіи Синаитѣ) отзывалось невыгодно и на св. Дамаскинѣ. Впослѣдствіи мы еще не одинъ разъ увидимъ, что Дамаскинъ, подъ вліяніемъ философіи Аристотеля, нерѣдко пускается въ самыя схоластическія тонкости.

<sup>1</sup> Такъ думаетъ Дамаскинъ согласно съ большинствомъ греческихъ отцевъ. Эту мысль раздѣляютъ Афинагоръ, Меодій патарскій, Златоустъ и др. Кириллъ александрійскій называетъ его Архангеломъ, Григорій Богословъ—самымъ высшимъ Ангеломъ. См. Lequien, стр. 158 пр. 2.

<sup>2</sup> Въ текстѣ сказано только *καὶ ἐτάραξε κατὰ τοῦ περὶ ἡρώδου τοῦ ἁγίου θεοῦ* (возсталъ противъ создавшаго его Бога). Мы говоримъ: возмечталъ быть равнымъ Богу—на основаніи мѣста гдѣ сочиненія Дамаскина противъ маппхесвъ, гдѣ прямо причиною паденія діавола въставляется это обстоятельство. Lequien, стр. 158 пр. 3.

оно есть только отрицаніе добра «*τοῦ ἀγαθοῦ ἐρησις*». Говоря о свойствахъ діаволовъ, Дамаскинъ замѣчаетъ, что 1) они имѣютъ власть надъ людьми только по попущенію Божію; 2) они иногда пророчествуютъ, при чемъ иногда дѣйствительно прозрѣвая въ будущее, иногда только догадываясь, что должно быть, 3) ими вымышлены всѣ пороки и нечистыя страсти.

Послѣ міра духовнаго созданъ міръ видимый—*небо и земля, и вся яже въ нихъ*, и наконецъ человекъ. Человекъ сдѣланъ царемъ всего міра; но особеннымъ, преимущественнымъ мѣстомъ его обитанія былъ рай. Понятія о раѣ не довольно ясны у Дамаскина. Мы будемъ имѣть еще случай разобрать ихъ, и потому—не останавливаемся на нихъ здѣсь. Человекъ Богъ сотворилъ по образу своему и по подобію. Словомъ «по образу» означается сила ума и сила свободы, «по подобію»—уподобленіе Богу въ добродѣтели, на сколько это возможно. Сотворилъ Богъ человекъ чистымъ, святымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и свободнымъ, предоставилъ ему на его волю соблюдать или не соблюдать Его заповѣди. Свобода—этотъ высочайшій даръ Божій человекъ—была искажена человекъ вслѣдствіе его паденія; при всемъ томъ она осталась у человекъ: и падшій человекъ свободенъ. Свобода представляется Дамаскину необходимымъ слѣдствіемъ разумности человекъ, разумности, подъ условіемъ которой онъ всегда можетъ различать зло отъ добра. Если же теоретически возможно различеніе добра отъ зла, то на практикѣ естественно ожидать различія между поступками, въ которыхъ выражаются наши теоретическія стремленія. Это различіе дѣйствительно и есть въ нашихъ поступкахъ: оно выражается въ свободномъ выборѣ между добромъ и зломъ. Человекъ свободенъ и, по свободѣ своей, человекъ отвѣчаетъ за каждый свой поступокъ. Но свобода человекъ не есть единственный регуляторъ нашей дѣятельности. Мы необходимо должны допустить еще Промыслъ Божій.

Въ главѣ, посвященной ученію о Промыслѣ, Дамаскинъ на основаніи началъ разума доказываетъ, что Богъ—Творецъ—долженъ быть и Промыслителемъ, затѣмъ говоритъ «что Промыслъ

Божій необходимо долженъ быть всегда благимъ и премудрымъ, и наконецъ показываетъ, въ чемъ состоитъ Промыслъ. Зависящее отъ Промысла, говоритъ онъ, бываетъ или по благоизволенію или по поущенію Божію. По благоизволенію Божію бываетъ все то, что безусловно добро, по поущенію же бываетъ противное. Какъ относится Промыслъ къ свободѣ? Промыслъ Божій не стѣсняетъ нашей свободы; онъ только направляетъ ее къ добру. Но это направленіе не можетъ ли влечь за собой уничтоженіе свободы нашей? Отвѣта на этотъ вопросъ, столько разъ поднимавшійся въ Церкви Христовой, отвѣта подробнаго не даетъ св. Дамаскинъ. Онъ говоритъ только, что Промыслъ не стѣсняетъ свободы. Не допуская, чтобы Промыслъ могъ стѣснять свободу, онъ тѣмъ болѣе не могъ допустить, чтобы Богъ предопредѣлилъ однихъ къ блаженству, другихъ къ мученію. Богъ предопредѣляетъ по своему предвѣднію только то, что не зависитъ отъ нашей свободы, наприм. рожденіе, ростъ и тому подобное, но не предопредѣляетъ того, что составляетъ собственно *наше* дѣйствіе. Богъ не хочетъ, чтобы было зло и не вынуждаетъ добродѣтели. — Мы изложили только сущность ученія св. Дамаскина о свободѣ, Промыслѣ и предопредѣленіи. Впослѣдствіи мы еще разъ обратимся къ этому ученію для разъясненія койкакихъ недоразумѣній относительно частей этого ученія.

Послѣ изложенія ученія о свободѣ и пр., послѣ изложенія ученія о природѣ человѣка (психологіи VIII вѣка), Дамаскинъ еще разъ возвращается къ первобытному человѣку. Богъ зная, говоритъ Дамаскинъ, что человѣкъ падетъ, и потому далъ ему жену—помощницу по нему—чтобы родъ человѣческій и послѣ паденія распространялся. Но какъ бы сталъ распространяться родъ человѣческій, если бы Адамъ не палъ? Есть двѣ формы распространенія: твореніе и рожденіе (*γενεσις* и *γεννησις*). Рожденіе есть форма распространенія рода человѣческаго, послѣдующая за паденіемъ; первобытная же форма распространенія — твореніе. Дамаскинъ не говоритъ прямо, но можно догадываться, по ходу самой рѣчи его, что формой распространенія, если бы

Адамъ не палъ, было бы твореніе. Адаму предстояло въ раю искушеніе: подъ угрозой смерти и изгнанія изъ рая запрещено было ему вкусить отъ древа познанія добра и зла. Адамъ не устоялъ противъ искушенія. Обольщенный діаволомъ, онъ палъ. Въ какомъ видѣ представляется Дамаскину фактъ паденія? Мы увидимъ, что Дамаскинъ не понимаетъ только буквально сказанія Моисеева о раѣ, древѣ жизни, древѣ познанія добра и зла, и вкушенія плодовъ этого древа, но допускаетъ и смыслъ высшій, духовный.

«Ухищреніемъ изобрѣтателя зла—демона—человѣкъ уловленъ, не соблюлъ заповѣди Творца, лишенъ благодати... Осужденъ на смерть, преданъ тлѣнію... Однакожь не презрѣлъ человѣка милосердый Богъ... Самъ Создатель и Господь вступилъ въ борьбу съ діаволомъ за свое созданіе <sup>1</sup>. По предварительномъ очищеніи пресвятой Дѣвы Сынъ Божій, какбы божественное сѣмя, пріосѣнилъ Ее... И изъ пречистыхъ и дѣвственныхъ кровей Ея образовалъ Себѣ начатокъ нашего состава, плоть, оживленную душею словесною и разумною, но образовалъ не изъ сѣмени, а творчески Святымъ Духомъ, и образование произошло не чрезъ постепенное приращеніе, но въ одно мгновеніе совершилось. Самое Слово Божіе стало впостасію плоти. Ибо Слово Божіе соединилось не съ такою плотію, которая прежде сама по себѣ существовала, но, вселившись въ утробу святой Дѣвы, безъ ограниченія собственной Впостаси, изъ чистыхъ кровей Присподѣвы образовало плоть, одушевленную душею словесною и, воспріявъ начатки человѣческаго состава, само Слово сдѣлалось впостасію плоти такъ, что она стала вмѣстѣ и плотію Бога Слова и плотію одушевленной, словесною и разумною. Посему мы называемъ Христа не человѣкомъ обоженнымъ, но Богомъ вочеловѣчившимся. Одинъ и тотъ же, будучи по естеству совершенный Богъ, содѣлался совершеннымъ по естеству человѣкомъ, не измѣнился въ естествѣ, не мечтательно

<sup>1</sup> Ученіе объ искушеніи обнимаетъ собой всю третью епигу и IX первыхъ главъ 4 книги.

воплотился; но съ плотію, заимствованною отъ святой Дѣвы, одушевленную, словесною и разумною, и въ Немъ самомъ получившею бытіе, соединился вѣпостасно, нераздѣльно, неизмѣнно, не прелагая ни Божескаго естества въ сущность плоти, ни сущности своей плоти въ Божеское естество, и не составляя одного сложнаго естества изъ Божескаго своего естества и изъ принятаго Имъ человѣческаго естества» (2 гл. III книги).

Въ приведенной нами тирадѣ заключается все ученіе св. Дамаскина о воплощеніи; дальнѣйшія главы служатъ только къ разъясненію этого ученія<sup>1</sup>. И прежде всего Дамаскинъ доказываетъ, что во Христѣ два естества: допустить вмѣстѣ съ монофизитами, что во Христѣ одно естество—«никакъ нельзя. Если признавать во Христѣ одно естество, то надобно допустить, что это естество или простое, или сложное. Но если признающіе во Христѣ одно естество назовутъ его простымъ, то должны будутъ или исповѣдать его только Богомъ, и поэтому допустить не воплощеніе, а только признакъ его, до чего не доходятъ вовсе монофизиты; или вмѣстѣ съ Несторіемъ почитать Христа простымъ человѣкомъ, на что также не согласны

<sup>1</sup> Не можемъ не замѣтить, что составить анализъ этой части дѣло очень не легкое. Трудность составления его заключается въ самомъ ученіи о воплощеніи, представленномъ св. Дамаскинымъ, ученіе, которое, будучи само по себѣ довольно неудобовоспріемлемо, еще болѣе становится нелегкимъ для пониманія, когда оно соединится съ рѣшеніемъ такихъ возраженій, какія давали еретики православнымъ временъ Дамаскина. Къ тому же, чтобы понимать вполне всѣ тонкости ученія Дамаскина о воплощеніи, нужно быть хорошо знакомымъ съ его терминологіей, а для этого нужно быть знакомымъ съ другимъ его сочиненіемъ „діалектикой“, затѣмъ нужно быть знакомымъ съ терминологіей еретиковъ, и следовательно нужно познаться съ книгой Дамаскина о „ересяхъ“. Нельзя сказать по этому болѣе спасибо московской духовной академіи за ея переводъ „точного изложенія православной вѣры“. Почему бы для облегченія пониманія этой книги Дамаскина не сдѣлать примѣчанія, на основаніи другихъ его книгъ.— „диалектики и о ересяхъ“, или по крайней мѣрѣ не воспользоваться гѣми примѣчаніями, какія дѣлаетъ Лекенъ въ своемъ изданіи? Это тѣмъ болѣе странно, что въ другихъ мѣстахъ, даже менѣе требующихъ объясненія, переводчикъ пользуется примѣчаніями Лекеня и переводилъ ихъ, хотя почему-то не поставилъ ниоткуда цитата, откуда онъ заимствовалъ эти примѣчанія. Да и самый переводъ сдѣланъ далеко не вездѣ вѣрно. Укажемъ на то, что слово *ουσιον* переводится иногда словомъ *сущность*, хотя у Дамаскина вездѣ оно значитъ *форма* (См. XIV главу II. книги).

монофизиты. Слѣдовательно нельзя допустить, что единое, по ученію минофизитовъ, естество Христа — простое. Но нельзя допустить также и того, что оно сложное. Сложное естество не можетъ быть единосущнымъ ни съ однимъ изъ естествъ, изъ которыхъ оно сложено, но дѣлается чѣмъ-то отличнымъ отъ того и другаго естества. Поэтому, если Христосъ, по соединеніи естествъ, сталъ — одного сложнаго естества; то Онъ изъ простаго естества превратился въ сложное и не единосущенъ какъ съ Отцемъ, котораго естество просто, такъ и съ Матерію, которая не сложена изъ Божескаго и человѣческаго естества.

