

Страдающий Бог

Существование зла и дилемма, проистекающая из его существования — или Господь всемогущ, и тогда Он не благ; или Господь благ, и тогда Он не всемогущ — в течение вѣков являлась камнем преткновения для многих душ. Всѣ тѣ, чья пастырская или социальная дѣятельность заставляет сталкиваться с человеческим страданіем, не могут не ставить себѣ почти ежедневно этого вопроса или не слышать его от других.

Если мы станем не на почву чистой спекуляціи, а социальной жизни, мы сможем констатировать, что среди многих отвѣтов на вопрос, что такое зло, есть такіе, которые еще недавно давались без малѣйшаго колебанія, но которых мы не можем давать теперь. Таковы отвѣты юридическіе: «страданіе есть наказаніе за грѣхи»; отвѣты педагогическіе: «страданіе — это испытаніе»; отвѣты оптимистическіе: «страданіе есть необходимое условіе бѣльшаго блага, быть может, в этой жизни и, во всяком случаѣ, в будущей». Эти отвѣты могут считаться адекватным рѣшеніем вопроса в нѣкоторых отдѣльных случаях. Их можно также защищать и как общія теоретическія положенія. Но мы прекрасно понимаем, что не смѣем их давать матери, у которой ребенок умер в ужасных страданіях, а если и даем их, то с ощущеніем внутренней неловкости. Мы инстинктивно чувствуем, что здѣсь «что-то не то». И мы знаем также, что в настоящее время большинству людей совершенно чуждо и даже враждебно представленіе о небесном монархѣ, судѣ и воспитателѣ, который с

высоты своего трона опредѣляет своим слугам награды и наказанія.

Отвѣтъ, в нѣкотором родѣ «агностическій», который дают послѣднія главы Книги Іова — «Гдѣ ты был, когда я основал землю?» (Іов, 38/4). «Может ли спорить с Вседержителем хули-тель?» (Іов, 40/2), лучше всѣх предшествующих. Он не пытается оправдать Непостижимаго. Он предполагает смиреніе и до-вѣріе, которых Бог имѣет право ждать от человѣка. Тѣм не менѣе мы не станем скрывать, что и этот отвѣтъ не удовлетворит матери, о которой мы только что говорили. Но, вѣдь, Книгой Іова не исчерпывается Божественное Откровеніе. Не найдем ли мы в Библии других слов, если не болѣе глубоких, то болѣе ясных, болѣе утѣшительных, болѣе отвѣчающих нашему отчаянію?

Прежде всего, мы должны поискать болѣе точнаго опредѣленія всемогущества Божія. Большинство вѣрующих имѣют о нем ложное представленіе. Сказать без всякаго опредѣленія или объясненія, что Бог всемогущ, — это значило бы сдѣлать проблему зла абсолютно неразрѣшимой. Во всѣ времена нѣкоторые умы искали разрѣшенія этой проблемы в представленіи о личном Богѣ, конечном и ограниченном, который вслѣдствіе этого не может быть всемогущим. Не восходя до Маркіона, дуалистов и манихеев первых вѣков, напомним, что представленіе об ограниченном Богѣ нашло блестящих защитников в современной философіи у позитивистов, как Стюарт Милль, нео-кантіанца Ренувье, прагматиста Вильямса Джемса. Послѣдній писал: «Едиственный Бог, достойный этого имени, должен быть ограниченным». ¹⁾ На почвѣ христіанской теологіи это пониманіе поддерживается уже болѣе четверти вѣка одним из самых блестящих представителей французскаго протестантизма, Вильфредом Моно. Если мы правильно понимаем философію Н. А. Бердяева, то Бог, согласно этой философіи, тоже не отождествляется с Абсолютом. Как же должны мы мыслить это понятіе «ограниченнаго»

¹⁾ A pluralistic Universe, стр. 111.

