

О́че г҃ѣи!.. да вѣдѣтъ є́ди́но,
ѡкоже ѡ́ Мы.

Іωάν. 3: 11.

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви

В. Н. Лосский

**ОЧЕРК МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ
ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ**

2-е издание, исправленное и переработанное



Свято-Троицкая Сергиева Лавра

2012

УДК 271.2-284

ББК 86.372

Л79

Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
выражает глубокую благодарность
протоиерею Николаю Лосскому и иеродиакону Михею (Соррэ)
за помощь, оказанную в подготовке издания книги

Лосский В. Н.

Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). — 2-е изд., испр. и перераб. — СТСЛ, 2012. — 586 с.

Проф. В. Н. Лосский (1903–1958) — один из наиболее авторитетных православных богословов нашего времени, утверждающий неразрывную взаимосвязь реальной жизни человека и его вероучительного исповедания. Богословские труды Лосского стали определенной вехой в раскрытии догматического учения Церкви на пути постижения современным человеком *со всеми святыми, что есть ширина и долгота и глубина и высота* (Еф. 3, 18). Их особое, кроме всего, достоинство — в соединении «поэзии» и «логики» мысли, в отсутствии сухости и отвлеченности при всей сложности излагаемого предмета.

В данной книге помещены две основные работы В. Н. Лосского, которые можно было бы назвать систематическим введением в православное вероучение. Первоначально написанные или произнесенные на Западе, они теперь, промыслом Божиим, возвращаются в Россию, неся с собой свидетельство о Православии не просто как о восточной традиции христианства, а как о полноте истины Христовой.

Полагаем, что книга будет хорошим пособием для тех, кто уже открыл или только начинает открывать для себя предвечный *Путь* Церкви (Ин. 14, 6).

Оглавление

ЧАСТЬ I. Мистическое богословие	7
1. Введение. Богословие и мистика	9
2. Божественный мрак	31
3. Бог Троица	62
4. Нетварные энергии	95
5. Тварное бытие	130
6. Образ и подобие	166
7. Домостроительство Сына	199
8. Домостроительство Святого Духа	232
9. Два аспекта Церкви	262
10. Путь соединения	297
11. Божественный свет	331
12. Заключение. Пир Царствия	361
ЧАСТЬ II. Догматическое богословие	379
I	
1. Два «монотеизма»	381
2. Путь отрицаний и путь утверждений	388
3. Троица	397
4. Троичная терминология	404
5. Происхождение Лиц и Божественные свойства .	414

II

6. Творение	422
7. Троиственный Бог Творец и Божественные идеи	429
8. Творение: время и вечность	436
9. Творение: космический порядок	445
10. Образ и подобие	457
11. Христианская антропология	464

III

12. Первородный грех	473
13. Смысл ветхого завета	482
14. Воплощение	494

IV

15. Христологический догмат	501
16. «Образ Бога» и «образ раба»	510
17. Две энергии, две воли	515
18. «Два» и «одно» во Христе	523
19. Искупление	529
20. Воскресение	540

Предметно-именной указатель

546

ЧАСТЬ I

Очерк мистического богословия
Восточной Церкви

Впервые работа была опубликована:

Lossky V. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Aubier, 1944. На русском языке в переводе мон. Магдалины (В. А. Рещиковой): «Богословские труды». Сб. 8. М., 1972. С. 7–128.

Перевод был сверен и отредактирован согласно французскому оригиналу по изданию: Paris: Cerf, 2008, текст и пагинация которого точно соответствуют первому изданию (1944 г.).

На полях [в квадратных скобках] указаны страницы французского текста.

ГЛАВА 1

Введение.

Богословие и мистика в Предании Восточной Церкви

Мы задались целью рассмотреть в данном очерке [5] некоторые аспекты духовной жизни Восточной Церкви в их связи с основополагающими началами православного догматического предания. Поэтому термин «мистическое богословие» означает в данном случае ту или иную духовную жизнь, выражающую ту или иную вероучительную установку.

В известном смысле всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, то, что дано нам в Божественном откровении. С другой стороны, часто мистику противопоставляют богословию как область, недоступную познанию, как неизреченную тайну, некую сокровенную глубину, как то, что может быть, скорее, пережито, чем познано, то, что, скорее, поддается особому опыту, превосходящему наши способности разумения, чем какому-либо восприятию наших чувств или

нашего ума. Если бы мы безоговорочно приняли такую концепцию резкого противопоставления мистики богословию, то это в конечном итоге привело бы нас к положению Бергсона, который в «Двух источниках морали и религии» различает «статичную религию» церковных организаций — религию социальную и консервативную — и «динамичную религию» мистиков — религию личностную и обновляющую. Был ли Бергсон в какой-то мере прав, утверждая такое противопоставление? Это трудно-разрешимый вопрос, тем более что те два определения, которые противопоставляет Бергсон в религиозной области, обоснованы двумя «полюсами» его философского видения вселенной — как «природы» и как «жизненного порыва». Но и независимо от позиции Бергсона мы часто слышим мнение, будто бы мистика является областью, предназначенной немногим, неким исключением из общего правила, привилегией, дарованной лишь некоторым душам, опытно обладающим истиной, в то время как все прочие должны довольствоваться более или менее слепым подчинением догмату, установленному внешним образом в качестве некоего принудительного авторитета. Подчеркивая это противопоставление, можно иной раз зайти слишком далеко, в особенности если к тому же несколько уклониться от исторической реальности, — таким образом можно развести как противников мистиков и богословов, духоносных подвижников и церковную иерархию, святых и Церковь. Достаточно вспомнить ряд мест у Гарнака, «Жизнь Франциска Ассизского» Сабатье и другие сочинения, возникающие чаще всего из-под пера историков-протестантов.

Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личностным опытом познания Божественных тайн и догматом, утвержденным Церковью. Слова, сказанные в XIX веке великим православным богословом святителем Филаретом Московским, прекрасно выражают именно эту характерность: «... надобно... чтобы никакую, даже в тайне сокровенную премудрость мы не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устрояли ум наш к Божественному созерцанию и сердце наше к небесным ощущениям»¹. Иначе говоря, догмат, выражающий богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком жизненном движении, в котором, вместо того чтобы приспособлять тайну к нашему образу разумения, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению нашего ума, к внутреннему его преобразению, и таким образом становиться способными к восприятию мистического опыта. Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они взаимно поддерживают и дополняют друг друга. Одно невозможно без другой: если мистический опыт есть личностное проявление общей [7] веры, то богословие есть выявление именно того всеобщего, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой всей Церковью, личностный опыт был бы лишен всякой достоверности,

¹См.: Свт. Филарет Московский. Слово в день обретения мощей свт. Алексия Московского (20 мая 1841 г.). — Слова и речи. В 4 т. Т. 3 (1837–1850). СТСЛ, 2009. С. 94.

всякой объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы «мистицизм» в дурном смысле этого слова. С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного, в различной мере, каждому верующему. Таким образом, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики. Неслучайно Предание Восточной Церкви сохранило именование «Богослов» только за тремя святыми писателями: первый из них — апостол Иоанн Богослов, наиболее «мистичный» из четырех евангелистов, второй — святитель Григорий Богослов, автор созерцательных поэм, и третий — преподобный Симеон Новый Богослов, воспевший мистическое соединение с Богом. Таким образом, мистика рассматривается в данном случае как совершенство, как вершина всякого богословия, как богословие по преимуществу².

В противоположность гностическому познанию, где это познание само по себе является целью гностика, христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение (θεώσις), о котором говорят восточные отцы. Мы приходим, таким образом, к заключению, которое может показаться

²Ср.: Прп. Нил Синайский [Авва Евагрий Понтийский]. Слово о молитве, 61. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. М., 1884. С. 230. [Творения. М., 1994. С. 83.] — PG 79, 1180В. См. также примеч. 61 на с. 54 наст. изд. — *Примеч. ред.*

в достаточной степени парадоксальным: христианская теория имеет значение в высшей степени практическое; и чем более мистична эта теория, чем более непосредственно устремлена она к высшей цели — к соединению с Богом, тем она и «практичнее». Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется [8] нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего постоянной заботой Церкви в каждой исторической эпохе сохранять для христиан возможность достижения полноты мистического соединения с Богом. И действительно, Церковь борется против учения гностиков, для того чтобы защитить саму идею обожения как вселенского завершения: Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать Богом. Она утверждает догмат о единосущной Троице против учения ариан, ибо именно Слово, Божественный Логос, открывает нам путь к соединению с Божеством, и если воплотившееся Слово не той же сущности, что и Отец, если Оно — не истинный Бог, то наше обожение невозможно. Церковь осуждает учение несториан, чтобы сокрушить средостение, которым в Самом Христе хотели отделить человека от Бога. Она восстает против учения аполлинаристов и монофизитов, чтобы показать: поскольку истинная природа человека во всей ее полноте была воспринята Словом, постольку и наша природа во всей своей целостности должна войти в соединение с Богом. Она сражается с учением монофелитов, ибо вне соединения двух волей во Христе — воли Божественной и воли человеческой — невозможно человеку достигнуть обожения: Бог создал человека

Своей единой волею, но Он не может спасти его без содействия воли человеческой. Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выразить Божественные реальности в материи, рукотворный же образ — как символ и залог нашего освящения³. В вопросах, последовательно возникающих в дальнейшем: о Святом Духе, о благодати, о самой Церкви (догматический вопрос, поставленный нашим временем), — главной заботой Церкви, смыслом ее борьбы всегда является утверждение и указание возможности, образа и способов соединения человека с Богом. Вся история христианского догмата развивается вокруг одного и того же мистического ядра, которое в течение следовавших одна за другой эпох защищалось различным оружием против многочисленных противников.

Богословские учения, разработанные в течение всей этой борьбы, можно рассматривать в их са-
[9] мом непосредственном соотношении с жизненной целью, достижению которой они должны были способствовать, иначе говоря, способствовать соединению с Богом. И тогда они предстают перед нами как основы христианской духовной жизни. Это и есть именно то, что мы имеем в виду, когда говорим «мистическое богословие». Это не «мистика» в собственном смысле этого слова, т. е. не личностный опыт различных наставников духовной жизни. Этот опыт остается для нас чаще всего недоступным, даже если он и находит для себя словесное

³См.: Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. — *Примеч. ред.*

выражение. Действительно, что мы можем сказать о мистическом опыте святого апостола Павла: *«Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю — в теле или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать»*⁴. Чтобы дерзнуть вынести какое-либо суждение о природе этого опыта, нужно было бы знать о нем более самого апостола Павла, признающего в своем введении: *«Я не знаю — Бог знает»*. Мы решительно отстраняемся от какой-либо мистической психологии. Мы также не намерены излагать в нашем очерке богословские учения как таковые во всей их полноте, но лишь те богословские начала, которые необходимы для понимания духовной жизни, лишь те догматы, которые являются основой мистики. Вот первое определение и ограничение темы нашего очерка — мистическое богословие Восточной Церкви.

Второе определение темы нашего очерка ограничивает ее, так сказать, в пространстве: именно христианский Восток, или, точнее, Православная Восточная Церковь будет областью нашего изучения мистического богословия. Нужно признать, что такое ограничение несколько искусственно. Действительно, поскольку разрыв между христианским Востоком и Западом произошел только в середине XI века, то все, что предшествует этому

⁴2 Кор. 12, 2–4.

[10] времени, является общим нераздельным сокровищем обеих разъединенных сторон. Православная Церковь не была бы тем, что она есть, если бы у нее не было священикомученика Киприана Карфагенского, блаженного Августина Иппонийского, святого папы Григория Великого, так же как и Римокатолическая церковь не могла бы обойтись без святителей Афанасия Великого, Василия Великого, Кирилла Александрийского. Таким образом, когда мы хотим говорить о мистическом богословии Востока или Запада, то идем вслед за одним из двух преданий, которые до известного момента остаются двумя поместными преданиями единой Церкви, свидетельствующими о единой христианской истине, но которые потом отделяются и дают тем самым основание двум различным, во многих пунктах непримиримым догматическим позициям. Можно ли судить о двух этих преданиях, встав на нейтральную почву, в равной степени чуждую как одной, так и другой? Это значило бы судить о христианстве как нехристиане, т. е. заранее отказавшись понимать что-либо в предмете предполагаемого изучения. Ибо объективность вовсе не состоит в том, чтобы ставить себя вне объекта, но, наоборот, в том, чтобы рассматривать объект в нем самом и через него самого. Есть сферы, где то, что обычно называется «объективностью», в действительности является просто безразличием и где безразличие означает непонимание. Итак, при современном состоянии догматического противостояния между Востоком и Западом, если мы хотим изучать мистическое богословие Восточной Церкви, то должны сделать выбор между двумя возможными

позициями: или стать на сторону западной догматики и рассматривать восточное Предание сквозь призму предания западного, т. е. критикуя его, или же представить восточное Предание в свете догматики Церкви Восточной. Эта последняя позиция и является для нас единственно возможной.

Может быть, нам возразят, что догматическое разномыслие между Востоком и Западом было случайным, что оно не имело решающего значения, что речь шла, скорее, о двух различных исторических мирах, которые должны были рано или поздно друг от друга отделиться, чтобы каждому из них идти собственным путем; что догматический спор был только предлогом к тому, чтобы окончательно — *de jure*⁵ — расторгнуть церковное единство, которого фактически — *de facto* — давно уже не существовало. [11] Подобными утверждениями, которые очень часто можно услышать как на Востоке, так и на Западе, мы обязаны чисто светскому умозрению, подавляющей методической привычке рассматривать историю Церкви без учета ее религиозной природы как таковой. Для такого «историка» Церкви религиозный фактор исчезает, поскольку его заменяют другие, а именно: игра политических или социальных интересов, роль этнических или культурных условий, которые принимаются за решающие силы, определяющие жизнь Церкви. Говорить об этих факторах как об истинных причинах, управляющих церковной историей, считается более дальновидным и более современным. Но всякий

⁵Лат.: *de jure* — юридически, формально; противоп.: *de facto* — реально, на деле. — *Примеч. ред.*

историк-христианин, отдавая должное этим условиям, не может не считать их только «внешними» по отношению к самому бытию Церкви; он не может отказаться от того, чтобы видеть в Церкви некое самобытное начало, подчиняющееся иному закону, не детерминистическому закону мира сего. Если же мы обратимся к догматическому вопросу, который разделил Восток и Запад, — к вопросу об исхождении Святого Духа, то о нем никак нельзя говорить как о случайном явлении в истории Церкви — Церкви как таковой. С религиозной точки зрения он — единственная действительная причина сцепления тех факторов, которые привели к отделению Запада от Вселенской Церкви. Хотя причина эта, может быть, и была обусловлена несколькими факторами, тем не менее это догматическое определение стало как для одних, так и для других неким духовным обязательством, сознательным выбором в деле веры.

Если часто наблюдается склонность умалять значение того догматического факта, который определил все дальнейшее развитие обоих преданий, то это объясняется известным нечувствием к самому догмату, который рассматривается как нечто внешнее и абстрактное. Нам часто говорят, что важна только духовная жизнь, что догматическая разница ничего не меняет. Однако духовная жизнь и догмат, мистика и богословие нераздельно связаны в жизни Церкви. Что же касается Восточной Церкви, то она, как мы уже говорили, не делает особо четкого различия между богословием и мистикой, между областью общей веры и сферой личностного опыта. Таким образом, если мы

[12]

хотим говорить о мистическом богословии восточного Предания, мы не можем говорить о нем иначе как только в рамках догматического учения Православной Церкви.

Прежде чем перейти к нашей теме, необходимо сказать несколько слов о Православной Церкви, которую и сейчас еще мало знают на Западе. Конгар в своей во многих отношениях ценной книге «Разделенные христиане» на страницах, посвященных Православию, несмотря на все его старания быть объективным, не остается тем не менее независимым от предвзятости известных воззрений на Православную Церковь: «В то время как Запад, — говорит он, — на основе развитой и одновременно предельно четкой августиновской идеологии требует для Церкви присущей ей жизненной и организационной самостоятельности и в этом плане проводит основные линии очень положительной экклезиологии, Восток на практике, а иногда даже и в теории допускает в социальной и земной реальности Церкви принцип политического единства — принцип не религиозный, частный, не подлинно вселенский»⁶. Конгару, как и большинству высказывавшихся по этому поводу католических и протестантских авторов, Православие представляется федерацией национальных Церквей, имеющей в основе некий политический принцип, т. е. Церковь того или иного государства. Только не зная канонических основ и истории Восточной Церкви, можно пойти на риск подобных обобщений. Мысль, что единство

⁶Congar M.-J. *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*. Paris, 1937. P. 15.

той или иной Поместной Церкви обосновано политическим, этническим или культурным принципом, считается в Православной Церкви ересью, имеющей специальное название — «филетизм»⁷. Именно церковная, а не государственная территория — [13] земля, освященная более или менее древним христианским преданием, — является основой митрополичьего округа, управляемого архиепископом или митрополитом, с епископами для каждой епархии, которые время от времени собираются на собор. Если митрополичьи округа соединяются вместе и образуют Поместные Церкви под юрисдикцией того или иного епископа, который часто именуется патриархом, то опять-таки именно общность поместного предания и исторической судьбы, а также удобство для созыва собора нескольких округов определяет собой образование этих крупных юрисдикционных единиц, территория которых не обязательно соответствует политическим границам того или иного государства⁸. Константинопольский патриарх пользуется некоторым первенством чести и иногда является судьей в разногласиях, хотя вся совокупность Вселенской Церкви в его юрисдикцию не входит. Поместные Восточные Церкви — до отделения Запада от церковного единства — были

⁷[От греч. *φιλότης* < *φύλη* — принадлежащий к одному колену, роду, племени; единоплеменник, родич, земляк.] См.: Акты Константинопольского синода за август–сентябрь 1872 г. — Mansi 45, 417–546.

⁸Так, Московский Патриархат [40-х гг. XX в.] имеет епархии в Северной Америке и Токио. А территории Патриархатов Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского зависят в политическом отношении от нескольких различных правительств.

примерно в таком же отношении с Римским апостольским Патриархатом — первым в то время престолом Церкви, символом ее единства. Православие не знает видимой главы Церкви. Единство Церкви выражает себя в общении глав Поместных Церквей между собой, в согласии всех Церквей с постановлениями того или иного Поместного собора, приобретающего тем самым значение собора Вселенского, и, наконец, в особых случаях это единство может проявляться созывом всеобщего собора⁹. Кафоличность¹⁰, или соборность, Церкви, отнюдь не являясь «привилегией» какого-либо одного престола или одного определенного церковного центра, осуществляется, скорее, в богатстве и многообразии [14] поместных преданий, единодушно свидетельствующих о единой истине — о том, что хранится всегда, повсюду и всеми¹¹. Поскольку Церковь кафолична

⁹Именованье «Вселенские соборы», данное на Востоке семи первым всеобщим соборам, соответствует реальности чисто исторического порядка: это были соборы «вселенской» территории — территории Византийской империи, в которую входил (по крайней мере, теоретически) весь христианский мир — «вселенная». В более поздние эпохи Православная Церковь созывала такие же всеобщие соборы, которые, хотя и не именовались «вселенскими», были, однако, не менее многолюдными и не менее значительными.

¹⁰Греч. καθολικός (от καθ' ὅλου — в целом, вообще, всецело) по онтологическому своему составу буквально означает «собранный», «соборный», «целостный», «всецельный», «целокупный», «полный» и противоположно по смыслу хατμέρως — «частичный», «разделенный», «отдельный», «раздробленный». См.: Флоровский Г., прот. Отцы первых веков. Сщмч. Игнатий Антиохийский, 7 // Вестник РХД. Париж—Нью-Йорк—М., 1985. III. № 145. С. 17–18. — *Примеч. ред.*

¹¹См.: Прп. Викентий Лиринский. Напоминания, I, 2. Казань, 1904. С. 3. — PL 50, 640. — *Примеч. ред.*

в каждой из своих частей, постольку каждый из ее членов — не только клирик, но и каждый мирянин — призывается исповедовать и защищать истину Предания, противясь даже епископам, если они впадают в ересь. Христианин, получивший дар Духа Святого в таинстве святого миропомазания, не может не быть сознательным в своей вере, он всегда ответствен за Церковь. Отсюда — беспокойный и порой смутный характер церковной жизни в Византии, России и других странах православного мира. Но эта «непокойность» — признак религиозной жизнеспособности, интенсивности духовной жизни, глубоко затрагивающей весь верующий народ, объединенный сознанием, что он образует единое Тело с церковной иерархией. Отсюда и та непобедимая сила, благодаря которой Православие проходит через все испытания, все бедствия и потрясения, всегда применяясь к новой исторической действительности и оказываясь сильнее любых внешних условий. Гонения против веры в России, целенаправленная ярость которых не смогла погубить Русскую Церковь, являются наилучшим свидетельством этой силы — силы не от мира сего.

Православная Церковь хотя и называется обычно Восточной, тем не менее осознает себя Церковью Вселенской. И это верно в том смысле, что она не ограничена каким-либо определенным типом культуры, наследием эллинистической или какой-либо другой цивилизации, какими-либо формами культуры, характерно восточными. Впрочем, термин «восточный» говорит сразу о слишком многом: Восток в сфере культуры многообразнее Запада. Что общего, например, между эллинизмом и рус-

ской культурой, несмотря на то что христианство в России — византийского происхождения? Православие стало «закваской» слишком многих и различных культур, чтобы его можно было рассматривать как некую «форму культуры» восточного христианства: формы эти различны, а вера — едина. [15] Православие никогда не противопоставляло национальным культурам такой культуры, которую можно было бы назвать специфически православной. Вот почему его миссионерская деятельность могла так удивительно развиваться: христианизация Руси в X и XI веках, а затем — проповедь Евангелия по всей Азии. К концу XVIII века православные российские миссионеры достигают Алеутских островов и Аляски, переходят затем в Северную Америку, создавая новые епархии Русской Церкви за пределами России и распространяя христианство в Китае и Японии. Антропологическое и культурное разнообразие — от Греции до Дальнего Востока, от Египта до Северного Ледовитого океана — не нарушает однородного характера этой духовной семейственности, весьма отличной от духовной семьи христианского Запада.

Православие отличается большим богатством форм своей духовной жизни, из которых наиболее классической остается монашество. Однако в противоположность монашеству западному монашество восточное не состоит из множества различных орденов. Это объясняется самым пониманием монашеской жизни, целью которой может быть одно только соединение с Богом при полном отречении от жизни века сего. Если «белое» духовенство, т. е. женатые священники и диаконы, или

братства мирян могут заниматься социальными делами или посвящать себя каким-либо другим видам внешней деятельности, то иное дело для монахов. Монах принимает постриг, прежде всего, для того, чтобы заниматься молитвой, внутренним деланием, в монастыре или скиту. Между общежительным монастырем и уединением отшельника, продолжающего предания отцов-пустынников, имеется несколько промежуточных типов монашеской жизни. Можно было бы вообще сказать, что восточное монашество чисто созерцательного характера, если бы различие между обоими путями — созерцательным и деятельным — имело на Востоке тот же смысл, что и на Западе. В действительности же в восточной духовной жизни оба эти пути друг от друга неотделимы, один путь невозможен без другого, поэтому аскетическое совершенствование, школа внутренней молитвы, именуется [16] здесь «духовным деланием»¹². Если монахи и занимаются время от времени физическим трудом, то это главным образом в целях аскетических — чтобы *добрым подвигом*¹³ сокрушать непослушность природы, а также чтобы избегать праздности — врага духовной жизни¹⁴. Чтобы достигнуть соединения с Богом в той мере, в какой оно осуществимо в земной жизни, необходимо постоянное усилие или, точнее, непрестанное бодрствование,

¹²См. примеч. 54 на с. 191 наст. изд.

¹³2 Тим. 4, 7.

¹⁴См.: Прп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические, 30, 56, 71, 85. Сергиев Посад, 1911. С. 138–139, 280–281, 288–289, 362–363, 411–412. Прп. Иоанн Синайский. Лествица, XIV, 25. Сергиев Посад, 1908. С. 109. — *Примеч. ред.*

дабы целостность *внутреннего человека*¹⁵, «соединение сердца и ума», говоря языком православной аскезы, противостояло всем козням врага¹⁶ — всем неразумным движениям падшей природы. Человеческая природа должна изменяться, должна все более и более преображаться благодатью на пути освящения, которое есть не только освящение духовное, но и телесное, а потому и космическое. Духовный подвиг живущего вдали от мира киноита или анахорета, даже если он и останется для всех невидимым, имеет значение для всего мира, значение вселенское¹⁷. Поэтому-то и почиталось всегда так высоко монашество во всех странах православного мира.

Крупные очаги духовной жизни имели исключительное значение не только в жизни церковной, но и в области политики и культуры. Монастыри Синая, Студийский монастырь близ Константинополя, «монастырская республика» на Афоне, объединяющая иноков всех наций (включая и монахов латинского Запада до отделения его от Церкви), другие крупные центры вне Византийской империи, такие как монастырь Тырново в Болгарии и великие Лавры России — Печерская в Киеве и Троице-Сергиева под Москвой — были оплотами Православия, школами духовной жизни, религиозное и нравственное влияние которых было огромным для христианского воспитания возрастающих

¹⁵См.: 1 Фес. 5, 23. Рим. 7, 22. 2 Кор. 4, 16. Еф. 3, 16.

¹⁶См.: Еф. 6, 11.

¹⁷См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Прп. Силуан Афонский. Ч. 1. Гл. XII. О значении молитвы за мир. Ч. 2. Гл. XIV. О монахах. СТСЛ, 2010. С. 248–254, 430–432. — *Примеч. ред.*

народов¹⁸. Но если монашеский идеал так сильно захватывал души, то само монашество, однако, не было единственной формой духовной жизни, которую Церковь предлагала верующим. Путем соединения с Богом можно следовать во всех условиях человеческой жизни и вне монастырей. Внешние формы могут изменяться, монастыри могут исчезать, как почти исчезли они некогда в России, но духовная жизнь продолжается с той же интенсивностью, находя новые способы выражения.

Исключительно богатая восточная агиография наряду с житиями «преподобных» — святых-монахов — приводит много примеров духовного совершенства, достигнутого в миру простыми мирянами, людьми, живущими в браке. Она говорит также о странных и необычных путях освящения человеческой личности — о «юродивых Христа ради», совершающих нелепые поступки, чтобы под отталкивающей личиной безумия скрыть свои духовные дары от взоров окружающих или, вернее, вырваться из уз мира сего в их наиболее глубоком и наименее приемлемом для разума смысле — освободиться от уз нашего социального «я». Соединение с Богом выражается иногда в харизматических дарах, как, например, в даре духовного руководства «старцев»¹⁹.