Монофизиты не думали отвергать единосущія Бога Отца и Бога Сына, и Дамаскинъ пользуется этимъ обстоятельствомъ для своей цѣли. Если Спаситель, будучи одного естества, замѣчаетъ онъ, единосущенъ съ Отцемъ, то и Отецъ будетъ сложенъ и единосущенъ съ плотію, что, конечно, нелѣпо и крайне богохульно. Да наконецъ какъ можетъ изъ Божества и человѣчества составиться одно естество? Какъ одно естество можетъ вмѣщать въ себѣ противоположныя существенныя разности? Возможно ли, чтобы одно и тоже естество было вмѣстѣ и созданнымъ и несозданнымъ, смертнымъ и бѣзсмертнымъ, ограниченнымъ и неограниченнымъ?

Значить, говорили еретики, Богородица родила и Божество вмѣстѣ съ человѣчествомъ, значить, на крестѣ висѣло и страдало не только человѣчество, но и Божество? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Дамаскинъ говоритъ: раждаться свойственно вѣпостаси (собственно), но не естеству (хотя и естество не отдѣльно отъ вѣпостаси). Слѣдовательно пресвятая Дѣва родила не два естества, но лице, которое состоитъ изъ двухъ естествъ (—Богочеловѣка). Тоже должно сказать и о распятіи и о воскресеніи и вознесеніи на небо. И распято было и воскресло и вознеслось только лице, имѣющее два естества.

Здѣсь мы должны сдѣлать маленькое отступленіе. Дамаскинъ говоритъ здѣсь о естествѣ и вѣпостаси. Далѣе мы не развстрѣтимъ эти термины. Поэтому мы считаемъ долгомъ объ-

яснить своимъ читателямъ эти термины, чтобы можно было понимать силу доказательствъ св. Дамаскина <sup>1</sup>. Естество или сущность (*ουσια, φύσις*) есть то, что существуетъ само по себѣ, не имѣя нужды для существованія въ посторонней поддержкѣ, что существенно отлично отъ всякой другой вещи; напр. цвѣтъ. Естество и сущность одно и тоже; различіе только въ томъ, что *ουσια* (сущность) происходитъ отъ слова *εἶναι*, а естество *φύσις* отъ *περιουσι*. Если смотрѣть на сущность и естество какъ на понятіе, то это будетъ общее, родовое понятіе, заключающее подъ собою всѣ частныя понятія одного и того же рода. Напр. «человѣчество»—это общее понятіе по отношенію къ частнымъ понятіямъ «Павель, Петръ», и будетъ сущность, естество *ουσια, φύσις*. Такъ понимаетъ Дамаскинъ слова *ουσία, φύσις*. Что жъ такое *υπόστασις*? То, что имѣетъ бытіе индивидуальное. Въ противоположность сущности оно не имѣетъ силы существованія въ самомъ себѣ, содержаніе для себя оно беретъ въ сущности. Но оно беретъ себѣ не часть только сущности, а всю сущность. Посему *υπόστασις* различаются между собою не сущностію, но разными случайными свойствами (въ каждой изъ однородныхъ *υπόστασις* есть полная сущность), которыя составляютъ отличительныя ихъ свойства. Какъ понятіе, оно есть частное понятіе. Тоже самое значеніе имѣетъ и лицо (*πρῶσπον*). Чтобы еще яснѣе представить, какъ понимаетъ Дамаскинъ объясняемыя нами слова, приведемъ примѣръ: въ Иисусѣ Христѣ Божество соединилось съ *человѣчествомъ*. Божество—это сущность, или естество; *человѣчество*—опять естество; Иисусъ Христосъ—*υπόστασις*, или лицо. Послѣ этихъ объясненій понятно, кажется, будетъ, почему Дамаскинъ говоритъ: естество не рождается. Да, естество, какъ общность заключающихся въ немъ *υπόστασις*, не можетъ рождаться; рождаются только *υπόστασις* (конечно, неотдѣльныя отъ естества). Рождается *человѣкъ*, а не *человѣчество*. Понятны будутъ и дальнѣйшія тонкости, которыхъ не могъ избѣжать Дамаскинъ въ спорѣ съ еретиками, которые вызывали его на эти тонкости. Но возвратимся къ дѣлу.

<sup>1</sup> См. Дialect. гл. XXX, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLIII.

Монофизиты говорили: есть выраженіе «въ человѣкѣ одно естество, хотя оно состоитъ изъ души и тѣла». Въ былое время это сравненіе между отношеніемъ души къ тѣлу въ человѣкѣ и между отношеніемъ челоуѣчества къ Божеству въ Иисусѣ Христѣ было въ большомъ ходу. Но Дамаскинъ отрицаетъ справедливость этого сравненія. Надобно знать, замѣчаетъ онъ, что мы говоримъ: «въ человѣкѣ одно естество», не обращая вниманія на различіе души отъ тѣла: если же сравнить душу и тѣло между собой, то нельзя сказать, что онѣ — одного естества. Слѣдовательно, (вытекаетъ заключеніе) выраженіе: «въ человѣкѣ одно естество» не вѣрно. Это выраженіе будетъ вѣрно только тогда, когда подъ понятіемъ «человѣкъ» мы будемъ разумѣть все челоуѣчество. Тогда это выраженіе будетъ вѣрно, потому что дѣйствительно люди одного естества въ томъ смыслѣ, что каждый изъ людей состоитъ изъ души и тѣла, точно также, какъ и другой и третій и пр. Понятно, что въ такомъ значеніи слова «естество» неприложимо ко Христу; Христосъ, въ выраженіи: «Онъ имѣетъ одно естество», берется какъ недѣлимое; да для Него (Христа) нѣтъ общаго рода (христовства, *χριστότης*), подъ который бы Онъ подходилъ. Монофизиты указывали наконецъ въ подтвержденіе своего ученія на выраженіе: «единое естество Бога Слова воплотившееся», встрѣчающееся въ сочиненіяхъ Аѳанасія и Кирилла александрійскихъ. Дамаскинъ обращаетъ вниманіе еретиковъ на то, что не говорится, единое естество Бога Слова воплотившагося, но «единое естество Бога Слова воплотившееся». Если бы сказать: «единое естество Слова», то, можетъ быть, приводить Дамаскинъ слова самаго же Кирилла александрійскаго, «имѣло бы какую нибудь вѣроятнѣе ученіе тѣхъ, которые съ притворствомъ спрашиваютъ: если все во Христѣ одно естество, то гдѣ пошота челоуѣческаго естества, или какъ остается въ Немъ наша сущность? Если бы сказано было: «единое естество Бога Слова воплотившагося». то это выраженіе было бы чисто монофизитскимъ. Но сказано вѣдь: единое естество Бога Слова воплотившееся. Это значить, что одно естество (Божеское) со-

единилось съ другимъ (человѣческимъ), или другими словами: «Богъ Слово воплотился», т. е. мысль совершенно православная. Такимъ образомъ говорится, замѣчаетъ Дамаскинъ, что естество Слова воплотилось, или соединилось съ плотію; но чтобы естество Слова пострадало плотію,—мы еще доселѣ не слышали. Итакъ неправы монофизиты, когда они говорятъ: въ Иисусѣ Христѣ одно естество. Въ Иисусѣ Христѣ два естества

*Какъ же соединились въ Немъ эти два естества? Всецѣло,* учитъ православная Церковь. Но какъ же всецѣло? возражаютъ еретики. Иисусъ Христосъ Сынь Божій есть только одно изъ лицъ Божества; пресвятая Дѣва Марія есть только одно изъ лицъ человѣчества: слѣдовательно, заключаютъ еретники, североіане, только часть съ частію соединились,—соединилась только часть Божества съ частію человѣчества. Значитъ два естества соединились не всецѣло. Два естества соединились не всецѣло, замѣчалъ Аріій, такъ какъ во Христѣ (по Аріеву лжеученію) нѣтъ человѣческой души. Душа-то есть, говорилъ Апполинарій, но ума человѣческаго нѣтъ; впрочемъ все таки соединеніе двухъ естествъ не всецѣлое, соглашался онъ съ Аріемъ. Неправда, что въ Иисусѣ Христѣ два естества соединились не всецѣло, отвѣчалъ имъ Дамаскинъ.

Мы видѣли уже, какъ понимаетъ Дамаскинъ сущность, или естество, вѣпостась, или личность. Сущность—это общность всѣхъ заключающихся подъ ней индивидуумовъ; всякій индивидуумъ заключаетъ въ себѣ всю сущность. Приложите эти понятія къ «Божеству и человѣчеству», какъ сущностямъ. Божество и человѣчество заключаютъ въ себѣ всѣ индивидуумы своихъ родовъ: т. е. въ понятіи «Божество» заключается понятіе о всѣхъ трехъ лицахъ пресвятыя Троицы; въ понятіи «человѣчество» подразумѣваются всѣ люди. Затѣмъ каждое изъ лицъ пресвятыя Троицы, какъ вѣпостась божественная, имѣетъ (всѣ свойства, всю сущность Божества, каждый изъ людей, какъ вѣпостась человѣческая, имѣетъ въ себѣ всю сущность человѣческую. Что жъ теперь будетъ значить выраженіе: «Божество въ лицѣ Иисуса Христа соединилось съ человѣчествомъ?» Очевидно, что сущность Божественная со-

единилась съ сущностію человѣческой вполне, хотя и не всѣ три ипостаси Божества соединились со всѣми лицами человечества. Да и къ чему было такое соединеніе? Ипостась заключаетъ въ себѣ вполне сущность. Дамаскинъ идетъ еще далѣе, и замѣчаетъ «что Божество соединилось съ человѣчествомъ посредствомъ ума, который есть нѣчто среднее между чистотой Божества и дебелистію плоти».

Два естества въ Иисусѣ Христѣ соединились *неслитно*, учитъ православная Церковь. Но одна мѣра не можетъ вмѣстить себѣ двухъ мѣръ, замѣчалъ Несторій. Но такъ разсуждать, отвѣчалъ Дамаскинъ, значить чувственно разсуждать о не-вещественномъ. Какимъ же образомъ Христосъ можетъ быть едноточнымъ намъ и Отцу, если не сохранились въ Немъ неслиянными Божеское и человѣческое естество? А если Онъ намъ не едноточенъ, то какимъ же образомъ Богъ могъ совоскресить насъ въ лицѣ Иисуса Христа и спосадить насъ на престолѣ одесную Себя? А Апостолъ прямо возвѣщаетъ намъ эту истину. Да! Не посредствомъ слиянія соединились оба естества, а посредствомъ взаимнаго проникновенія. Впрочемъ, говоря точно, пропиклованіе принадлежитъ Божеству. Только одно Божеское естество проходитъ и проникаетъ все, какъ хочетъ, но само ничѣмъ не проникается. Оно сообщаетъ свои совершенства плоти, но само пребываетъ безстрастно и непричастно плотскимъ страданіямъ.

Послѣ несторіанъ выступали на сцену северіане. Если два естества не слились, если каждое естество сохраняетъ свое естественное свойство неизмѣннымъ, значить—два Христа, а не одинъ. Такъ умствовали северіане. Число, говорилъ Дамаскинъ, въ опроверженіе этого умствованія, не вводитъ раздѣленія. Число означаетъ только количество исчисляемыхъ предметовъ независимо отъ того, соединены они или не соединены. Будутъ ли связаны двѣ книги, или не связаны, во всякомъ случаѣ это двѣ книги. И число, разумѣется, не имѣетъ никакого вліянія на ихъ соединеніе или раздѣленіе. Слѣдовательно возраженіе, что въ *одномъ* Христѣ *два естества* сохранить своихъ естественныхъ свойствъ неизмѣнными не могутъ безъ

сліянія—не имѣеть никакой силы. Въ *одномъ* Христѣ два естества сохраняются точно также, какъ въ *одномъ* Божествѣ мы исповѣдуемъ *три* ипостаси. Тутъ дѣло не въ числѣ, а дѣло въ дѣлѣ. Положимъ, отвѣчали североане, что въ Иисусѣ Христѣ два естества; но къ какому количеству ихъ надобно отнести, къ непрерывному, или раздѣльному? Североане пускались въ большія тонкости. Что такое непрерывное и раздѣльное количество? Непрерывное количество есть такое количество, части котораго соединяются какимъ нибудь терминомъ. Напримѣръ, двухлактное дерево—это непрерывное количество, потому что два лактя соединяются здѣсь концомъ одного лактя и началомъ другаго. Раздѣльное же то, части котораго не связываются между собою; напр. десять деревьевъ. Здѣсь нѣтъ никакого связующаго термина <sup>1</sup>. И вотъ североане предлагали вопросъ: къ непрерывному ли количеству относятся два естества, или къ раздѣльному? Если бы православный сказалъ, что два естества относятся къ раздѣльному количеству, то североане могли бы возразить ему: какъ же два естества соединены, если между ними нѣтъ связи никакой? и потомъ довели бы православнаго до отрицанія православнаго ученія о соединеніи естествъ. Если бы православный сказалъ, что они относятся къ непрерывному количеству, то онъ долженъ бы былъ согласиться на то, что два естества въ Иисусѣ Христѣ слились.