Бога? Совершенно очевидно, что всякій дуализм или плюрализм; допускающий бытіе существа или существъ, предшествующих Богу, или со-вѣчных Ему, или независимых от Него и не признающей в Богѣ единого Абсолюта и Создателя всей твари, не совмѣстим с вѣрою в нашего Бога, Бога Священнаго Писанія, который говорит Аврааму: «Я Бог всемогущій, ходи предо Мною». (Быт. 17/1). Тот, кто не вѣрит, что судьба полевых лилій, птиц небесных и каждаго волоса на нашей головѣ ежесекундно находится в руках Отца, тот мыслит Бога иначе, чѣм Христос. Мы должны быть благодарны Карлу Барту за то, что он привлек наше вниманіе к всемогуществу Божию. Но утверждая по-прежнему, что могущество Божіе, само по себѣ, безгранично, мы не станем отрицать, что временно, в настоящем мірѣ, проявленіе этого могущества получило нѣкоторыя ограниченія от самого Бога (ограниченія фактическія, а не юридическія).

Эти ограниченія двоякія: одни из них зависят от человека. Господь, создав человека, ждал от него отвѣта на Свою любовь. Но этот отвѣт мог имѣть цѣнность только в том случаѣ, если он был свободен. Вот почему Бог дал человеку возможность выбора: принять Бога или Его отвергнуть. Грѣх и его послѣдствія для человеческой природы являются плодами этого отверженія. Но, несмотря на это, отверженіе всегда должно оставаться возможным, ибо иначе твореніе не имѣло бы смысла. Свобода человека есть ограниченіе всемогущества Бога. Но это ограниченіе отнюдь не является ни первичным, ни самым тяжким. Человек совершил первый грѣх под влияніем Змія. Тот, кого Библия именует Сатаной, еще до человека, имѣл возможность выбора и своим добровольным отказом от Бога стал тѣм, что Кант называет «коренным злом». Иисус говорит о нем: «Он человекоубійца был от начала» (Іо. 8/44). Возстаніе Сатаны имѣло космическія послѣдствія: помимо страданій «человѣческих», оно погрузило мір в хаос, повлекло за собой страданія «физическія», болѣзнь, смерть, борьбу за существованіе, катаклизмы и т. п.... Оно оковало нашу природу тѣми «узами грѣха», о которых го-

ворит апостол Павел: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно страдает и мучится дониндѣ» (Рим. 8/22). Бог мог бы воспользоваться своим всемогуществом, чтобы уничтожить зло, но, поскольку это зло является послѣдствіем свободнаго выбора, Он запрещает Себѣ всякое принужденіе, Он не хочет употреблять иного оружія кромѣ благодати и слова, — Он в каком-то смыслѣ Сам связывает себѣ руки. Слова Иисуса Петру превосходно рисуют это положеніе: Бог мог бы послать «болѣе нежели двѣнадцать легіонов ангелов», но «так должно быть» (Мат. 26/53), — ибо Отец положил границей своего всемогущества человѣческую свободу. О злѣ во всѣх его проявленіях мы можем сказать то, что говорит притча о плевелах: «Враг человѣка сдѣлал это» (Мат. 13/28). Нам, подобно слугам притчи, хотѣлось бы спросить у Бога: не вырвать ли немедленно плевелы? и Хозяин, как в притчѣ, отвѣчает, что мы рискуем вырвать одновременно с плевелами и пшеницу, ибо свобода есть корень добра и зла, — и принужденіе, исходящее от Бога, уничтожило бы и то и другое. Насколько реально и глубоко это ограниченіе могущества Бога могуществом тьмы, понятно из слов самого Господа Иисуса, который неоднократно называет Сатану «князем міра сего» (Іо. 12/31, 14/30, 16/11).

Итак, мы прежде всего убѣждены в том, что Бог не является добровольным творцом человѣческаго страданія и грѣха; но Он лишь изначально принудил Себя их принять. «В искушеніи никто не говорит: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом, и Сам не искушает никого» (Іак. 1/13). Но недостаточно признать, что Бог неповинен в наших страданіях. Нельзя допустить, чтобы Он был только их зрителем. Между Богом и страданіями человѣчества есть глубокая внутренняя связь. Личность Господа нашего Иисуса Христа, — это мост между Богом и нашими страданіями. Всякое страданіе, — это капля из чаши горечи, которую испил Христос, это соучастіе человѣчества в Страстях Спасителя. Слова Священнаго Писанія по этому поводу совершенно ясны и рѣшающіе: «Восполняю недостаток

во плоти моей скорбей Христовых» (Кол. 1/24); «умножатся в нас страдания Христовы» (2 Кор. 1/5); «как вы участвуете в Христовых страданиях (1 Петр. 4/13). Только в свѣтѣ Страстей Спасителя мы начинаем понимать человѣческое страданіе.