¹⁸См., напр.: Ключевский В. О. Значение прп. Сергия Радонежского для русского народа и государства // Богословский вестник. 1892. № 11 (ноябрь). С. 190–204. — *Примеч. ред.*

¹⁹См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Прп. Силуан Афонский. Ч. 1. Гл. IV. Учение Старца. О познании воли Божией. Ч. 2. Гл. XIV. О монахах. СТСЛ, 2010. С. 87–89, 435. Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Гл. I. Краткий обзор аскетики. Старчество. М., 1993. С. 36–49. — *Примеч. ред.*

Чаще всего это монахи, прошедшие многие годы своей жизни в молитве, прекратившие всякое внешнее общение с миром, но под конец своей жизни широко распахнувшие для всех двери своих келий. Они имеют дар проникновения в сокровеннейшие глубины человеческой совести, обнаруживая там грехи и внутренние трудности, о которых чаще всего мы сами не знаем, они поддерживают поникшие души, наставляя людей не только на их духовном пути, но также руководя ими и во всех их житейских превратностях. [18]

Личный опыт великих мистиков Православной Церкви чаще всего нам неизвестен. За редким исключением в духовной литературе христианского Востока нет таких «душевных» автобиографических повествований о своей внутренней жизни, как у Анжелы из Фолиньо, Генриха Сузо или Терезы из Лизье в ее «Истории одной души». Путь мистического соединения с Богом — почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками. Если что и открывается для всех, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах — все то, что должно назидать братию. Что же касается внутренней и личностной стороны мистического опыта, то она сокрыта от всех взоров. Нужно признать, что мистический индивидуализм и в западной духовной литературе появляется довольно поздно, примерно в XIII веке. Так, например, Бернард Клервоский (XII в.) говорит непосредственно о своем личностном опыте

очень редко, всего только один раз — в проповедях на библейскую Песнь песней, и то, по примеру святого апостола Павла, с некоторой застенчивостью. Нужно было произойти определенному расщеплению между личностным опытом и общей верой, между личной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догматическое учение, мистика и богословие стали двумя различными сферами, чтобы души, не находя достаточной пищи в богословских «суммах», с жадностью искали повествований об индивидуальном мистическом опыте, чтобы снова окунуться в некую атмосферу духовности. Духовной же жизни Восточной Церкви мистический индивидуализм остался чуждым.

- [19] Конгар в каком-то смысле прав, когда говорит: «Мы стали различными людьми. У нас один и тот же Бог, но мы перед Ним — различные люди и не можем одинаково мыслить о природе наших к Нему отношений»²⁰. Но чтобы правильно судить об этом духовном различии, нам следовало бы рассмотреть его в том, в чем оно наиболее совершенно выражено, — в различии святых Запада и Востока, обретающих свои типичные черты после отделения Запада от единства Вселенской Церкви. Мы смогли бы тогда дать себе отчет о тесной связи, всегда существующей между догматом, исповедуемым Церковью, и духовными плодами, которые она порождает, ибо внутренний опыт христианина осуществляется в кругу, очерченном учением Церкви, в рамках догмата, формирующего его личность.

²⁰ Congar M.-J. *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*. Paris, 1937. P. 47.

Если уж политическая доктрина, разделяемая членами той или иной партии, может в такой степени формировать умозрение, что появляются даже типы людей, отличающиеся друг от друга определенными моральными и психическими чертами, то тем более религиозный догмат способен преобразовать самый ум того, кто его исповедует: такие люди отличаются от тех, что формировались на основе иной догматической концепции. Мы никогда не могли бы понять духовности той или иной жизни, если бы не учитывали вероучение, лежащее в ее основе. Нужно принимать вещи такими, каковы они есть, и не пытаться объяснять разницу духовной жизни Запада и Востока причинами этнического или культурного порядка, когда речь идет о важнейшей и решающей причине — причине догматической. Не нужно также убеждать себя в том, что вопрос об исхождении Святого Духа или же вопрос о природе благодати не имеет большого значения для христианского учения в целом, якобы остающегося более или менее одинаковым у римокатоликов и у православных. В таких фундаментальных догматах именно это «более или менее» и важно, ибо оно придает различный акцент всему учению, представляет его в ином свете, иными словами — порождает иную духовную жизнь.

Мы не хотим заниматься ни «сравнительным богословием», ни, тем более, возобновлять конфессиональную полемику. Мы ограничиваемся здесь только тем, что, прежде чем перейти к обозрению некоторых начал богословия, лежащих в основе духовной жизни Восточной Церкви, констатируем самый факт догматического различия между [20]

христианским Востоком и Западом. Нашим читателям решать, в какой мере эти богословские аспекты православной мистики могут помочь понять духовную жизнь, чуждую западному христианству. Если, оставаясь верными своим догматическим позициям, мы могли бы прийти до взаимного понимания, и в особенности в том, что нас друг от друга отличает, это было бы, конечно, более верным путем к соединению, чем тот, который проходил бы мимо этих различий. Ибо, говоря словами Барта, «соединение Церквей не создают, но обнаруживают»²¹.

²¹См.: Barth K. L'Église et les églises // *Œcumenica*. Vol. III. № 2. Paris, 1936 (juillet). P. 137–155. [Также: Флоровский Г., прот. Проблематика христианского воссоединения // *Путь*. № 37 (прил.). Париж, 1933 (февраль). С. 1–15. О границах Церкви // *Путь*. № 44. Париж, 1934 (июль–сентябрь). С. 15–26.]

ГЛАВА 2

Божественный мрак

Проблема богопознания была коренным образом [21] рассмотрена в небольшом сочинении, само заглавие которого знаменательно: «Περὶ μυστικῆς θεολογίας» («О мистическом богословии»). Это замечательное произведение, имевшее столь исключительное значение для всего дальнейшего развития христианской мысли, принадлежит неизвестному автору так называемых «Ареопагитик», личности, которую долгое время принимали за ученика святого апостола Павла — священномученика Дионисия Ареопагита. Но защитникам этого авторства пришлось учесть одно странное обстоятельство: об «Ареопагитиках» до начала VI века, т. е. в течение почти пяти веков, ничего не было слышно — на них не ссылался и о них не упоминал ни один церковный писатель; и впервые их огласили еретики-монофизиты, пытавшиеся опереться на их авторитет. В следующем веке преподобный Максим Исповедник вырывает это оружие из рук еретиков, раскрывая в своих комментариях, или «схолиях»,

православный смысл дионисиевских творений¹. На-
[22] чина с этого времени *Corpus Areopagiticum* поль-
зуется неоспоримым авторитетом в богословском
предании как Востока, так и Запада.

Современные критики, которые никак не могут
прийти к какому-то соглашению по поводу подлин-
ной личности «псевдо-Дионисия» и времени напи-
сания его творений, теряются в самых разнообраз-
ных гипотезах. Колебания критических исследова-
ний между III и VI веками показывают, как до сих
пор неточны сведения, относящиеся к происхожде-
нию этих таинственных творений. Но каковы бы ни
были результаты этих исследований, они ни в чем
не могут умалить богословской ценности «Арео-
пагитик». С этой точки зрения не столь важно
знать, кто был их автором: основное в этом вопро-
се — суждение Церкви о содержании этих творений
и то, как она ими пользуется. Ведь говорит же
апостол Павел, ссылаясь на псалом пророка Дави-
[23] да: «... некто негде засвидетельствовал...»², по-
казывая тем самым, до какой степени второсте-
пен вопрос авторства, когда речь идет о тексте,
внушенном Духом Святым. А что правильно для

¹ «Схолии», или комментарии, к *Corpus Dionysiacum*, при-
писываемые св. Максиму, в значительной степени принадле-
жат Иоанну Скифопольскому (ок. 530–540 гг.), примечания
которого были слиты византийскими переписчиками с при-
мечаниями прп. Максима Исповедника. Текст схолий пред-
ставляет сплетение, в котором почти невозможно выделить
часть, принадлежащую св. Максиму. См. по этому вопросу:
Епифанович С.Л. [Прп. Максим Исповедник и византийское
богословие. Киев, 1915 (М., 2003).] Материалы к изучению
жизни и творений прп. Максима Исповедника. Киев, 1917.

² Евр. 2, 6. Пс. 8, 5–7.

Священного Писания, то столь же правильно и для богословского предания Церкви.

Дионисий Ареопагит различает возможность двух богословских путей: один путь проходит через утверждения (богословие катафатическое³, или положительное), другой — через отрицания (богословие апофатическое⁴, или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге — это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию — это путь совершенный и единственно подобающий Богу, непознаваемому по Своей природе [в сущностном ее аспекте]. Действительно, всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же — вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, т. е. все существующее. Если же, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога Самого по Себе мы видим, а нечто умопостигаемое,

³ Катафатическое богословие (от греч. *κατάφασις* < *κατά* φημι — утверждать, соглашаться) — опосредованный путь богопознания, в основе которого лежат нисходящие к тварному бытию Божественные откровения — то, *что можно знать о Боге* (Рим. 1, 19) посредством доступных тварному разумению определений, дающих некое положительное, направленное к действительному познанию, «очертание» Бога — знание того, что «около» Бога, но не Его Самого. — *Примеч. ред.*

⁴ Апофатическое богословие (от греч. *ἀπόφασις* < *ἀπό* φημι — отрицать, уклоняться) — мистический путь богопознания, в основе которого лежит стремление к непосредственному личностному соединению с *неведомым Богом как Он есть* (Деян. 17, 23. 1 Ин. 3, 2) без какого-либо «положительного», опосредующего, определения Божественного Бытия, Которое превосходит не только все сущее, в т. ч. любые тварные определения и понятия, но и само тварное бытие как таковое. — *Примеч. ред.*

нечто Ему низлежащее. Только путем неведения ($\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\acute{\iota}\alpha$) можно познать Того, Кто превыше всех возможных объектов познания. Идя путем отрицаний, мы поднимаемся от низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы во мраке абсолютного неведения приблизиться к *Неведомому* ($\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omega$)⁵. Ибо подобно тому как свет (в особенности же свет обильный) рассеивает незримый мрак, так и знание вещей тварных (в особенности же знание излишнее) уничтожает незнание, которое и есть единственный путь достижения Бога в Нем Самом⁶.

Если перенести введенное святым Дионисием различие между богословием положительным и отрицательным в план диалектики, то оказываешься перед антиномией⁷. И здесь, стараясь ее разрешить, пытаются синтезировать оба противополо-

⁵ Деян. 17, 23.

⁶ См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. Послания, I. — Творения. СПб., 2002. С. 765–767. — PG 3, 1065.

⁷ Антиномия (от греч. $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}$ — против; вместо; взаимно; подобно, равно и $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ — обычай, закон, установление; тон, лад) — формально-логическое противоречие между двумя взаимоисключающими и несводимыми понятиями, каждое из которых является в равной степени обоснованным или логически выводимым в рамках определенной концептуальной системы.

В догматическом богословии антиномичность выражения есть неизбежное следствие непреображенности тварного разума, поскольку в Боге нет антиномии как таковой. Божественное Бытие, однако, не не-логично и не противологично, Оно — выше-логично. Поэтому богословские антиномии снимаются в непосредственном созерцании-соединении с Богом. См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Переписка с прот. Г. Флоровским. Ответ (1) на 11-е письмо. СТСЛ, 2008. С. 78–79. — *Примеч. ред.*

ложных пути и свести их к некоему единому методу богопознания. Так, Фома Аквинский сводит [24] оба пути Дионисия Ареопагита к одному, превращая отрицательное богословие в некий корректив к богословию положительному. Придавая Богу совершенства, которые мы находим в существах тварных, мы должны отрицать здесь, по мысли Аквината, тот образ разумения, согласно которому мы постигаем эти конечные совершенства, но мы можем утверждать эти совершенства по отношению к Богу образом более высоким, более возвышенным (*modo sublimiori*). Посему отрицания будут относиться к образу обозначения, указания, выражения (*modus significandi*) — образу выражения всегда неточному, а утверждения — к обозначенной, указанной вещи (*res significata*) — к совершенству, которое мы желаем выразить и которое пребывает в Боге иным, чем в твари, образом⁸. Однако можно задать вопрос: в какой мере это столь остроумное философское измышление соответствует мысли святого Дионисия? Если для автора «Ареопагитик» между этими двумя «богословиями», которые он различает, существует антиномия, то допускает ли он синтез обоих путей? И вообще, возможно ли их противопоставлять, рассматривая с одного и того же уровня, ставя их на одну и ту же плоскость? Не говорит ли многократно Дионисий Ареопагит о том, что апофатическое богословие выше катафатического? Анализ трактата «О мистическом богословии», посвященного пути отрицания, покажет

⁸См.: Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae de potentia*, qu. VII, a. 5 ad 2.

нам, что означает этот метод у святого Дионисия. В то же время этот анализ позволит нам судить об истинной природе апофатизма, являющегося глубинной характерностью всего богословского предания Восточной Церкви.

Свой трактат Дионисий Ареопагит начинает с призывания Пресвятой Троицы, Которую он просит вывести его «за пределы незнания до высочайших вершин таинственных речений, туда, где в свержлучезарном мраке молчания открываются [25] простые, безусловные и нетленные тайны богословия»⁹. Он призывает Тимофея, которому посвящено это сочинение, к «мистическим созерцаниям» (μυστικὰ θεάματα): нужно отказаться как от чувств, так и от всякой рассудочной деятельности, от всех предметов чувственных и умопостигаемых; как от всего, что имеет бытие, так и от всего, что бытия не имеет, — для того чтобы в абсолютном неведении достигнуть соединения с Тем, Кто превосходит всякое бытие и всякое познание¹⁰. Мы сразу же видим, что речь идет не просто о каком-то диалектическом образе постижения, а о чем-то ином. Необходимо очищение (κάθαρσις): надо отбросить все нечистое и даже все чистое; затем надо достигнуть высочайших вершин святости, оставив позади себя все божественные озарения, все небесные звуки и слова, — и только тогда проникаешь в тот мрак, в котором обитает Тот, Кто за пределом всяческого¹¹.

⁹См.: СЦМч. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии, I, 1. — Творения. СПб., 2002. С. 737. — PG 3, 997A.

¹⁰Там же. С. 737–739. Col. 997B.

¹¹Там же: § 3. С. 741–743. Col. 1000CD. Ср.: 1 Тим. 6, 16.

Этот путь восхождения, на котором мы постепенно освобождаемся от власти всего, что доступно познанию, Дионисий Ареопагит сравнивает с восхождением Моисея на гору Синай для встречи с Богом¹². Моисей начинает со своего собственного очищения; затем он отделяет себя от нечистых, — и только тогда «он слышит звук труб весьма сильный, видит множество огней, бесчисленные лучи которых распространяют яркий блеск; затем, отделившись от толпы, он достигает с избранными священниками вершины божественных восхождений. Однако и на этой ступени он еще не встречает Бога, он не созерцает Его, ибо видит не Бога, а только то место, где Он пребывает. Мне кажется, — говорит святой Дионисий, — это означает, что в порядке видимого и в порядке умопостигаемого самые божественные и высочайшие предметы являются одними только предположительными основаниями свойств, которые действительно подобают Тому, Кто абсолютно трансцендентен, — основаниями, которые лишь открывают присутствие Того, Кто превосходит всякое мысленное постижение, Того, Кто превыше умопостигаемых вершин самых святых мест Своего пребывания. И только тогда, [26] перейдя за пределы мира видимых и видящих (τῶν ὁραμένων καὶ τῶν ὁρώτων), Моисей проникает в истинно мистический мрак неведения; только там он заставляет умолкнуть в себе всякое положительное знание; только там он всецело освобождается от всякого постижения и всякого видения, ибо он всецело принадлежит Тому, Кто за пределами всего,

¹²См.: Исх. 19, 10-20, 18-21.

ибо он не принадлежит больше ни себе и ни чему-либо чуждому, ибо, соединившись тем, что в нем лучшего, с Тем, Кто ускользает от всякого познания, он отказывается от всякого положительного знания и именно благодаря этому незнанию познает превыше всякого ума (καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ τοῦ γινώσκων)»¹³.

Теперь нам ясно, что апофатический путь, или мистическое богословие (ибо таково заглавие сочинения, посвященного методу отрицаний), имеет «предметом» Бога абсолютно непознаваемого. Было бы даже неточным сказать, что оно имеет Бога «предметом»: конец приведенного нами текста показывает, что, достигнув предельных вершин познаваемого, надо освободиться как от видящего, так и от видимого, т. е. как от субъекта, так и от объекта нашего восприятия. Бог уже не представляется «объектом», ибо здесь речь идет не о познании, а о соединении. Таким образом, отрицательное богословие есть путь к мистическому соединению с Богом, природа Которого [в сущностном ее аспекте] остается для нас непознаваемой.

Вторая глава «Мистического богословия» противопоставляет путь утвердительный, или богословие положений (θέσεις), который есть нисхождение от высших ступеней бытия к его низшим ступеням, — пути отрицательному, или богословию последовательных «отвлечений», или «отъятий» (ἀφαιρέσεις), который есть восхождение к Божест-

¹³См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии, I, 3. — Творения. СПб., 2002. С. 743–745. — PG 3, 1000D–1001A.

венной непознаваемости. В III главе святой Дионисий перечисляет свои богословские труды, классифицируя их в зависимости от их «пространности», которая увеличивается по мере нисхождения высших богоявлений к низшим, и трактат «О мистическом богословии» здесь самый короткий, ибо [27] в нем говорится об отрицательном методе, приводящем к молчанию соединения с Богом. В IV и V главах Дионисий Ареопагит перечисляет целый ряд свойств, заимствованных из мира чувственного и умопостигаемого, и отказывается относить их к Божественной природе. Он заключает свой трактат признанием, что Причина всяческого ускользает как от всякого утверждения, так и всякого отрицания: «Когда мы высказываем утверждения, относящиеся к реалиям, стоящим ниже единой и совершенной Первопричины всех вещей, мы ничего не утверждаем и не отрицаем о Ней Самой как таковой, ибо всякое утверждение остается вне трансцендентной премирности Того, Кто просто совлечен всего и находится за пределами всего»¹⁴.

Из Дионисия Ареопагита часто хотели сделать неоплатоника. И действительно, сравнивая экстаз¹⁵ «Ареопагитик» с тем, который описан Плотиним в конце его VI эннеады («О Благе, или Едином»), нам приходится признать их поразительное сходство. Чтобы приблизиться к Единому (ἕν), нужно, по Плотину, «самому отрешиться от чувственных предметов, которые являются последними из

¹⁴См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии, V. — Творения. СПб., 2002. С. 763. — PG 3, 1048B.

¹⁵Греч. ἔκστασις — смещение, перемещение; уход; иступление; изумление, восхищение, восторг. — *Примеч. ред.*

всех, и вернуться к предметам первичным; нужно быть свободным от всех пороков, ибо мы стремимся к Благу; нужно вновь взойти к своему внутреннему началу и, вместо того чтобы быть множественным, стать единым существом, если мы хотим созерцать Начало и Единое»¹⁶. Это первая ступень восхождения, на которой мы освобождаемся от чувственного, вновь собирая себя в уме. Но необходимо превзойти и ум, ибо речь идет о достижении предмета, который выше него: «Действительно, ум есть нечто и является существом, но то Предельное не есть нечто, ибо оно предшествует всему; оно также не есть существо, ибо существо имеет какую-то форму, которая является формой бытия как такового, но то Предельное лишено всякой формы, даже умопостигаемой. Ибо, если природа Единого порождает все, она не может быть ничем тем, что она порождает»¹⁷. Этой природе соответствуют отрицательные определения, напоминающие определения «Мистического богословия» святого Дионисия: «Она не есть нечто; она не имеет ни качества, ни количества; она не есть ни ум, ни душа; она не находится ни в движении, ни в покое; она не пребывает ни в пространстве, ни во времени. Она есть в себе — сущность, отделенная от других, или, вернее, она лишена сущности, ибо она существует прежде всякой сущности, прежде движения и прежде покоя, ибо эти свойства заключаются в бытии и делают его множественным»¹⁸.

¹⁶См.: Плотин. Эннеады VI: IX, 3.

¹⁷Там же.

¹⁸Там же.

Здесь появляется мысль, которую мы не находим у Дионисия Ареопагита и которая проводит демаркационную линию между мистикой христианской и философской мистикой неоплатоников. Если Плотин, пытаясь постигнуть Бога, отвергает свойства, принадлежащие бытию, то это, в отличие от святого Дионисия, не по причине абсолютной непознаваемости Бога, природа Которого заслонена всем тем, что может быть познаваемо в существах, но потому, что сфера бытия, даже на самых высоких своих ступенях, обязательно множественна и не имеет абсолютной простоты Единого. Бог Плотина не познаваем по природе: если нельзя понять Единое ни путем объективного знания, ни путем некоей интеллектуальной интуиции, то это потому, что душа, когда она постигает какой-либо предмет путем объективного знания, удаляется от единства и не является совершенно единой¹⁹. Таким образом, следует идти экстатическим путем, путем соединения, в котором познающий всецело поглощается объектом своего познания и составляет с ним одно целое, где всякая множественность исчезает, где субъект больше не отличается от объекта своего познания: «Когда они встречаются, они образуют единицу, и становятся двоицей только тогда, когда они разлучаются. Можно ли сказать, что видимое нами есть объект, отличный от нас самих, если мы в момент созерцания не видим его отличным от нас, но только единым с нами?»²⁰ То, что следует устранять, идя отрицательным путем

¹⁹См.: Плотин. Эннеады VI: IX, 4.

²⁰Там же: § 10.

Плотина, — это множественность, и тогда дости-
[29] гается абсолютное единство, находящееся за пре-
делами бытия, ибо бытие связано с последующей
Единому множественностью.

Экстаз Дионисия Ареопагита есть выход из бы-
тия как такового, экстаз же Плотина есть, скорее,
сведёние бытия к абсолютной простоте. Вот поче-
му Плотин определяет свой экстаз очень харак-
терным именованием — «упрощение» (ἁπλοῦσις)²¹.
Это — путь сведения себя до простоты созерцаемого
объекта, который может быть определен положи-
тельно как «Единое» (ἕν) и который в этом качестве
не отличается от созерцающего субъекта. Несмот-
ря на все внешнее сходство, объяснимое прежде
всего общей терминологией, мы здесь далеки от
отрицательного богословия «Ареопагитик». Непоз-
знаваемый по природе [в сущностном ее аспекте]
Бог святого Дионисия, Который, по словам псал-
мопевца, *мрак соделал покровом Своим*²², не есть
Бог-первичное-Единство неоплатоников. Если Он
непознаваем, то не в силу Своей простоты, которая
как бы не может примириться с множественно-
стью, присущей всякому познанию, относящемуся
к существам; это — непознаваемость, если можно
так выразиться, более глубинная и более абсолю-
тная. Действительно, если бы она была обоснована,
как у Плотина, простотой Единого, Бог не был бы
непознаваемым по природе. Однако для Дионисия
Ареопагита именно непознаваемость и есть един-
ственное подобающее Богу определение, если толь-

²¹См.: Плотин. Эннеады VI: IX, 11.

²²Пс. 17, 12.

ко можно говорить здесь о «подобающих определениях». Когда святой Дионисий, отказываясь придавать Богу свойства, составляющие предмет утвердительного богословия, говорит: «Он — не Единое и не Единство» (οὐδὲ ἓν, οὐδὲ ἐνότης)²³, то как раз и имеет в виду определения неоплатоников. В своем трактате «О Божественных именах», рассматривая приложимое к Богу имя «Единое», Дионисий Ареопагит показывает его недостаточность и противопоставляет ему другое, «наивысочайшее», имя — «Троица», говорящее о том, что Бог не есть ни единство, ни множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть²⁴.

Если Бог откровения не есть «бог философов»²⁵, то именно сознание Его глубинной непознаваемости [30] проводит отчетливую грань между двумя этими мировоззрениями. Все, что можно было бы сказать о «платонизме» святых отцов, и в особенности о зависимости автора «Ареопагитик» от философов-неоплатоников, ограничивается лишь внешним сходством, не касающимся сути его учения, и объясняется общей терминологией той эпохи. Для философа платонической традиции, даже когда он говорит об экстатическом соединении как о единственном пути богодостижения, сама Божественная природа все же является неким объектом,

²³См.: Спцмч. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии, V. — Творения. СПб., 2002. С. 759. — PG 3, 1048A.

²⁴См.: Спцмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, XIII, 3. — Творения. СПб., 2002. С. 559–561. — PG 3, 980D–981A.

²⁵Паскаль Б. Мысли, 913. М., 1995. С. 327. — *Примеч. ред.*

чем-то положительно определяемым — «Единым» (ἕν), — природой, непознаваемость которой зиждется главным образом на фактической немоци нашего рассудка, скованного множественностью. Это экстатическое соединение, как мы уже говорили, является, скорее, сведением к простоте, нежели, как у святого Дионисия, выходом из сферы тварного бытия. Ибо вне Божественного откровения для нас нет различения тварного и нетварного, нет сотворения *из ничего* — *ex nihilo* (οὐκ ἐξ ὄντων)²⁶, нет бездны, лежащей между творением и Творцом, которую нам необходимо преодолеть. Неправомыслие, в котором обвиняли Оригена, коренилось в известной нечуткости этого великого христианского мыслителя к Божественной непознаваемости; его глубоко не апофатическая позиция делала этого наставника александрийской катехизической школы скорее религиозным философом, нежели богословом-мистиком в понимании Предания Восточной Церкви. И действительно, по Оригену, «Бога не должно считать каким-либо телом или пребывающим в теле, но — простою духовною природой (*intellectualis natura*), не допускающей в Себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть, с какой угодно стороны, Монада (μονάς) и, так сказать, Единство (ἑνάς); Он есть Ум (*mens*) и в то же время Источник, от Которого получает начало всякая духовная природа, или ум»²⁷. Интересно отметить, что Ори-

²⁶ См.: 2 Мак. 7, 28. См. также с. 131 наст. изд.

²⁷ См.: Ориген. О началах, I, 1, 6. Казань, 1899. С. 17. — PG 11, 125A.

ген также не воспринимал творения *из ничего*: понятие о Боге, Который не есть *сокровенный Бог* (Deus absconditus)²⁸ Священного Писания, трудно согласуется с истинами Божественного откровения. В лице Оригена в Церковь пытался проникнуть эллинизм — мировоззрение, идущее извне, имеющее [31] свое происхождение в человеческой природе, в образе мышления, свойственного людям — *эллинам и иудеям*²⁹; это не то Предание, в котором Бог открывает Себя Церкви и с ней говорит. Поэтому Церковь должна была бороться с оригенизмом и всегда будет бороться с учениями, которые, составая на непознаваемость Бога, подменяют философскими понятиями опытное познание непостижимых глубин Божиих.

Именно апофатическую основу всякого истинного богословия и защищали в своих спорах с Евномием «великие каппадокийцы». Евномий утверждал, что Божественная сущность может быть выражена в изначально присущих, врожденных, человеку понятиях, в которых она открывается разуму³⁰.

²⁸ Ис. 45, 15. Греч.: «... Θεός, καὶ οὐκ ᾔδειπεν...», ц.-сл.: «... Бгъ, ꙗ не вѣдѣхомъ...». — *Примеч. ред.*

²⁹ Рим. 3, 9. 1 Кор. 1, 22–24; 12, 13. Кол. 3, 11.

³⁰ Проблема врожденного (innatus) знания, возможно, связана с теорией идей Платона. Врожденными Платон считает такие понятия, которые попадают в душу не в результате чувственных воздействий, а вследствие ее соприкосновения с миром чистых сущностей. Это созерцание умопостигаемого мира забыто душой, и поэтому осознание идей требует интенсивной интеллектуальной деятельности — знания-припоминания, ориентирами и средствами в котором служат чувственные вещи и образы, похожие на припоминаемые идеи. — *Примеч. ред.*

Для святителя же Василия Великого³¹ не только сущность Божественная, но и сущности тварные не могут быть выражены понятиями. Созерцающая предметы, мы анализируем их свойства, что и позволяет нам образовывать понятия. Однако этот анализ никогда не может исчерпать содержания объектов нашего восприятия, всегда остается некий иррациональный «остаток», который от него ускользает и понятиями выражен быть не может: это — непознаваемая основа вещей, то, что составляет их истинную, неопределимую, сущность. Что же касается имен, которые мы прилагаем к Богу, то они открывают нам Его энергии, которые до нас нисходят, но нас к Его непреступной сущности не приближают. Для святителя Григория Нисского всякое относимое к Богу понятие есть некий призрак, обманчивый образ, «идол»: понятия, которые мы образуем по своему естественному мнению и разумению, которые обоснованы каким-либо умозрительным представлением, вместо того чтобы открывать нам Бога как такового, создают только Его «идолов»³². Одно только имя приличеству-

³¹См.: Свт. Василий Великий. Против Евномия, I, 6, 12–13; II, 4, 32. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 182–184, 193–194, 215–216, 253–254. — PG 29, 521A–524C, 540C–541C, 577C–580B, 648. — Письмо (к Амфилохию, еп. Иконийскому) 234 / 226. — Т. 2. М., 2009. С. 815–816. — PG 32, 868C–869C. — Ср.: Свт. Григорий Нисский. Против Евномия, X (1). — Творения. В 8 т. Т. 6. М., 1864. С. 170–172. — PG 45, 828AC. [Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, LXXIV (XII). — Амбигвы (или О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия). М., 2006. С. 203–207. — PG 91, 1225D–1229C.]