Какъ же выпутывается Дамаскинъ изъ этой паутины? Къ непрерывному количеству могутъ быть отнесены только тѣло, поверхность, линія, время, мѣсто. Но два естества не суть ни тѣло, ни поверхность, ни линія, ни время, ни мѣсто. Слѣдовательно, они не могутъ быть отнесены къ непрерывному количеству <sup>2</sup>. Значить, ихъ надобно отнести къ раздѣльному ко-

<sup>1</sup> Діалект. гл. 49.

<sup>2</sup> *Ibidem*. Непрерывныхъ количествъ только пять, говоритъ Дамаскинъ въ діалектикѣ: 1) *линія*. Она имѣеть одно измѣреніе—въ длину и относится къ непрерывнымъ количествамъ, потому что части ея имѣють средний терминъ, которымъ онѣ соединяются. 2) *поверхность*. Она имѣеть два измѣренія—ширину и длину. Она относится къ непрерывному количеству, потому что части ея (ширина и длина) имѣють общій терминъ—линію, въ которой онѣ соединяются. 3) *тѣло*. Оно имѣеть три измѣренія: длину, ширину и глубину, или толщину. Это—

личеству? Дамаскинъ не совсѣмъ согласенъ и на это. Надобно знать, говоритъ онъ, что число имѣетъ мѣсто въ предметахъ различныхъ между собой; а предметовъ, ничѣмъ не различающихся, нельзя считать. Въ какомъ отношеніи предметы различаются, въ такомъ и счисляются. Напримѣръ Петръ и Павелъ, въ какомъ отношеніи суть одно, въ томъ не счисляются, ибо нельзя ихъ назвать двумя естествами, такъ какъ они по сущности одно: но, различаясь по личности, они называются двумя лицами». Такимъ образомъ два естества въ Господѣ по вѣности соединены между собой неслитно; а по причинѣ и образу ихъ различія раздѣлены нераздѣльно. И въ какомъ отношеніи они между собой соединены, въ томъ не счисляются. Ибо не по отношенію къ вѣности говоримъ, что во Христѣ два естества, а въ какомъ отношеніи они раздѣлены нераздѣльно, въ томъ счисляются. Ибо во Христѣ два естества по причинѣ и образу ихъ различія. И хотя онѣ соединены вѣстасно, и взаимно проникаютъ одно другое; однакожь соединены неслитно, такъ что каждое изъ нихъ сохраняетъ свое естественное отличіе. Итакъ, по причинѣ различія и въ семъ только отношеніи счисляемая, онѣ могутъ быть отнесены къ раздѣльному количеству»

Это мѣсто, нѣсколько растянутое, не совсѣмъ и ясно. Сущность дѣла вотъ въ чемъ: какъ душа и тѣло составляютъ одного, цѣлаго человѣка, такъ Божество и человѣчество составляютъ одного, цѣлаго Христа. И отдѣлять ихъ нельзя. Безъ души человѣкъ не будетъ человѣкомъ, безъ человѣчества Христосъ не будетъ Христомъ. Слѣдовательно два естества, въ отношеніи къ вѣности Слова, не могутъ относиться къ раздѣльному количеству. Къ раздѣльному количеству могутъ быть отнесены два естества Христовыхъ, если только разсматривать ихъ въ абстрактъ, какъ двѣ противоположныя сущности. Послѣ этого северіанамъ

---

непрерывное количество, потому что имѣетъ общій терминъ — поверхность 4) мѣсто, — твое мѣсто есть поверхность воздуха, какъ поверхность есть непрерывное количество, 5) время. Обнимая собой прошедшее и будущее, оно соединяетъ ихъ въ одной точкѣ—нынѣ И болѣе нѣтъ непрерывныхъ количествъ. .

нечего было говорить: самымъ тонкимъ образомъ Дамаскинъ разобралъ ихъ тонкость.

Два естества, соединившись въ Иисусѣ Христѣ неслитно, пребываютъ *нераздѣльны*. Онѣ соединились въ одной вѣпостаси Бога Слова. Вѣпостась Бога Слова воплотилась, воспринявъ отъ Дѣвы начатокъ нашего состава—плоть, одушевленную разумною и словесною душею; такъ что сама стала вѣпостасію плоти, и прежде простая вѣпостась Слова стала сложною, именно сложною изъ двухъ естествъ Божества и человѣчества. И Вѣпостась эта имѣетъ въ себѣ какъ характеристическое и отличительное свойство Божескаго сыновства Бога Слова, по которому отличается отъ Отца и Духа, такъ и характеристическія и отличительныя свойства плоти, по которымъ отличается отъ Матери и прочихъ людей. А отличается какъ отъ Отца и Духа, такъ и отъ Матери и отъ насъ тѣмъ, что одно и тоже Слово есть вмѣстѣ Богъ и человѣкъ. Впрочемъ вѣпостась Христа имѣетъ въ себѣ и тѣ свойства Божескаго естества, по которымъ соединена съ Отцемъ и Духомъ, и тѣ признаки человѣческаго естества, по которымъ соединена и съ Матерію и съ нами». Вотъ православное ученіе о соединеніи естествъ въ одной вѣпостаси.

Противники этого ученія соглашались принять его и возражали: природа безъ вѣпостаси немислима; каждая природа должна имѣть свою вѣпостась: слѣдовательно у Христа должны быть двѣ вѣпостаси. А если у Него двѣ вѣпостаси, что необходимо, думали еретики, то слѣдовательно будетъ уже не три вѣпостаси божественныя, а четыре. Не вношу четвертаго лица въ Троицу, отвѣчаетъ Дамаскинъ, — да не будетъ; но исповѣдую одно лицо Бога Слова и плоти Его. Троица пребыла Троицей и по воплощеніи Слова. Правда, соглашается онъ, нѣтъ естества безъ вѣпостаси; однакожь нѣтъ необходимости, чтобы естества, вѣпостасно соединенныя, имѣли каждое свою вѣпостась. Возможно и такое сочетаніе естествъ въ вѣпостаси, что они могутъ имѣть только одну вѣпостась. Такъ и въ дѣлѣ воплощенія. Плоть Бога Слова не получила само-

стоятельной уности и не стала уностию, разную отъ уности Бога Слова, но, въ ней получивъ уность, стала, лучше сказать, принятою въ уность Бога Слова, нежели самостоятельной уностию. Потому она и не остается безъуностию и не вводитъ въ Троицу иной уности. По сей-то причинѣ, говорить Дамаскинъ, прибавленіе, сдѣланное къ трисвятой пѣсни суемудрымъ Петромъ Кнафеемъ, мы рѣшительно называемъ богохульнымъ <sup>1</sup>. Какъ же сдѣлалась сложною уность Христова, продолжали спрашивать еретики. Что она сотворена, или не сотворена?—Уность Бога Слова до воплощенія была проста, не сложна, слѣдовательно въ этомъ отношеніи не-сотворена, такъ какъ и по воплощеніи Богъ остался тѣмъ же Богомъ. По воплощеніи уность Бога Слова сдѣлалась уностию и для плоти, сдѣлалась сложною, видимою и въ этомъ отношеніи можетъ быть названа сотворенною. Итакъ въ Иисусѣ Христѣ два естества соединились неслитно и нераздѣльно. Отсюда вытекають вотъ какія слѣдствія:

а) Если въ Иисусѣ Христѣ Божество всецѣло соединилось съ человѣчествомъ, то одно имя можно ставить вмѣсто другаго, и человѣческое именовать Божескимъ. Поэтому можно сказать, что *Господь славы былъ распятъ*. Приписывая впрочемъ уности Христовой общеніе свойствъ, мы не хотимъ смѣшивать вообще человѣчество съ Божествомъ. Усвоеніе человѣческихъ свойствъ Божеству, и Божескихъ, человѣчеству возможно только по отношенію къ Божеству и человѣчеству, соединеннымъ въ одной уности Богочеловѣка.

б) Если въ Иисусѣ Христѣ Божество всецѣло соединилось съ человѣчествомъ, то мы должны поклоняться и пречистой плоти Господа. Мы должны поклоняться ей, ибо ей воздается поклоненіе въ единой уности Слова, которое сдѣлалось уностию для плоти. Напрасно аполинаристы по этому поводу

<sup>1</sup> Прибавленіе состояло въ словахъ „распныйся за ны“ Этому прибавленію северіане придавали сверхъестественное происхожденіе. Когда Господа нашего Иисуса Христа распинали, тогда, по ученію северіанъ, Ангелы воспѣли: святыи Боже, святыи крѣпкыи, святыи безсмертныи, — Иосифъ и Никодимъ прибавили: распныйся за ны, помилуй насъ Lequ 218, пр. 1.

называли православныхъ чловѣкослужителями. Плоть вообще, какъ вещь сотворенная, конечно недостопокланяема; но она становится достопокланяемой, когда дѣло идетъ о плоти Христовой. Простую багряницу можно бросать и попирать ногами; но поступите такъ съ багряницей царской, и вы сдѣлаете худо; «кто надругается надъ ней, тотъ по большей части осуждается на смерть». Такъ и плоти Христа воздается почитаніе «не ради плоти, какъ плоти», но потому, что съ этой плотию соединенъ впостасно Богъ Слово.

в) Воплотившійся нашего ради спасенія не чловѣкъ только, но и Богъ. А такъ какъ отъ пресвятой Дѣвы родился истинный Богъ, то пресвятая Дѣва есть истинно Богородица. Мы говоримъ, прибавляетъ Дамаскинъ, что отъ Нея родился Богъ, не потому, чтобы Божество Слова получило отъ Нея начало бытія; но потому, что само Слово Божіе, прежде вѣкъ не во времени отъ Отца родившееся, и безначально и вѣчно со Отцемъ и Духомъ пребывающее, въ послѣдніе дни—для нашего спасенія—вселцлось во утробу святыя Дѣвы, и отъ Нея безъ измѣненія воплотилось и родилось.

Послѣ изложенія ученія о двухъ естествахъ слѣдуетъ изложеніе ученія о *двухъ воляхъ*. Мы вѣруемъ, что сообразно двумъ естествамъ, Господь имѣетъ двѣ естественныя воли, двѣ естественныя свободы, два естественныя дѣйствованія, а также и мудрость и вѣдѣніе Божеское и чловѣческое.

Дѣйствительно ли во Христѣ двѣ воли? Да! Что у чловѣка есть воля, это несомнѣнно; а если есть воля у чловѣка, то должно имѣть чловѣческую волю и воплотившееся Слово, потому что если воплотившееся Слово не приняло воли съ естествомъ чловѣческимъ, то мы не освободились отъ грѣха. Еще: если естеству нашему дана воля Словомъ (при созданіи), и Слово не приняло ея; то не приняло, или отвергнувъ свое созданіе, какъ недоброе, или по зависти къ намъ, не уврачевавъ нашей свободы, а такимъ образомъ насъ лишило совершеннаго исцѣленія и явило себя немощнымъ черезъ то, что или не хотѣло, или не могло совершенно спасти насъ. чего допустить нельзя. Итакъ

Господь нашъ Иисусъ Христосъ долженъ имѣть человѣческую волю, и св. Писаніе, упоминая о послушаніи Иисуса Христа, Его жаждѣ, стараніи укрыться (Марк. 7, 24. Матѹ. 27, 33. Фил. 2, 8) и пр., прямо говоритъ намъ, что во Христѣ была человѣческая воля.