Итак, к нашему первому утверждению, что Бог не является причиной зла, присоединяется и второе: всякая форма зла есть часть того зла, наше соучастіе в том злѣ, физическом и моральном, которое Христос претерпѣлъ в Гефсиманіи и на Голгофѣ. Проблема зла, так поставленная, становится глубже, но она еще не рѣшена. Она только перенесена. Вмѣсто того, чтобы разсматривать ее в нас самих, мы разсматриваем ее в личности Христа. В Его лицѣ пострадала природа человѣческая; но пострадала ли природа божественная? Если допустить, что божественная природа Христа не была затронута страданіями Его человѣческой природы, то Отец остается «по ту сторону» страданій Сына, а, слѣдовательно, и наших страданій, которые являются их частью. Сын Человѣческой входит во всѣ человѣческія страданія, несет всю человѣческую скорбь, но Бог остается как бы внѣ их. Какое-то инстинктивное чувство не дает нам успокоиться на рѣшеніи, будто Господь не знает страданій человѣческих. Смутное, но могучее упованіе, крик: *dei ton Theon pathein*, «пусть Бог страдает», порою вырывается из сердца человѣческаго. О, если бы к первым двум утвержденіям, только что установленным, могло присоединиться и третье: «Сам Господь страдает с нами», как бы измѣнилось наше представленіе о мірѣ! Но возможна ли такая гипотеза? Мыслима ли она?

Идея о Богѣ страдающем (а не только Богѣ ограниченном) имѣет теперь многих защитников. В серединѣ XIX вѣка Лотце заявил, что не может принять обычнаго Бога метафизиков, потому что Ему не хватает «существеннаго условія подлинной реальности: способности страдать». ²⁾ Датскій епископ Мартенсен видит в Богѣ «внѣшніе покои, гдѣ господствует страданіе, и вну-

²⁾ Microcosmus, II, стр. 682.

твеніе, гдѣ царитъ радость совершенная».³⁾ И если нѣмецкіе теологи не интересовались этой проблемой, о которой ни Ритчль, ни Кафтан, ни Лофс, ни Гарнак не говорят ни слова, то многіе англичане, еще до 1914 года (Кларк, Мэсон, Саймон, Тиммс, Ферберн, Стивенс, Динмор, Мак Довелль, Уайт) ориентировались на страдающаго Бога. 1914 годъ можетъ считаться очень значительной датой, такъ какъ міровая война, поставивъ съ особой остротой вопросъ о человѣческихъ страданіяхъ, дала идеѣ страдающаго Бога новый импульсъ. В 1918 году романистъ Уэлльсъ в своей книгѣ «Богъ невидимый Царь» выдвигаетъ эту идею. Сторр, Рольт, Стри-тер, Стеддерт-Кеннеди, Юзъ поддерживаютъ тезисъ о божественномъ страданіи. Нынешній архіепископъ Юрксій, д-р Темплъ, настойчиво проводитъ эту мысль в своихъ работахъ *Mens Creatrix* и *Christus Veritas*. Онъ пишетъ, что ни одинъ идолъ такъ трудно не поддается разрушенію, какъ идея Аристотеля о безстрастномъ Богѣ, и это несмотря на то, что сердце человѣческое всегда горѣло ожиданіемъ откровенія о божественномъ страданіи. В своей книгѣ, озаглавленной «Безстрастіе Бога» (1926), І. К. Мозлей очень интересно описываетъ возрастаніе этого движенія в Англіи. Отъ Сергія Булгакова приближается къ нему в «Агнцѣ Божіемъ»; но онъ говоритъ больше о кенозисѣ и состраданіи Отца, чѣмъ о Его реальномъ страданіи.

Но приемлема ли идея страдающаго Бога для христіанскаго вѣроученія или она является чудовищной ересью?

Вопросъ этотъ былъ поставленъ в III вѣкѣ. Вѣра в страдающаго Бога называлась тогда *патрипассіанствомъ*, что указываетъ на идею о страданіяхъ Отца. Тертулліанъ написалъ цѣлый трактатъ противъ одного изъ адептовъ этой идеи, Праксея, котораго онъ упрекаетъ в томъ, что онъ «распинаетъ Отца».⁴⁾ Не можетъ быть сомнѣнія, что вѣра в страданія Отца считалась в III и IV вѣкахъ, ересью. Эта вѣра казалась в противорѣчьи съ тѣмъ атрибутомъ Бога, который

3) *Chrotion dogmatics*, англ. пер., 1866, стр. 101.