³²См.: Свт. Григорий Нисский. О жизни Моисея законодателя. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 317. — PG 44,

ет Божественной природе — «изумление», объемлющее [32] душу, когда она мыслит о Боге³³. Святитель Григорий Богослов, цитируя Платона, не называя его («один из эллинских богословов. . .»), приводит одно место из «Тимея»³⁴ о первоначальной трудности познать Бога с последующей невозможностью выразить это познание и исправляет его следующим образом: «. . . изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно»³⁵. Эта «корректурa» платоновского высказывания христианским автором, которого часто считают платоником, уже сама по себе показывает, насколько далека святоотеческая мысль от образа мыслей философов.

Апофатизм как религиозная установка в вопросе Божественной непознаваемости характерен не только для «Ареопагитик». Он встречается у большинства отцов. Климент Александрийский, например, в своих «Строматах» говорит, что мы можем постичь Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть³⁶. Само сознание неприступности *неведомого Бога*³⁷, по Клименту, было бы для нас

377В. — Против Евномия, III (5), XII (II). — Т. 5. М., 1863. С. 417–418. Т. 6. М., 1864. С. 305. — PG 45, 604BD, 944C.

³³См.: Свт. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней, XII. — Творения. В 8 т. Т. 3. М., 1862. С. 309–310. — PG 44, 1028D.

³⁴См.: Платон. Тимей 28с («. . . τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. . .»). — *Примеч. ред.*

³⁵Свт. Григорий Богослов. Слово 28 (2-е о богословии), 4. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 334–335. — PG 36, 29С–32А.

³⁶См.: Климент Александрийский. Строматы, V, XI, 71 (3). — В 3 т. Т. 2. СПб., 2003. С. 187. — PG 9, 109А.

³⁷См.: Деян. 17, 23.

невозможно без благодати, без действия «той премудрости, которая есть дар Божий и сила Отца»³⁸. Таким образом, это сознание непознаваемости Божественной природы [в сущностном ее аспекте] равноценно опыту, встрече с личностным Богом откровения. По действию такой благодати пророк Моисей и апостол Павел и ощутили невозможность познать Бога: первый — когда проник во мрак³⁹ Божественной неприступности, второй — когда услышал глаголы⁴⁰ Божественной неизреченности⁴¹. Образ Моисея, приближающегося к Богу в синайском мраке, который мы встречаем у святого Дионисия (и которым впервые воспользовался [33] Филон Александрийский в качестве изображения экстаза), становится у отцов излюбленным образом для выражения опыта непознаваемости Божественной природы [в сущностном ее аспекте]. Святитель Григорий Нисский пишет особый трактат «О жизни Моисея»⁴², в котором восхождение Моисея на Синайскую гору во мрак Божественной непознаваемости предстает как путь созерцания, встречей более высокой, чем первая его встреча с Богом, когда Он явился ему в купине неопалимой⁴³. Тогда Мои-

³⁸См.: Климент Александрийский. Строматы, V, XII, 82 (4)–XIII, 83. — В 3 т. Т. 2. СПб., 2003. С. 193–194. — PG 9, 124A–125A.

³⁹См.: Исх. 20, 21.

⁴⁰См.: 2 Кор. 12, 4.

⁴¹См.: Климент Александрийский. Строматы, V, XII. — В 3 т. Т. 2. СПб., 2003. С. 190–193. — PG 9, 116B–124A.

⁴²См.: Свт. Григорий Нисский. О жизни Моисея законодателя. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 223–379. — PG 44, 297–430.

⁴³См.: Исх. 3, 2–6.

сей видел Бога во свете; теперь он вступает во мрак, оставляя за собой все видимое или познаваемое, перед ним — только невидимое и непознаваемое, но то, что в этом мраке, есть Бог. Ибо Бог пребывает там, куда наше познание, наши понятия не имеют доступа⁴⁴. В нашем духовном восхождении только все более и более достоверным образом открывается абсолютная непознаваемость Божественной природы [в сущностном ее аспекте]. Все более и более к ней устремляясь, душа непрестанно растет, выходит из себя самой, превосходит себя и в этом превосхождении жаждет большего — так восхождение становится бесконечным, желание — неутолимым. Это любовь Невесты из Песни песней⁴⁵: она протягивает свои руки к замку, ищет Непостижимого, зовет Того, Кого не может достичь⁴⁶, и... достигает в сознании, что соединение будет беспредельным, восхождение — бесконечным⁴⁷.

Святитель Григорий Богослов обращается к тем же образам и, прежде всего, к образу пророка Моисея: «Я шел вперед, — говорит он, — с тем чтобы познать Бога. Поэтому я отделился от вещества и от всего плотского, собрался, насколько смог, в самом себе и поднялся на вершину горы. Но когда я открыл глаза, то смог увидеть *задняя* Божия⁴⁸,

⁴⁴Ср.: 1 Кор. 2, 9.

⁴⁵См. также с. 291–292 наст. изд.

⁴⁶См.: Песн. 5, 5–6. Ср.: Откр. 22, 17.

⁴⁷См., напр.: Свт. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней, VI, VIII, XI. — Творения. В 8 т. Т. 3. М., 1862. С. 155–156, 211–213, 276–278. — PG 44, 892AB, 940D–941C, 997D–1000C. — *Примеч. ред.*

⁴⁸См.: Исх. 33, 23.

и это было покрыто *камнем*⁴⁹, т. е. человечеством [34] Слова, воплотившегося ради нашего спасения. Я не мог созерцать всечистую Первоприроду, познаваемую только Ею Самой, т. е. Святой Троицей. Ибо я не могу созерцать то, что находится за первой завесой⁵⁰, сокрытое херувимами, но только то, что нисходит к нам, — Божественное *великолепие*⁵¹, видимое в тварях. . . »⁵² Что же касается до самой Божественной сущности, то это — «Святое Святых⁵³, закрываемое и от самих серафимов»⁵⁴. Божественная природа есть «как некое море сущности — неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе. Если ум попытается создать некий слабый образ Бога, видя Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользает от него прежде, чем он попытается постичь его, озаряя высшие его способности, как некая молния, ослепляющая взоры»⁵⁵. Преподобный Иоанн Дамаскин высказывается в том же смысле: «Бог беспределен и непостижим, — говорит он, — и одно в Нем постижимо —

⁴⁹См.: 1 Кор. 10, 4.

⁵⁰См.: Исх. 26, 31. Евр. 9, 2.

⁵¹См.: Пс. 8, 2.

⁵²См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 28 (2-е о богословии), 3. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 334. — PG 36, 29AB.

⁵³См.: Евр. 9, 3; 6, 19–20; 10, 19–20. Мф. 27, 51.

⁵⁴См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 38 (на св. Богоявление), 8. Слово 45 (на св. Пасху), 4. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 445, 561. — PG 36, 320BC, 628D–629A.

⁵⁵См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 38 (на св. Богоявление), 7. Слово 45 (на св. Пасху), 3. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 444, 560. — PG 36, 317BC, 625C–627A.

Его беспредельность и непостижимость. А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству (τὰ περὶ τὴν φύσιν). Ибо Он не есть что-либо из числа вещей существующих — не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому, что превышает всего существующего, превышает даже самого бытия. Ибо если познание имеет предмет своим вещи существующие, то уже то, что выше познания, конечно, выше и всякой сущности, и снова: то, что превышает сущность, то выше и познания»⁵⁶.

Можно было бы находить бесчисленные примеры апофатизма в богословском предании Восточной Церкви. Мы ограничимся лишь тем, что приведем еще одно место из творений великого византийского богослова XIV века святителя Григория Паламы: «Пресущественная природа Бога не может быть ни выражена словом, ни охвачена мыслью или зрением, ибо удалена от всех вещей и более чем непознаваема, будучи носима непостижимыми силами небесных духов, непознаваема и неизреченна для всех и навсегда. Нет имени (ни в сем веке, ни в будущем), чтобы ее назвать, ни слова, найденного душою и выраженного языком, нет какого-либо чувственного или умопостигаемого прикосновения, нет образа, могущего бы дать о ней какое-либо познание, кроме совершенной непознаваемости, которую мы исповедуем, отрицая все, что существует и может иметь имя. Никто не может назвать ее

⁵⁶См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, IV (4). — Творения. СПб., 1913. С. 162. — PG 94, 800B.

сущностью, или природой, в собственном смысле слова, если он действительно стремится к Истине, Которая превыше всякой истины⁵⁷. Ибо если Бог — природа, то все остальное — не природа; если же то, что не Бог, — природа, то Бог — не природа, и даже Он не есть, если другие существа суть (ὡς οὐδὲ ὃν ἐστίν, εἰ τ' ἄλλα ὄντα ἐστίν)⁵⁸».

Можно спросить себя, соответствует ли этот радикальный апофатизм, присущий богословскому преданию Восточной Церкви, некоему экстатическому расположению, стремлению к экстазу всякий раз, когда речь идет о познании Бога путем отрицаний? Является ли отрицательное богословие неизбежно неким богословием экстаза или же оно может иметь более широкий смысл? Изучая «Мистическое богословие» святого Дионисия Ареопагита, мы видели, что апофатический путь не сводится к интеллектуальной деятельности, что он нечто большее, чем некая игра ума. Как у экстатиков-платоников, как у Плотина, здесь необходимо внутреннее очищение (κάθαρσις), с той только разницей,

⁵⁷См.: Свт. Григорий Палама. Феофан (или О Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности), 17 // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 63. — PG 150, 937A.

⁵⁸См.: Свт. Григорий Палама. Главы (150) естественные, богословские, нравственные и деятельные, 78 // Богословские труды. 2004. № 39. С. 14. — PG 150, 1176B. [Ср.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, IV, 1. О Божественных именах, I, 1; V, 8. Послания, I. — Творения. СПб., 2002. С. 81, 213, 425, 767. — PG 3, 177D, 588B, 824A, 1065A. Прп. Максим Исповедник. Мистагогия, введ. — Творения. В[2] т. Т. 1. М., 1993. С. 156–157. О недоумениях к Иоанну, LVІ (V, 52). — Амбигвы. М., 2006. С. 159. — PG 91, 664AC, 1180D.]

что очищение платоников было, главным образом, интеллектуального порядка, имевшим целью освободить ум от коррелятивной бытию множественности, тогда как для святого Дионисия очищение есть отказ от приятия бытия как такового, поскольку оно сокрывает Божественное «не-бытие», оно есть выступление из области тварного, чтобы приступить к нетварному, это — освобождение, если можно так выразиться, более экзистенциальное, объемлющее все существо того, кто хочет познать Бога. В обоих случаях речь идет о соединении. Но платиновское соединение с «Единым» (ἕν) может также означать достижение некоего сознания первичного онтологического единства человека с Богом. Дионисиевское же мистическое соединение есть некое новое состояние, предполагающее продвижение вперед, целый ряд изменений, переход от тварного к нетварному, стяжание чего-то такого, чего субъект не имел прежде по своей природе. Действительно, человек не только выходит из самого себя (что происходит и у Плотина), но он всецело принадлежит Непознаваемому и в этом соединении с Нетварным становится обожженным, ибо соединение означает здесь обожение. Однако, и будучи глубоко единым с Богом, человек не знает Его иным, как только непознаваемым, следовательно, бесконечно отдаленным по Своей природе [в сущностном ее аспекте], остающимся даже в самом соединении неприступным в том, что Он есть по Своей сущности. Если священномученик Дионисий говорит об экстазе и соединении, если его отрицательное богословие, отнюдь не являясь чисто интеллектуальной деятельностью, имеет в виду

некий мистический опыт, некое восхождение к Богу, то и здесь он хочет показать, что, даже поднявшись на высочайшие вершины, доступные тварным существам, единственное «разумное» понятие, которое можно будет и тогда иметь о Боге, это — понятие о Его непознаваемости. Таким образом, богословие должно быть не столько изысканием положительных знаний о Божественном бытии, сколько опытным познанием того, что превосходит всякое разумение. Согласно святому Григорию Богослову, «говорить о Боге — великое дело, но еще лучше — очищать себя для Бога...»⁵⁹ Апофатизм не есть обязательно богословие экстаза. Это, прежде всего, некая расположенность ума, отказывающегося от составления концептуальных понятий о Боге, что решительно исключает всякое абстрактное и чисто интеллектуальное богословие, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это — экзистенциальная позиция, при которой человек захвачен целиком, [37] ибо нет богословия вне опыта: нужно меняться, становиться *новым человеком*⁶⁰. Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом⁶¹. Путь богопознания есть непременно и путь обожения. Но тот, кто, следуя этим путем, в определенный

⁵⁹ См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 32, 12. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 397. — PG 36, 188С.

⁶⁰ См.: Еф. 2, 15; 4, 24. 2 Кор. 5, 17. Гал. 6, 15.

⁶¹ См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Прп. Силуан Афонский. Ч. 1. Гл. V. Об умном безмолвии и чистой молитве. СТСЛ, 2010. С. 144, 149, 151, 153. Также — примеч. 2 на с. 12 наст. изд. — *Примеч. ред.*

момент вообразит, что он познал, что́ есть Бог, у того, по словам святителя Григория, ум поврежден⁶². Таким образом, апофатизм есть некий критерий, некий верный знак соответствующей истине расположенности ума. В этом смысле всякое истинное богословие есть, по существу своему, богословие апофатическое.

Естественно напрашивается вопрос: какова же в таком случае роль так называемого «катафатического», или утвердительного, богословия — богословия «Божественных имен», проявления которых усматриваются в тварном? В противоположность отрицательному пути, который возводит к соединению, это путь, который к нам нисходит, — некая лестница «богоявлений» (τὰ θεοφάνια⁶³), или проявлений Бога, в тварном мире. Можно даже сказать, что это единый взаимосвязный путь в двух противоположащих направлениях: Бог нисходит к нам в Своих энергиях, которые Его являют, мы же восходим к Нему в соединениях, в которых Он остается непознаваемым по природе [в сущностном ее аспекте]. Причем даже высочайшее Богоявление — совершенное явление Бога в мире в воплощении Слова⁶⁴ — сохраняет для нас свой апофатичный характер: «В человечестве Христа, — говорит святой Дионисий Ареопагит, — Пресущественный явился в человеческой сущности, не переставая

⁶²См.: Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, I, II, 10 (о добродетели), 945. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 112. — PG 37, 748A.

⁶³От греч. Θεός — Бог и φάινωμαι — являться, показываться, делаться видимым, обнаруживаться. — *Примеч. ред.*

⁶⁴См.: 1 Тим. 3, 16. Кол. 2, 9.

быть сокровенным после этого явления, или, если выразиться более божественным образом, не переставая быть сокровенным в самом этом явлении⁶⁵. Утверждения, относящиеся к пресвятому человечеству Иисуса Христа, имеют всю высоту и ценность наиболее категорических отрицаний⁶⁶. Тем более «частичные», не столь всеобъемлющие, богоявления нижележащих ступеней богопознания сокрывают Бога в том, что Он есть, и являют Его в том, что Он не есть по Своей природе. Лестница катафатического богословия, которая открывает нам Божественные имена, взятые, главным образом, из Священного Писания, есть ряд ступеней, которые должны служить опорой созерцанию. Это не рационалистические познания, которые мы выражаем в определенной форме, не концептуальные понятия, сообщающие нашим рассудочным способностям некое положительное знание о Божественной природе, это, скорее, образы или идеи, предназначенные для того, чтобы направить нас, преобразовать наши способности к созерцанию того, что превосходит всякое разумение⁶⁷. В особенности на нижних ступенях богопознания мы создаем эти образы, исходя из материальных предметов, которые наименее могут ввести в заблуждение умы, малоискушенные в созерцательной деятельности. Действительно, труднее принять Бога за камень

⁶⁵ См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. Послания, III. — Творения. СПб., 2002. С. 773. — PG 3, 1069В.

⁶⁶ См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. Послания, IV. — Творения. СПб., 2002. С. 777. — PG 3, 1072В.

⁶⁷ См.: Свт. Григорий Нисский. Против Евномия, XII (II). — Творения. В 8 т. Т. 6. М., 1864. С. 297–304. — PG 45, 937–941.

или огонь, чем не склониться к отождествлению Его с умом, единством, сущностью или благом⁶⁸. То, что кажется очевидным в начале восхождения («Бог не есть камень, Он не есть огонь»), становится все менее и менее очевидным по мере того, как мы достигаем вершин созерцания, когда, побуждаемые тем же апофатическим порывом, мы говорим теперь: «Бог не есть бытие, Он не есть благо». На каждой ступени этого восхождения, приближаясь к более высоким образам или идеям, мы должны остерегаться того, чтобы не создавать из них понятий — «идолов» Бога, — тогда только мы можем созерцать саму Божественную красоту, видеть Бога, — тем образом, каким Он становится видимым в творении⁶⁹. Спекуляция⁷⁰ постепенно уступает место созерцанию, познание все более и более стирается опытом, ибо, устраняя сковывающие ум понятия, апофатизм на каждой ступени положительного богословия открывает безграничные горизонты созерцанию. Таким образом, в богословии имеются различные ступени, соответствующие неравным «вместимостям»⁷¹ человеческих умов, приступающих к тайнам Божиим. Поэтому святитель Григорий Богослов во 2-м своем слове о богословии ранее приведенного уже нами

⁶⁸См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, II, 3–5. СПб., 2002. С. 53–69. — PG 3, 140С–145С.

⁶⁹Ср.: Рим. 1, 19–20.

⁷⁰Спекуляция (от лат. *speculatio* — умозерцание, умозрение) — философское умозрительное построение, пытающееся с помощью одной рефлексии, без обращения к реальному опыту создать общую картину мироздания. — *Примеч. ред.*

⁷¹Ср.: Мф. 19, 11–12. Ин. 8, 37; 16, 12; 21, 25.

фрагмента об образе Моисея на горе Синай⁷² говорит: «Бог повелевает мне проникнуть в облако для беседы с Ним. Я желал бы, чтобы появился некий Аарон, который мог бы быть мне спутником в моем восхождении и находиться близ меня, даже если бы он и не осмелился войти в облако... Священники встали бы ниже по достоинству своего очищения. Народ же, который совсем недостойн такой высоты и не вмещает столь возвышенного созерцания, остается у подножия горы, не приближаясь к ней, потому что он нечист и непосвящен и посему может погибнуть. Если он постарается несколько очиститься, он сможет услышать издали звук труб и глас, т. е. некое простое объяснение тайн... Если имеется здесь какой-либо злобный и свирепый зверь, т. е. люди, не вмещающие умозрение и богословие, пусть они яростно не нападают на догматы... пусть отойдут они как можно дальше от горы, иначе они будут побиты камнями...»⁷³

Это не эзотеризм более совершенного учения, сокрытого от непосвященных, не гностическое деление на духовных, душевных и плотских, но школа созерцания, где каждый в своей мере участвует в опыте христианской *тайны*, которой живет Церковь⁷⁴. Такое созерцание *сокровенных сокровищ* Божественной *Премудрости*⁷⁵ может происходить различным образом, с большей или меньшей степе-

⁷²См. с. 49 наст. изд.

⁷³См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 28 (2-е о богословии), 2.—Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 333–334.— PG 36, 28AC.

⁷⁴См.: Еф. 1, 3–10; 3, 3–12. Кол. 1, 24–28.

⁷⁵См.: Кол. 2, 2–3.

нию интенсивности, но будет ли это возвышением ума к Богу от созерцания тварного, отражающего Его величие, или размышлением над Священным Писанием, в котором Сам Бог — под словесным выражением Божественного откровения — остается, по мысли святителя Григория Нисского, сокрытым как бы за стеною⁷⁶, или проникновением в Божественную тайну через богословие догматов Церкви, или участие в ее литургической жизни, или, наконец, путем экстаза — этот опыт о Боге будет всегда плодом апофатического расположения, которое святой Дионисий указывает нам в своем «Мистическом богословии».

Все, что мы сказали об апофатизме, можно резюмировать в нескольких словах. Отрицательное богословие не только некая теория экстаза в собственном смысле слова, это есть некое выражение [40] основополагающего расположения, превращающего богословие в целом в созерцание тайн Божественного откровения. Это не некий раздел богословия, не глава, не неизбежное введение о непознаваемости Божией, после которого можно спокойно перейти к изложению учения в обычных определениях и понятиях, свойственных человеческому разуму и общепринятой философии. Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего некую «отрицательную» точку зрения, некий запрет для нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые подменяли

⁷⁶См.: Свт. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней, II, V. — Творения. В 8 т. Т. 3. М., 1862. С. 39, 124–125, 128, 140–141. — PG 44, 788D–789A, 864BD, 868A, 877BD. — *Примеч. ред.*

бы собой духовные реальности. Ибо христианство — не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но прежде всего общение с живым Богом. Вот почему, несмотря на всю свою философскую культуру и естественную склонность к умозрению, отцы Восточной Церкви, верные апофатическому принципу богословия, сумели удерживать свою мысль на пороге тайны и не подменять Бога Его «идолами». Поэтому нет философии «более» или «менее» христианской: Платон не более христианин, чем Аристотель. Вопрос соотношения богословия и философии никогда не ставился на Востоке: апофатическая позиция давала отцам Церкви ту внешнюю и внутреннюю свободу, с которой они пользовались философской терминологией, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо «концептуальное богословие». Когда богословие превращалось в религиозную философию, как это было у Оригена, это всегда происходило вследствие отхода от апофатизма — подлинной ткани всего Предания Восточной Церкви.

Непознаваемость не означает агностицизма или отказа от богопознания. Однако это познание всегда совершается на пути, действительная цель которого — не знание, но соединение, обожение. Так что это вовсе не абстрактное богословие, оперирующее понятиями, но богословие созерцательное, [41] возвышающее ум к реальностям, которые превосходят разумение. Именно поэтому догматы Церкви часто представляются человеческому рассудку антиномиями — тем более неразрешимыми, чем более возвышенна тайна, которую они выражают. И задача состоит не в устранении антиномии путем

приспособления догмата к нашему разумению, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию открывающейся нам Божественной реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере.

Вершина Божественного откровения — догмат о Пресвятой Троице — есть догмат антиномичный по преимуществу. Для того чтобы созерцать эту извечную Реальность во всей Ее полноте, нужно достичь предназначенной нам конечной цели, нужно прийти к состоянию обожения, ибо «сонаследниками совершенного света и созерцания пресвятой и владычной Троицы будут те, которые всецело соединятся со всецелым Духом, и это будет, как я думаю, — говорит святитель Григорий Богослов, — Царство Небесное»⁷⁷. Апофатический путь приводит не к некоему отсутствию, не к некой абсолютной пустоте, ибо непознаваемый Бог христиан не есть безличный «бог философов»⁷⁸. Это — Святая Троица, «пресущественная, пребожественная и преблагая»⁷⁹, Которой вверяет себя автор «Мистического богословия», вступая на путь, долженствующий привести его к абсолютному присутствию и абсолютной полноте.

⁷⁷См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 15, 9. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 201. — PG 35, 945С.

⁷⁸Ср.: 2Кор. 5, 1–5. Кол. 2, 8–9.

⁷⁹См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии, I, 1. — Творения. СПб., 2002. С. 737. — PG 3, 997А.

ГЛАВА 3

Бог Троица

[43] **А**пофатизм, свойственный богомыслию Восточной Церкви, не тождествен безличностной мистике, опыту абсолютной божественной внебытийности, в которой исчезает как личность человеческая, так и Личность Божественная.

Предел, которого достигает апофатическое богословие, если только можно говорить о пределе и завершении там, где речь идет о восхождении к бесконечному, — этот бесконечный предел не есть какая-то природа, или сущность, это также не есть и какое-то лицо, это то, что одновременно превосходит всякое понятие природы и лица, это — Троица.

Святитель Григорий Богослов, которого часто называют певцом Пресвятой Троицы, в своих богословских поэмах говорит: «С тех пор как, отрешившись от житейского, предал я душу светлым небесным помыслам, и высокий ум, восхитив меня отсюда, поставил далеко от плоти, скрыл в таинниках небесной скинии, осиял мои взоры светом Троицы, светозарнее Которой ничего не представляла

мне мысль, — Троицы, Которая с превознесенного престола изливает на всех общее для Трех и неизреченное сияние, Которая есть начало всего, что отделено от превыспренного временем, — с тех пор я умер для мира, а мир умер для меня¹»². Под конец своей жизни он выражает желание быть там, [44] «где моя Троица и соединенный блеск Ее сияния, Троица, даже неясные тени Которой наполняют меня волнением»³.

Если само начало тварного бытия есть изменение, переход из небытия в бытие, если тварь по самой природе своей «случайна», то Троица есть абсолютное постоянство. Хотелось бы даже сказать «абсолютная необходимость совершенного бытия», но идея необходимости неприменима к Богу, ибо Троица — за пределами антиномии необходимого и случайного: всецело личностная и всецело природная, свобода и необходимость в Ней едины, или, вернее, они не могут иметь места в Боге. У Троицы нет никакой зависимости от тварного бытия, акт сотворения мира ни в чем не определяет того, что принято называть предвечным происхождением Божественных Лиц. Тварного могло бы и не быть, Бог и тогда был бы Троицей — Отцом, Сыном и Святым Духом, ибо сотворение есть дело воли (*ἰθέλησεως*), происхождение же Лиц —

¹Ср.: Гал. 6, 14.

²См.: Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, II, I, 1 (о самом себе), 195–200. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 183. — PG 37, 984A–985A.

³См.: Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, II, I, 11 (о своей жизни), 1945. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 233. — PG 37, 1165A–1166A.

дело «по природе» (κατὰ φύσιν)⁴. В Боге нет никакого внутреннего процесса, никакой «диалектики» Трех Лиц, никакого становления, никакой «трагедии в Абсолюте», для преодоления или разрешения которой неизбежно потребовалось бы троическое развитие Божественного Существа. Подобные вымыслы, свойственные романтическим теориям немецкой философии XIX века, совершенно чужды догмату о Пресвятой Троице. Если мы и говорим о происхождении, о внутренних действиях или самоопределениях, то эти выражения, предполагающие идею времени, становления, стремления, только показывают, до какой степени наш язык и даже сама наша мысль бедны и недостаточны применительно к изначальной тайне Божественного откровения. Мы снова вынуждены обратиться к апофатическому богословию, чтобы освободиться [45] от свойственных нашему мышлению концептуальных понятий, превращая их только лишь в некие точки опоры, с которых мы поднимались бы к созерцанию той Реальности, Которую не может вместить тварный ум.

Именно это и имеет в виду святитель Григорий Богослов в своем слове на святое Крещение, говоря: «Я еще не начал думать о Единице, как Троица озаряет меня Своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единица снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется

⁴См.: Свт. Афанасий Великий. На ариан, I, 18. — Творения. В 4 т. Т. 2. СТСЛ, 1902. С. 200. — PG 26, 49B. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 167–168. — PG 94, 812B–813C.