Но если Христосъ имѣлъ человѣческую волю, то Онъ, какъ человѣкъ, имѣетъ и свободу. Эта свобода обусловливается тѣмъ, что Христосъ имѣлъ разумную душу: что разумно, то свободно. Только надобно замѣтить слѣдующее: мы не должны считать нашей свободы одинаковою со свободой Божественной, даже съ свободой ангельской. Въ Богѣ свобода пресущественна. Въ ангелахъ она такова, что за расположеніемъ непосредственно слѣдуетъ приступленіе къ дѣлу, безъ всякаго промежутка времени. А въ людяхъ свобода такова, то за расположеніемъ не вдругъ слѣдуетъ исполненіе. Поэтому человѣку, усвоается произвольная склонность, расположеніе къ тому, что рѣшено послѣ разысканія и совѣщанія, или совѣта и рѣшенія о неизвѣстномъ и избраніе, по которому дѣлаетъ человѣкъ выборъ и предпочитаетъ одно другому. Иисусу Христу нельзя усвоить свободной воли въ этомъ смыслѣ. Онъ не простой только человѣкъ, а вмѣстѣ и Богъ, и потому не имѣетъ нужды ни въ предварительномъ обсужденіи, ни въ выборѣ. Естественно, Ему сродно добро и чуждо зло. При всемъ томъ въ Иисусѣ Христѣ человѣческая воля осталась въ существѣ своемъ неизмѣнной, какъ неизмѣнно и человѣческое естество.

Въ какомъ отношеніи стоитъ воля человѣческая къ волѣ Божественной? Нельзя представить себѣ, чтобы двѣ воли слились въ одну волю, какъ не сливаются между собой противоположныя разности, какъ видимость, ограниченность и неограниченность. Да и какъ сложенное изъ воль назвать волею? Сложнаго нельзя назвать тѣмъ именемъ, какимъ называются его части. Притомъ, если предположить сложеніе воль, то Иисусъ Христосъ по отношенію къ волѣ не будетъ единасущенъ Отцу. Итакъ остается призвать одну вѣстасъ въ Иисусѣ Христѣ сложенною и общею какъ естествамъ, такъ и свойствамъ Его.

Изъ этого положенія вытекаетъ другое положеніе. Такъ какъ

двѣ воли свободныя объединяются въ одной упостаси, то и предметъ его хотѣнія долженъ быть одинъ. Это значитъ: воля человѣческая не можетъ хотѣть того, что противно волѣ Божественной; воля Божественная не можетъ не допускать того, что свойственно волѣ человѣческой. Такъ воля человѣческая не хотѣла въ Иисусѣ Христѣ грѣха; воля Божественная «попускала плоти страдать». Но надобно сказать и то, что воля Божественная имѣла вліяніе на волю человѣческую, управляла, а воля человѣческая состояла подъ управленіемъ воли Божественной, какъ воля обоженная. Мы говоримъ воля человѣческая обожена не въ томъ смыслѣ, что естественное движеніе воли человѣческой измѣнилось, но въ томъ, что она соединилась съ волею Божественной.

Во Христѣ два естества, двѣ воли; слѣдовательно должны быть и *два дѣйствованія*: иначе, какъ же могло бы выразиться на дѣлѣ существованіе двухъ волей, неизбѣжный результатъ двухъ естествъ? И въ Иисусѣ Христѣ дѣйствительно два дѣйствованія. Какъ Богъ, единосущный Отцу, подобно Ему Онъ имѣетъ Божеское дѣйствованіе, и какъ содѣлавшійся человѣкомъ и единосущнымъ намъ, имѣетъ дѣйствованіе свойственное человѣческому естеству. Какъ Богъ, Онъ приписываетъ Себѣ управленіе міромъ, промышленіе о немъ (Іоан. 5. 17). Какъ Богъ, Онъ творитъ чудеса. Какъ человѣкъ, Онъ дѣйствуетъ руками, ногами, страдаетъ и т. п. Способъ соединенія дѣйствованій опредѣляется такой же, какъ и способъ соединенія двухъ волей и двухъ естествъ. Какъ признаемъ въ Иисусѣ Христѣ два естества, соединенныя и одно другое проникающія, и вмѣстѣ съ тѣмъ не отвергаемъ ихъ различія и признаемъ нераздѣльными; такъ точно признаемъ и соединеніе и различіе волей и дѣйствованій, и исключаемъ ихъ и не вводимъ раздѣленія. Какъ плоть и обожена и не потеряла измѣненія въ своемъ естествѣ; такъ воля и дѣйствованіе обожены и не выступили изъ своихъ предѣловъ». Одинъ и тотъ же Христосъ, который дѣйствуетъ и Божески и человѣчески.

Изложивъ православное ученіе, Дамаскинъ старается опро-

вергнуть противоположное этому учению моноелитовъ. Если во Христѣ одно дѣйствованіе, то оно или Божеское или человѣческое, или ни то, ни другое. Если только Божеское, то Иисусъ Христосъ только Богъ, но не человѣкъ; если—человѣческое, то Онъ только человѣкъ, а не Богъ; если ни то, ни другое, то Онъ ни Богъ, ни человѣкъ: во всякомъ случаѣ Онъ не спасъ насъ. Скажутъ: изъ двухъ дѣйствованій образовалось односложное. Но если такъ, то дѣйствованіе Христова будетъ или различно отъ дѣйствованія Отца, или и дѣйствованіе Отца сложно. Если же дѣйствованіе сложно, то и естество сложно. А если естество сложно, то Онъ и не Богъ. Притомъ если дѣйствованіе Христа сложно, то оно будетъ или сотворенное, или несотворенное: средняго между ними нѣтъ<sup>1</sup>. Но если оно сотворенное; то покажетъ во Христѣ одно сотворенное естество. Если несотворенное, то будетъ признакомъ несотворенной сущности. Если, наконецъ, одно дѣйствованіе во Христѣ, то однимъ и тѣмъ же дѣйствіемъ будутъ производимы и Божескія и человѣческія дѣла; но этого допустить нельзя. Огонь не можетъ и жечь и охлаждать.

Но, возражали еретики, способность дѣйствованія предполагаетъ особое дѣйствующее лицо. Но если такъ, то надобно допустить, что и особое лицо предполагаетъ особое дѣйствіе. По этому въ пресвятой Троицѣ, такъ какъ въ Ней три лица, будутъ и три дѣйствованія; а если въ Троицѣ одно дѣйствованіе, то въ пресв. Троицѣ будетъ одно лице???

Особое дѣйствованіе, говорятъ еретики, предполагаетъ особое лицо. Положимъ. Но они не признаютъ во Христѣ ни двухъ

<sup>1</sup> Не правда ли, чрезвычайно странными кажутся въ настоящее время подобныя разсужденія? А между тѣмъ они имѣли для своего времени большое значеніе. Намъ хочется этимъ сказать, что неосновательно—въ виду подобныхъ замѣчаній—обвинять сочиненія древнихъ отцевъ въ безжизненности и крайней сухости. Кстати замѣтить еще здѣсь. Дамаскинъ учитъ, что въостась І. Христа сложна, и на вопросъ: сотворена она, или несотворена, отвѣчаетъ, что она не сотворена по Божеству и сотворена по человѣчеству. Не могли ли еретики такъ говорить и о сліянн двухъ волъ? И почему пр. Максимъ, слова котораго приводитъ здѣсь Дамаскинъ, такъ положительно говоритъ: оно будетъ или сотворенное, или несотворенное: средняго между ними быть не можетъ?

дѣйствованій въ такой связи и раздѣльности, какъ учить Церковь, ни одного какого либо простаго или Божескаго, или человѣческаго дѣйствованія. Слѣдовательно, они тѣмъ самымъ учатъ не признавать во Христѣ ни одного, ни двухъ лицъ.

Но мы не думаемъ отвергать, что въ Иисусѣ Христѣ нѣтъ человѣческаго дѣйствованія; мы признаемъ одно дѣйствованіе, потому что человѣческое дѣйствованіе—въ противоположность съ Божескимъ дѣйствованіемъ—называется страданіемъ. Но вѣдь если человѣческое дѣйствованіе назвать страданіемъ, потому что только Божеское дѣйствованіе есть собственно дѣйствованіе, то безъ сомнѣнія нужно будетъ сказать, что естество человѣческое зло, потому что только Божеское естество собственно добро. Святые Отцы, правда, называли человѣческое дѣйствованіе страданіемъ, но называли также и силою и дѣйствованіемъ. Называли же страданіемъ дѣйствованіе человѣческое въ томъ смыслѣ, что оно не отъ себя имѣетъ движеніе и силу, а отъ Бога.

Вы учите, говорили наконецъ еретики православнымъ, что въ Иисусѣ Христѣ соединилось Божество и человѣчество, и что въ Немъ два дѣйствованія. Да такъ ли? Положимъ, что какъ Богъ Онъ имѣетъ и дѣйствованіе Божеское, но какъ человѣкъ Онъ долженъ имѣть не одно, а два дѣйствованія—дѣйствованіе тѣла и дѣйствованіе души. Значить, вы допускаете три дѣйствованія?—Вовсе нѣтъ. Говоря о чемъ либо сложномъ, обозначаютъ только тѣ части, которыя ближайшимъ образомъ входятъ въ сложеніе. Говорятъ напр. о составѣ человѣка: «человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла», (двухъ естествъ), но не говорятъ человѣкъ состоитъ изъ души и четырехъ стихій (пяти естествъ). Такъ и въ Господѣ Иисусѣ Христѣ разсматриваемъ не части частей, но части ближайшимъ образомъ входящія въ сложеніе.

Итакъ въ Иисусѣ Христѣ два дѣйствованія. Какъ необходимое слѣдствіе этого положенія является ученіе о богомужномъ дѣйствованіи Иисуса Христа. Что значить «богомужное дѣйствованіе»? Значить то, что «по вочеловѣченіи Бога и чело-

вѣческое дѣйствование Его было Божеское, т. е. обоженное и не непричастное Божескаго Его дѣйствования, и Божеское дѣйствование было ненепричастно человѣческаго Его дѣйствования, но каждое совершалось съ участіемъ другаго.

Здѣсь кончается развитіе ученія о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ. Дамаскинъ продолжаетъ затѣмъ ученіе о совершеніи нашего спасенія воплотившимся Господомъ. Чтобы спасти человѣка, Онъ принялъ на Себя всѣ естественныя немощи человѣка, кромѣ грѣха. Тотъ, кто *не восмищеніемъ нещива быти равенъ Богу, но Себе умамилъ, зракъ раба примъ, въ подобіи человѣчествъ бывъ, и образомъ обрѣтесе якоже чловѣкъ; смирилъ Себе, послушивъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя* (Фил. 2, 6—8). Всѣ немощи человѣческія Христось принялъ по естеству человѣческому<sup>1</sup>. Плотию Онъ испытывалъ голодъ, жажду, утомленіе прободеніе гвоздями; душою скорбѣлъ, тужилъ.

Смерть Иисуса Христа есть высшая степень его уничтоженія по плоти. Но и въ это время Божество пребыло неразлучно съ душой и тѣломъ: Упостась Бога Слова не престава была Упостасью Божества и человѣчества. Сошествіемъ во адъ, воскресеніемъ изъ мертвыхъ и вознесеніемъ на небо, послѣ чего Иисусъ Христось возсѣлъ одесную Бога Отца, совершалось дѣло искупленія.

Намъ остается теперь изложить только ученіе св. Дамаскина о вѣрѣ, таинствахъ, почитаніи мощей и иконъ и о послѣдней судьбѣ: остальные главы IV книги къ нашему разбору не относятся, какъ не содержащія въ себѣ догматическаго

<sup>1</sup> Главъ XX—XXV, III книги. Въ XX главѣ говорится „о естественныхъ и непредосудительныхъ немощахъ“. XXI—о невѣдѣніи и рабствѣ, XXIІ—о преслѣніи, XXIІІ—о боязни, XXIIV—о молитвѣ Господней, XXV объ усвоеніи. Эти главы замѣчательны развѣ только тѣмъ, что еще разъ подтверждаютъ наше мнѣніе, что и Дамаскинъ уже подпадаетъ вліянію схоластики своего времени. Читайте напр. главу объ усвоеніи. Нужно знать, говоритъ Дамаскинъ, что усвоеніе есть двоякое: одно естественное и существенное, а другое личное и относительное. Первое состоятъ въ томъ, что Господь по чловѣколюбію принялъ наше естество. Личное и относительное бываетъ, когда кто по отношенію, напр по любви принимаетъ на Себя лице другаго. Въ семъ смыслѣ Господь принялъ на Себя нашу

ученія <sup>1</sup>. Да и въ изложеніи догматическаго ученія мы въ подробности пускаться не будемъ, потому что особенно характеристическихъ чертъ нѣтъ. Въ ученіи о вѣрѣ различаетъ Дамаскинъ вѣру по слуху, когда мы научаемся вѣрѣ, слушая священное Писаніе и вѣримъ согласно съ преданіемъ каѳолической Церкви, и—вѣру, какъ *уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ*, т. е., какъ твердую надежду на данныя намъ отъ Бога обѣтованія и на полученіе просимаго нами. Первая вѣра, замѣчаетъ Дамаскинъ, зависитъ отъ нашего свободнаго расположенія, а вторая есть даръ Духа. Вѣра приходитъ въ совершенство чрезъ исполненіе всего узаконеннаго Христомъ.