4) *Adversus Praxeam*, I.

называют безстрастием (*impassibilitas, apatheia*). Если Бог безстрастен, как Он может страдать? Средневековые богословы, Ансельм, Тома Аквинский, Дунс Скотт мыслили об этом подобно Тертуллиану и Ипполиту; также и Лютер, Кальвин и Весли полностью принимают классическое учение о божественном безстрастии.

Мы попытались показать выше, что, хотя понятие об ограниченном Боге и несовместимо с христианским вѣроучением, мы все же имѣем право говорить в каком-то смыслѣ о границах, которыя Бог себѣ добровольно положил. Посмотрим, теперь, нельзя ли также различать между допустимыми и недопустимыми представлениями о страданиях Отца? Присмотримся поближе к понятию о безстрастии Бога. Спросим себя, какія существенныя цѣнности хотѣла сохранить традиционная христианская мысль, настаивая на этом понятіи. А затѣм изслѣдуем, правда ли, что божественное безстрастие, понятое в своем подлинном смыслѣ, исключает всякое страданіе.

Слово «безстрастие» (*impassibilitas*) означает отсутствіе страсти (*passio*), способности страдать. Здѣсь понятіе «страсти» взято в самом общем философском смыслѣ этого слова и обозначает состояніе, которое «претерпѣвают» (*pati, passio*) от чего-нибудь другого. Пассивность противопоставляется здѣсь активности. Если говорят, что Бог «доступен страданію», то это выраженіе имѣет два смысла. Оно может означать, что твари своим состояніем или поведеніем могут возбуждать в Богѣ эмоціи, чувствованія, которыя в нѣкотором родѣ насилуют Его природу, которыя волнуют Его. Такое представленіе совершенно недопустимо. Бог не может поддаваться воздѣйствію тварей в том смыслѣ, будто какое-то чувство задѣвает Его извнѣ или Его насилует. Бога нельзя увлечь потоком эмоцій. Он всегда «активен», а не «пассивен». Если бы было иначе, Он был бы уцѣрблен в своем всемогуществѣ. И именно против этого уцѣрбленія протестует христианское сознаніе, когда оно утверждает, что Бог недвижим, неизмѣнен, безстрастен. Но попробуем понять божест-

венную «способность страданія» иначе, чѣм мы только что ее опредѣлили, и в каком видѣ она должна быть отброшена. Предположим, что Бог, вмѣсто того, чтобы претерпѣвать человѣческое воздѣйствіе, как субъект, сам открывается этому воздѣйствію собственным рѣшеніем Своей всемогущей воли, продолжая однако быть «дѣйствующим». При этой гипотезѣ с Богом ничего не «происходит», а Он Сам, активно, а не пассивно воспринимает человѣческія страданія. Бог пребывает неизмѣнным в том смыслѣ, что, если Он и открывается человѣческому страданію, природа Его не испытывает никакого «поврежденія». Дѣйствительно, безграничная способность к состраданію может соединяться в Богѣ с всеблаженством и абсолютным торжествующим всемогуществом. Какое бы страданіе Бог ни воспринял, радость Его остается совершенной, так как Он всегда видит торжествующій конец. Бог страдает от зла и торжествует над ним в одном и том же недѣлимом актѣ; или, вѣрнѣе, Он торжествует над злом, проходя через него, страдал от него. Прохождение через зло есть причина и условіе побѣды над ним. Здѣсь нам приходится остановиться на вопросѣ о времени. Нам трудно представить себѣ Бога одновременно и страдающим и торжествующим, так как мы неизбѣжно представляем во времени и раздѣленіи то, что в Богѣ недѣлимо. Мы представляем себѣ момент божественнаго страданія и божественной побѣды, как послѣдовательныя во времени, t_1 и t_2 . Но Бог внѣ времени, Он вѣчен. Его страданія не являются прошлым по отношенію к Его побѣдѣ, а Его побѣда будущей по отношенію к страданію. И то и другое развертывается в вѣчном настоящем.