мне, я думаю, что Это — целое, до того мой взор наполнен Им, Остальное же ускользает от меня, ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять и Одного, не остается больше места для восприятия Остального. Когда же я соединяю Трех в одной и той же мысли, то вижу единый Светоч, но при этом не могу разделить или разложить на части этот соединенный Свет, чтобы Его постичь»⁵. Наша мысль должна непрестанно двигаться, устремляться — то к Одному, то к Трем — и снова возвращаться к Их единству; она должна непрерывно «раскачиваться» между двумя пределами этой антиномии, чтобы достичь созерцания царственного покоя этой троичной Единицы. Как заключить в один образ антиномию единства и троичности? Как постичь эту Тайну, не прибегая к идее движения, развития, несвойственного Ей? И здесь святой Григорий Богослов сознательно заимствует язык Плотина, что может ввести в заблуждение только лишь умы ограниченные, неспособные возвыситься над рациональными понятиями, умы критиков и историков, занятых изысканием в богомыслии святых отцов «платонизма» или «аристотелизма». Святитель Григорий говорит с философами *как философ, дабы приобрести философов*⁶ к созерцанию Святой Троицы: «Единица приходит в движение в силу Своего богатства — двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы, Троица же смыкается в совершенстве,

⁵См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 40 (на св. Крещение), 41. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 483. — PG 36, 417BC.

⁶Ср.: 1 Кор. 9, 19–22.

[46] ибо Она первая преодолевает состав двоицы. Таким образом Божество не пребывает в скудости, но и не распространяется до бесконечности. Первое было бы бесславным, а второе — противоречащим порядку; одно было бы исключительно в духе иудейства, а другое — язычества и многобожия⁷. Здесь как бы проступает тайна троичного «числа»: Божество не единично и не множественно, Его совершенство превосходит множественность, коренящуюся в двойственности (вспомним бесконечные диады гностиков или дуализм платоников), и находит Свое выражение в троичности. Слова «находит Свое выражение» сюда, собственно, не подходят: Божеству нет необходимости выражать Свое совершенство ни Самому Себе, ни другим. Бог есть Троица, и этот факт не может быть выведен из какого-либо начала, не может быть объяснен какой-либо «достаточной» причиной, ибо нет ни начал, ни причин, предшествующих Троице.

«Троица» (Τριάς) — это «именование соединяет то, что соединено по естеству, и не позволяет, чтобы с распадением числа разрушилось неразрушимое»⁸, — говорит святитель Григорий Богослов. «Два» — число разделяющее, «три» — число, превосходящее разделение: единое и множественное оказывается собранным и заключенным в Троице. «Когда я именую Бога, — говорит святитель

⁷См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 22 (2-е о мире), 8. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 282. — PG 35, 1160CD. [Ср.: Слово 29 (3-е о богословии), 2. — Т. 1. С. 351–352. PG 36, 76AC. — Плотин. Эннеады V: II, 1.]

⁸Свт. Григорий Богослов. Слово 22 (2-е о мире), 10. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 282. — PG 35, 1161C.

Григорий, — я называю Отца, Сына и Святого Духа. Не потому, что я предполагаю, что Божество рассеяно — это значило бы вернуться к путанице ложных богов; и не потому, чтобы я считал Божество сведенным к некой единственности — это значило бы Его крайне обеднить. Итак, я не хочу впадать ни в иудейство — ради Божественного единоначалия, ни в эллинство — ради Божественного избытия»⁹. Святой Григорий Богослов не пытается оправдать троичность Лиц перед человеческим разумом, он просто указывает на недостаточность любого иного числа, кроме троичного «числа». Однако напрашивается вопрос: приложима ли сама идея числа к Богу и не подчиняем ли мы таким образом Божество одному из внешних определений, одной из форм, свойственных нашему мышлению, а именно идее числа «три»? Святитель Василий [47] Великий так отвечает на это возражение: «Мы не ведем счет, складывая и переходя от одного до множества путем прибавления, говоря „один“, „два“, „три“ или „первый“, „второй“, „третий“. Ибо *говорит Господь: „Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога“*¹⁰. Никогда, даже до сего дня, не было сказано „второй Бог“, но, поклоняясь Богу от Бога, исповедуя различие Ипостасей без разделения природы на множество, мы остаемся при единоначалии»¹¹. Иными словами, речь идет здесь не о материальном числе, которое служит для счета

⁹См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 45 (на св. Пасху), 4. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 561. — PG 36, 628С.

¹⁰Ис. 44, 6.

¹¹См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 18 (45). — Творения. В 2 т. Т. 1. С. 135. — PG 32, 149В.

и никак не приложимо к области духовной, где нет количественного возрастания. В частности, когда это число относится к нераздельно соединенным Божественным Ипостасям, совокупность Которых («сумма», если выразаться косноязычно) всегда равна только единице ($3 = 1$), троичное число не является неким количеством, как мы это обычно понимаем, но обозначает неизреченный порядок в Божестве.

Созерцание этого абсолютного совершенства, этой Божественной полноты, Которая есть Троица — Бог личностный (причем в таком понимании личности, где это не некая замкнутость, не обособленность в себе), даже мысль о Которой (лишь «неясные тени» Троицы) возносит душу человека над изменчивым и замутненным бытием, сообщая ей ту устойчивость среди страстей, ту ясность, то бесстрастие (*ἀπάθεια*), которое и есть начало обожения. Ибо тварь, изменчивая по своей природе, должна по благодати достигнуть состояния вечной успокоенности, приобщившись бесконечной жизни в свете Троицы. Поэтому Церковь ревностно защищала тайну Пресвятой Троицы от естественных для человеческого разума, но противных Божественному бытию стремлений, которые пытались устранить эту тайну, сводя Троицу к единству, превращающему Ее в некую сущность в философском понимании, к трем модусам¹² проявления этого единства, как в модализме Савеллия, или же разделяя Ее на три отдельных существа, как это делал Арий.

¹²Modus (лат.) — образ, род, способ. — *Примеч. ред.*

Термином «ὁμοούσιος» Церковь выразила единосущность Трех — таинственное тождество Единицы и Троицы, одновременное тождество и различие единой природы и Трех Ипостасей. Интересно отметить, что выражение «τοῦ ὁμοούσιον εἶναι» встречается у Плотина¹³. Плотиновская троица состоит из трех единосущных ипостасей: Единое, Ум и Душа мира. Однако их единосущность не поднимается до троичной антиномии христианского догмата: она предстает как некая убывающая иерархия, реализующая себя в непрерывной эманации¹⁴ ипостасей, которые, переходя одна в другую, взаимотражают себя. Это лишний раз показывает, как ошибочен метод историков, которые хотят выразить мысль отцов Церкви, интерпретируя термины, которыми она пользуется в духе эллинистической философии. Божественное откровение разверзает пропасть между Истиной, Которую оно провозглашает, и истинами, которые могут быть открыты путем философского умозрения. Если человеческая мысль, ведóмая неким инстинктом истины, некой смутной еще и неясной верой, могла вне христианства ощупью формировать какие-то идеи, приближающие ее к Троичности, то сама тайна Бога Троицы оставалась для нее закрытой. Здесь необходимо «изменение ума» — μετάνοια, которое означает также «покаяние», подобное раскаянию Иова, когда он оказался лицом к Лицу с Богом: *«Я слышал о Тебе слухом уха, теперь же мои глаза видят Тебя.*

¹³См.: Плотин. Эннеады IV: IV, 28. Речь идет о страстях души, имеющих одну и ту же природу. [Также — гл. VII, 10.]

¹⁴Emanatio (лат.) — истечение, изливание, распространение. — *Примеч. ред.*

Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле»¹⁵. Тайна Троицы становится доступной только незнанию, поднимающемуся над всем тем, что может содержаться в концептуальных понятиях философов. Однако это незнание (не только мудрое, но и милосердное) снова нисходит до этих понятий, чтобы их изменить, преобразовать эти выражения [49] мудрости человеческой в орудия Божией Премудрости, Которая для эллинов есть безумие¹⁶.

Потребовались нечеловеческие усилия таких отцов Церкви, как Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и еще многих других, чтобы очистить понятия, свойственные эллинистическому образу мысли, разрушить их непроницаемые перегородки, вводя в них начало христианского апофатизма, преобразовавшего рационалистическое умозрение в созерцание тайны Пресвятой Троицы. Надо было найти терминологическое различие, которое выражало бы единство и различие в Божестве, не давая преобладания ни тому, ни другому, чтобы мысль не могла уклониться ни в савеллианский унитаризм¹⁷, ни в языческий тритеизм¹⁸.

Отцы IV века, века «троического» по преимуществу, чтобы подвести умы к тайне Троицы, предпочли использовать для этого термины «οὐσία»¹⁹

¹⁵Иов. 42, 5–6.

¹⁶См.: 1 Кор. 1, 18–2, 5.

¹⁷От лат. unitas — единство; единственность; одинаковость, неразличимость. — *Примеч. ред.*

¹⁸От греч. τρεῖς θεοί — три бога. — *Примеч. ред.*

¹⁹Греч. οὐσία — сущность < εἶμι — быть, существовать. — *Примеч. ред.*

и «ὑπόστασις»²⁰. Термин «οὐσία» часто употребляет Аристотель и определяет его в V главе своих «Категорий» следующим образом: «Сущностью называют в самом основном, первичном и собственном смысле то, что не может быть сказано ни о каком другом субъекте, и то, что не находится ни в каком другом субъекте, например: „этот человек“ или „эта лошадь“. Вторыми же сущностями (δεύτεραι οὐσία) называют виды, в которых первичные сущности (αἱ πρῶτως οὐσία) существуют с соответствующими родами, так: „этот человек“ есть „человек“ по виду, а по роду — „живое существо“. Таким образом, „человек“ и „живое существо“ — это вторые сущности»²¹. Иначе говоря, «первичные сущности» означают индивидуальные существования, существующий индивид²², а «вторые сущности» — это именно сущности в действительном, общепринятом, значении этого термина. Слово же «ὑπόστασις», не имея значимости философского термина, обозначало в обыденном языке то, что действительно существует, существование. Преподобный Иоанн Дамаскин в своей «Диалектике» дает следующее определение концептуального значения обоих терминов: «Сущность есть [50] самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом; и снова: сущность есть то, что само по себе является и постасным (αὐθυπόστατον) и не имеет своего бытия в другом,

²⁰Греч. ὑπόστασις — лицо, личность < ὑφίστημι — ставить внизу, класть в основу. — *Примеч. ред.*

²¹См.: Аристотель. Категории V, 11–19.

²²От лат. *individuum* (греч. ἄτομον) — неделимое; особь. — *Примеч. ред.*

т. е. то, что существует не чрез другое, и не в другом имеет свое бытие, и не нуждается в другом для своего существования, но существует само по себе, — в чем и акциденция²³ получает свое бытие²⁴. Слово же „ипостась“ имеет два значения. Иногда оно означает простое существование. Согласно этому значению сущность и ипостась — одно и то же. Поэтому некоторые из святых отцов говорили: „природы [сущности], или ипостаси“²⁵. Иногда же „ипостась“ обозначает существование само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению под ним разумеется индивид, отличающийся от других лишь численно, например: „Петр“, „Павел“, „эта (определенная) лошадь“²⁶». Таким образом, оба термина представляются более

²³ Акциденция (от лат. *accidentia* — случайность < *accido* — оказываться, случаться; принадлежать, относиться) — то, что не имеет независимого и самодостаточного существования, а существует только в другом бытии — в сущности или иной акциденции.

«Акциденция (τὸ συμβεβηχός) есть то, что в предметах и бывает, и отсутствует, не разрушая субъекта; и снова: акциденция есть то, что может одному и тому же предмету как принадлежать, так и не принадлежать» (см.: Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания, I (Философские главы), XIII. — Творения. СПб., 1913. С. 73. — PG 94, 576AB.). — *Примеч. ред.*

²⁴ См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания, I (Философские главы), XXXIX. — Творения. СПб., 1913. С. 87. — PG 94, 605B.

²⁵ Ср., напр.: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Александрийское и антиохийское богословие. Киев, 1915 (М., 2003). С. 8 (17) — примеч. 1. — *Примеч. ред.*

²⁶ См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания, I (Философские главы), XLII. — Творения. СПб., 1913. С. 89. — PG 94, 612AB.

или менее синонимичными: «οὐσία» означает существо индивидуальное, хотя и может обозначать сущность, общую некоторому множеству индивидов; «ὕπόστασις» обозначает существование вообще, но может также прилагаться к существам индивидуальным. По свидетельству блаженного Феодорита Кирского, «для мирской философии нет никакой разницы между „сущностью“ и „ипостасью“». Ибо „сущность“ означает то, что есть (τὸ ὄν), а „ипостась“ — то, что существует (τὸ ὑφ’εστὸς). Но, по учению святых отцов, между „сущностью“ и „ипостасью“ имеется та же разница, как между „общим“ и „частным“»²⁷. Гениальность святых отцов заключалась здесь в том, что они пользовались двумя синонимами, чтобы различать в Боге то, что является общим — οὐσία, или сущность, и то, что является «частным» — ὑπόστασις, или Личность.

Что же касается латинского термина «persona», передающего греческое πρόσωπον («лицо») и пользовавшегося успехом, главным образом, на Западе для выражения личностного начала, то он вызвал сперва горячие протесты со стороны восточных отцов. Действительно, это слово, отнюдь не имея современного значения «личности» (например, человеческая личность), обозначало, скорее, внешний [51] аспект индивида — обличье, наружность, «лицо» как маску, «личину» или роль театрального персонажа. Святитель Василий Великий усматривал в применении этого термина к учению о Святой

²⁷Блж. Феодорит Кирский. Собрание, I. — PG 83, 33AB. [См. также: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 292.]

Троице свойственную западной мысли тенденцию, которая уже однажды выразилась в савеллианстве, превращая Отца, Сына и Святого Духа в три модальности некоего единичного существа. В свою очередь, западные видели в термине «ипостась», который они переводили как «substantia»²⁸, выражение тритеизма и даже арианства. В конце концов все недоразумения были устранены: термин «ипостась» перешел на Запад, сообщая понятию «личность» его конкретное значение, а термин «persona» (или «πρόσωπον») был принят и должным образом истолкован на Востоке. Таким образом проявилась кафоличность Церкви, освобождая умы от их природной ограниченности, зависящей от различия в образе мышления и культурной традиции. И если латинские отцы выражали тайну Троицы, исходя из единой сущности, чтобы от нее прийти к Трем Лицам, а греческие отцы предпочитали в качестве отправной точки конкретное — Три Ипостаси — и в Них усматривали единую природу, тем не менее это был всегда один и тот же догмат о Святой Троице, который исповедовал до отделения Запада от Востока весь христианский мир. Святитель Григорий Богослов, объединяя и тот и другой образ видения, говорит: «Когда я произношу слово „Бог“, да озаряетесь вы единым и троячным Светом. Я говорю „троичным“ в отношении к особенным Свойствам (κατὰ τὰς ἰδιότητας), или к Ипостасям, если кому угодно назвать так, или к Лицам, — нимало не будем препираться об име-

²⁸Substantia (лат.) — сущность, существо; подлежащее, лежащее в основе. — *Примеч. ред.*

нах, пока слова ведут к той же мысли, „единым“ же — в отношении к понятию сущности и, следовательно, Божества (θεότητος). Бог разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается раздельно, потому что Божество есть Единое в Трех (ἓν ἐν τρισίῳ) и Три суть Едины (τὰ τρία ἓν), в Которых Божество, или, точнее, Которые суть Божество»²⁹. Так же и в другом слове он сжато излагает догмат о Троице, различая при этом характерные черты Ипостасей: «„Быть нерожденным“, „рождаться“ и „исходить“ дают именованья: первое — Отцу, второе — Сыну, третье — Святому Духу, так что неслитность Трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын — не Отец (потому что собственно Отец — один), но то же, что Отец. Дух — не Сын, хотя и от Бога (потому что собственно Единородный — один), но то же, что Сын. И Три — Единое по Божеству (ἓν τὰ τρία τῆ θεότητι), и Единое — Три по личным свойствам (τὸ ἓν τρία ταῖς ιδιότησιν), так что нет ни единого — в смысле Савеллиевом, ни трех — в смысле нынешнего лукавого [Ариево] разделения»³⁰.

В образе мыслей восточных отцов очищенное от аристотелизма богословское понятие «ипостась» означает, скорее, не индивид, а личность в современном понимании этого слова. Действительно, наше представление о человеческой личности как о чем-то личностном, делающем из каждого

²⁹См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 39 (на св. Светы), 11. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 455. — PG 36, 345CD.

³⁰См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 (5-е о богословии), 9. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 379. — PG 36, 141A–144A.

человеческого индивида некое уникальное существо, совершенно ни с кем не сравнимое и к другим индивидуальностям не сводимое, — саму идею личности — дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды. Человеческая личность не может быть выражена концептуальными понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. «Личное» может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим «это — Моцарт» или «это — Рембрандт», то каждый раз оказываемся в некоем личностном универсуме³¹, равнозначного которому нигде нет. Однако человеческие личности, или ипостаси [индивиды — после грехопадения], разъединены и, по учению преподобного Иоанна Дамаскина, «существуют не одна в другой», тогда как во Святой Троице — совсем иное: «Ипостаси находятся Одна в Другой»³². Дела личностей человеческих различны, дело же Лиц Божественных не таково, ибо

³¹От лат. *universum* — мир, вселенная < *universus* — весь, целый, взятый в совокупности; всеобщий; полный. — *Примеч. ред.*

³²См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 173–174. — PG 94, 828В–829А. [См. об этом подробнее: Антоний (Храповицкий), митр. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. Нравственная идея догмата Церкви. Сщмч. Иларион (Троицкий). Троиединство Божества и единство человечества. Софроний (Сахаров), схиархим. Един-

Три, имея одну природу, имеют и одну волю, одну силу, одно действие. Преподобный Иоанн говорит, что Божественные Ипостаси «соединяются, не сливаясь, но совокупно Друг с Другом сопребывая и Друг Друга проникая (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι) без всякого смешения и слияния, о котором говорит Савеллий, и так, что не существуют Один вне Другого (οὐδὲ ἐξισταμένων), или не разделяются в сущности, согласно Ариеву разделению, ибо, чтобы сказать кратко, Божество нераздельно в разделенном, подобно тому как в трех солнцах, тесно друг ко другу примыкающих и никаким расстоянием не разделяемых, одно и смешение света, и слияние. Ибо Каждая из Ипостасей едина есть с Другой не менее, как с Самой Собою»³³. Действительно, Каждая из Трех Ипостасей содержит в Себе единство, единую природу, свойственным Ей образом, который, хотя и отличает Ее от Двух других Лиц, в то же время создает неразделимую связь, соединяющую Трех. «Нерожденность, рождение и исхождение — только одними этими ипостасными свойствами (ταῖς ὑποστατικαῖς ιδιότησι), — говорит святой Дамаскин, — и различаются между Собою Три святые Ипостаси, нераздельно различаемые не сущностью, а отличительным свойством (τῷ χαρακτηριστικῷ) собственной Ипостаси. Ибо Отец и Сын и Святой Дух во всем едино (ἐν

ство Церкви по образу Святой Троицы. — По образу Святой Троицы / Сб. СТСЛ, 2009.]

³³См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 174, 173. — PG 94, 829AB, 828C.

εἶσιν), кроме нерожденности, рождения и исхождения»³⁴.

Таким образом, единственной характерной ипостасной особенностью, которую мы могли бы считать свойственной только Каждой из Них и которая не встречалась бы у Других по причине Их единосущности, была бы соотносимость по происхождению. Однако эту соотносимость должно понимать апофатически: это прежде всего отрицание, указывающее нам на то, что Отец — не Сын и не Дух Святой, что Сын — не Отец и не Дух, что Святой Дух — не Отец и не Сын. Рассматривать эту соотносимость иначе значило бы подчинять Троицу одной из категорий аристотелевой логики — категории отношения³⁵. Понимаемое апофатически, это отношение по происхождению отмечает различие, но тем не менее не указывает, «каким образом» Божественные Лица происходят. «Образ рождения и исхождения для нас непостижим, — говорит преподобный Иоанн Дамаскин. — Что, конечно, различие между рождением и исхождением есть, это мы узнали, но какой образ различия — этого никак не постигаем»³⁶. Уже святитель Григорий Богослов должен был отклонить попытки определять образ происхождения Божественных Лиц. «Ты спрашиваешь, — говорит он, — что такое исхождение Свя-

³⁴См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 172, 173. — PG 94, 824B, 828CD.

³⁵Греч.: πρὸς τι, лат.: relatio. — *Примеч. ред.*

³⁶См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 170, 172. — PG 94, 820A, 824A.

того Духа? Скажи мне сначала, что такое нерожденность Отца, тогда и я отважусь естествословить о рождении Сына и исхождении Духа. И мы оба одинаково будем поражены безумием за то, что *инуде*³⁷ попытались подсмотреть тайны Божии³⁸. Ты слышишь о рождении — не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца, — не любопытствуй знать, как исходит³⁹». И тем самым, если отношения по происхождению — нерожденность, рождение и исхождение, по которым мы различаем Три Ипостаси, — возводят нашу мысль к единому Источнику Сына и Святого Духа, к Источнику Божества (πηγαία θεότης)⁴⁰ — Отцу, то они не устанавливают какого-то отдельного отношения между Сыном и Святым Духом. Эти Два Лица различаются образом Своего происхождения: Сын рождается, Святой Дух исходит от Отца. Этого достаточно для Их различения.

Ответная позиция святителя Григория Богослова показывает, что [западное] тринитарное умозрение, не удовлетворившись формулой об исхождении Святого Духа «διὰ Υἱοῦ» — «через Сына» или «совместно с Сыном» (выражение, встречающееся у святых отцов и означающее чаще всего миссию в мире Святого Духа через посредничество

³⁷См.: Ин. 10, 1.

³⁸См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 (5-е о богословии), 8. — Творения. В 2 т. Т. 1. С. 379. — PG 36, 141В.

³⁹Свт. Григорий Богослов. Слово 20, 10. — Творения. В 2 т. Т. 1. С. 258–259. — PG 35, 1077С.

⁴⁰Выражение, принадлежащее св. Дионисию Ареопагиту. См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, II, 7. — Творения. СПб., 2002. С. 265. — PG 3, 645В.

Сына), пыталось установить отношение между Сыном и Духом Святым по Их ипостасному происхождению. Это отношение между Двумя Лицами, берущими Свое начало от Отца, было установлено западным учением об исхождении Святого Духа *ab utroque*⁴¹, т. е. сразу от Двух Лиц — от Отца и Сына. Именно добавление «*Filioque*»⁴² в Символ веры и было единственной догматической причиной, причиной первичной, разделения между Востоком и Западом, остальные же вероучительные разногласия — только его последствия. Чтобы понять, что именно восточные отцы хотели защитить, выражая против западной формулы, достаточно сопоставить обе тринитарные концепции в том виде, в каком они обнаружились к середине IX века⁴³.

Как мы уже сказали, западная мысль в изложении тринитарного догмата чаще всего исходила из умозрения единой природы, чтобы потом прийти к Трем Лицам, тогда как греческие отцы шли путем противоположным — от Трех Лиц к единой природе. Святитель Василий Великий предпочитал этот последний путь, имевший в качестве отправной точки конкретное, в соответствии со Священным Писанием⁴⁴ и крещальной формулой **во ѿмѣ**

⁴¹ Лат.: от обоих. — *Примеч. ред.*

⁴² Лат.: и от Сына. — *Примеч. ред.*

⁴³ См.: Свт. Фотий Константинопольский. Слово тайноводственное о Святом Духе // Духовная беседа. 1866. I: № 20, 21, 24, 26. С. 358–363, 377–384, 427–440, 480–499. II: № 30. С. 52–62. — PG 102, 279–392. Окружное послание (I, XIII) к восточным архиерейским престолом. Послание (I, XXIV) к патриарху Аквилейскому. — PG 102, 721–741, 793–822. — *Примеч. ред.*

⁴⁴ См.: Мф. 28, 19.

Отца и Сына и Святого Духа: таким образом мысль не могла блуждать, когда сначала созерцала Три Лица, чтобы затем перейти к созерцанию Их общей природы. Однако оба эти пути были вполне законны, поскольку они не предполагали, в первом случае, первенства единой сущности над Тремя Лицами, во втором — первенства Трех Лиц над общей природой. И действительно, как мы это видели, святые отцы, чтобы установить различие между природой и Лицами и не выделять при этом ни того, ни другого, пользуются двумя синонимами — οὐσία и ὑπόστασις. Когда утверждают Лица (или Лицо), тогда же утверждается и природа, и обрат- [56] но, ибо природа не мыслится «вне» Лиц или же «прежде» Лиц, хотя бы и в логическом порядке. Если мы нарушаем в ту или другую сторону равновесие этой антиномии между природой и Лицами, абсолютно тождественными и в то же время абсолютно различными, мы уклоняемся или в савелианский унитаризм (Бог-сущность в понимании философов), или же в тритеизм. В формуле исхождения Святого Духа от Отца и Сына восточные отцы увидели тенденцию к выражению единства природы в ущерб реальному различению Лиц: отношения по происхождению, не возводящие Сына и Духа непосредственно к единому Источнику — Отцу (Одного — как Рожденного, Другого — как Исходящего), становятся некой системой отношений в единой сущности, чем-то логически сущности последующим. Действительно, согласно западной концепции, Отец и Сын изводят Святой Дух, поскольку Они представляют Собой единую природу; в свою очередь, Святой Дух, Который для

западных богословов является «связью между Отцом и Сыном», означает это природное единство Двух «первых» Лиц. Отличительные ипостасные свойства (отцовство, рождение, исхождение) оказываются более или менее растворенными в природе, или сущности, которая становится принципом единства в Троице, — единства, дифференцируемого отношениями, относясь к Сыну в качестве «Отца», к Святому Духу — в качестве «Отца и Сына». Отношения, вместо того чтобы характерно различать Ипостаси, с Ними отождествляются; позднее Фома Аквинский это и скажет: «Именование „лицо“ означает отношение»⁴⁵, т. е. отношение внутри-сущностное, которое сущность различествует. Нельзя отрицать разницы между такой концепцией троичности и концепцией, скажем, святого Григория Богослова, который видит в Троице «Три Святых, Которые сходятся в единое Господство и Божество»⁴⁶. Реньон совершенно справедливо замечает: «Латинская философия сперва рассматривает природу в самой себе, а затем уже обращается к ее Носителям, греческая же философия рассматривает сперва Носителей, а потом пребывает в Их постижении, чтобы обрести Их природу. Латинянин видит личность как некий модус природы, грек же видит природу как содержание Личности»⁴⁷.

[57]

⁴⁵См.: Thomas Aquinas. Summa theologiae, I^a, qu. 29, a. 4.

⁴⁶См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 38 (на св. Богоявление), 8. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 445. — PG 36, 320BC.

⁴⁷См.: Régnon Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. Série I. Paris, 1892. P. 433. [См. также: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении

Греческие отцы всегда утверждали, что Принцип единства в Троице — Личность Отца. Будучи Началом Двух других Лиц, Отец является тем самым и той «Гранью», тем «Пределом» отношений, от Которого Ипостаси получают Свое различие, Свои отличительные свойства: давая Лицам происхождение, Он устанавливает и Их отношения по происхождению — рождение (для Сына) и исхождение (для Святого Духа) — в отношении к единому Началу Божества. Поэтому Восточная Церковь и воспротивилась формуле «*Filioque*», которая в действительности упраздняла единоначалие Отца: или надо было нарушить единство и признать два начала Божества, или же обосновывать единство прежде всего общностью природы, которая тем самым выдвигалась бы на первый план, превращая Лица в отношения внутри единой сущности. Для западной богословской мысли отношения различествуют первичное единство, для восточного же боговидения они одновременно означают и различие, и единство, ибо они относятся к Отцу, Который есть как Начало, так и «Соединение» (*συγχεφαλαίωσις*)⁴⁸ Троицы. Именно в этом смысле святитель Афанасий Великий понимает изречение священномученика Дионисия Александрийского: «Нераздельную Единицу мы распространяем в Троицу и неумалюмую

о Троице, II–III. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 350–355.]