Въ ученіи о таинствахъ онъ говоритъ о крещеніи и евхаристіи. Мы исповѣдуемъ едино крещеніе, какъ образъ единой смерти Богочеловѣка. И кто, бывъ крещенъ во имя Св. Троицы, снова перекрещивается, тотъ снова распинаетъ Христа. Перекрещивать можно и должно только тѣхъ, кто крещенъ не во имя Св. Троицы. Для крещенія необходимо нужна вода, чтобы благодатію Св. Духа очистить тѣло отъ грѣха и избавиться отъ тлѣнія. Въ крещеніи очищаются грѣхи наши; и мы должны опасаться прогнѣвлять Бога своими грѣхами послѣ крещенія. Крещенія отлагать ненужно, когда вѣрующій готовъ къ тому. Св. Дамаскинъ упоминаетъ здѣсь же объ употребленіи *емя* при крещеніи. Въ ученіи объ евхаристіи Дамаскинъ старается показать необходимость для духовной стороны чело- вѣка духовной пищи. За тѣмъ учить, что эта пища подается

<sup>1</sup> XII глава говоритъ о поклоненіи на востокъ; XVII—о Писаніи, XVIII—о реченіяхъ, употребляемыхъ о Христѣ; XIX о томъ, что Богъ не виновникъ зла; XX, о томъ, что не два начала; XXII о законѣ Божиемъ, XXIII — о субботѣ противъ іудеевъ, XIV о дѣвствѣ, XV о св. обрѣзаніи. Въ XIII главѣ Дамаскинъ еще разъ повторяетъ свою мысль о томъ, что міръ будетъ существовать семь тысячъ лѣтъ. Нужно замѣтить, что седмичнымъ числомъ означается все настоящее время. Богоглаголивый Давидъ въ псалмахъ о осмомъ воспѣвалъ будущее состояніе по воскресеніи изъ мертвыхъ. На обрѣзаніе Дамаскинъ смотритъ какъ на вѣщій знакъ, отдѣляющій іудеевъ отъ язычниковъ. Въ главѣ о св. Писаніи, перечисляя книги каноническія, св. Дамаскинъ прибавляетъ къ новозавѣтнымъ книгамъ каноническимъ и правила апостоловъ, собранныя св. Климентомъ. О XVIII главѣ можно сказать тоже, что сказали мы о XX—XXV гл. 3-й книги

въ винѣ и хлѣбѣ, пресуществляющихся въ тѣло и кровь Христовы. Хлѣбъ и вино употребляются потому, что Богъ знаетъ человѣческую немощь, которая съ неудовольствіемъ отвращается отъ того, что неутверждено общественнымъ употребленіемъ. Хлѣбъ и вино не суть только знаки тѣла и крови Христовой, но самыя тѣло и кровь Христова. Приступать къ евхаристіи нужно съ чистой совѣстью и со страхомъ. Въ преломленіи тѣла и крови Христовой ненужно имѣть участія съ еретиками. Не надобно приобщать еретиковъ и приобщаться отъ нихъ.

Можно ли поклоняться иконамъ? Можно и благопотребно. Иудеи поклонялись скинии, херувимамъ въ скинии. Иконы не идолы, которымъ запрещено поклоняться. Иконы изображаютъ событія и лица, дѣйствительно существовавшія, и, возводя мысль вѣрующаго отъ образа къ Первообразу, содѣйствуютъ раскрытію его богомыслія: для неумѣющихъ читать иконы замѣняютъ даже книгу.—Должно почитать не только иконы святыхъ, но и ихъ мощи. Въ этомъ случаѣ почтеніе наше относится къ тѣмъ святымъ, мощи которыхъ находятся предъ нашими глазами. А почитать святыхъ слѣдуетъ 1) какъ слугъ Божіихъ, 2) какъ одушевленные храмы Божіи, 3) какъ молитвенниковъ, подающихъ намъ множество благъ посредствомъ мощей

Въ ученіи о послѣдней судьбѣ Дамаскинъ говоритъ объ антихристѣ и воскресеніи. Явленію антихриста будетъ предшествовать распространение Евангелія. Антихристъ явится въ Іудеѣ и родится отъ жены блудницы. Не самъ діаволь сдѣлается человекомъ,—нѣтъ! Но родится человекъ отъ блудодѣянна и приметъ на себя все дѣйствованіе сатаны. Онъ будетъ воспитанъ тайно, потомъ внезапно возстанетъ, возмутится и воцарится. Въ началѣ онъ прикроетъ себя личиной святости, потомъ, когда утвердится на царствѣ, онъ назоветъ себя Богомъ, будетъ гнать Церковь Божію и отвратитъ многихъ отъ вѣры въ Бога. Послѣ этого явятся Енохъ и Ілія, обратятъ іудеевъ къ вѣрѣ во Христа и будутъ убиты антихристомъ. Наконецъ явится Сынъ Божій и убьетъ антихриста.

Въ ученіи о воскресеніи мертвыхъ Дамаскинъ доказываетъ

необходимость воскресенія тѣлъ и рѣшастъ возраженія, направленныя противъ ученія о воскресеніи. Скажутъ, говорить опъ, *како возстанутъ мертвыи* (1 Кор. 15, 35)? О невѣріе, о безуміе! Кто однимъ хотѣніемъ преобразилъ персть въ тѣло, Кто малѣйшему сѣмени во чревѣ повелѣлъ образовать многовидный и многообразный организмъ нашего тѣла; Тотъ не наче ли можетъ единымъ хотѣніемъ снова возстановить тѣло, которое было и разрушилось? *Коиъ же тѣломъ придутъ? Безумне.* Если твое ожесточеніе не позволяетъ тебѣ вѣрить словамъ Божиимъ, то повѣрь дѣламъ. Смотри, сѣмена зарываются въ борозды, какъ въ могилу. Кто образуетъ изъ нихъ корни, стебли, листья и колосья?.. Не Творецъ ли всего? Не повелѣніе ли Того, Кто все устроилъ? Вѣруй, что такимъ образомъ и воскресеніе мертвыхъ будетъ по волѣ и мановенію Божію!

Выпиской этого замѣчательнаго мѣста мы и кончаемъ свой анализъ «точнаго изложенія православной вѣры».

А. Б.



## II.

### ПЕРВАЯ СИСТЕМА

#### ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ.

##### II.



Въ началѣ нашего сочиненія, на основаніи историческихъ данныхъ, мы старались показать, что христіанское общество, начиная съ конца V вѣка, начало чувствовать нужду въ такой книгѣ, гдѣ было бы раскрыто, по возможности, все догматическое ученіе православной Церкви, и изложено строго православно и послѣдовательно. Мы сказали тамъ, что просьба, изложенная епископомъ маюмскимъ въ письмѣ къ Іоанну,— просьба написать послѣдовательное изложеніе догматовъ православной вѣры, принадлежитъ всему тогдашнему христіанскому обществу. Епископъ маюмскій, сказали мы, былъ только выразителемъ общественнаго требованія.

Какъ же выполнилъ свою задачу св. Дамаскинъ? На сколько его «точное изложеніе вѣры» удовлетворяло потребностямъ времени? Сумѣлъ ли, т. е., св. Дамаскинъ изъ множества матеріаловъ выбрать все, что имѣетъ отношеніе къ христіанскимъ догматамъ? Сумѣлъ ли онъ изложить строго-православное ученіе Церкви, не вдаваясь ни въ догадки въ области богословія, ни увлекаясь частными мнѣніями св. отцевъ въ ущербъ вселенской истинѣ? Сумѣлъ ли онъ наконецъ изложить послѣдовательно, систематически ученіе православной вѣры?

Сдѣланный нами анализъ «точного изложенія православной вѣры», анализъ, при составленіи котораго мы руководились прѣриломъ: представить при разборѣ извѣстнаго отца всѣ характерныя ея черты, этотъ анализъ уже можетъ показать намъ, насколько исполнилъ свою задачу св. Дамаскинъ. И что особенно хорошо для насъ теперь, такъ это то, что наши сужденія о достоинствѣ «точного изложенія православной вѣры» не будутъ произвольны: онѣ всѣ будутъ основаны на фактахъ. Приступаемъ къ дѣлу.

Разбирающіе «точное изложеніе православной вѣры», обыкновенно замѣчаютъ, что 1) въ систему св. Дамаскина вошло много такихъ предметовъ, которые не имѣютъ отношенія къ догматическому богословію; и 2) что въ «точномъ изложеніи православной вѣры» раскрыты не всѣ догматы, что о нѣкоторыхъ догматахъ только упоминается, а о нѣкоторыхъ даже и не упомянуто <sup>1</sup>. Представленный нами анализъ говоритъ тоже самое. Мы видѣли, что отчасти въ IV книгѣ, а особенно во II книгѣ «точного изложенія вѣры» есть очень много такого, что относится къ христіанской православной догматикѣ. Мы видѣли также что у Дамаскина нѣтъ ученія о благодати, о пяти таинствахъ и т. п. Какъ смотрѣть на такой составъ «точного изложенія православной вѣры?»

Св. Іоаннъ Дамаскинъ не былъ только богословски образованъ. Наставникъ его Косма зналъ и риторику и философію и всѣ другія науки тогдашняго времени. Въ современномъ Дамаскину обществѣ арабскомъ значительно развилось образованіе, и особенно была развита астрономія. Вотъ эти-то два обстоятельства и были причиной того, что Іоаннъ получилъ полное свѣтское образованіе. Такимъ образомъ онъ былъ человекомъ образованнымъ и свѣтски и богословски. Это сочетаніе двухъ родовъ образованія не могло, конечно, не выразиться на его сочиненіяхъ. И оно дѣйствительно выразилось какъ въ другихъ сочиненіяхъ, такъ и въ «точномъ изложеніи право-

<sup>1</sup> Напр. преосв. Макарій въ Догматическ. богословіи т. I, стр. 55.

славной вѣры». Да и почему бы не выразиться ему? Почему бы онъ не могъ, или не долженъ былъ, говоря на примѣръ о мірѣ, какъ твореніи Божіемъ, высказать своего взгляда на части міра, на составъ его, на способности человѣка? Вѣдь вводили же въ свои сочиненія догматическія древніе св. отцы и тѣ понятія, которыя выработала наука въ ихъ время. Почему же не замѣчаютъ, говоря напр. о шестодневѣ св. Василія великаго, или Григорія нисскаго: «здѣсь много есть такого, что не относится собственно къ догматическому ученію Церкви о твореніи», а напротивъ относятся съ уваженіемъ къ указаннымъ сочиненіямъ между прочимъ и потому, что въ нихъ указываются разныя научныя положенія времени Григорія нисскаго и Василія великаго?

Скажутъ: «одна наука не должна входить въ область другой науки». Но 1) вѣдь «точное изложеніе православной вѣры» представляетъ намъ первую систему догматическаго богословія, и 2) систему, писанную не для школы, а для друга. А 3) ужели одна наука не можетъ говорить о томъ, что относится къ области другой науки, хотя бы и можно было и было бы встать сдѣлать это заимствованіе? Ужели церковная исторія не должна говорить о богослуженіи древней Церкви на томъ основаніи, что есть особая наука, занимающаяся этимъ предметомъ?.. Такого взгляда на разграниченіе наукъ, къ счастью, не держался Дамаскинъ. Онъ не хотѣлъ сдѣлать изъ «точного изложенія православной вѣры» скелетъ догматическаго богословія, что случается съ такими людьми, которые смотрятъ на разграниченіе наукъ указаннымъ способомъ, сплошь да рядомъ <sup>1</sup>.