Совмѣстимо ли такое пониманіе божественной способности к страданію с Евангельским откровеніем и требованіями христіанскаго сознанія? Не нам это утверждать. Мы не предлагаем здѣсь ни догмата, ни даже *теологумена*. Мы только ставим вопрос. Мы говорим не с точки зрѣнія теолога, а простого вѣрующаго. Это положеніе имѣет свои преимущества. Ибо в гипотезѣ, которую мы только что развивали, надо различать между

интуиціей, скажем лучше — опытом, лежащим в ея основѣ, и терминами, в которых она выражена. И если теологи признают, что эти термины недопустимы, мы их охотно уступим, но мы не откажемся от первоначальной интуиціи. Мы только будем искать новых терминов для выраженія этой интуиціи.

Нам кажется, что нѣкоторые из отцов Церкви говорили вещи, очень близкія к тому, что мы только что выдвинули. Бл. Августин пишет: «Если под *apatheia* мы понимаем состояніе, в котором никакое чувство никаким образом не может затронуть дух, то такое безстрастіе горше всѣх пороков». ⁵⁾ Он опредѣляет истинное безстрастіе, как состояніе, в котором нѣтъ мѣста чувствам противным разуму или соблазняющим. Он говорит в другом мѣстѣ: «Никто не может насиловать природы Бога». ⁶⁾ Это именно то, что мы утверждаем. Ориген пишет: «Христос претерпѣл наши страданія раньше, чѣм претерпѣл крест, и раньше, чѣм признал нужным облечься в нашу плоть. Ибо, если бы Он не страдал, то Он не пришел бы участвовать в нашей жизни. Он прежде страдал, а потом спустился на землю... И Отец, Господь всяческих, терпѣливый, милосердный и сострадающій, не страдает ли и Он каким-то образом? Неужели вы не знаете, что, когда Он имѣет дѣло с дѣлами человѣческими, Он испытывает человѣческое страданіе?... Сам Отец не безстрастен... Из за нас Он испытывает человѣческія страданія». ⁷⁾ Выслушаем, наконец, св. Григорія Чудотворца: «Нельзя считать страданіями в Богѣ то, что Он несет для общаго блага человѣческаго рода, без противленія своей благословенной и безстрастной природы. Ибо в этих страданіях Он остается безстрастным. Ибо тот, кто страдает, страдает потому, что сила страданія давит на него и заставляет страдать вопреки его воли. Но о том, чья природа остается безстрастной, кто по собственной волѣ погружается в

⁵⁾ De civitate Dei, XIV, 8. 4.

⁶⁾ De nat. boni contra Manich, I, 40.

⁷⁾ Слово про Іезек., гл. 16.

страданія, чтобы их превозмочь, о том мы не говорим, что он подвержен страданію даже тогда, когда по собственной волѣ он раздѣляет страданіе». 8) Всѣ эти мѣста, не совсѣм ясны и точны, быть может, но нам кажется, что они указывают на направленіе мысли, которое, доведенное до конца, встрѣтится с тѣм пред- ставленіем о страдающем Богѣ, которое мы только что развили.

Нѣкоторые тексты Библии могут быть приведены в под- крѣпленіе этой концепціи. Напримѣр, слѣдующіе: «И не потер- пѣла душа Его страданій Израиля» (Суд. 10/16). «Во всѣх страданіях их Он сострадал им» (Ис. 63/9). «Но они воспро- тивились и огорчили Святого Духа Его» (Ис. 63/10). «Не оскор- бляйте Святого Духа Божія» (Ефес. 4/30). Можно возразить, что это антропоморфизмы, как и многія другія мѣста, гдѣ рѣчь идет о гнѣвѣ или зависти Господа, и что не слѣдует искать в этих выраженіях технических богословских терминов. Разумѣется, мы не станем приписывать Богу чисто человѣческой опыт; но отнюдь не доказано, что эти слова лишь символы, а не указывают на то, что Бог свойственным Ему образом, который не есть чело- вѣческой, имѣет опыт аналогичный опыту человѣка. Небезынте- ресно отмѣтить, что вся еврейская традиція понимает эти тек- сты болѣе или менѣе антропоморфично (что отнюдь не значит неточно). Так Рабби Меир, говоря в Талмудѣ о Шехинѣ или оли- цетворенном присутствіи Божіем, пишет: «Шехина вопіет с больным, который страдает: О, моя голова! О, моя рука!». 9) Здѣсь можно увидѣть контраст между живым Богом іудейской и іудео-христіанской вѣры и неподвижным и безстрастным Богом метафизики Аристотеля, которая, по нашему мнѣнію, оказала вреднѣйшее вліяніе на христіанскую мысль.