⁴⁸Греч. *συγχεφαλαίωσις* — обобщение; объединение; (с)главление. См.: Свт. Афанасий Великий. Послание об определении Никейского собора, 26. — Творения. В 4 т. Т. 1. СТСЛ, 1902. С. 434. — PG 25, 464A. — *Примеч. ред.*

Троицу опять возглавляем во Единицу»⁴⁹, он говорит: «Одно Начало Божества и, следовательно, Единоначалие в собственном смысле»⁵⁰. По выражению греческих отцов, «один Бог, потому что один Отец»⁵¹. Лица и природа полагаются, если [58] можно так сказать, одновременно, без того, чтобы одна логически предшествовала Другим. Отец — Источник всего Божества (πηγαία θεότης) в Троице — изводит Сына и Святого Духа, сообщая Им Свою природу, которая остается единой и нераздельной, самой себе в Трех тождественной. Исповедовать единство природы для греческих отцов означает видеть в Отце единый Источник Лиц, воспринимающих от Него ту же природу. «По моему суждению, — говорит святитель Григорий Богослов, — сохраняется вера в единого Бога, когда мы относим Сына и Духа к единому Началу, не слагая и не смешивая Их, и утверждаем тождество сущности, а также того, что можно назвать единым и тем же самым движением и хотением Божества»⁵². У нас один Бог, потому что Божество одно,

⁴⁹См.: Свт. Афанасий Великий. О Дионисии, еп. Александрийском, 17, 19. — Творения. В 4 т. Т. 1. СТСЛ, 1902. С. 461, 462. — PG 25, 505A, 508B. [Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 6, 22. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 136. — PG 35, 749C.]

⁵⁰См.: Свт. Афанасий Великий. На ариан, IV, 1. — Творения. В 4 т. Т. 2. СТСЛ, 1902. С. 455. — PG 26, 468B.

⁵¹См.: Свт. Василий Великий. Беседы, XXIV (против савеллиан, ариан и аномеев), 3. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 1077. — PG 31, 605A. Свт. Афанасий Великий. О предвечном бытии Сына и Духа с Богом и против савеллиан, 5. — PG 28, 105B. — *Примеч. ред.*

⁵²См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 20, 7. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 256. — PG 35, 1073A.

и к Единому возводятся Те, Которые происходят от Него, — Одно, будучи Тремя, согласно нашей вере. . . Поэтому когда имеем в мысли Божество — Первопричину и Единоначалие, тогда представляемое нами — Одно, а когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество и Которые происходят от Первоначала до времени и равночестно, тогда поклоняемся Трем⁵³». Святитель Григорий до такой степени сближает здесь Божество и Лицо Отца, что можно было бы подумать, что он их смешивает. Но в другом месте он уточняет свою мысль, говоря: «Имя Безначальному — Отец, Начальному — Сын, Существу вместе с Начальным — Дух Святой, а естество в Трех единое — Бог, Единение (ἕνωσις) же — Отец, из Которого Другие происходят и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним, будучи не разделяемы между Собою ни временем, ни хотением, ни могуществом»⁵⁴. Преподобный Иоанн Дамаскин выражает ту же мысль со свойственной ему вероучительной точностью: «... Отец... Сам от Себя имеет бытие и из того, что имеет, ничего не имеет от другого; напротив, Он Сам есть для всего начало и причина того образа, как оно существует по природе. . . Итак, все, что имеют Сын и Дух, Они имеют от Отца, даже самое бытие. И если что не Отец, то не есть ни Сын, ни Дух; и если бы чего не имел Отец, того не имели бы Сын и Дух; но чрез Отца, т. е. потому, что существует Отец,

[59]

⁵³См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 (5-е о богословии), 14. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 382. — PG 36, 148D–149A.

⁵⁴См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 42, 15. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 503. — PG 36, 476B.

существуют Сын и Дух; и чрез Отца имеют Сын и Дух все, что имеют, потому т. е., что Отец имеет все это. . . Когда мы созерцаем в Боге Первопричину, Единоначалие. . . тогда мы видим Единицу. Когда же мы созерцаем Тех, в Ком Божество, или, вернее, Тех, Которые Сами Божество, — Лица, Которые происходят из Первопричины вечно, равнославно и нераздельно, т. е. Ипостаси Сына и Духа, тогда мы поклоняемся Трем»⁵⁵.

Согласно учению преподобного Максима Исповедника, именно Отец дает различие Ипостасям «в вечном движении любви» (*κίνηθεις ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς*)⁵⁶ — Он сообщает Свою единую природу равным образом и Сыну и Святому Духу, в Которых она пребывает единой и нераздельной, без какого бы то ни было деления на «части», хотя и сообщается различным образом, ибо исхождение Святого Духа от Отца не тождественно рождению Сына от того же Отца. Являемый чрез Сына и вместе с Сыном Святой Дух существует как Божественное Лицо, от Отца исходящее, о чем ясно говорит святитель Василий Великий: «. . . от Отца происходит Сын, Которым все тварное получило бытие и с Которым всегда неразлучно представляется нашему уму Святой Дух, ибо невозможно помыслить о Сыне, не будучи просвещенным Духом. Таким образом, с одной стороны, Дух Свя-

⁵⁵См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 171, 172, 174. — PG 94, 821CD, 824AB, 829BC.

⁵⁶См.: Прп. Максим Исповедник. Толкования на книгу «О Божественных именах», II, 5 (примеч. 37). — Сщмч. Дионисий Ареопагит. Творения. СПб., 2002. С. 259. — PG 4, 221A.

той — Источник всех подаваемых твари благ — связан с Сыном, с Которым Он представляется неразлучно; с другой стороны, Его бытие зависит от Отца, от Которого Он исходит. Следовательно, отличительный признак Его собственного ипостасного свойства (*γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἰδιότητος σημεῖον*) есть тот, что Он познается после Сына и с Сыном, а бытие имеет от Отца (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφ'εστάναι*). Сын же, Который Собою и вместе с Собою дает познавать Духа, исходящего от Отца, только Он сияет от нерожденного Света как единственный Сын. Это Его собственный (*κατὰ τὸ ἰδιάζον*) признак, который отличает Его от Отца и от Святого Духа и знаменует Его как Личность. [60] *Суций же над всем Бог*⁵⁷ один имеет тот преимущественный (*ἐξαιρέτων*⁵⁸) признак Своей Ипостаси, что только Он есть Отец и не происходит ни из какого начала — именно по этому характерному признаку Он познается как Личность»⁵⁹. Преподобный Иоанн Дамаскин говорит об этом не менее точно, различая Лица Святой Троицы, не подчиняя Их категории отношения: «Должно же знать, что мы не говорим, что Отец происходит от кого-либо, но называем Его Отцом Сына. Не говорим, что Сын — причина (*αἴτιον*), не говорим и того, что Он — Отец, но говорим, что Он и от Отца и Сын Отца. И о Святом Духе говорим, что Он от Отца и называем Его

⁵⁷ Рим. 9, 5.

⁵⁸ Греч. *ἐξαιρέτος* — избранный; изъятый; особо выделенный; исключительный. — *Примеч. ред.*

⁵⁹ См.: Свт. Василий Великий. Письмо (к Григорию брату) 38, 4. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 505–506. — PG 32, 329C–332A.

Духом Отца, но не говорим, что Дух и от Сына, а называем Его Духом Сына (ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν)...»⁶⁰

Слово и Дух— Два Луча одного и того же Солнца или, вернее, Два новых Солнца⁶¹ — в Своем являющем Отца действии суть неразлучны и тем не менее как Два Лица, происходящие от того же Отца, неизреченно различны. Если, согласно латинской формуле, ввести между Ними какое-либо новое отношение по происхождению, допуская исхождение Святого Духа от Отца «и от Сына» («Filioque»), то единоначалие Отца (именно то ипостасное отношение, которое одновременно создает и единство, и троичность) уступило бы место иному понятию— понятию единой сущности, в которой отношения служили бы средством для обоснования различия между Лицами и где Ипостась Святого Духа была бы только лишь некоей взаимной связью между Отцом и Сыном. Если мы уловим отчетливую разницу этих двух вероучений о Пресвятой Троице, то поймем, почему восточные отцы всегда защищали неизреченный, апофатический характер исхождения Святого Духа от Отца— единого Источника Лиц, противостоя вероучению более рациональному, которое, превращая Отца и Сына в некое общее начало Святого Духа, ставило общее над личностным, — вероучению, которое заключа-

[61]

⁶⁰Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 175. — PG 94, 832A–833A.

⁶¹Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 (5-е о богословии), 14, 32. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 382, 390. — PG 36, 149A, 169B.

ло в себе тенденцию к обезличиванию Ипостасей, смешивая Личности Отца и Сына в природном акте «дуновения» (*spiratio*) и тем самым превращая Личность Святого Духа только лишь в некое «связующее» звено между Двумя.

Настаивая на единоначалии Отца, едином Источнике Божества и Начале Троиинства, восточные отцы защищали понятие о Троице — свое видение Троицы — более конкретное, более личностное. Однако можно спросить себя, не впадает ли такая триадология в крайность, противоположную той, в которой греки упрекали латинян, не полагает ли она Лиц выше природы? Это имело бы место, например, если бы природа понималась как некое общее откровение Лиц, что мы видим в софиологии о. С. Булгакова⁶², современного русского богослова, учение которого, так же как и учение Оригена, обнаруживает возможность опасных уклонов восточного мышления или, вернее, соблазны, свойственные русской религиозной мысли. Но православное Предание столь же далеко от этой «восточной» крайности, как и от ее «западной» противоположности. Действительно, как мы уже видели, если Лица существуют, то именно потому, что Они суть природа: само Их происхождение состоит в восприятии природы от Отца. Другое возражение может показаться более обоснованным: такое единоначалие Отца не является ли неким выражением

⁶²Прот. С. Булгаков понимает Бога как некую «триипостасную Личность», Которая открывает Себя в *οὐσία* — Премудрости. См. его «Агнец Божий», гл. I, 2 и 3. Париж, 1933. С. 117–130. [Также см.: Лосский В. Н. Спор о Софии. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 390–502.]

субординатизма⁶³? Отец — единый Источник — не получает ли при таком понимании характер Божественного Лица по преимуществу? Святитель Григорий Богослов предвидел эту трудность: «Готов бы я назвать бóльшим Отца, — говорит он, — от Которого и равенство имеют Равные, и бытие... но боюсь, чтобы Начала не соделать началом „Меньших“ и не оскорбить предпочтением, ибо нет славы Началу в унижении Тех, Которые от Него... Божество... не возрастает или не умаляется через прибавления и убавления, повсюду равно, повсюду то же — как единая красота и единое величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где и Каждый, умосозерцаемый Сам по Себе, есть Бог — как Сын, так и Отец, как Святой Дух, так и Сын — с сохранением в Каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе, суть так же Бог. Каждый есть Бог — по причине единосущия, Три суть Бог — по причине единоначалия»⁶⁴.

Таким образом, апофатическое богомыслие отцов, формулируя догмат о Пресвятой Троице, сумело сохранить в различении природы и Ипостасей их таинственную равнозначимость: Бог, по словам преподобного Максима Исповедника, «одинаково

⁶³Субординатизм (от лат. sub — под, после и ordinatio — распределение, упорядочение, устройство, организация) — учение о иерархическом соподчинении Божественных Лиц Святой Троицы. См.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Отд. II, I, 3. В 4 т. Т. 2. СПб., 1907. С. 320–327. — *Примеч. ред.*

⁶⁴См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 41 (на св. Крещение), 43, 41. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 483, 482–483. — PG 36, 419В, 417В.

Едѣница и Троица»⁶⁵. Это — конец того пути, которому нет конца, предел беспредельного восхождения: Непознаваемый открывается именно тем, что Он непознаваем, ибо непознаваемость Его в том, что Бог есть не только природа, но и Три Лица; ибо сущность непознаваема как таковая именно постольку, поскольку она есть сущность Отца, Сына и Святого Духа. Бог — непознаваем, ибо Он — Троица, но, и открываясь нам как Троица, Он остается непознаваемым⁶⁶. Вот завершение апофатизма: откровение о Святой Троице как об изначальном Факте, абсолютной Реальности, первичной Данности, Которую нельзя ни вывести, ни объяснить, ни найти, исходя из какой-либо другой истины, ибо нет ничего, что бы Ей предшествовало. Апофатическое мышление, отказываясь от всякой опоры, находит тем самым опору в Боге, непознаваемость Которого предстает как Троица. Здесь мысль обретает непоколебимую устойчивость, богословие находит свое основание, незнание становится знанием. Для Восточной Церкви, когда говорят о Боге, то это всегда Бог конкретный — *Бог Авраама, Исаака и Иакова*⁶⁷, *Бог Иисуса Христа*⁶⁸; это всегда

[63]

⁶⁵См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 1. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 233. — PG 90, 1125A.

⁶⁶Ср.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, II, 7–8. Послания, III: «Но Он — Сокрытый (κρυφιος) и после явления (μετὰ τὴν ἔκφανσιν), или, чтобы более божественно сказать, и в явленности (ἐν τῇ ἐκφάνσει)». — Творения. СПб., 2002. С. 265–267, 773. — PG 3, 645AC, 1069B. — *Примеч. ред.*

⁶⁷См.: Мф. 22, 32. Деян. 3, 13 и др.

⁶⁸См.: 1 Пет. 1, 3. 2 Кор. 1, 3 и др.

Троица — Отец, Сын и Святой Дух⁶⁹. И наоборот, когда в концепции Троичного догмата на первый план выдвигается общая природа, религиозная реальность Бога Троицы неизбежно в какой-то мере стирается, уступая место известной философии сущности⁷⁰. Само понятие о вечном блаженстве обретает на Западе отчасти некий интеллектуальный уклон, оборачиваясь неким видением Божией сущности. Личное отношение человека к живому Богу не будет больше его обращением к Троице, а, скорее, будет иметь своим объектом Личность Христа, открывающего нам Божественную сущность. И христианская мысль, и христианская жизнь станут христоцентричными⁷¹, будут связаны, прежде всего, с человеческой природой воплотившегося Слова. Причем можно сказать, что для Запада это будет якорем спасения. Ведь при характерных для него догматических установках всякое

⁶⁹Ср.: «Христианин есть тот, кто, сколько возможно человеку, подражает Христу словами, делами и помышлениями, право и непорочно веруя во Святую Троицу» (Прп. Иоанн Синайский. Лествица, I, 4. Сергиев Посад, 1908. С. 2.). — *Примеч. ред.*

⁷⁰«По-видимому, в наше время догмат о Божественном единстве [на Западе] как бы поглотил догмат о Троице, о котором осталось только воспоминание» (см.: Régnon Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. Série I. Paris, 1892. P. 365.).

⁷¹Нужно, однако, заметить, дабы не впасть в чрезмерное обобщение, что, например, мистика цистерцианцев остается по духу своему тринитарной. Это в особенности справедливо по отношению к Гильому де Сен-Тьерри, чье учение находится под сильным влиянием греческих отцов. Развиваясь в характере восточного богословия, мысль Гильома стремилась к смягчению филиоквизма.

собственно теоцентричное умозрение, видя прежде всего природу, а затем уже Личности, могло бы превратиться в некую мистику «Божественной бездны»⁷², в некий «безличностный апофатизм» Божественной внебытийности, которая бы Троице предшествовала. Таким образом через христианство, неким парадоксальным обходом, можно вернуться к мистике неоплатоников.

В Предании Восточной Церкви нет места для богословия и тем более для мистики Божественной сущности. Конечная цель духовной жизни — блаженство Царства Небесного — здесь не видение сущности, но прежде всего соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обожненное состояние *сонаследников Божеского естества*⁷³ — тварных богов после Бога нетварного, обладающих по благодати всем тем, чем Пресвятая Троица обладает по природе. [64]

Для Православной Церкви Пресвятая Троица — непоколебимое основание всякой религиозной мысли, всякого благочестия, всякой духовной жизни, всякого духовного опыта. Именно Ее ищем мы, когда ищем Бога, когда ищем полноту бытия, смысл и цель своего существования. Будучи изначальным Откровением и Источником как всякого откровения, так и всякого бытия, Троица является обязательной и безусловной для нашего религиозного сознания: Ее нужно принимать как Факт, достоверность и необходимость Которого

⁷²Ср., например, «die Gottheit» [первоисточная Божественность-Божество] Майстера Экхарта.

⁷³Ср.: Рим. 8, 17. 2 Пет. 1, 4.

могут обосновываться только Им Самим. Согласно мысли о. П. Флоренского, современного русского богослова⁷⁴, для того чтобы человеческая мысль обрела абсолютную устойчивость, нет для нее другого выхода, как только принять Троичную антиномию⁷⁵: отвергая Троицу как единственное Основание всякой реальности, всякой мысли, мы обрекаем себя на некий безысходный путь, мы приходим к некой апории⁷⁶, к *безумию*⁷⁷, к разрыву бытия, к духовной смерти. Между Святой Троицей и адом нет никакого иного выбора. Это поистине вопрос крестный в буквальном смысле слова: Троичный догмат есть некий крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу. Поэтому никакая философская спекуляция никогда не могла подняться до тайны Пресвятой Троицы. Поэтому-то человеческие умы смогли воспринять во всей полноте это откровение Божества только после креста Христова, восторжествовавшего над смертью и над безднами ада. Поэтому, наконец, и сияет в Церкви откровение о Пресвятой Троице как данность чисто религиозная, как истина кафоличная по преимуществу.

⁷⁴См. главу [IV], посвященную Троице, в его книге «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» (М., 1914. С. 51–69.).

⁷⁵См. также примеч. 7 на с. 34 наст. изд.

⁷⁶Апория (от греч. *ἀπορία* — недостаток; недоумение) — трудноразрешимая проблема, связанная с противоречием между данными опыта и их мысленным анализом. — *Примеч. ред.*

⁷⁷См.: 1 Кор. 3, 19.

ГЛАВА 4

Нетварные энергии

Откровение о Боге Троице— Отце и Сыне и Свя- [65]
том Духе— есть основа всякого христианского богословия, это есть именно богословие в том значении, какое греческие отцы придавали этому слову, обозначавшему для них чаще всего Троичную тайну, открытую Церкви. Это не только основание, но и высшая цель богословия, ибо, по мысли аввы Евагрия Понтийского, которую разовет преподобный Максим Исповедник, познать тайну Троицы в ее полноте— значит войти в совершенное соединение с Богом, достичь обожения человеческого существа, т. е. войти в Божественную жизнь, в самую жизнь Пресвятой Троицы¹, стать *причастниками Божеского естества* (θείας κοινωνοὶ φύσεως)², согласно апостолу Петру. Таким

¹См.: Авва Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании (или Монах), 3.— Творения. М., 1994. С. 96.— PG 40, 1221D. Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Тайна Троичности. Киев, 1915 (М., 2003). С. 43–45 (56–58).— *Примеч. ред.*

²2 Пет. 1, 4.

образом, троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, все более и более глубокое общение человеческой личности с Богом Троицей.

Апостол Петр говорит совершенно определенно — *причастники Божеского естества*. После таких слов не остается никакого сомнения в возможности реального соединения с Богом, которое нам обетовано и возвещено как конечная цель, как блаженство будущего века. Было бы наивно (и нечестиво) видеть здесь только фигуральное выражение, метафору. Ведь пытаться устранить таким образом трудности, лишая собственного смысла слова Божественного откровения, которые могли бы противоречить нашему образу мыслей и не согласовываться с тем, что нам кажется подходящим относительно Бога, значило бы последовать слишком уж упрощенному методу экзегезы. Однако же совершенно законно пытаться определить смысл какого-либо выражения, которое, как нам кажется, противоречит другим свидетельствам Священного Писания и Предания об абсолютной несообщимости Божественного Существа. Можно было бы составить два ряда противоречивых текстов, взятых из Священного Писания³ и святоотеческих творений, причем одни свидетельствовали бы о неприступности Божественной природы, другие же утверждали

³Ср., напр.: 1 Тим. 6, 16. 1 Ин. 4, 12. Ин. 1, 18; 6, 46. Исх. 33, 20 и др., с одной стороны, и: 1 Ин. 3, 2. 1 Кор. 13, 12. Мф. 5, 8. Откр. 22, 4 и др. — с другой. См. также: Лосский В. Н. Боговидение. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 112–272. — *Примеч. ред.*

бы, что Бог сообщим, доступен опыту и что Его действительно можно достичь в соединении. Преподобный Макарий Египетский (или, если угодно, псевдо-Макарий, что отнюдь не изменяет величайшей ценности известных под этим именем мистических творений), говоря о душе, входящей в соединение с Богом, настаивает на абсолютной разнице этих двух природ даже в самом соединении: «Он — Бог, а она — не Бог; Он — Господь, а она — раба; Он — Творец, а она — тварь... ничего нет общего в Его и ее естестве...»⁴ Но, с другой стороны, тот же святой говорит о том, что «душам нашим должно измениться (ἀλλαγῆσαι καὶ μεταβληθῆσαι) в Божественное естество»⁵. Таким образом, Бог совершенно недоступен и в то же время реально сообщим тварным существам — и здесь нельзя упразднить или в какой-либо мере ограничивать ни тот, ни другой предел этой антиномии. Ведь, поистине, если христианская мистика не может примириться с Богом трансцендентным⁶, тем более она не могла бы примириться с Богом имманентным⁷ и доступным

⁴Прп. Макарий Египетский. Беседа XLIX, 4. — Творения. М., 2002. С. 465. — PG 34, 816B.

⁵См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа XLIV, 8. — Творения. М., 2002. С. 447. — PG 34, 784C.

⁶Трансцендентный (от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — запредельный, недоступный познанию, «потусторонний»; выходящий за границы возможного опыта, лежащий за пределами опыта. — *Примеч. ред.*

⁷Имманентный (от лат. *immanens* — пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) — внутренне присущий какому-либо предмету (явлению, процессу) и проистекающий из его природы; «посюсторонний». — *Примеч. ред.*

тварному. Жильсон прекрасно выражает этот основополагающий принцип духовной жизни: «Устраните, — говорит он, — хотя бы на время или только в чем-либо границу, которую воздвигает между Богом и человеком „случайность“ тварного бытия, и вы отнимете у христианского мистика его Бога и, следовательно, отнимете у него его тайну: он может обойтись без всякого бога, который не есть неприступен, но только Бог, Который по природе Своей неприступен, и есть именно тот единый, без Которого он обойтись не может»⁸.

[67] Таким образом, реальное соединение с Богом и вообще мистический опыт ставят христианское богословие перед вопросом антиномичным — вопросом доступности недоступной природы. Как Бог Троица может быть объектом соединения и вообще мистического опыта? В середине XIV века этот вопрос вызвал на Востоке жизненно важные богословские споры и послужил причиной соборных постановлений, которые четко сформулировали учение по данной проблеме, хранимое в Предании Православной Церкви. Архиепископ Фессалоникийский святой Григорий Палама, глашатай соборов этой великой эпохи византийского богословия, посвятил вопросу о Божестве несообщимом и равно сообщимом некий диалог, озаглавленный как «Феофан»⁹. Рассматривая смысл слов апостола Петра «*причастники Божеского естества*», святитель Григорий утверждает, что это выраже-

⁸Gilson É. La théologie mystique de saint Bernard. Paris, 1934. P. 143–144.

⁹См. примеч. 63 на с. 55 наст. изд.

ние имеет антиномичный характер, который роднит его с троичным догматом: как Бог одновременно Один и Три, так «и о Божественной природе следует говорить как о несообщимой и в то же время сообщимой, в известном смысле, — мы приходим к причастности Божескому естеству, и, однако, оно остается для нас совершенно непричастным. Мы должны утверждать оба эти положения одновременно и сохранять их антиномию как некий критерий (γνώμονα) благочестия»¹⁰.

В каком отношении можем мы входить в соединение с Пресвятой Троицей? Если в какой-то определенный момент мы могли бы оказаться соединенными с самой сущностью Божией, хотя бы в какой-то мере быть причастными ей, мы не были бы в тот момент тем, что мы есть, — мы были бы Богом по природе. Бог не был бы тогда Троицей, но неким «тысячеипостасным» (μυριοπλόστατος) Богом¹¹, ибо Он имел бы столько же Ипостасей, сколько было бы лиц, причастных Его сущности. Таким образом, Бог как сущность пребывает для нас непрístupным. Можно ли сказать, что мы входим в соединение с одной из Трех Божественных Ипостасей? Но это было бы ипостасным соединением, присутствующим одному только Сыну — Богу, Который стал человеком, не переставая быть Вторым Лицом Пресвятой Троицы. Хотя мы и причастны той же самой человеческой природе, хотя и получаем во Христе именование «сынов Божиих»¹², однако мы, в силу

¹⁰См.: Свт. Григорий Палама. Феофан, 13 // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 60. — PG 150, 932D.

¹¹Там же: § 20. С. 65–66. Col. 941A.

¹²См.: Гал. 3, 26. Рим. 8, 14 и др.

Его воплощения, не становимся Божественной Ипостасью Сына. Значит, мы не можем быть причастными ни сущности, ни Ипостасей Святой Троицы. И тем не менее Божественное обетование не может быть некой иллюзией: мы призваны к тому, чтобы быть причастными Божественной природе. Следовательно, надо исповедовать в Боге некое неизреченное различие — иное, чем сущности и Лиц, такое различие, согласно которому Он был бы совершенно неприступным и в то же время в иных отношениях доступным. Это — различие в Боге сущности (или Его природы, в собственном смысле слова), неприступной, непознаваемой, несообщимой, и энергий (или Божественных действий, природных сил), неотделимых от сущности, в которых Бог действует во «вне», Себя являя, сообщая, отдавая. «Озарение и благодать Божественная и обоживающая не есть сущность, — говорит святитель Григорий Палама, — но энергия Божия¹³, общая для Троицы сила и действие¹⁴». Таким образом, согласно слову святителя Григория, «говоря, что Божественная Природа причастна не в Самой Себе, а в Своих энергиях, мы остаемся в пределах благочестия»¹⁵.

Как мы видим, именно необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом подвигла Восточную Церковь сформулировать учение о реальном различии Божественной сущ-

¹³См.: Свт. Григорий Палама. Главы (150), 69 // Богословские труды. 2004. № 39. С. 8. — PG 150, 1169С.

¹⁴См.: Свт. Григорий Палама. Феофан, 20 // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 66. — PG 150, 941С.

¹⁵Там же: § 17. С. 64. Col. 937D.