Св. Іоаннъ Дамаскскій былъ богословъ восточный. Это обстоятельство очень важно. Положительный фактъ, что уже съ самыхъ первыхъ вѣковъ религіозная жизнь Запада и Востока шли различными путями. Это-то различіе въ ходѣ религіозной жизни и было причиной того, что вопросы, которые волновали

<sup>1</sup> Поэтому намъ очень пріятно было встрѣтиться съ догматическимъ богословіемъ преосвященнаго Филарета, обратившаго большее вниманіе на тѣ вопросы, какіе даютъ богословію науки естественныя

Западъ, были почти чужды Востока, а вопросы, которые волновали Востокъ, имѣли очень немного интереса для Запада. До чего простиралось отчужденіе Востока отъ Запада въ этомъ отношеніи, достаточно указать на то, что даже во времена Флорентійскаго собора не были переведены на греческій языкъ сочиненія самыхъ знаменитыхъ отцовъ Церкви западной. Чтожъ удивительнаго, если св. Іоаннь, богословъ восточный, не говорить о тѣхъ ересяхъ, которыя развились собственно на Западѣ, и о тѣхъ догматахъ, которые по поводу ересей развиты были на соборахъ западныхъ? Св. Іоаннь хотѣлъ удовлетворить только нуждамъ современнаго ему восточнаго православнаго общества. Этимъ способомъ мы хотимъ объяснить, почему въ «точномъ изложеніи православной вѣры» нѣтъ ученія о благодати, о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха.

Св. Іоаннь Дамаскинъ писалъ свою книгу въ VIII вѣкѣ. Въ теченіи семи предшествующихъ вѣковъ шла дѣятельная разработка догматовъ вѣры—такъ, что къ VIII вѣку относительно содержанія догматическаго богословія сдѣлано было почти все. Но почти все—еще не все. Оставались еще и такіе пункты въ области православной догматики, которые не были раскрыты. Ученіе напр. о таинствахъ въ настоящей его формѣ было раскрыто только въ XVII вѣкѣ. Понятно, поэтому, что и нельзя искать «въ точномъ изложеніи православной вѣры» ученія о таинствахъ миропомазанія, покаянія, священства, брака и елеосвященія, о таинствахъ, ученіе о которыхъ почти не было раскрыто прежде и, главное, не было формулировано. Не придумывать же было самому Дамаскину этого ученія, Дамаскину, который какъ будто опасался дать мѣсто своимъ предположеніямъ даже въ разсужденіяхъ о предметахъ, не строго относящихся къ догматикѣ. Да потомъ, съ какой стати Дамаскину было заботиться объ этомъ, когда общество современное ему вовсе не требовало отъ него разъясненія ученія о числѣ таинствъ и о прочихъ предметахъ, относимыхъ нынѣ къ ученію о таинствахъ? Даже въ ученіи его о таинствахъ: крещеніи и евхаристіи—нельзя пайти нѣкоторыхъ изъ тѣхъ пунктовъ, которые

входятъ нынѣ въ ученіе объ этихъ таинствахъ. Нѣтъ, напр., ученія о времени, въ которое пресуществляются хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Христовы. Причина опять понятна: Дамаскинъ хотѣлъ дать обществу только то, чего оно требовало; онъ раскрываетъ только тѣ части догматическаго ученія, которыя искажались еретиками и были раскрыты на соборахъ св. отцами.

Св. Іоаннъ Дамаскинъ, сказали мы сейчасъ, раскрываетъ только тѣ части догматическаго ученія, которыя искажались еретиками и были раскрыты на соборахъ св. отцами. Но не все же вопросы, поднятые еретиками въ теченіи семи предшествующихъ вѣковъ, были одинаково интересны для современниковъ Дамаскина: вопросы, когда-то возбужденные гностиками, могли имѣть и имѣли только историческое значеніе. Современное Дамаскину общество христіанское интересовалось другими вопросами. Не очень далеко отъ Дамаска въ Сиріи и Месопотаміи утвердилось несторіанство; со времени императора Іустина (517—527) Египеть, тоже недалекой отъ Дамаска, сдѣлался сборнымъ мѣстомъ всехъ отраслей ереси моноелитской, отраслей, которыхъ самъ Дамаскинъ въ книгѣ о ересяхъ насчитываетъ до 20. Такое развѣтвленіе ересей показываетъ намъ наглядно, какъ занимали тогдашнее общество вопросы, поднятые монофизитами и моноелитами. Православный богословъ не долженъ былъ пропускать безъ вниманія этого обстоятельства, и вотъ Дамаскинъ почти цѣлую половину книги посвятилъ раскрытію ученія о соединеніи во Христѣ двухъ естествъ, и не отступилъ, какъ мы видѣли, ни предъ какими тонкостями еретическими. Еще два слова: Дамаскинъ написалъ не одно догматическое сочиненіе «точное изложеніе вѣры»; онъ написалъ еще нѣсколько сочиненій «противъ несторіанъ», «монофизитовъ», «о почитаніи иконъ» и другія. Понятно, что въ «точномъ изложеніи вѣры» ему не было нужды повторять то, что сказалъ уже онъ въ другихъ сочиненіяхъ. Вотъ почему «въ точномъ изложеніи православной вѣры» онъ занимаетъ преимущественно возраженіями северіанъ, противъ которыхъ онъ не писалъ отдѣльнаго сочиненія, и которые одна-

кожь сильны были въ Египтѣ, и мало говорить напр. о иконоборцахъ.

Вотъ все, что мы хотѣли и могли сказать о полномъ составѣ «точного изложенія православной вѣры». «Точное изложеніе вѣры» отличается, по нашему мнѣнію, такой полнотою, какой только можно требовать отъ сочиненія VIII вѣка, какой могло только требовать современное Дамаскину общество. И замѣчательно, св. Дамаскинъ не набивалъ своей книги опроверженіемъ всевозможныхъ ересей: онъ старался наполнить ее только тѣмъ, что было дѣйствительно нужно для современнаго ему общества. Не мѣшаетъ принять это къ свѣдѣнію составителямъ догматическаго богословія и въ настоящее время. Быть можетъ, поменѣ бы дѣлали намъ упрековъ въ схоластикѣ, если бы мы побольше обращали вниманія на религиозныя нужды общества, если бы наши богословія въ этомъ отшеніи походили на «точное изложеніе православной вѣры»... И другой урокъ могутъ получить, читая «точное изложеніе православной вѣры», составители современныхъ системъ богословія, урокъ—не ограничиваться сухимъ изложеніемъ предмета, а оживлять его введеніемъ въ богословіе болѣе жизненнаго взгляда на жизнь, на міръ, какъ сдѣлалъ это Дамаскинъ, вводя въ догматику вопросы человѣческіе, психологическіе и проч. Тогда, быть можетъ наши догматики казались бы обществу не такими скучными книгами, какими кажутся онѣ нынѣ.

«Точное изложеніе православной вѣры» не напрасно называется «точнымъ». Точность—въ изложеніи православной вѣры неотъемлемое достоинство догматическаго богословія св. Дамаскина. Дамаскинъ достигъ этого достоинства 1) тѣмъ, что почти ничего не сказалъ отъ себя, а говоритъ словами св. отцевъ, и 2) тѣмъ, что онъ выбралъ изъ святоотеческихъ твореній только сочиненія тѣхъ отцевъ, которые, по общему сознанію, считались самыми точными излагателями православнаго вѣроученія<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Дамаскинъ приводитъ свидѣтельства только восточныхъ отцевъ. Онъ не приводитъ свидѣтельства отцевъ западныхъ. Причина понятна изъ того, что мы

Вотъ почему въ «точномъ изложеніи вѣры», больше всего встрѣчается выписокъ изъ твореній Григорія Богослова <sup>1</sup>, который, по сознанію грековъ, былъ самымъ строгимъ догматистомъ, и Діонисія Ареопагита, сочиненія котораго съ VII вѣка приобрѣтають въ глазахъ тогдашнихъ христіанъ необыкновенно высокое значеніе.

Св. Дамаскину ставятъ иногда въ упрекъ то, что онъ ничего не говоритъ въ «точномъ изложеніи православной вѣры» отъ своего лица. Впослѣдствіи мы увидимъ, на сколько справедливъ подобный упрекъ, а теперь скажемъ только, что, составивъ указаннымъ способомъ свою систему, онъ вполне достигъ того, что называется точностію изложенія догматическаго ученія. Мы не будемъ приводить здѣсь множества свидѣтельствъ разныхъ лицъ разныхъ временъ о достоинствѣ сочиненія Дамаскина, что слишкомъ увеличало бы безъ пользы нашу статью: желающихъ познакомиться съ этимъ предметомъ мы отсылаемъ къ Лекненевскому изданію твореній св. Дамаскина <sup>2</sup>. А съ своей стороны мы уважемъ лучше на то, какъ тщетны попытки нѣкоторыхъ личностей найти у Дамаскина ученіе не строго-православное.

Такъ нѣкоторые изъ папистовъ стараются пайти въ «точномъ изложеніи православной вѣры» св. Іоанна Дамаскина ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. На чемъ же основываются паписты, когда говорятъ, что св. Дамаскинъ говоритъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына? На соборѣ при Андроникѣ старшемъ Іоаннъ Веккъ указывалъ на слѣдующія слова Дамаскина: «Богъ—виновникъ являющагося чрезъ Сына Духа», и говорилъ, что здѣсь Дамаскинъ учитъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына <sup>3</sup>. На тоже мѣсто указываетъ и Перроне <sup>4</sup>. Но можно ли изъ приведеннаго мѣста выводить ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына? Духъ Святой является чрезъ Сына. Да! Онъ дѣйствительно является чрезъ Сына, т. е.,

прежде сказали объ этомъ предметѣ: именно та, что Дамаскинъ не былъ знакомъ, да и не было ему нужды знакомиться съ сочиненіями отцевъ западныхъ.

<sup>1</sup> См. наприм. Истор. ученіе объ отцахъ Церкви, преосв. Филарета, стр. 190, т. II. <sup>2</sup> См. praefatio стр. XVI—XXII и testimonia selecta veterum. XXXI—XXXVII <sup>3</sup> Lequin... стр. 148, np. <sup>4</sup> Praelect. Theolog. т. II, стр. 219.

вслѣдствіе заслугъ Сына, и только «является», а «не исходитъ». И мы, православные, такъ и вѣруемъ, что дары Духа Святаго даются намъ вслѣдствіе смерти Іисуса Христа. А что въ приведенныхъ словахъ есть только та мысль, что Духъ Святой временно ниспосылается людямъ вслѣдствіе заслугъ Сына Божія, а нѣтъ той мысли, что Онъ исходитъ отъ Сына, это можно видѣть ясно изъ сличенія приведеннаго мѣста съ другими мѣстами. Мы вѣруемъ въ Духа Святаго, «отъ Отца исходящаго, чрезъ Сына подаемаго» (*ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόντος, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ παραδιδόμενου*)<sup>1</sup>. «Говоримъ, что Духъ Святой отъ Отца, и именуемъ Его Духомъ Отца, но не говоримъ, что Духъ отъ Сына, а называемъ Его Духомъ Сына<sup>2</sup>.» Приведенныя мѣста такъ ясны, что только слѣпый можетъ не видѣть въ нихъ истиннаго ученія Дамаскина. Но кто сколько нибудь безпристрастно отнесется къ дѣлу, тотъ пойметъ, что нѣтъ у Дамаскина ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Великій Богословъ,—такъ называетъ Дамаскина протестантскій историкъ Неандеръ,—развилъ учене объ исхожденіи Св. Духа въ той именно формѣ, въ какой преподавалось оно въ Церкви греческой: Св. Духъ, по его ученію, прибавляетъ Неандеръ, есть Духъ Сына, но не отъ Сына<sup>3</sup>. Говоря о Духѣ Святомъ, замѣчаетъ нацистъ Флери, Дамаскинъ учитъ, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца и почиваетъ на Сынѣ, или что Онъ исходитъ отъ Отца и сообщается всѣмъ тварямъ посредствомъ Сына; но онъ не говоритъ, что Духъ Святой иходитъ отъ Сына<sup>4</sup>. «Надобно сказать, уступаетъ doctor Angelicus (Аквианъ), что учене о томъ, будто Духъ Святой не исходитъ отъ Сына, выдуманно,—что видно изъ ихъ символа, осужденнаго на Ефесскомъ соборѣ. Этому заблужденію слѣдовали между прочими и Дамаскинъ. Поэтому

<sup>1</sup> I книга гл 5, ibidem. <sup>2</sup> См. также др. мѣста въ той-же 8 гл.