До сих пор мы развивали гипотезу страдающаго Бога — повторяем, мы предлагаем только гипотезу — в терминах ско- рѣе абстрактных. Остается перевести их на язык вѣры и прак-

8) *Dialogus cum Theopompo*, изд. Pitra, в *Sacra Analecta*.

9) *Sanhedim*, IV, 46a.

тической дѣятельности. Вот, в самых общих чертах, видѣніе міра для того, кто готов присоеди́ниться к этой гипотезѣ.

Любовь, неспособная к самопожертвованію, была бы любовью несовершенной. С начала вѣков возвышается невидимый крест, и от него вѣчно исходит тот голос сострадающей любви, который человѣческія уши слышали на Голгофѣ. Господь не безучастный свидѣтель эволюціи, которая часто превращается в агонію. Даже сам Отец открывается для страданія, которое однако не может разрушить Его всеблаженства и Его совершенства, но все же является необходимым его элементом. Крест укоренен в сердцѣ Отца и он будет пребывать там до тѣх пор, пока останется хотя бы одна страждущая или грѣшная душа. Сердцем всѣх вещей является не только Творческій Дух и Сила Жизни, но и Божественное Сердце, разбитое и кровоточащее, но вмѣстѣ с тѣм исполненное безконечной радости. Бог добровольно ограничил свое могущество в этом испорченном мірѣ, во имя уваженія к свободѣ твари; и Он несет бремя всѣх грѣхов и всѣх страданій міра. Всеблаженство Бога отнюдь не в отсутствіи страданія, но в побѣдѣ над всѣми язвами этого страданія. Страданіе не избѣгнуто; но оно сублимировано и обращено в славу. Полнота Божественнаго совершенства дана в преображеніи страданія, но Он может преобразить только то страданіе, которое Он Сам испытал, как непреображенное. Любовь страдающая и распятая, но всегда побѣдоносная, продолжает дѣйствовать в мірѣ. Господь не возсѣдает в далеком небѣ. Он борется с каждым из нас; каждый раз, когда человѣкъ впадает в соблазн, или грѣшит, или страдает, физически или морально, Бог борется вмѣстѣ с этим человѣком. В теченіе битвы Бог может быть ранен на том или другом участкѣ поля битвы, — всюду, гдѣ Князь міра сего одерживает временную побѣду. Но и в эти минуты кажущагося пораженія, Бог остается побѣдителем, потому что конечная побѣда Ему обезпечена и потому что Он Сам есть побѣда. Такой Бог — не отвѣчает ли самым глубоким вопрошаніям человѣчества? Напомним то, что мы сказали: гипотеза страдающаго Бога опи-

рается на рациональныя формулировки, — неизбежно неадекватныя, и от которых мы охотно откажемся, если теологи их осудят; но под этой рациональной корой, скрывается зерно живого опыта, непосредственно данное сознание, на которое мы отвѣчаем нашим полным внутренним согласіем. Поскольку мы сохраним за этой интуиціей ея живой и подвижной характер и готовы отказаться от ея кристаллизаціи в словах и понятіях, она останется недоступна критикѣ. Чтобы поставить это видѣніе внѣ нападок его противников, не стоит пытаться передѣлывать его рациональное выраженіе и подставлять приемлемые термины на мѣсто, быть может, неприемлемых. Лучше облечь его в символы, которыми пользовалось Священное Писаніе. И все, что предшествует — во всяком случаѣ для тѣх, кто имѣет уши — может резюмироваться в слѣдующих словах Божественной Книги: «А сіи три мужа, Седрах, Мисах и Авденаго, упали в раскаленную печь связанные. Тогда Навуходоносор, царь, изумился, и в испугѣ встал, и, начав рѣчь, сказал совѣтникам своим: не троих ли мужей бросили мы в огонь связанных. Они в отвѣтъ сказали царю: поистинѣ так, царь. Он возразил и сказал: вот, я вижу четырех мужей несвязанных, ходящих среди огня, и нѣтъ им вреда; а вид четвертаго подобен сыну Божію» (Дан. 23/25).

Иеромонах Лев Жилле.