ности и энергий. Однако святой Григорий Палама этого вероучения не создавал. Хотя и выраженное с меньшей догматической четкостью, различие это можно найти у большинства греческих отцов вплоть до первых веков истории Церкви. Это есть само Предание Восточной Церкви, тесно связанное с троичным догматом¹⁶. [69]

Святые отцы видели в богословии (в собственном смысле слова) учение о Божественном Бытии в Самом Себе, учение о Пресвятой Троице, тогда как «внешние» явления Бога (Троица, познаваемая в Своих отношениях к тварному бытию) входили в область икономии¹⁷. Церковные писатели первых веков — эпохи, предшествовавшей определению никейского догмата, — часто смешивали эти два плана, когда говорили о Личности Слова как о Λόγος προφορικός¹⁸, т. е. являющем Божество Отца. Именно в этом строе идей, в значении Божественного домостроительства, они иногда именуют Логос «силой», «могуществом» (δύναμις¹⁹) Отца или же Его «действием» (ἐνέργεια²⁰). Афинагор

¹⁶См. об этом: Флоровский Г., прот. Свт. Григорий Палама и традиция отцов. — Догмат и история / Сб. того же авт. М., 1998. С. 377–393. — *Примеч. ред.*

¹⁷Икономия (от греч. οἰκονομία — домостроительство, управление домом, упорядочивание, раздаяние) — учение Церкви о творении Богом мира — «внешнего» по отношению к Его собственному бытию — и Божественном промыслении о нем. Ср. также примеч. 1 на с. 363 наст. изд. — *Примеч. ред.*

¹⁸От греч. προφέρω — нести вперед, выносить наружу, обнаруживать. — *Примеч. ред.*

¹⁹Греч. δύναμις < δύναμαι — мочь, быть в состоянии, иметь возможность; значить. — *Примеч. ред.*

²⁰Греч. ἐνέργεια < ἐν ἔργῳ ὄν — быть в действительности, пребывать в деле. — *Примеч. ред.*

называл Слово Божественной «идеей»²¹ и «энергией», являющей Себя в творении²². Текст святого апостола Павла о невидимом Бога — *Его вечной Силе и Божестве* (ἡ τε ἀίδιος Αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης) — ставшем *видимым от создания мира*²³, понимается то в смысле Божественного Логоса — *Силы и Премудрости*, являющей Отца²⁴, то в более точном смысле действенных сил («энергий»)²⁵ — общих действий Пресвятой Троицы, являющей Себя в тварях, — того, *что можно знать о Боге* (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ)²⁶, согласно тому же тексту апостола Павла. Именно в этом смысле святитель Василий Великий говорит о являющем значении энергий, противопоставляя их непознаваемой сущности: «Мы утверждаем, — говорит он, — что познаем Бога нашего в Его действиях, но не даем обещания приблизиться к Нему в самой Его сущности. Ибо хотя действия Его и нисходят до нас, однако же сущность Его остается неприступною»²⁷. В творении единосущная Троица дает познание о Себе через Свои природные энергии.

²¹Греч. ἰδέα — первообраз, первоначало, подлинный образ сущего < εἶδομαι — быть видимым, показываться. — *Примеч. ред.*

²²См.: Афинагор Афинянин. Прошение о христианах, 10. — Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 62. — PG 6, 908В.

²³См.: Рим. 1, 20.

²⁴Ср.: 1 Кор. 1, 24.

²⁵Ср.: Еф. 3, 7. 1 Кор. 12, 6.

²⁶Рим. 1, 19.

²⁷См.: Свт. Василий Великий. Письмо (к Амфилохию, еп. Иконийскому) 234/226, 1. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 816. — PG 32, 869АВ. Ср.: Против Евномия, II, 32. — Т. 1. М., 2008. С. 253. — PG 29, 648.

Автор «Ареопагитик» противопоставляет в Боге [70] «единения» (ἐνώσεις) «различиям» (διακρίσεις): «единения» — это «сокровенные пребывания, которые себя не обнаруживают», сверхсущностная природа, в которой Бог пребывает как бы в абсолютном покое, без исхождения во «вне» в каком бы то ни было явлении; «различия» же, наоборот, — это исхождения (πρόοδοι) Божества во «вне», те Его явления (ἐκφάνσεις), которые Дионисий Ареопагит называет также «свойствами», или «силами» (δυνάμεις), которым причастно все существующее, делающие возможным познание Бога *через творения*²⁸. Противоположность двух путей богопознания — богословия отрицательного и богословия положительного — обоснована для святого Дионисия этим неизреченным, но реальным различием непознаваемой сущности и открывающих Божество энергий, «единений» и «различений». Священное Писание открывает нам Бога, именуя Его в соответствии с теми энергиями, в которых Бог сообщает Себя, оставаясь при этом непреступным по Своей сущности, различается, оставаясь простым, умножается, не отступая от Своего единства, ибо в Нем «единения предначинают (προκατάρχουσι) различения»²⁹. Это означает, что различия — не отделения или отделения в Божественном Существо. Силы, или энергии, в которых Бог исходит во «вне», — это Сам Бог, но не в Своей сущности. Преподобный Максим Исповедник выражает ту же идею,

²⁸См.: Спцмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, II, 4, 7. — Творения. СПб., 2002. С. 253, 265. — PG 3, 640D, 645A. — Рим. 1, 20.

²⁹Там же: § 11. С. 279. Col. 649B–652A.

когда говорит: «Бог может быть причастен в том, что Он нам сообщает, но Он остается непрichастным по Своей несообщимой сущности»³⁰. Преподобный Иоанн Дамаскин повторяет мысль святителя Григория Богослова, уточняя ее при этом: «А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству»³¹. И он обозначает Божественные энергии выразительными образами «движения» (κίνησις) или «порыва» (ἔξαλμα) Божия³². Вместе с Дионисием Ареопагитом отцы называют энергии «лучами Божества», пронизывающими весь тварный мир; святитель Григорий Палама называет их «божествами»³³, «нетварным светом» или «благодатью»³⁴.

³⁰ «Μεθεχτός μὲν ὁ Θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις Αὐτοῦ, ἀμέθεχτος δὲ κατὰ τὸ μηδὲν μετέχον αὐτῆς τῆς οὐσίας Αὐτοῦ. . . » (см.: Евфимий Зигабен. Догматическая паноπлия, III. — PG 130, 132A).

³¹ См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, IV (4). — Творения. СПб., 1913. С. 162. — PG 94, 800BC. — См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 38 (на св. Богоявление), 7. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 444. — PG 36, 317B.

³² См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, XIV (14). — Творения. СПб., 1913. С. 185. — PG 94, 860B.

³³ См. подробнее об этом на с. 116 наст. изд.

³⁴ См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, I, 4; IV, 4. — Творения. СПб., 2002. С. 225, 303–305 и др. — PG 3, 592CD, 697BD et al. — Свт. Григорий Палама. Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 72–73. — PG 150, 1232BC. Триады в защиту священо-безмолвствующих, III, I, 29. СПб., 2004. С. 328. — Συγγράμματα. Εἰς 5 τ. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. Σ. 640–641. — *Примеч. ред.*

Присутствие Бога в Его энергиях должно понимать в реальном смысле. Это — не действительное присутствие причины в своих следствиях: энергии — не следствия Божественной Причины, как мир тварный; они не сотворены, не вызваны из небытия, но предвечно проистекают от единой сущности Пресвятой Троицы. Это — преизлияния Божественной Природы, Которая не может Себя ограничить, Которая есть больше чем сущность. Можно сказать, что энергии раскрывают нам некий образ бытия Пресвятой Троицы во «вне» Своей неприступной сущности. Таким образом, Бог существует одновременно и в Своей сущности и во «вне» Своей сущности. Ссылаясь на святителя Кирилла Александрийского, святой Григорий Палама говорит: «Энергии свойственно творить (ποιεῖν), природе же свойственно рождать (γεννᾶν)»³⁵. Отрицая реальное различие между сущностью и энергией, мы не могли бы провести достаточно точной грани между происхождением Божественных Лиц и сотворением мира — и то и другое равно были бы актами природными³⁶. Святитель Марк Эфесский говорит, что бытие Бога и Его делание предстали бы тогда тождественными и в одинаковой степени необходимыми³⁷. Поэтому надо различать в Боге единую природу [сущность], Три Ипостаси и нетварную

³⁵См.: Свт. Григорий Палама. Главы (150), 143 // Богословские труды. 2004. № 39. С. 55. — PG 150, 1220D. — Свт. Кирилл Александрийский. Сокровища о святой и единосущной Троице, XVIII. — PG 75, 312C.

³⁶Там же: гл. 96. С. 27. Col.1189B.

³⁷См.: Свт. Марк Эфесский. Силлогические главы о различении Божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов, 1, 2. — Путь к священному безмолвию. Мало-

энергию, которая от природы происходит, но от нее не отделяется в этом богоявляющем исхождении.

[72] Если мы, в меру своих «вместимостей», приобретаем Богу в Его энергиях, это не означает того, что Бог не в полноте являет Себя в Своем исхождении *ad extra*³⁸. Бог в Своих энергиях не умаляется, Он всецело присутствует в каждом «луче» Своего Божества, [и «каждая Божественная сила, или энергия, есть Сам Бог» (*ἐκάστη δύναμις ἢ ἐνέργεια Αὐτός ἐστιν ὁ Θεός*)³⁹]. Следует избегать двух ложных представлений, которые могут у нас возникнуть относительно Божественных энергий:

1. Энергия не есть некая Божественная функция по отношению к тварному, хотя Бог творит и действует Своими энергиями, пронизывающими все существующее. Тварного могло бы и не быть, Бог, тем не менее, и тогда являл бы Себя «вне» Своей сущности — как солнце, сияющее в своих лучах вне солнечного диска, независимо от того, есть ли существа, способные воспринять его свет, или же их нет. Конечно, выражения «являться» и «во вне» здесь, собственно, не подходят, так как «вне» начинает существовать только с сотворения мира и «явление» может восприниматься только в среде, чуждой той, которая себя являет. Употребляя эти недостаточные в смысловом отношении выражения, эти неадекватные образы, мы указываем

известные творения святых отцов-исихастов / Сб. М., 1999. С. 123.

³⁸Лат.: во вне. — *Примеч. ред.*

³⁹Свт. Григорий Палама. Письмо к Иоанну Гавре. — Συγγράμματα. Εἰς 5 τ. Τ. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 340. — *Примеч. ред.*

только на абсолютный, а не относительный характер естественной силы распространения, извечно свойственной Богу.

2. Но тварный мир не становится бесконечным и совечным Богу оттого только, что таковыми являются естественные исхождения, или Божественные энергии. Энергии не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным делом, совершенным Божественной энергией, но предопределенным неким решением общей воли Трех Лиц. Это есть дело воления Бога, вызвавшее *из ничего* некое новое «подлежащее» во «вне» Божественного Бытия. Таким образом начинается «среда», в которой Бог «богоявляется». Что же касается самого явления, то оно — вечно: это есть слава Божия.

Святитель Филарет Московский выражает это свойственное Восточной Церкви вероучение в своей проповеди на Рождество Христово, осмысляя ангельское славословие «*Слава в вышних Богу. . .*»⁴⁰: «Бог, — говорит он, — имел высочайшую славу от века. . . Он есть *Бог славы*⁴¹, т. е. с самым именем, с самым существом Его соединена слава, так что Он не был бы и Богом, если бы не имел славы. Слава [же] есть откровение, явление, отражение, облачение внутреннего совершенства. Бог от вечности открыт Самому Себе в вечном рождении [73] единосущного Сына Своего и в вечном исхождении единосущного Духа Своего — и таким образом единство Его во Святой Троице сияет существовою,

⁴⁰ Лк. 2, 14.

⁴¹ Деян. 7, 2.

непреходящую и неизменяемую славою. Бог Отец есть *Отец славы*⁴²; Сын Божий есть *сияние славы Его*⁴³ и Сам имеет у Отца Своего славу *прежде мир не бысть*⁴⁴; равным образом Дух Божий есть *Дух славы*⁴⁵. В сей собственной, внутренней, славе живет блаженный Бог превыше всякой славы, так что не требует в оной никаких свидетелей и не может иметь никаких участников. Но как, по бесконечной благодати и любви Своей, Он желает сообщить блаженство Свое, иметь благодатных причастников славы Своей, то подвизает Он Свои бесконечные совершенства, и они открываются в Его творениях: Его слава является небесным силам, отражается в человеке, облачается в благолепие видимого мира; она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему — и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие тварей»⁴⁶.

В тварях — существах, вызванных из небытия Божественной волей, ограниченных и изменяемых, покоятся бесконечные и вечные энергии, воссиявая во всем Божие благолепие, пребывая также и вне всего как Божественный свет, который тварный мир вместить в себе не может. Это тот неприступный свет, о котором говорит апостол Павел: «... Бог, *Который обитает в неприступном све-*

⁴²Еф. 1, 17.

⁴³См.: Евр. 1, 3.

⁴⁴См.: Ин. 17, 5.

⁴⁵1 Пет. 4, 14.

⁴⁶Свт. Филарет Московский. Слово на Рождество Христова (25 дек. 1821 г.). — Слова и речи. В 4 т. Т. 1 (1803–1824). СТСЛ, 2009. С. 276.

те, Бог, Которого никто из людей не видел и видеть не может»⁴⁷. Это — слава, в которой Бог являлся ветхозаветным праведникам; это — тот предвечный свет, который пронизывал человечество Христа в момент Его преображения и делал видимым для апостолов Его Божество; это — нетварная и обоживающая благодать, удел святых [74] в Церкви, живущих в соединении с Богом; наконец, это — Царство Божие, где *праведники воссияют, как солнце*⁴⁸. Священное Писание изобилует текстами, которые относятся, согласно Преданию Восточной Церкви, к Божественным энергиям, как, например, следующие слова пророка Аввакума: *«Бог от Фемана грядет, и Святой — от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его, и славою Его наполнилась земля. Блеск ее — как солнечный свет, от руки Его — лучи, и здесь — тайник Его силы»*⁴⁹.

Мы видим, что догматическое учение об энергиях — не абстрактная система, не различение чисто интеллектуального порядка: здесь речь идет о предельно конкретной реальности религиозного порядка, хотя и трудноуловимой. Поэтому-то это вероучение и выражается Преданием Восточной Церкви антиномично: энергии, в силу своего происхождения, указывают на неизреченное различие — они не есть Бог в Его сущности — и в то же время, будучи неотделимы от сущности, они свидетельствуют о единстве и простоте Божия бытия. Противники святого Григория Паламы — восточные

⁴⁷ 1 Тим. 6, 16.

⁴⁸ Мф. 13, 43.

⁴⁹ Авв. 3, 3–4.

богословы, находившиеся под сильным влиянием томизма (калабрийский монах Варлаам, учившийся в Италии, и Акиндин — переводчик на греческий «Суммы теологии» Фомы Аквинского), — видели в реальном различении сущности и энергий посягательство на Божественную простоту и обвиняли Паламу в двубожии и многобожии. Апофатичный и антиномичный дух восточного богословия стал для них чуждым, и они защищали против такого богословия понятие о Боге как, прежде всего, о сущности простой, в которой Сами Ипостаси принимают характер неких внутрисущностных отношений. Философская концепция Бога как некоего чистого акта⁵⁰ не может допустить чего-то, что было бы Богом, не будучи при этом самой сущностью Бога. Здесь Бог как бы ограничен Своей сущностью. То, что не есть сущность, не принадлежит Божественному бытию, не есть Бог. Следовательно, по Варлааму и Акиндину, энергии суть или сама [75] сущность, которая есть чистый акт, или же они — результаты «внешних» действий сущности, т.е. это тварные следствия, имеющие сущность действительной причиной, иначе говоря, они сотворены. Для противников святителя Григория есть Божественная сущность, есть ее тварные следствия, но нет Божественных как таковых — «внутренних» — действий (энергий). Возражая на их критику, фесса-

⁵⁰ Actus purus (лат.) — абсолютная осуществленность — томистическое понимание Божественного бытия, исходящее из аристотелевской концептуальной оппозиции ἐνέργεια-δύναμις (actus-potentia, действительность-возможность) и спекулятивно-схоластического понятия Божественной простоты. См. также примеч. 2 на с. 416 наст. изд. — *Примеч. ред.*

лоникийский святитель поставил восточных томистов перед следующей дилеммой: или они должны признать различие между сущностью и действиями, — но тогда, согласно их философской концепции сущности, они должны отнести к тварному славу Божию, свет преображения Господня, благодать; или же они должны отрицать это различие, — что заставило бы их отождествить непознаваемое с познаваемым, несообщимое с сообщимым, сущность с благодатью⁵¹. И в том и в другом случае реальное обожение человека было бы невозможно. Таким образом, подобная защита Божественной простоты, исходящая из философского понятия сущности, приводила к выводам, не приемлемым для благочестия, противным Преданию Восточной Церкви.

Для святителя Григория Паламы, как и для всего богословия Восточной Церкви, глубоко апофатичного, Божественная простота не могла обособываться понятием простой сущности. Отправная точка его богословской мысли — Троица, Троица совершенно простая, несмотря на различие природы и Лиц, так же как и Лиц между Собой. Эта простота антиномична, как антиномично всякое вероучительное изложение относительно Бога: она не исключает различения, но не допускает в Божественном Существом ни разделения, ни дробления. Ведь мог же святитель Григорий Нисский, на каппадокийский авторитет которого ссылается фессалоникийский святитель, утверждать, что человеческий ум остается простым, несмотря

⁵¹ См.: Свт. Григорий Палама. Феофан, 12 // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 58–59. — PG 150, 929BC.

на различность его способностей: действительно, наш ум различествуется, относясь к известным ему предметам, но при этом остается нераздельным, не переходя по своей сущности в другие существа; [76] и это при том, что ум человеческий — не «превыше имен», как Три Лица Пресвятой Троицы, Которые обладают в общих Своих энергиях всем тем, что может быть усвоено природе Бога⁵². Простота не означает однообразности или неразличимости, иначе христианство не было бы религией Пресвятой Троицы. Вообще же нужно сказать, что мы слишком часто забываем о том, что идея Божественной простоты (по крайней мере, та, о которой преподается в учебниках богословия) принадлежит скорее человеческой философии, чем Божественному откровению⁵³. Святитель Марк Эфесский, сознавая трудность для философской мысли допустить в Боге образ существования, отличный от сущностного, примирить различения с простотой, отчетливо показывает мудрое домостроительство Церкви, которая в соответствии с каждой эпохой применяется к готовности людей для восприятия истины: «Не надо удивляться, — говорит он, — что мы не встре-

⁵²См.: Свт. Григорий Палама. Феофан, 26 // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 70–72. — PG 150, 949AC. Свт. Григорий Палама, без сомнения, имеет в виду место из «Об устройении человека» (гл. XI) свт. Григория Нисского. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 108–110. — PG 44, 153C–156B.

⁵³Нет ничего более безнадежного, чем упрощенное понятие Божественной простоты. Книга С. Гишардана «Проблема Божественной простоты на Востоке и на Западе в XIV и XV веках: Григорий Палама, Дунс Скот, Георгий Схолярый» (Лион, 1933) является разительным примером подобной богословской нечуткости к основополагающим тайнам веры.

чаем у древних ясного и четкого различения между сущностью Божией и Его действием. Если в наше время, после торжественного утверждения истины и всеобщего признания Божественного единоначалия, сторонники светской науки причинили по этому поводу столько затруднений Церкви и обвинили ее в многобожии, чего бы ни сделали в прежние времена те, которые гордились своей суетной мудростью и искали лишь случая, чтобы уловить учителей Церкви в какой-либо ошибке. Поэтому-то богословы более говорили о простоте Бога, нежели о том различении, которое усматривается в Нем. Не следовало принуждать к признанию различения энергий тех, кто с трудом допускал различие Ипостасей. С мудрой осторожностью божественные [77] догматы были раскрыты сообразно каждому времени, причем Божественная Премудрость использовала для этого безумные нападки ереси»⁵⁴.

Различая в Боге Три Ипостаси, единую природу [сущность] и природные энергии, православное богословие не допускает в Нем никакой сложности. Так же как и Лица, энергии — не элементы Божественного Существа, которые можно было бы рассматривать неким «частным» образом, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они — общее Ее явление, предвечное Ее сияние. Они — не акциденции природы, будучи некими чистыми действиями, не предполагающими в Боге никакой «страдательности», какого-либо воспринимающего начала («...μόνος ἀπαιδεστάτην ἔχει τὴν ἐνέργειαν, ἐνεργῶν

⁵⁴ См.: Jugie M. Palamas, Grégoire // Dictionnaire de théologie catholique, XI, 2. Paris, 1932. Col. 1759 et sq.

μόνον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ πάσχω κατ' αὐτήν...») ⁵⁵. Они также — не ипостасные существа, подобные Трем Лицам ⁵⁶. Нельзя даже усвоить какую-либо энергию исключительно какой-либо одной из Божественных Ипостасей ⁵⁷, хотя мы и говорим о Сыне как об Отчей Премудрости и Силе ⁵⁸. Можно было бы сказать, пользуясь общепринятым термином, что энергии — это атрибуты ⁵⁹ Бога (впрочем, эти динамические и конкретные атрибуты-свойства не имеют ничего общего с атрибутами-понятиями, которые приписываются Богу отвлеченным и бесплодным богословием школьных учебников). Согласно учению святого Дионисия Ареопагита, энергии открывают бесчисленные имена Божии: «Премудрость», «Жизнь», «Сила», «Правда», «Любовь», «Бытие», «Бог» ⁶⁰ — и некую бесконечность других имен, которые остаются нам неизвестными, ибо мир не мо-

⁵⁵ См.: Свт. Григорий Палама. Главы (150), 127–128 // Богословские труды. 2004. № 39. С. 46–47. — PG 150, 1209С–1212А. [См. также: Лосский В. Н. Боговидение. Гл. IX. Паламитский синтез. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 259.]

⁵⁶ См.: Свт. Григорий Палама. Феофан, 12 // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 58. — PG 150, 929А.

⁵⁷ См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, II, 1. — Творения. СПб., 2002. С. 243–245. — PG 3, 636С–637А. — *Примеч. ред.*

⁵⁸ См.: I Кор. 1, 24.

⁵⁹ Атрибут (от лат. attributio — свойство, сказуемое, признак) — отличительно-достаточное и необходимо-существенное свойство предмета. — *Примеч. ред.*

⁶⁰ См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, I, 1, 6–7; II, 7. — Творения. СПб., 2002. С. 209–211, 235–239, 265. — PG 3, 588АВ, 596А–597А, 645А. — *Примеч. ред.*

жет вместить всей полноты Божественного явления, открывающегося в энергиях, так же как он, по слову святого евангелиста Иоанна, не мог бы *вместить книг*, в которых было бы написано все то, что *сотворил Иисус*⁶¹. Божественные имена, как и энергии, бесчисленны, природа же [сущность], которую они открывают, пребывает неизменяемой, [78] непознаваемой — это мрак, сокрытый преизобилием Божественного света.

Для православного богومыслия энергии означают «внешнее» явление Святой Троицы, которое нельзя вводить, внедрять, если можно так сказать, «внутри» Божественного Существа как некое Его природное [сущностное] предопределение. Это было отправной точкой богословствования и тем самым основной ошибкой о. С. Булгакова, видевшего в энергии Премудрости (Σοφία), которую он отождествлял с сущностью, само начало Божества⁶². В действительности же Бог не определяем ни одним из Своих атрибутов, все предопределения суть «ниже» Его, логически последствуют Его бытию в Себе, в Его сущности. Когда мы говорим, что Бог есть Премудрость, Жизнь, Истина, Любовь, мы подразумеваем Его энергии — то, что идет «после» сущности, Его природные явления, но по отношению к Самому троическому Бытию — «внешние». Поэтому-то, в противоположность западному богословию, Предание Восточной Церкви никогда не обозначает отношений между Лицами Пресвятой Троицы именами атрибутов. Никогда не говорится,

⁶¹См.: Ин. 21, 25.

⁶²См. примеч. 62 на с. 89 наст. изд.

например, что Сын происходит по образу разума, а Дух Святой — по образу воли. Дух никогда не уподобляется любви между Отцом и Сыном. В тринитарном психологизме блаженного Августина можно видеть скорее некую образную аналогию, нежели положительное богословие, выражающее отношения Божественных Лиц. Преподобный Максим Исповедник отказывался прилагать к Пресвятой Троице характеристики психологического порядка, имеющие отношение к воле; он видел в них то, что природе [сущности] Бога последствует, — Его «внешние» предопределения, Его явления⁶³. Когда говорят: «Бог есть Любовь»⁶⁴ или: «Божественные Лица соединены взаимной любовью», то имеют в виду общее явление, любовь-энергию, которой обладают все Три Ипостаси, ибо единство Трех есть превыше даже самой любви⁶⁵. Святитель Григорий Палама прилагает иногда к энергиям — реальным свойствам Бога, которые Троице последствуют, — именование «Божественности низшей» (θεότης ὑφεμένης), в противоположность «вышележащей» сущности (τῆς ὑπερχειμένης οὐσίας) —

⁶³См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, LXXXI (XIX). — Амбигвы. М., 2006. С. 236–239. — PG 91, 1261B–1264B.

⁶⁴1 Ин. 4, 8, 16.

⁶⁵Ср.: Свт. Григорий Нисский. О душе и о воскресении. К Авлавию о том, что не три Бога. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 271, 116–127. — PG 46, 96C; 45, 120D–129D. См. также: Свт. Григорий Богослов. Слово 6, 13; 23, 4. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 131, 286. — PG 35, 737B–740A, 1136A. Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, XIII, 1, 3. — Творения. СПб., 2002. С. 551, 555–557. — PG 3, 977B, 980B. — *Примеч. ред.*

«Божественности высшей», что очень соблазняло его противников⁶⁶. Тем не менее выражение это вполне законно, так как относится к явлению, логически последующему Тому, Кто Себя являет, ибо «„Бог“ означает Того, Кто действует, „Божественность“ же, или „Божество“ [в качестве энергии], означает Его действие» (Θεὸν ἐνεργοῦντα δηλοῖ, Θεότητος δὲ ἐνέργειαν)⁶⁷.

Как мы уже сказали, Пресвятую Троицу можно созерцать в Ней Самой, что по терминологии отцов и есть собственно богословие; также Ее можно созерцать в Ее отношениях к тварному, что является областью и к о н о м и и — Божественного делания или раздаяния. Вечное происхождение Лиц есть предмет богословия, взятого в своем изначальном значении, тогда как Их явления в деле сотворения или промысла, миссия во времени Сына и Святого Духа, относятся к области домостроительства — это есть «Троица домостроительная», по довольно неточному выражению некоторых современных богословов. Энергии в соответствии с этим разделением вероучительного порядка занимают некое «среднее» место: с одной стороны, они принадлежат области собственного богословия как вечные

⁶⁶Подробнее об этом см.: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Ч. I. Гл. III (Варлаам и соборы 1341 г.): «Фальсифицированные писания». Ч. II. Гл. V (Богословие бытия: сущность и энергия): «Воипостазированные энергии». Сущность как «причина» энергий. СПб., 1997. С. 78–79, 388–389, 295–297. — *Примеч. ред.*

⁶⁷См. постановление Константинопольского собора 1341 г. Synopsis Nili. — Mansi 25, 1149В. [См. также: Лосский В. Н. Спор о Софии, II, Б (6). — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 418.]

и неотделимые от Троицы силы, существующие независимо от акта сотворения мира, но, с другой стороны, они относятся также к области икономии, ибо Бог являет Себя тварному миру в Своих энергиях, которые, как говорит святитель Василий Великий, «до нас нисходят»⁶⁸.

В порядке домостроительного явления Пресвятой Троицы в мире каждая энергия исходит от Отца (ἐκ Πατρὸς) и сообщается чрез Сына (διὰ Υἱοῦ) в Духе Святом (ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι). Поэтому и говорится, что Отец все творит через Сына во Святом Духе. Этот троичный «порядок» очень отчетливо выражен святителем Кириллом Александрийским: «Действие несозданной сущности, — говорит он, — [80] есть нечто общее, хотя относится собственным образом к каждому Лицу, так что благодаря триипостасности действие относится к Каждой из Ипостасей как присущее свойство Лица, совершенного Самого по Себе. Так, Отец действует, но через Сына в Духе. Сын также действует, но как Сила Отца, поскольку Он от Него и в Нем по собственной Своей Ипостаси. Также и Дух действует, ибо Он есть Дух Отца и Сына, Дух всеильный»⁶⁹. В раздаянии являющих Троицу энергий Отец предстает как обладатель являемого свойства, Сын — как явление Отца, Дух Святой — как Тот, Кто являет. Так же и для святителя Григория Богослова Отец есть Истинный (Ἀληθινός), Сын — Истина (Ἀλήθεια), Свя-

⁶⁸Свт. Василий Великий. Письмо (к Амфилохию, еп. Иконийскому) 234 / 226, 1. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 816. — PG 32, 869В. — *Примеч. ред.*

⁶⁹См.: Свт. Кирилл Александрийский. О святой и единосущной Троице, VI. — PG 75, 1056А.