<sup>3</sup> Неандеръ говоритъ еще, что ученіемъ Дамаскина „Духъ Святой исходитъ чрезъ Сына“ примиряется учене Церквой латинской и греческой объ этомъ предметѣ. На сколько справедливо такое замѣчаніе,—это показалъ Фло, енгійскій соборъ, гдѣ испытана была вполнѣ неудача примирить этимъ путемъ учене Церкви латинской и греческой объ исхожденіи Св. Духа Kirchengeschichte von Neander, т. II, стр. 92. <sup>4</sup> Fleury, т. III, стр. 118.

въ этомъ отношеніи мы не должны слѣдовать Дамаскину <sup>1</sup>. О doctor Angelicus! Какую вы глубокую истину сказали! Да, дѣйствительно нѣтъ у Дамаскина ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Только не напрасно ли вы сказали, что ученіе о томъ, что Духъ Святой не исходитъ отъ Сына, придумано несторіанами? Вѣдь на самомъ западѣ ученіе объ исхожденіи Св. Духа появилось не раньше V вѣка <sup>2</sup>. Впрочемъ надобно сказать, что и тѣ лица, которыя думаютъ найти у Дамаскина ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, замѣтно признаютъ свою слабость. Такъ, наприм., Перроне. Приведши одно только указанное нами мѣсто, и не показавши, наприм., хоть того, что выраженіе: «Богъ — виновникъ являющагося чрезъ Сына Духа» нельзя относить къ временному посольству Св. Духа въ міръ вслѣдствіе заслугъ Сына Божія, Перроне приводитъ другое мѣсто: «Св. Духъ есть Духъ Сына, но не въ томъ смыслѣ, что Онъ отъ Сына, а въ томъ, что отъ Отца чрезъ Сына исходитъ», и говоритъ въ объясненіе этого мѣста: отсюда видно, что св. Дамаскинъ хотѣлъ обозначить только первую причину—рожденія Сына и исхожденія Св. Духа: а въ этомъ смыслѣ исхожденіе Св. Духа можетъ быть только отъ Отца. И болѣе ничего не прибавляетъ Перроне. Такимъ образомъ онъ представляетъ себѣ уже безспорно доказаннымъ, что Дамаскинъ учитъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, и считаетъ нужнымъ объяснить только тѣ мѣста, гдѣ заключается ученіе, по видимому, противное ученію объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Великолѣпный маневръ! Такимъ способомъ можно навязать самому Перроне хоть наприм. ученіе о погрѣшности папы

Протестантъ Боснажъ обвиняетъ св. Дамаскина въ пелагианствѣ, или по меньшей мѣрѣ въ полу-пелагианствѣ. По мнѣнію Боснажа Дамаскинъ учитъ, что человѣкъ добродѣтеленъ по самой природѣ своей, что отъ человѣка зависитъ—быть ли добродѣтельнымъ, или уклоняться на путь зла, что

<sup>1</sup> Lequien 141 пр 1 При этомъ Лекенъ замѣчаетъ sincerus dicam nequaquam cum Nestorianis hac in parte consensus-e.

<sup>2</sup> Въ символѣ Несторіанскомъ сказано *ὁ δὲ υἱὸς τῶν υ-αρχῶν εἰλητός.*

Богъ сдѣлалъ человѣка распорядителемъ своей участи, что тѣ, которые хорошо пользуются своими естественными силами, тѣ достигаютъ безсмертія и единенія съ Богомъ. Поэтому, замѣчаетъ далѣе Боснажъ, напрасно Церковь причислила его къ лику святыхъ<sup>1</sup>. Обвиненіе, взводимое Боснажомъ на Дамаскина, очень серьезно, но оно рѣшительно уничтожается, если повнимательнѣе присмотрѣться къ ученію Дамаскина. Человѣкъ добродѣтеленъ по самой природѣ своей: учить ли такъ Дамаскинъ? У Дамаскина встрѣчается выраженіе: человѣку «дана отъ Бога добродѣтель вмѣстѣ съ естествомъ»; но посмотрите, какъ обставлена у Дамаскина эта фраза? «Должно знать, пишетъ онъ, что хотя добродѣтель дана намъ отъ Бога вмѣстѣ съ естествомъ, но Богъ есть начало и причина всего добраго; а безъ Его содѣйствія и помощи не возможно ни пожелать, ни дѣлать что-либо доброе» (2 вѣ., 30 гл.). А такая обстановка разбираемой фразы очень важна. Намъ дана отъ Бога добродѣтель вмѣстѣ съ естествомъ. Что значитъ эта фраза? Значитъ ли, что человѣкъ добродѣтеленъ по самой природѣ своей, что онъ безъ всякой помощи, какъ училъ Пелагій, можетъ дойти до высшей степени совершенства нравственнаго, до состоянія безгрѣшности? Очевидно, такого значенія фразѣ нельзя придать. Въ противномъ случаѣ, что же будутъ значить послѣдующія слова: «но Богъ есть начало и причина всего добраго, а безъ Его содѣйствія и помощи не возможно ни пожелать, ни дѣлать что-либо доброе? Что будутъ значить другія слова Дамаскина: «спасеніе наше есть дѣло Его промыслительной силы», или: «начало добрыхъ дѣлъ зависитъ отъ насъ, но конецъ — отъ воли Божіей?» Итакъ, если только мы не рѣшимся, жертвуя истиной и ставя Дамаскина въ страшное противорѣчіе съ самимъ собой, увлекаться предзанятыми взглядами, то мы ясно должны видѣть, что Дамаскинъ вовсе не думалъ учить, что человѣкъ добродѣтеленъ по природѣ. Словами: «добродѣтель

<sup>1</sup> Histoire de l'Eglise tom. XII, с. 6, § 10 и 11. См. Encyclopedie Theologique par l'abbé Migne, т. 24, стр. 12 и 13.

дана намъ отъ Бога вмѣстѣ съ естествомъ», онъ хочетъ сказать только то, что человѣку въ его первобытномъ состояніи, еще при самомъ сотвореніи, дана была Богомъ способность стремиться къ добродѣтели. Принимая въ такомъ значеніи разбираемую фразу, мы вполне поймемъ и сообразность прибавки словъ, сдѣланныхъ Дамаскинымъ, и не поставимъ Дамаскина въ противорѣчіе съ самимъ собой. И приведенное мѣсто мы можемъ тогда перифразировать слѣдующимъ образомъ: должно знать, что хотя дана намъ отъ Бога способность быть добродѣтельными, стремиться къ добродѣтели, но «Богъ есть причина добра; безъ Его помощи мы не можемъ дѣлать добра»,—точно такъ, прибавимъ отъ себя, какъ человѣкъ можетъ научиться читать только тогда, когда у него будетъ учитель, хотя бы у него и была способность учиться. Гдѣ же у Дамаскина въ такомъ случаѣ пелагіанское ученіе?

«Отъ человѣка совершенно зависитъ—быть ли добродѣтельнымъ, или уклониться на путь зла: Богъ сдѣлалъ человѣка полнымъ распорядителемъ своей участи». Но какъ же думаетъ Боснажъ? Развѣ не отъ человѣка зависитъ совершать дѣло своего спасенія? Развѣ если онъ не хочетъ спастись, то Богъ долженъ спасти его—противъ воли человѣка? Развѣ Богъ долженъ принуждать человѣка къ добродѣтели? Въ такомъ случаѣ, гдѣ же свобода? Кальвинисту — Боснажу очень не нравится, что у Дамаскина нѣтъ ученія о благодати, которая бы необходимо вела къ добру. Но вѣдь странно же, замѣтимъ съ аббатомъ Мишье, называть пелагіанистомъ всякаго, кто не допускаетъ вмѣстѣ съ нимъ благодати, которая необходимо обращала бы человѣка и разрушала его свободную волю <sup>1</sup>. Притомъ же Боснажъ немного не точно передаетъ слова Дамаскина. Дамаскинъ не говоритъ прямо: «отъ насъ совершенно зависитъ быть добродѣтельными;» но: «отъ насъ зависитъ пребывать въ добродѣтели и повиноваться Богу, призывающему насъ къ оной». Последняя прибавка говоритъ, что Дамаскинъ не ограничивалъ добродѣтель человѣческую собственными силами человѣка, но

<sup>1</sup> Migne. Encyclopédie Theologique T. 34, стр. 13.

поставлялъ ее въ повиновеніи Богу, призывающему насъ, слѣдовательно высказалъ тоже самое, что сказалъ и выше, т. е., что хотя «человѣкъ имѣетъ способность стремиться къ добродѣтели, но Богъ есть начало и причина добра».

‘ «Тѣ, которые пользуются хорошо своимъ естественными силами, тѣ достигаютъ безсмертія и единенія съ Богомъ». Да! достигаютъ, по только не иначе, какъ при помощи Божіей, только тогда, когда, слѣдуя призывающему ихъ Господу, безъ содѣйствія котораго невозможно ни пожелать, ни сдѣлать доброе, они идутъ по пути добродѣтели и все болѣе и болѣе раскрываютъ свою способность стремиться къ добродѣтели. «Управленіе и спасеніе — дѣло Его промыслительной силы, и то, что мы будемъ наслаждаться величайшими благами, если будемъ поступать сообразно съ природой, на что и созданы мы, есть дѣло Его благодати». Такъ, по ученію Дамаскина, премудрый Промыслитель и благодѣйный Господь, уготовавшій насъ на дѣла благодати, наградитъ насъ множествомъ благъ, если мы будемъ жить согласно съ предписаніями своею, одаренной образомъ Божиимъ, природы, и не уклоняться отъ своего назначенія и не впадать въ неестественное, грѣховное состояніе. Гдѣ же здѣсь пелагианское ученіе <sup>1</sup>?

Не допуская, чтобы въ «точномъ изложеніи православной вѣры» заключалось неправославное ученіе, мы однакожь должны замѣтить, что есть въ системѣ Дамаскина одно мѣсто довольно странное. Это мѣсто въ XI главѣ 2 книги: о Радѣ. «Миѣ кажется», говоритъ Дамаскинъ, «что какъ человѣкъ созданъ былъ чувственнымъ и духовнымъ, такъ и священнѣйшій храмъ его былъ вмѣстѣ и чувственнымъ и духовнымъ, и такимъ образомъ имѣлъ двоякій видъ. Тѣломъ человѣкъ водворялся въ божественной и прекрасной странѣ, а душой жилъ несравненно въ высшемъ и прекраснѣйшемъ мѣстѣ, гдѣ имѣлъ своимъ домомъ

<sup>1</sup> Протестанты упрекаютъ еще Дамаскина въ томъ, что онъ училъ о пресуществленіи хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи въ тѣло и кровь Христову и о почитаніи иконъ. Недѣлюсть этихъ упрековъ понятна. Поэтому мы и не разбираемъ ихъ. Encyclopédie Théologique par Robbe Migne, t. 34. стр. 12 и 13.

и свѣтлою ризою — Бога, облеченъ былъ Его благодатію, наслаждался однимъ сладчайшимъ созерцаемъ Бога, какъ будто другой ангель, и питался снмъ созерцаемъ, которое справедливо названо древомъ жизни.» Не правда ли, св. Дамаскинъ какъ-то странно раздволяетъ рай и заставляеть жпть челоѣка тѣломъ на землѣ, а душей — гдѣ-то въ высшемъ мѣстѣ, гдѣ для души есть свое древо жизни—познаніе Бога? Еще страннѣе толкованіе Дамаскина о древѣ познанія добра и зла. «Древо познанія добра и зла есть различеніе многообразныхъ представленій. Таково познаніе собственной природы. Оно хорошо для совершенныхъ, утвердившихся въ божественномъ созерцааніи и уже небоющихся паденія; потому что чрезъ долговременное упражненіе они пріобрѣли навывкъ къ подобному созерцаанію; но не хорошо для неопытныхъ, непривыкшихъ обуздывать свои желанія... Забота о собственномъ тѣлѣ обыкновенно привязываетъ ихъ къ себѣ и развлекаеть.» Нѣсколько далѣе, въ той же главѣ, Дамаскинъ даеть и другое толкованіе древу познанія добра и зла. «Подъ дрвомъ познанія добра и зла можно разумѣть чувственную и усладительную пищу, которая хотя и кажется пріятной, но на самомъ дѣлѣ подвергаетъ вѣушающаго злу.» Что же разумѣть теперь подъ дрвомъ познанія добра и зла? «Различеніе многообразныхъ представленій,» или «чувственную и усладительную пищу».