той Дух — Дух Истины (Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας)⁷⁰. И по учению святителя Григория Нисского, «Источник силы есть Отец, Сила же Отчая есть Сын, а Дух Силы есть Святой Дух»⁷¹. Поэтому-то общий для Троицы атрибут премудрости в порядке Божественного домостроительства обозначает Сына — можно сказать: Сын есть «ипостасная Премудрость Отца»⁷². Само имя «Слово» (Λόγος), усваиваемое Сыну, есть также означение, главным образом, домостроительное, присущее Второй Ипостаси, поскольку Она являет природу Отца⁷³. Это именно и имеет в виду святитель Григорий Богослов, говоря: «Мне кажется, что Сын именуется „Словом“ не только по бесстрастному рождению, но и по соединению с Отцом, и потому, что открывает Его. Можно было бы сказать также, что Он относится к Отцу как определение к определяемому, ибо „логос“ означает также „определение“⁷⁴, и тот, кто знает Сына, знает и Отца»⁷⁵. Таким образом, Сын есть сжатое и ясное выражение природы Отца, ибо всякое порождение есть безмолвное

⁷⁰См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 22 (2-е о мире), 11. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 283. — PG 35, 1164A.

⁷¹Свт. Григорий Нисский. О Святом Духе против македонян-духоборцев, 13. — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 39. — PG 45, 1317A.

⁷²См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания, I (Философские главы), I. — Творения. СПб., 1913. С. 49. — PG 94, 529B. — *Примеч. ред.*

⁷³См.: Евр. 1, 3–5. Ин. 1, 14. 2 Кор. 4, 4. Кол. 1, 15.

⁷⁴См.: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Божественный Логос. Киев, 1915 (М., 2003). С. 49 (63) — примеч. 1. — *Примеч. ред.*

⁷⁵См.: Ин. 8, 19; 14, 7.

[81] определение родившего его. Наконец, если под „логосом“ понимать сущностную причину каждой вещи, мы не ошибемся, усваивая это имя Сыну. Ибо разве может существовать что-либо, что существует (συνέστηκεν)⁷⁶ не Божественным Логосом?»⁷⁷ Нельзя выразить яснее, чем это сделал святитель Григорий, домостроительный характер имени «Логос» — «внешнего» явления природы Отца через Сына. Священномученик Иринеи Лионский высказывался в том же самом смысле в форме, характерной особенно для христианской мысли первых веков: «Невидимое Сына есть Отец, а видимое Отца есть Сын»⁷⁸. Сын, делающий видимой сокровенную природу Отца, почти отождествляется здесь с богоявляющими энергиями. Также и святитель Василий Великий, говоря: «Сын являет в Себе всего Отца⁷⁹ как Воссиявший от всей Его славы»⁸⁰, подчеркивает энергийный характер («слава», «сияние») явления Отца чрез Сына.

Святоотеческое учение о Лицах Слова и Духа как о совершенных Образах Бога не может быть

⁷⁶См.: Кол. 1, 17. Ср.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, VII, 4. — Творения. СПб., 2002. С. 465. — PG 3, 872С. Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, XXIV (V, 20). — Амбигвы. М., 2006. С. 117–118. — PG 91, 1136D–1137С. — *Примеч. ред.*

⁷⁷См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 30 (4-е о богословии), 20. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 373–374. — PG 36, 129А.

⁷⁸См.: Сщмч. Иринеи Лионский. Против ересей, IV, VI, 6. — Творения. СПб., 1900. С. 331. — PG 7, 989С.

⁷⁹См.: Ин. 14, 9.

⁸⁰См.: Свт. Василий Великий. Против Евномия, II, 17. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 231. — PG 29, 605В.

рассматриваемо иначе, как только в том же самом смысле, т. е. во «внешнем» аспекте Пресвятой Троицы, являющей Себя в мире энергиями. Развивая идею, содержащуюся в тексте святого апостола Павла «...сияние славы и образ (χαρακτήρ) Ипостаси Его...»⁸¹, преподобный Иоанн Дамаскин скажет: «Сын есть образ (εἰκών) Отца, а образ Сына — Дух...»⁸² Между тем для святого Дамаскина образ есть явление и показание того, что пребывает сокровенным⁸³. И он так уточняет свою мысль о являющем деле Двух Лиц, происходящих от Отца: «Сын есть естественный, неизменный образ Отца, во всем подобный Отцу, кроме нерожденности и отчества. Ибо Отец — нерожденный Родитель. Сын же — рожденный и не Отец. И Дух Святой — образ Сына, ибо *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*⁸⁴. Итак, мы познаем Христа, Сына Божия и Бога, чрез Святого Духа и в Сыне созерцаем Отца...»⁸⁵ Таким образом, единосущные Отцу Лица Сына и Духа, действуя в мире, не являют Самих Себя, ибо Они поступают не в силу некоей собственной воли, но Сын дает познавать Отца, а Святой Дух

[82]

⁸¹Евр. 1, 3.

⁸²Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, XIII (13). — Творения. СПб., 1913. С. 184. — PG 94, 856B.

⁸³См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против отвергающих святыне иконы, III, XVII. — Творения. СПб., 1913. С. 400. — PG 94, 1337B.

⁸⁴1 Кор. 12, 3.

⁸⁵Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против отвергающих святыне иконы, III, XVIII. — Творения. СПб., 1913. С. 400. — PG 94, 1340AB.

свидетельствует о Сыне. Отметим важную черту: Личность Святого Духа остается неявленной, Она не имеет Своего образа в Другом. Мы еще вернемся к этому «порядку», когда будем говорить о Святом Духе и благодати. Пока же заметим следующее: Восточная Церковь обвиняла западное богословие в том, что оно смешивало «внешний» аспект богоявляющих действий в мире, где Дух Святой как единосущное Лицо, посланное Отцом и Сыном, открывает Сына, с «внутренним» аспектом Троицы в Самой Себе, где совершенное Лицо Святого Духа исходит от одного Отца и не имеет с Сыном никакого отношения по происхождению. Разница между двумя этими аспектами та, что, согласно Преданию Восточной Церкви, внутри-троичные отношения не опосредуются волей, но воля определяет «внешние» действия Божественных Лиц по отношению к тварному. Эта воля есть общая воля Трех Лиц, и поэтому в миссии Сына и Святого Духа Каждое из Трех Лиц действует совместно с Двумя Другими: Сын воплощается — но как посланный Отцом — и облекается в плоть — с содействием Святого Духа; Дух Святой нисходит — но как посланный от Отца Сыном. О любви Пресвятой Троицы, проявляющейся в этом плане Божественного домостроительства как тайна Креста, святитель Филарет Московский говорит так: «Любовь Отца — распинающая. [83] Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною»⁸⁶.

⁸⁶Свт. Филарет Московский. Слово в Великий пяток (1816 г.). — Слова и речи. В 4 т. Т. 1 (1803–1824). СТСЛ, 2009. С. 197.

Таким образом, богословие Восточной Церкви различает в Боге: Три Ипостаси — происхождения личностные; природу, или сущность; и энергии — происхождения природные. Энергии неотделимы от природы, природа неотделима от Трех Лиц. В Предании Восточной Церкви это имеет особо важное значение для мистической жизни:

1. Вероучение об энергиях, неизреченно отличных от природы [в сущностном ее аспекте], есть догматическая основа реального характера всякого мистического опыта. Бог, неприступный в Своей природе [сущности], присутствует в Своих энергиях, «как в зеркале», оставаясь невидимым в том, что Он есть, — согласно сравнению святителя Григория Паламы, — «так наше лицо делается видимым при отражении в зеркале, оставаясь при этом невидимым для нас самих»⁸⁷. Таким образом, всецело непознаваемый в Своей сущности Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях, которые не разделяют Его природу на две части — познаваемую и непознаваемую, но указывают на два различных образа Божественного существования — в сущности и во «вне» сущности.

2. Это вероучение позволяет понять, каким образом Пресвятая Троица может пребывать в Своей несообщимой сущности и в то же время, по обетованию Христа, *прийти и обитать в нас*⁸⁸.

⁸⁷См.: Свт. Григорий Палама. Слово на Введение во Святая святых пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и о Ее богоподобном образе жизни в оном месте, 39. — Беседы. В 3 т. Т. 3. Монреаль, 1984. С. 135. Ср.: 1 Кор. 13, 12. 2 Кор. 3, 18.

⁸⁸См.: Ин. 14, 23.

Это не причинное присутствие — как Божественное вездесущие в творении. Это также и не сущностное присутствие, ибо сущность по самому своему определению — несообщима. Это некий образ существования, согласно которому Троица пребывает в нас реально в том, что есть в Ней сообщимого, — в Своих энергиях, общих для Трех Ипостасей, т. е. благодатью, — ведь именно так именуется обоживающие энергии, Святым Духом нам сообщаемые. Тот, кто имеет в себе Духа, подающего дар, имеет в то же время и Сына, посредничеством Которого передается нам всякий дар, а также имеет и Отца, от Которого *нисходит всякий дар совершенный*⁸⁹. Воспринимая *дар* — обоживающие нас энергии, мы одновременно становимся *обителем* Пресвятой Троицы, неотделимой от Своих природных энергий, присутствующей в них иначе, но столь же реально, как и в Своей природе [сущности].

3. Различение между сущностью и энергиями — основополагающее для православного вероучения о благодати — позволяет сохранить подлинный смысл выражения святого апостола Петра «*причастники Божеского естества*»⁹⁰. Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное (как для человеческой природы Христа), ни соединение сущностное (как для Трех Божественных Лиц), это — соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, делающей нас причастными Божественному естеству без того, чтобы наша сущность как таковая ста-

⁸⁹См.: Иак. 1, 17.

⁹⁰См.: 2Пет. 1, 4.

ла сущностью Божией. По учению преподобного Максима Исповедника, в обожении мы по благодати, т. е. в Божественных энергиях, обладаем всем тем, что Бог имеет по Своей природе, однако без природного [сущностного] отождествления с Ним (*χωρίς τῆς κατ'οὐσίαν ταυτότητος*)⁹¹. Становясь Богом по благодати, человек остается при этом тварным существом, так же как Христос, став человеком по воплощению, остался Богом.

Различения, которые богословская мысль Восточной Церкви допускает в Боге, не противоречат ее апофатической позиции по отношению к боготкровенным реальностям. Наоборот, эти антиномические различия необходимо проистекают из религиозной заботы о том, чтобы, выражая в догмате данные Божественного откровения, охранить тайну. Так, как мы это видели относительно догмата о Пресвятой Троице, различие между Лицами и природой стремилось представить Бога одновременно как Единицу и Троицу — таким образом, чтобы единство природы не возобладало над троичностью Ипостасей, чтобы изначальная тайна этого тождества-различия не была устранена или ослаблена. Точно так же и различие между сущностью и энергиями объясняется антиномией непознаваемого и познаваемого, несообщимого и сообщимого — той антиномией, с которой сталкивается религиозная мысль и опыт вещей Божественных. Эти реальные различия не вносят в Божественное Существо никакой сложности, но говорят

[85]

⁹¹ См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 280. — PG 91, 1308B.

о тайне Бога, абсолютно единого в отношении природы и абсолютно троичного в отношении Лиц, — о Троице единоцарственной и непреступной, живущей в преизбыточествующей славе Своей, которая есть Ее нетварный свет, Ее вечное царство, в которое должны войти все те, кто унаследует обожненное состояние будущего века.

Западная богословская мысль, которая если даже в догмате о Троице — в догмате о Трех — видит прежде всего единую сущность, то тем более она не может допустить реального различия между сущностью и энергиями. Но зато она устанавливает иные различия, чуждые богословию восточному: например, между «светом славы» (тварным) и «светом благодати» (тоже тварным), так же как и между другими элементами так называемого «сверхъестественного порядка»: «надприродные» дары, «влитые» силы, благодать «действующая» и благодать «освящающая». Восточное же Предание не знает какого-то промежуточного звена между Богом и тварным миром сверхъестественного порядка, которое прибавлялось бы к миру как некое новое творение. В этом плане она не знает иного различия или, вернее, разделения, кроме разделения на тварное и нетварное. Сверхъестественного тварного не существует для нее. То, что западное богословие именует «сверхъестественным», для Восточной Церкви означает нетварное — Божественные энергии, неизреченно отличные от сущности Божией. Разница состоит в том, что западное понятие о благодати содержит в себе идею причинности, так что благодать представляется неким следствием Божественной При-

чины, подобным акту творения, тогда как для восточного богословия она есть природное происхождение, энергии, извечное излучение Божественной сущности. Только в творении Бог действует как Причина и создает некое новое «подлежащее», призванное быть причастником Божественной полноты, которое Он охраняет, спасает, дарует ему благодать, направляет к конечной цели. В энергиях же Бог есть, существует, предвечно Себя являет. Это есть некий образ Божественного бытия, к которому мы приступаем, воспринимая благодать. Это также — в тварном и преходящем мире — присутствие нетварного и вечного Света, действительное вездесущие Бога во всяческом — всеприсутствие, которое есть нечто большее, чем Его присутствие причинное: *«И Свет во тьме светит, и тьма не объяла Его»*⁹². [86]

Божественные энергии — во всем и вне всего. Чтобы достичь соединения с «лучом Божества», надо, по учению святого Дионисия Ареопагита, подняться над бытием тварным, порвать с тварью всякую связь⁹³. Однако эти Божественные «лучи» пронизывают весь тварный мир, являются причиной его существования. *Свет в мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал*⁹⁴. Бог

⁹²Ин. 1, 5.

⁹³См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, VII, 3. О мистическом богословии, I, 1. — Творения. СПб., 2002. С. 465, 737–739 и др. — PG 3, 872AB, 997B–1000A et al. Также см.: Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 45–66. — *Примеч. ред.*

⁹⁴Ин. 1, 10.

создал все Своими энергиями. Акт творения устанавливает отношение Божественных энергий с тем, что не есть Бог. Это — некая «грань», некое «предопределение» (προορισμός)⁹⁵ бесконечного и вечно-Божеского излучения, которое становится причиной бытия конечного и «случайного». Ибо энергии создают тварный мир не самим фактом своего существования и не тем, что они — природные происхождения сущности. Иначе либо мир был бы, как и Бог, бесконечным и вечным, либо энергии были бы только ограниченными и временными проявлениями Бога. Таким образом, Божественные энергии как таковые не есть отношения между Богом и тварным бытием, но они вступают в отношение с тем, что не есть Бог, которое по воле Божией и приводят к бытию. Воля же, согласно преподобному Максиму Исповеднику, есть всегда активное отношение к кому-то другому, к чему-то, что находится вне действующего субъекта⁹⁶. Именно по этой воле все было сотворено энергиями — для того, чтобы тварное бытие могло так же свободно, по воле, вступать в соединение с Богом в тех

⁹⁵См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, V, 8. — Творения. СПб., 2002. С. 431–433. — PG 3, 824С. Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, II. — Амбигвы. М., 2006. С. 71–72. — PG 91, 1085АС. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, XXX (44). — Творения. СПб., 1913. С. 237. — PG 94, 972А. — *Примеч. ред.*

⁹⁶См.: Прп. Максим Исповедник. Небольшие богословско-полемические трактаты, I (К пресвитеру Марину). — PG 91, 21D–24А. Ср.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, XXII (36). — Творения. СПб., 1913. С. 224–225, 227. — PG 94, 944В–945В, 948СD. — *Примеч. ред.*

же самых энергиях. «Ибо, — говорит преподобный Максим, — Бог создал нас для того, чтобы мы стали *причастниками Божеского естества*⁹⁷, для того, чтобы мы вошли в вечность, для того, чтобы мы уподобились Ему, будучи обожены благодатью, которая производит все существующее и призывает к существованию все, что не существовало»⁹⁸.

⁹⁷2 Пет. 1, 4.

⁹⁸См.: Прп. Максим Исповедник. Письма, XLIII. СПб., 2007. С. 243. — PG 91, 640BC.

ГЛАВА 5

Тварное бытие

[87] **К**огда мы пытаемся от полноты Божественного Бытия обратиться к тому, что призвано к стяжанию этой полноты, — к самим себе, к тварной вселенной, которая есть не-полнота и сама по себе не-бытие, — мы вынуждены признать, что если нам трудно было подниматься к созерцанию Бога, если нам нужно было понуждать себя на апофатическое восхождение — для того, чтобы воспринять, насколько это возможно, откровение о Святой Троице, то не менее трудно перейти от понятия Бытия Божественного к понятию бытия тварного. Ибо если есть тайна Бога, то есть также и тайна твари. И здесь, чтобы допустить «вне» Бога, «рядом» с Богом нечто иное, чем Он, некое абсолютно новое «подлежащее», также необходим некий бросок веры. От нас требуется своего рода некий апофатизм обратного порядка, который привел бы к богооткровенной истине творения *из ничего*.

Мы часто забываем, что сотворение мира — не истина философского порядка, но некое положение

веры. Античная философия не знает «творения» в абсолютном смысле этого слова. Демиург Платона — не бог-творец, но, скорее, некий устроитель вселенной, художник, мастер «космоса», а *κόσμος* означает «порядок», «украшение». «Быть» для эллинской мысли значило быть в некоем порядке, обладать некой сущностью. Демиург создает существа, «оформляя» аморфную материю, которая извечно существует во «вне» его как некая хаотичная и неопределенная среда, которая может принимать всевозможные формы и всевозможные качества. Таким образом, материя сама по себе есть [88] не-бытие, некая чистая возможность бытия, возможность чем-то стать, она есть то «не-бытие» (*μη ὄν*), которое не есть абсолютное «ничто» (*οὐκ ὄν*). Идея же творения «**Ѡ не ѡщиухъ**» впервые была выражена в библейском повествовании, когда мать, увещевая своего сына претерпеть мучения за веру, говорит: «... *посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего* (*οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός*)...»¹

«Творческое слово Бога есть как алмаз, на котором поставлены и стоят твари под бездною Божией бесконечности, над бездною собственного ничтожества»², — говорит святитель Филарет Московский. «Ничтожество» тварного столь же таинственно и недомыслимо, как и Божественное «не-есть»³ отрицательного богословия. Сама

¹2 Мак. 7, 28.

²См.: Свт. Филарет Московский. Слово в день обретения мощей свт. Алексия (20 мая 1830 г.). — Слова и речи. В 4 т. Т. 2 (1825–1836). СТСЛ, 2009. С. 277.

³См. с. 52 наст. изд.

идея абсолютного «ничто» противоречива, абсурдна: сказать, что «ничто» существует, значило бы противоречить самим себе; сказать же, что оно не существует, было бы своего рода плеоназмом⁴, разве что если бы мы хотели неким неудачным образом выразить идею того, что ничего не существует «вне» Бога, что даже не существует и само это «вне». Между тем творение *из ничего* означает как раз некий акт, производящий нечто «вне» Бога, создание некоего абсолютно нового «подлежащего», не имеющего никакого основания ни в Божественной природе, ни в некой материи или возможности какого-либо бытия «вне» Бога. Можно сказать, что актом творения *из ничего* Бог дает «место» чему-то «вне» Его Самого, что Он ставит само это «вне», само это *ничто* «рядом» со Своей полнотой. Он дает «место» абсолютно иному «подлежащему», бесконечно отдаленному от Него «не местом, но природою» (οὐ τόπῳ, ἀλλὰ φύσει)⁵, согласно выражению преподобного Иоанна Дамаскина.

Творение не есть некое саморазвертывание, бесконечное самораспространение Бога⁶, некое спонтанное, «невольное», сообщение энергий, производящее существа в силу какой-то необходимости [89] Божественной природы. Самораспространяющееся

⁴Плеоназм (от греч. πλεονασμός — избыток, чрезмерность) — речевое излишество с т. зр. смысловой полноты высказывания, выражающееся в скоплении близких или идентичных по значению слов. — *Примеч. ред.*

⁵См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, XIII (13). — Творения. СПб., 1913. С. 183. — PG 94, 853С.

⁶См. также с. 423–424 наст. изд.

Благо неоплатоников⁷ не есть Бог святого апостола Павла — Бог, *называющий несуществующее как существующее*⁸. Творение есть дело воли, а не природы. Именно в этом смысле преподобный Иоанн Дамаскин противопоставляет сотворение мира рождению Слова: «... рождение в Нем, — говорит он, — безначально и вечно, так как оно есть дело Его естества и происходит из Его существа, иначе Рождающий потерпел бы изменение, и был бы Бог „первый“ и Бог „последующий“, и произошло бы приумножение. Творение же у Бога как дело хотения не совечно Богу. Ибо приводимое в бытие из не сущего не может быть совечно Безначальному и всегда Сущему»⁹. Творение — это дело, имевшее начало. Начало же предполагает изменение, переход от небытия к бытию. Поэтому в силу самого своего происхождения тварь всегда будет существом изменяемым, подверженным переходу из одного состояния в другое. Она не имеет никакого основания ни в самой себе, будучи создана *из ничего*, ни в Божественной сущности, ибо никакая необходимость не понуждала Бога творить. Действительно, в Божественной природе нет ничего, что являлось бы необходимой причиной создания тварного: тварного могло бы и не быть — Бог мог бы и не творить. Творение есть свободное действие Его желания, и это — единственное основание тварных существ.

⁷См., напр.: Плотин. Эннеады III: VIII, 10; V: II, 1–2; III, 15; IV, 1. См. также с. 69 наст. изд. — *Примеч. ред.*

⁸См.: Рим. 4, 17.

⁹См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 168. — PG 94, 813A.

Сам замысел Божественной воли, когда Бог этого хочет, становится делом, и желание Его осуществляется, тотчас становится тем или иным бытием, согласно власти Всемогущего, Который, когда желает чего-либо в Своей премудрости и творческой силе, не оставляет Своего желания без осуществления. Это осуществление Божественного желания и есть, по святителю Григорию Нисскому, тварное бытие¹⁰. Тварь, «случайная» по самому своему происхождению, начала существовать, но существовать она будет вечно. Смерть и уничтожение не [90] будут возвратом в небытие, потому что *слово Господне пребывает вовек и воля Божественная непреложна*¹¹.

Творчество — как свободное действие воли, а не природное излияние, подобное излучению Божественных энергий, — есть свойство единого личностного Бога, Бога Троицы, обладающего общей волей, которая принадлежит природе и действует согласно предопределению мысли. Это то, что преподобный Иоанн Дамаскин называет «предвечным и всегда неизменным Божиим советом (βουλή)»¹². В книге Бытия Бог говорит: «*Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...*»¹³ — словно бы Троица советуется перед сотворением. Этот «совет» означает некое свободное и созна-

¹⁰См.: Свт. Григорий Нисский. О Шестодневе. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 9–10. — PG 44, 69A.

¹¹См.: 1Пет. 1, 25. Евр. 6, 17.

¹²См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы, I, X. — Творения. СПб., 1913. С. 351. — PG 94, 1240D–1241A.

¹³Быт. 1, 26.

тельное действие. Согласно учению того же святого Иоанна Дамаскина, «Бог творит мыслью (ἐννοῶν), и эта мысль... становится делом¹⁴. Ибо Он созерцал все вещи *прежде бытия их*¹⁵, вневременно замыслив их; и каждая вещь получает бытие свое в предопределенное время, согласно с Его вневременной, соединенной с хотением мыслью (κατὰ τὴν θελητικὴν Αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν), которая есть предопределение (προορισμός), и образ (εἰκών), и мера (παράδειγμα)¹⁶». Термин «θελητικὴ ἔννοια»¹⁷ чрезвычайно знаменателен. Он в совершенстве выражает вероучение Восточной Церкви о Божественных идеях, то место, которое восточное богословие определяет идеям сотворенных в Боге вещей. Согласно этому учению, идеи не являются вечными основаниями (λόγοι) тварного, содержащимися в самом бытии Бога, предопределениями Божественной сущности, к которой, по мысли блаженного Августина, сотворенные вещи относятся как к своей причине-образцу (эта мысль позднее становится общим установлением для всего западного предания — тем вероучением, которое было отчетливо сформулировано Фомой Аквинским). В богосмыслии греческих отцов Божественные идеи имеют [91] более действенно-возможный (динамический),

¹⁴См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, II (16). — Творения. СПб., 1913. С. 188. — PG 94, 865A.

¹⁵Дан. 13, 42.

¹⁶См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, IX (9). — Творения. СПб., 1913. С. 176. — PG 94, 837A.

¹⁷«Мысль-воление» или, может быть, точнее было бы сказать «волящая мысль».

сознательно-направленный (интенциональный) характер. Их место не в сущности, но в том, что «после» сущности, — в Божественных энергиях, ибо идеи отождествляются с волею, или волеями (*ἰδέληματα*), определяющими различные образы, по которым тварные существа причащаются творческим энергиям. Именно так святой Дионисий Ареопагит характеризует «идеи», или «меры», которые являются «основаниями, творящими сущность вещей, ибо ими сверхсущностный Бог все предопределил и создал»¹⁸. Если же Божественные идеи не являются самой сущностью Божией, если они, так сказать, «отделены» от сущности волей, тогда не только акт творения, но и мысль Божия не есть некое необходимое предопределение природы, некое умопостигаемое содержание Божественного бытия. И поэтому тварная вселенная не представляется нам некой бледной, слабой и неточной копией Бога, как в платоновском или платоническом образе мыслей, но она предстает пред нами как бытие абсолютно новое, как творение, изнова вышедшее из рук Бога, Который *увидел, что это хорошо*¹⁹, — тварная вселенная, изволенная Богом и ставшая *радостью* Его Премудрости²⁰, «некой музыкальной стройностью», «дивным сложенным песнопением всесодержащей Силе»²¹, по выражению святителя Григория Нисского.

¹⁸См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, V, 8. — Творения. СПб., 2002. С. 431–433. — PG 3, 824С.

¹⁹Быт. 1, 8.

²⁰См.: Притч. 8, 30–31.

²¹См.: Свт. Григорий Нисский. О надписании псалмов, I, 3. — Творения. В 8 т. Т. 2. М., 1861. С. 11–12. — PG 44,

Желая ввести идеи во «внутреннее» бытие Бога, мы придаем тем самым Божественной сущности некое «идеальное» содержание, помещаем в нее платоновский *χόσμος νοητός*²². И тогда, смотря по тому значению, какое мы придаем этому идеальному миру в Боге, мы приходим к следующей альтернативе: или тварный мир теряет свою ценность, лишается своей характерной бытийной уникальности и подлинности в качестве произведения творческой Премудрости, или же тварное вторгается во «внутреннюю» жизнь Бога, онтологически укореняется в Самой Троице, как это происходит в так называемых «софиологических» системах. В первом случае (у блаженного Августина): Божественные [92] идеи являются статичными, это — неподвижные совершенства Бога; во втором случае (в современном восточном софианстве): сама сущность (*οὐσία*) Бога становится динамичной. Интересно отметить, что Иоанн Скот Эриугена, богословская система которого представляет собой некий любопытный сплав восточных и западных элементов, некое переложение учений греческих отцов на основе августиновской мысли²³, представляет себе Божественные идеи некими творениями, тварными первоначалами, посредством которых Бог творит вселенную

441В. Ср.: Большое огласительное слово, VI. — Т. 4. М., 1862. С. 20. — PG 45, 25С.

²²Греч.: мир умопостигаемый (умозрительный, мысленный, духовный). — *Примеч. ред.*

²³Именно так представлено образование системы Иоанна Скота Эриугены [IX в.] у А. И. Бриллиантова в его капитальном труде «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены» (СПб., 1898 [М., 1998]).

(*natura creata creans*²⁴). Вместе с восточными отцами он помещает идеи «вне» Божественной сущности, но в то же время вместе с блаженным Августином хочет сохранить их существенный характер — таким образом, они становятся первыми тварными сущностями. Иоанн Скот Эриугена не уловил разницы между сущностью и энергиями, в этом пункте он остался верен августинизму. Именно поэтому он и не смог отождествить идеи с творческими волеиями Бога.