Мы думаемъ объяснить эти странныя понятія тѣмъ, что Дамаскинъ слишкомъ несамостоятельно отнесся къ аллегористическому объясненію словъ «рай,» «древо жизни,» «древо познанія добра и зла,» какое встрѣчается въ сочиненіяхъ отцовъ. Впрочемъ самъ Дамаскинъ не придаетъ особеннаго значенія своимъ объясненіямъ. Приведа ихъ, онъ говоритъ: «мнѣ такъ кажется, я такъ думаю».

Переходимъ къ третьему и послѣднему вопросу о системѣ Дамаскина. Кто возьметъ на себя трудъ прочитать представленный нами анализъ «точного изложенія православной вѣры,» тотъ увидить, что *въ общиихъ чертахъ* Дамаскинъ довольно строго выдержалъ свою систему. Сначала идетъ ученіе о Богѣ вообще,

о трехъ лицахъ Св. Троицы, о твореніи, искупленіи человѣка. За тѣмъ начинается ученіе объ усвоеніи себѣ человѣкомъ дѣла пощупленія вѣрой и таинствами, потомъ о почитаніи святыхъ, наконецъ о послѣдней судьбѣ человеческого рода на землѣ. Другое дѣло, если мы обратимся къ частностямъ. Здѣсь мы найдемъ: а) что между отдѣльными главами часто нѣтъ никакой связи. Возьмемъ первую книгу. Въ VIII главѣ говорится о пресвятой Троицѣ, въ IX — о томъ, что приписывается Богу, въ X — что есть общаго и различнаго въ лицахъ Божества, XI — о томъ, что говорится о Богѣ тѣлообразно и т. п. Въ IV книгѣ въ очень многихъ мѣстахъ рѣшительно не достаетъ связи между главами. XII глава говоритъ о евхаристіи, а XIV о рожденіи Господа, XVI объ иконахъ, XVII о св. Писаніи. Точно также нѣтъ связи между XXI—XXVI главами. За тѣмъ б) недостатокъ системы обнаруживается въ томъ, что объ одномъ и томъ же предметѣ часто говорится въ разныхъ мѣстахъ. Таковы главы IX, XI въ первой книгѣ. Ученіе о воплощеніи помѣщено въ III и отчасти въ IV книгѣ; ученіе о Богородицѣ изложено въ двухъ мѣстахъ—XII главѣ III книги, и XVI главѣ IV книги. Такимъ образомъ мы имѣемъ, кажется, право сказать, что «точное изложеніе православной вѣры,» представляя въ цѣломъ своемъ составѣ довольно стройную систему, *въ частностяхъ* страдаетъ недостаткомъ системы.

Но при этомъ мы должны замѣтить, что судить о системѣ св. Дамаскина по тому виду, какой она имѣетъ нынѣ, нельзя. И прежде всего «точное изложеніе православной вѣры» въ первоначальномъ своемъ видѣ вовсе не было раздѣлено на книги: этого дѣленія нѣтъ даже въ одномъ позднѣйшемъ греческомъ изданіи Веронскомъ, явившемся на западѣ въ XVI вѣкѣ (1531 года), не говоря уже о древнѣйшихъ греческихъ спискахъ этого сочиненія. Этого дѣленія не встрѣчается даже и въ древнихъ латинскихъ переводахъ. Дѣленіе на 4 книги придумано на западѣ и введено въ употребленіе Томой Аквинатомъ, какъ думаютъ, въ соотвѣтствіе четыремъ книгамъ «септенцій» Петра Ломбарда. Это дѣленіе во всѣхъ латинскихъ кодексахъ XIV—

XVII вѣковъ кромѣ кодекса королевскаго (codex regius), гдѣ «точное изложеніе вѣры» раздѣлено на двѣ книги, изъ коихъ первая носить заглавіе *περὶ τῆς Θεολογίας*, а вторая *περὶ τῆς οἰκονομίας*. За тѣмъ, если и несомнѣнно, что все «точное изложеніе вѣры», Дамаскина, раздѣлено было имъ самимъ на извѣстное число главъ, именно на 150, какъ свидѣтельствуемъ Хоніатъ; то надобно сказать, что впослѣдствіи это число главъ не удержалось: въ кодексахъ, говоритъ Lequien, не одно число главъ, — въ иныхъ болѣе, въ иныхъ менѣе <sup>1</sup>. Самый порядокъ главъ не вездѣ одинаковъ. Въ однихъ кодексахъ одна глава стоитъ выше другой, въ другихъ — ниже; въ одномъ изданіи извѣстная глава въ одной части, въ другомъ — въ другой.

Устраняя такимъ образомъ возможность судить о системѣ Дамаскина по тому виду, какой она имѣетъ нынѣ, мы постараемся опредѣлить ея достоинство по тому виду, какой она могла имѣть у самого Дамаскина. Издавая свою «діалектику», которая есть нечто иное, какъ выборъ всего лучшаго изъ Аристотеля, Порфирія, Немезія и другихъ, онъ говоритъ между прочимъ, что «логика есть орудіе для богословія, равно какъ и для философіи, и помогаетъ излагать предметы отчетливо и въ связи». Такимъ образомъ Дамаскинъ съ одной стороны находилъ нужнымъ излагать предметы богословскіе отчетливо и въ связи — иначе за чѣмъ же его діалектика? а съ другой имѣлъ и средства излагать ихъ «отчетливо и въ связи», такъ какъ онъ знакомъ былъ съ философіей. Этого человѣка просили епископъ маюмскій написать «послѣдовательное» изложеніе догматовъ православной вѣры. И ужели можно допустить, что онъ не обратилъ вниманія на «послѣдовательное» изложеніе своего сочиненія, — онъ, который самъ находилъ нужнымъ излагать предметы, находящіеся въ области богословія, «отчетливо и въ связи»? Нѣтъ, мы не можемъ допустить подобнаго предположенія... Мы не говоримъ, чтобы система Дамаскина

<sup>1</sup> Подробнѣе обо всѣхъ этихъ предметахъ см. въ предисловіи Лекена къ изданію твореній св. Дамаскина: стр. XII, XIII, XIV, XXXIX, XXXIV, и въ частности — къ изданію «точного изложенія вѣры», стр. 119.

была такъ же строга, какъ строги системы учебниковъ богословія въ наше время: въ прежнес время не такъ смотрѣли на систему, какъ смотрятъ нынѣ. Тогда еще *только наступало* царство схоластиковъ, которые видѣли совершенство системы въ безчисленномъ множествѣ дѣленій, подраздѣленій и т. п. Да! *только наступало*, но не наступило еще это царство. А чего требовали отъ системы до схоластики? Возьмите сочиненіе какого угодно греческаго отца: есть ли въ этихъ сочиненіяхъ то, что составляетъ еще до настоящаго времени совершенство системы? Вовсе нѣтъ. А вѣдь св. Дамаскинъ при всемъ томъ, что и на него уже имѣлъ вліяніе духъ времени, принадлежитъ еще къ числу тѣхъ богослововъ, которые сдумѣли систематизировать свое ученіе, не вредя содержанію своихъ сочиненій. Прочитайте, напримѣръ, нѣкоторыя части его ученія объ евхаристіи—эти дивныя, дышащія одушевленіемъ, мѣста! А то мѣсто въ ученіи о воскресеніи, которое мы привели выше,—развѣ такія мѣста часто встрѣчаются въ нашихъ системахъ XIX столѣтія? Поэтому, не странно ли было бы требовать отъ системы богословія Дамаскина того же, чего требуютъ отъ системъ въ настоящее время? Мало того, при чтеніи «точного изложенія вѣры» намъ казалось *по временамъ*, что недостатокъ системы между нѣкоторыми отдѣльными главами, при выдержкѣ общей системы, и составляетъ одно изъ главныхъ достоинствъ «точного изложенія вѣры».

Намъ казалось по временамъ особеннымъ достоинствомъ это сочетаніе внѣшней систематизаціи (по крайней мѣрѣ вообще) съ очень замѣтнымъ по временамъ воодушевленіемъ ревнующей по Богѣ души Дамаскина!... Впрочемъ, это личное наше мнѣніе. Независимо отъ него все таки можно сказать, система Дамаскина, конечно, недостаточная для нашего времени, была хороша для своего времени, не такъ требовательнаго къ внѣшней систематизаціи, особенно, когда она была чужда этого дѣленія на главы и книги, въ иныхъ мѣстахъ очень неудачнаго.

Такимъ образомъ Дамаскинъ удачно исполнилъ задачу, воз-

ложенную на него епископомъ маюмскимъ, и написать, дѣйствительно, безспорно—точное, довольно—последовательное и достаточно—полное для своего времени изложеніе догматовъ православной вѣры.

Этимъ могли бы мы окончить свое сочиненіе; по намъ не хочется кончить его, не отвѣтивъ на два упрека, какіе дѣлаются по временамъ св. Дамаскину, за его «точное изложеніе вѣры».

«Точное изложеніе православной вѣры», говорятъ, чистѣйшая компиляція... Компиляція!! Но знакомы ли люди, произносящіе подобныи судъ о «точномъ изложеніи вѣры», знакомы ли они съ религіозною жизнію древняго восточнаго христіанскаго общества, занятіе котораго религіозными вопросами доходило до крайностей, общества, гдѣ, кажется, каждый, петочно выражающій дѣло предлогъ, употребленный въ св. Писаніи, въ церковныхъ писаняхъ—могъ подать поводъ какому нибудь члену тогдашняго общества къ основанію какого нибудь раскола, даже ереси? А вѣдь св. Іоаннъ Дамаскинъ долженъ былъ писать цѣлую систему богословія! Что жъ удивительнаго, если святыи Дамаскинъ, чтобы не принести больше вреда, чѣмъ пользы своей системой, рѣшился излагать православное ученіе словами самыхъ авторитетныхъ отцовъ Церкви греческой?.. Компиляція... Но развѣ хорошая компиляція—вещь дурная? Развѣ бесполезная вещь—изучать извѣстный предметъ въ первоначальныхъ его источникахъ, какими представляются писанія отцовъ по отношенію къ раскрытію догматовъ христіанской вѣры?.. Компиляція... Но отчего правятся намъ сборники разныхъ лучшихъ стиховъ, лучшихъ мѣстъ изъ хорошихъ сочиненій по разнымъ наукамъ? Не оттого ли, что они доставляютъ намъ цѣлый рядъ удовольствій, рядъ, котораго не доставитъ намъ чтеніе всѣхъ сочиненій одного и тоже автора? А что такое «точное изложеніе православной вѣры», какъ не выборъ всѣхъ лучшихъ мѣстъ изъ лучшихъ отеческихъ твореній?..

Говорятъ: въ «точномъ изложеніи православной вѣры» чрезвычайно много схоластики. Это отчасти правда. Въ примѣча-

ніяхъ къ этой статьѣ мы указали, что на Дамаскина повѣяло духомъ схоластики; но вмѣстѣ мы должны замѣтить и то, что онъ, защитникъ вѣры, долженъ былъ отвѣчать иногда на такіе вопросы еретическіе, которые были верхомъ мудрости схоластической. Напримѣръ, спрашиваютъ североане: къ раздѣльному или непрерывному количеству относятся естества въ Иисусѣ Христѣ?—Что было дѣлать св. Дамаскину? Не приходилось ли ему, хотѣлъ ли онъ или не хотѣлъ, быть схоластикомъ? Это не мѣшаетъ принять къ свѣдѣнію тѣмъ, которые хотятъ смотрѣть на св. Дамаскина, какъ на схоластика. Св. отцы IV вѣка ужъ нивагъ не могутъ быть названы схоластиками, а между тѣмъ въ ихъ сочиненіяхъ найдется рѣшеніе вопросовъ чрезвычайно сухихъ, тонкихъ, бесполезныхъ для настоящаго времени—истинно схоластическихъ. Но если такъ, если ихъ нельзя назвать схоластиками, то почему жъ назвать схоластикомъ св. Дамаскина?..

*А. Б.*





**Издательство православной  
богословской литературы  
“АКСИОН ЭСТИН”  
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

**Посетите наш сайт в интернете по адресу:**

**[www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru)**

**На сайте:**

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: [info@axion.org.ru](mailto:info@axion.org.ru)