Идеи-волеия, которые святой Дионисий Ареопагит называет «мерами» (*παράδειγματα*), «предопределениями» (*προορισμοί*), или «промыслами» (*πρόνοια*)²⁵, не тождественны вещам тварным. Хотя они и являются основаниями всех вещей, установленных Божественной волей в простых «лучах», или энергиях, отношениями Бога к существам, которые Он создает, идеи тем не менее пребывают

²⁴Лат.: «природа сотворенная и творящая» — вторая из четырех «природ», определяемых Эриугеной; первая — *natura non creata creans* («природа не сотворенная и творящая»), т. е. Бог как предвечная первопричина всех вещей; третья — *natura creata non creans* («природа сотворенная и не творящая»), т. е. существующий мир вещей; четвертая — *natura non creata non creans* («природа не сотворенная и не творящая»), т. е. Бог как конечная цель всех вещей. См.: Иоанн Скот Эриугена. О природах (или О разделении природы), I, 1. — PL 122, 441B. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. Гл. V. Общий характер и смысл воззрений Эриугены. М., 1998. С. 258, 264 (примеч. 1). — *Примеч. ред.*

²⁵См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, V, 8; IV, 13; V, 2; XI, 6. — Творения. СПб., 2002. С. 431–433, 335, 405–407, 543. — PG 3, 824C, 712B, 816C–817A, 965B.

отделенными от тварей, как воля художника пребывает отделенной от его дела, в котором она является себя. Идеи предустанавливают некие различные образы приобщения к энергиям, неодинаковые восхождения для разных категорий существ, движимых Божественной любовью и отвечающих на эту любовь, — каждая в соответствии со своей природой. Творение, таким образом, предстает как некая иерархия реальных аналогий²⁶, в которой, согласно слову святого Дионисия Ареопагита, «каждый чин иерархического порядка по мере своего собственно-го соответствия возводится к содействию с Богом, совершая благодатью и силою, дарованной Богом, то, что Бог содержит по природе и во всей полноте»²⁷. Таким образом, вся тварь призвана к совершенному соединению с Богом, которое совершается в «синергии»²⁸ — в со-действии воле тварных существ с Божественными идеями-волениями. У священномученика Дионисия понятие «творение» так сближено с понятием «обожение», что мы с трудом можем отличить первозданное состояние твари от ее конечного завершения — соединения с Богом. Однако поскольку это соединение предполагает, согласно святому Дионисию, «со-действие» воле,

²⁶ Аналогия (от греч. ἀναλογία — правильное соотношение, пропорциональность, соразмерность, соответствие) — особый тип отношения между предметами или их свойствами, при котором основанием их соотнесения являются не принципы тождества или различия, а принцип их подобия своему иноприродному источнику. — *Примеч. ред.*

²⁷ См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, III, 3. — Творения. СПб., 2002. С. 77. — PG 3, 168AB.

²⁸ Греч. συνεργία — содействие, сотрудничество, помощь; участие, сообщничество. — *Примеч. ред.*

а значит — свободу, то начальное состояние тварного космоса можно воспринимать как некое неустойчивое совершенство, в котором полнота соединения не была еще достигнута, в котором тварные существа должны были еще возрасть в любви, чтобы полностью совершить Божию идею-воление.

Эту мысль развивает преподобный Максим Исповедник, для которого тварь определяется, прежде всего, как существо ограниченное, иными словами, для него цель твари вне ее самой: она стремится к чему-то, она в вечном движении²⁹. Где различность и множественность, там — движение. Все находится в движении в тварном мире — как в умопостигаемом, так и чувственном. Это ограничение и это движение порождают формы пространства и времени. Один Бог остается в абсолютном покое, и совершенная Его неподвижность ставит Его вне времени и пространства. Если мы, говоря о Нем в Его отношениях к тварному бытию, присваиваем Ему движение, мы тем самым хотим сказать, что Он вызывает в тварных существах любовь, которая заставляет их к Нему устремляться, что Он привлекает их к Себе: «... как Желание и Любовь Божество движется, а как Желанное и Любимое — движет к Себе все вмещающее в себя любовь и же-

²⁹См., напр.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, II, LVII (V, 53), LXXII (X), LXXX (XVIII), CLIX (LXIII, 3). — Амбигвы. М., 2006. С. 59–62, 159, 198, 233–234, 363–364. — PG 91, 1072A–1073C, 1181B, 1221AB, 1257C–1260A, 1397AB. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, I, 1–7, 68–70. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 215–216, 226–227. Вопросы к Фалассию, LXV. — PG 90, 1084A–1085B, 1108C–1109A, 757B–760A. — *Примеч. ред.*

лание, желая, чтобы Его желали, и любя, чтобы Его любили»³⁰. Его воля для нас — тайна, ибо воля есть отношение к «другому», а между тем нет ничего «другого», кроме Бога, поэтому-то творение *из ничего* для нас непостижимо. Мы познаем волю Божию лишь постольку, поскольку она является Его отношением к миру уже сотворенному. Она — точка соприкосновения между бесконечным и конечным, и в этом смысле Божественные воления являются творческими идеями вещей, их «логосами», «словами»³¹. Несмотря на терминологическое совпадение, эти «слова» имеют мало общего с *λόγοι σπερματικοί*³² стойков. Это, скорее, те творческие и промыслительные «слова», которые мы находим в книге Бытия и Псалмах³³. Всякая тварная вещь имеет свою точку соприкосновения с Божеством: это — ее идея, ее причина-основание, ее «логос», который одновременно есть и конечная цель, к которой она устремлена. Идеи индивидуальных вещей содержатся в высших и более общих идеях — как виды в родах. И все содержится в Логосе — Втором Лице Пресвятой Троицы — Который есть Первоначало и конечная Цель всех тварных вещей³⁴. Здесь в Логосе, Боге Слове, подчеркивается

³⁰См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, LXXX (XVIII). — Амбигвы. М., 2006. С. 235. — PG 91, 1260С.

³¹См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, V, 8. — Творения. СПб., 2002. С. 431–433. — PG 3, 824С. — *Примеч. ред.*

³²Греч.: образующие логосы, смысловые семена вещей. — *Примеч. ред.*

³³См.: Пс. 147, 4, 7. Быт. 1, 3 и др.

³⁴См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, VII, 4. — Творения. СПб., 2002. С. 465. — PG 3, 872С.

Его домостроительный аспект, характерный для доникейского богословия: Логос есть явление Божественной воли, ибо именно Им Отец сотворил *всяческая*³⁵ в Духе Святом. Рассматривая природу вещей тварных, пытаясь проникнуть в смысл их бытия, мы в конце концов приходим к познанию Логоса, причинного *Начала* и в то же время *Конца* всего существующего³⁶. Все было сотворено Логосом, Который представляется Божественным Средоточием, Очагом, от Которого исходят творческие «лучи», частные логосы тварей, — Средоточием, к Которому, в свою очередь, тварные существа устремляются как к своей конечной Цели. Ибо тварь уже в своем начальном состоянии была отделена от Бога — обожение, соединение с Богом, было ее целью, ее конечным завершением. Таким образом, перводанное блаженство не было состоянием обожненным, но известным предрасположением к нему, совершенством твари, устроенной и устремленной к своей цели.

[95] Открывая Себя в творческих идеях-волениях, Бог может познаваться в тварном — посредством

Также: Елифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Божественный Логос. Учение о человеке. Киев, 1915 (М., 2003). С. 48–52 (62–66), 55–57 (70–73). — *Примеч. ред.*

³⁵См.: Рим. 11, 36. Еф. 3, 9. Кол. 1, 16–17. Евр. 1, 3; 2, 10; 3, 4. Откр. 4, 11 и др.

³⁶См.: Ин. 1, 3. Откр. 1, 8; 21, 6; 22, 13. Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, II, XXIV (V, 20). — Амбигвы. М., 2006. С. 62, 68, 117–118. Мистагогия, I. Вопросы-ответы к Фалассию, XXII. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 157. Т. 2. С. 63–65. — PG 91, 1073C, 1081C, 1137AB, 664D–665B; 90, 317B–321C и др. — *Примеч. ред.*

тварного³⁷, но Он может также познаваться неким непосредственным образом в мистическом созерцании, в Своих нетварных энергиях, которые суть сияние Его лика. Именно так — в Своем божестве — Христос явился апостолам на горе Фавор; именно так Он дает познавать Себя святым, которые отрешились от всего тварного, отказались от всякого познания вещей конечных, чтобы достигнуть соединения с Богом. Именно поэтому, оставив все, святые получают совершенное познание вещей тварных³⁸, ибо, восходя к созерцанию Бога, они познают одновременно всю область бытия в его первопричинах, которые суть идеи-воления Божии, содержимые в Его простых энергиях. Это напоминает нам экстатическое созерцание преподобного Венедикта Нурсийского, который увидел весь мир в его цельности как бы собранным в одном луче Божественного света³⁹.

Все было создано Логосом. Святой евангелист Иоанн Богослов говорит об этом: «*Все чрез Него начало быть...*»⁴⁰, и мы повторяем это в Символе веры: «... **И́мже всѣ быша**». Но тот же Никейский символ учит, что небо, землю и все видимое и невидимое сотворил Отец, а дальше Дух Святой назван «животворящим» (ζωοποιόν). «Отец творит

³⁷Ср.: Рим. 1, 20. Иов. 12, 7–9. Пс. 18, 2.

³⁸См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, XXXV–XXXVII, XL, XLI (V, 31–33, 36, 37). — Амбигвы. М., 2006. С. 131–135, 138–140. — PG 91, 1152C–1156B, 1160AD.

³⁹См.: Свт. Григорий Великий (Двоеслов). Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души, II, 35 (о всем мире, собранном пред глазами его). — Творения. М., 1999. С. 537–539. — PL 66, 197B–200B.

⁴⁰Ин. 1, 3.

все Словом в Духе Святом, — говорит святитель Афанасий Великий, — ибо где Слово, там и Дух. И творимое Отцом — чрез Слово от Духа имеет силу бытия, ибо так написано в 32-м псалме: „Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их“»⁴¹. Это — домостроительное явление Пресвятой Троицы: Отец, действующий через Сына в Духе Святом. Именно поэтому священномученик Ириней Лионский и называет Сына и Духа [96] «двумя Руками Божиими»⁴². Творение есть общее дело Пресвятой Троицы, но Три Лица являются Причиной тварного бытия различным, хотя и единым образом. Когда святитель Василий Великий говорит о сотворении ангелов, он следующим образом учит о явлении Трех Лиц в творческом деле: «В творении же их, — говорит он, — представляя первоначальную Причину сотворенного (τὴν προκαταρχτικὴν αἰτίαν) — Отца, и Причину зиждительную (δημιουργικὴν) — Сына, и Причину совершительную (τελειωτικὴν) — Духа. Так что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына и совершаются в бытии присутствием Духа»⁴³. Это общее делание Пресвятой Троицы, представляющееся как двойное домостроительство Слова и Духа (зиждительное и со-

⁴¹См.: Свт. Афанасий Великий. Послание к Серапиону, еп. Тмуисскому, III (о Духе Святом), 5. — Творения. В 4 т. Т. 3. СТСЛ, 1903. С. 64. — PG 26, 632BC. — Пс. 32, 6.

⁴²См.: Сщмч. Ириней Лионский. Против ересей, IV, предисл., 4. — Творения. СПб., 1900. С. 318. — PG 7, 975B. [См. также примеч. 9 на с. 170 наст. изд.]

⁴³См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, XVI, 38. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 127–128. — PG 32, 136AB.

вершительное), сообщает твари не только бытие, но и «благобытие» (τὸ εὖ εἶναι)⁴⁴ — способность жить по благу, т. е. совершенство.

Восточное Предание не знает «чистой природы», к которой бы благодать прибавлялась как некий сверхъестественный дар. Для богомыслия православного Востока не существует «нормального» [безблагодатного] состояния естества, ибо благодать заключена уже в самом творческом акте⁴⁵. Предвечные предопределения «Божественного совета» — Божественные идеи — не соответствуют тем сущностям вещей, какими они представляются так называемому естественному умозрению, например, Аристотеля или любого другого философа, знающего лишь падшую природу. Таким образом, для восточного богословия «чистая природа» является философским вымыслом, не соответствующим ни начальному состоянию твари, ни ее теперешнему «противоестественному» состоянию, ни ее обóженному состоянию будущего века. Созданный для того, чтобы быть обóженным, мир динамичен, устремлен к своей конечной цели, предопределенной в Божественных идеях-волениях. Эти идеи-воления сосредоточены в Слове, ипостасной Премудрости Отчей, Которая во всем Себя выражает и все

⁴⁴См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, СЛП (LXI, 1). — Амбигвы. М., 2006. С. 357–359. — PG 91, 1392AD. Также: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Учение о человеке. Киев, 1915 (М., 2003). С. 56–57 (71–72). — *Примеч. ред.*

⁴⁵Ср.: Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, XXV. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 66. — PG 45, 65D. — *Примеч. ред.*

к соединению с Богом в Духе Святом приводит. Ибо нет «естественного блаженства» для твари, у которой [97] не может быть иной цели, как только обожение. Любые различия, которые пытаются установить между состоянием, в котором должны были пребывать первозданные существа по своей природе, и состоянием, сообщающим им все возрастающую причастность Божественным энергиям, являются не больше чем вымыслами. И в действительности они стремятся лишь расторгнуть некую единую неделимую реальность — реальность того, что тварные существа одарены способностью уподобляться Богу — именно потому, что таково их предназначение.

В книге Бытия говорится, что *небо и земля* — вся совокупность вселенной — были сотворены *в начале*⁴⁶. Для святителя Василия Великого это — начало времени. Но «как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время и даже не самонаименьшая часть времени»⁴⁷. Если Божественная воля сотворила *в начале* — это значит, что ее действие было мгновенным (*ἀχρονῶν*) и вневременным (*ἄχρονον*)⁴⁸. Но вместе со вселенной начинается и время. Согласно учению преподобного Максима Исповедника, именно движение, изменение, свойственное тварному, которое само произошло от изменения, производит время — форму бытия чувственного (*τὰ αἰσθητά*). Это то время, которое начинается, продолжается и окончится. Но есть еще и другая форма тварного существо-

⁴⁶См.: Быт. 1, 1.

⁴⁷См.: Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев, I, 6. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 327. — PG 29, 16С.

⁴⁸Там же.

вания — вне времени, свойственная бытию умопостигаемому (τὰ νοητά). Это — эон (αἰών)⁴⁹. «Эон, — говорит преподобный Максим, — это неподвижное время, тогда как время — это эон, измеряемый движением»⁵⁰. Умопостигаемое не предвечно — оно берет свое начало «в веке» (ἐν αἰῶνι), переходя из небытия в бытие, но оно остается без изменений, подлежа некоему вневременному образу существования. Эон находится вне времени, но, имея, как и время, начало, он соизмерим вместе с ним. Только Божественная вечность несоизмерима — и это отно- [98] сится как ко времени, так и к эону⁵¹.

Согласно святителю Василию Великому, в таком вневременном состоянии Бог сотворил мир ангельский⁵². Именно поэтому ангелы не могут более впасть в грех: их непреложное прилепление к Богу или их вечное к Нему отвращение свершились мгновенно — в самый момент их сотворения — на

⁴⁹ Αἰών (греч.) — век, жизнь; вечность. — *Примеч. ред.*

⁵⁰ См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, XLII (V, 38). — Амбигвы. М., 2006. С. 143. — PG 91, 1164BC. [Также: Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII веков. Гл. VII (Прп. Максим Исповедник), 2 (Откровение), 3. Париж, 1933. С. 207.]

⁵¹ См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, XXXVI (V, 32), XLII (V, 38). — Амбигвы. М., 2006. С. 132–133, 143–144. — PG 91, 1153AC, 1164D–1165A. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, I, 5–6. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 215–216. — PG 90, 1085AB. Ср.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, V, 10. — Творения. СПб., 2002. С. 437. — PG 3, 825B. — *Примеч. ред.*

⁵² См.: Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев, I, 5. Против Евномия, IV, 2. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 325, 272. — PG 29, 13A, 680B.

веки веков⁵³. Для святителя Григория Нисского, как и для преподобного Максима Исповедника, ангельская природа тем не менее может беспрестанно возрастать в стяжании вечных благ, в непрерывном движении, свойственном всему тварному, но исключаящем всякую временную последовательность⁵⁴.

Природа материи, по учению святого Григория Нисского, воспринятому преподобным Максимом⁵⁵, является результатом соединения простых качеств, умопостигаемых как таковых самих по себе, но их совокупность, взаимодействие, «оплотне-

⁵³См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, III (17), IV (18). — Творения. СПб., 1913. С. 189, 192. — PG 94, 868B, 877C. Свт. Василий Великий. О Святом Духе, XVI, 38. Беседы на псалмы, 32, 4 (6); 44, 1 (1). — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 129, 521, 556. — PG 32, 137B–140B; 29, 333CD, 388C. Свт. Григорий Богослов. Слово 40 (на св. Крещение), 7. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 463. — PG 36, 365BC. — *Примеч. ред.*

⁵⁴См.: Свт. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней, VI. — Творения. В 8 т. Т. 3. М., 1862. С. 150–151. — PG 44, 885D–888A. Против Евномия, VIII, 5. — Т. 6. М., 1864. С. 134. — PG 45, 797A. Ср.: Прп. Максим Исповедник. О недомумениях к Иоанну, LXXVII (XV). — Амбигвы. М., 2006. С. 217. — PG 91, 1240D–1241A. Мистагогия, V, XIX. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 163, 173. — PG 91, 676D–677A, 696C. Также: Прп. Иоанн Синайский. Лествица, XXVI, 152. Сергиев Посад, 1908. С. 203. Свт. Григорий Богослов. Слово 40 (на св. Крещение), 5. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 462. — PG 36, 364BC. Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 88. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 252–253. — PG 90, 1165D–1168A. — *Примеч. ред.*

⁵⁵См.: Елифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Божественный Логос. Киев, 1915 (М., 2003). С. 51–52 (65–66). — *Примеч. ред.*

ние» производит основу вещей чувственных, их телесность: «Из рассматриваемого в теле ничто само по себе не есть тело — ни наружный вид, ни цвет, ни тяжесть, ни протяжение, ни количество, ни всякое иное видимое качество, а, напротив того, каждое из них есть некое чисто разумное основание (λόγος), взаимное же их содействие (συνδρομή) между собою и соединение (ἔνωσις) делается телом»⁵⁶. Эта динамическая теория материи позволяет предположить некие различные степени материальности: есть тела более или менее материальные; она также объясняет как изменение, происшедшее в первоизданной природе после грехопадения, так и воскресение тел. Элементы материи переходят из одного тела в другое таким образом, что вселенная представляет собою некое единое тело. «Все существует одно в другом, — говорит святитель Григорий Нисский, — и все вещи взаимно друг друга поддерживают, ибо прелагающая сила в некоем круговращении заставляя беспрестанно переходить одни земные элементы в другие, чтобы привести их снова к их исходной точке. Так что в этом круговороте ничто не уменьшается и не увеличивается, но все остается в своих первоначальных мерах»⁵⁷. При этом каждый элемент тела охраняется, «как неким

[99]

⁵⁶См.: Свт. Григорий Нисский. О душе и о воскресении. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 296. — PG 46, 124С. [Ср.: О Шестодневе. Об устройении человека, XXIV. — Т. 1. М., 1861. С. 11, 173–175. — PG 44, 69С, 212D–213В.]

⁵⁷См.: Свт. Григорий Нисский. О Шестодневе. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 40, 50, 54–55, 62. — PG 44, 96AB, 104BC, 108AB, 113A. О душе и о воскресении. — Т. 4. М., 1862. С. 211–212. — PG 46, 28A.

стражем», разумной способностью души, отмечающей его своей печатью, ибо душа знает свое тело даже тогда, когда его элементы рассеяны по всему миру⁵⁸. Таким образом, в состоянии смертности, после грехопадения, духовная природа души сохраняет определенную связь с разобщенными элементами тела, которые она сумеет вновь найти при воскресении, — для того чтобы они преобразились в *тело духовное*⁵⁹ — в наше истинное тело, отличное от грубой телесности — от *кожаных риз*, данных Богом Адаму и Еве после грехопадения⁶⁰.

Конечно, космология греческих отцов воспроизводит картину вселенной, свойственную науке того времени. Но это нисколько не обесценивает собственно богословскую основу их осмысления библейского повествования о сотворении мира. Богословие Православной Церкви — всегда сотериологическое — никогда не вступало в союз с философией с целью построения некоего вероучительного синтеза. Несмотря на все свое богатство, у восточной религиозной мысли не было своей схоластики. Если в ней и имеются элементы христианского гнозиса, как у святителя Григория Нисского, преподобного Максима Исповедника или в «естественно-богословских главах» святителя Григо-

⁵⁸См.: Свт. Григорий Нисский. О душе и о воскресении. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 254–257. — PG 46, 76A–80A. [Ср.: Об устройении человека, XXVII. — Т. 1. М., 1861. С. 187–191. — PG 44, 225B–228D.]

⁵⁹См.: 1 Кор. 15, 44.

⁶⁰См.: Быт. 3, 21. Также: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Грехопадение человека. Киев, 1915 (М., 2003). С. 64 (80). — *Примеч. ред.*

рия Паламы, то это умозрение всегда остается подчиненным центральной идее соединения с Богом и не получает характера некой системы. Не оказывая особого предпочтения какой-либо одной философской системе, Церковь всегда вполне свободно пользуется философией и другими науками в апологетических целях, но она никогда не защищает эти относительные и изменчивые истины — как защищает она непреложную истину своих догматов. Вот почему космологические построения — как древние, так и современные — нисколько не затрагивают более фундаментальной — богооткровенной [100] Церкви — истины. «Достоверность Священного Писания простирается далее пределов нашего разума»⁶¹, — говорит святитель Филарет Московский. Если в представлении о вселенной, характерном для человечества начиная с эпохи Возрождения, земля и является неким атомом, затерявшимся в бесконечном пространстве среди других бесчисленных миров, богословию нет никакой необходимости что-либо изменять в повествовании книги Бытия, так же как и заниматься вопросом спасения обитателей Марса. Божественное откровение остается для него по существу своему геоцентричным, потому что оно обращено к людям, сообщая им истину, необходимую для их спасения в соответствии с реальными условиями земной жизни. Богомыслие святых отцов в притче о добром Пастыре, Который спускается с горних высот, оставляя там некое стадо девяносто девяти овец, чтобы найти

⁶¹ Свт. Филарет Московский. Записки на кн. Бытия. Ч. 1. [Гл.] Сотворение мира. День 2-й. М., 1867. С. 12.

одну заблудившуюся овцу⁶², видит намек на малость падшего [земного] мира в сравнении со всей совокупностью космоса, и в частности с ангельскими зонами⁶³.

Церковь открывает нам тайну нашего спасения, а не «секреты» той остальной вселенной, которая, может быть, и не нуждается в спасении. Именно поэтому космология Божественного откровения непременно геоцентрична. Также именно поэтому коперниковская космография, с точки зрения психологической или, вернее, духовной, соответствует некоему состоянию рассеянности, определенному религиозному центросмещению, некой ослабленности сотериологической позиции, как это происходит в гностицизме или оккультных учениях. Ненасытимый дух научного познания, беспокойный фаустовский ум, обратившись к космосу, разбивает слишком узкие для него небесные сферы, чтобы ринуться в бесконечные пространства и в них затеряться в поисках некоего целостного познания вселенной; его внешненаправленное познание, ограниченное областью становления, может объять всяческое лишь в аспекте распада, соответствующего состоянию нашей природы после падения. Христи-

[101]

⁶²См.: Мф. 18, 12–13. Лк. 15, 3–7.

⁶³См.: [Свт. Григорий Нисский. Против Евномия, II, 13; IV, 3; XII, 1. — Творения. В 8 т. Т. 5. М., 1863. С. 352, 453–454. Т. 6. М., 1864. С. 242. — PG 45, 545C, 636B, 889AB.] Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные, XV, 24. — Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1900. С. 241. — PG 33, 904AB. Свт. Иоанн Златоуст. Против аномея, II, 4. — Творения. В 12 т. Т. 1 (2). СПб., 1898. С. 508. — PG 48, 714. Свт. Кирилл Александрийский. Пасхальные беседы, XII, 2. — PG 77, 673D.

анский же мистик, напротив, входит в самого себя, затворяется во «внутренней клетке»⁶⁴ своего сердца, чтобы там, в глубинах «от греха», обрести, по слову преподобного Исаака Сирина, начало некоего восхождения, в котором вселенная будет открываться ему все более и более единой, все более и более связной, пронизанной духовными силами, образующей содержащееся в руке Божией всеединство⁶⁵. Можно привести, в качестве некоего факта, попытку одного из современных русских богословов, о. П. Флоренского, который был также и крупным математиком, вернуться к геоцентричной космологии, основываясь на научных теориях нашего времени⁶⁶. Не стоит говорить о том, что этот смелый и, возможно, с научной точки зрения приемлемый синтез не представляет особой ценности для христианского богословия, вполне допускающего любую научную теорию строения вселенной, лишь бы

⁶⁴Ср.: Мф. 6, 6. См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 2. Сергиев Посад, 1911. С. 10. Прп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова, 4 (ответ недоумевающим о св. крещении). Сергиев Посад, 1911. С. 102 и др. — *Примеч. ред.*

⁶⁵Ср.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 8, 38, 48, 56. Сергиев Посад, 1911. С. 37–39, 161–162, 205–206, 277–278 и др. Ср. также: Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи, II. — Три очерка о русской иконе / Сб. того же авт. СТСЛ, 2011. С. 22–24. — *Примеч. ред.*

⁶⁶См.: Флоренский П., иер. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии. Опыт нового истолкования мнимостей. М., 1922. Также: Фудель С. И. Начало познания Церкви. Об о. Павле Флоренском. Гл. 10. «Тварь». — Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3. М., 2005. С. 345. — *Примеч. ред.*

она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения.

Мы коснемся космологии или, скорее, космологий святых отцов только для того, чтобы извлечь отсюда некоторые богословские идеи, касающиеся вероучения о соединении тварного бытия с Богом. Шестидневное творение как святителю Василию Великому в его «Беседах на Шестоднев», так и святителю Григорию Нисскому, дополнившему этот его трактат, представляется последовательным «отделением» стихий, одновременно созданных в первый день. Святой Василий видит в этом первом дне «начало», первое мгновение тварного бытия⁶⁷, как если бы оно было «вне сего седмичного времени», — так же как и «день осмый», который мы празднуем в воскресный день и который будет началом вечности — днем всеобщего воскресения⁶⁸. В течение пяти дней, следующих за сотворением стихий умопостигаемых и чувственных — *неба и земли*, видимая вселенная постепенно благо-

[102] устрояется, но это последовательное упорядочивание, по учению святого Григория, существует только для тварного; и это тварное бытие управляется некой «светоносной силой», которой Бог пронизывает материю и которая есть те Его слова («логосы-

⁶⁷См.: Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев, I, 6. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 327–328. — PG 29, 16С–17А. Ср.: Свт. Григорий Нисский. О Шестодневе. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 12. — PG 44, 72АВ. — *Примеч. ред.*

⁶⁸См.: Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев, II, 8. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 348–349. — PG 29, 49С–52В.

воления» преподобного Максима Исповедника), те Его повеления творимым вещам, о которых повествует книга Бытия⁶⁹. «Ибо не должно воображать, — говорит святитель Филарет Московский, — слово Божие подобным произносимому слову человеческому, которое, выйдя из уст, тотчас прекращается и в воздухе исчезает. В Боге нет ничего прекращаемого, ничего исчезающего: слово Его исходит, но не переходит... Даже донныне слово Божие творящее есть основание начавшегося и продолжающегося бытия тварей»⁷⁰. И, приведя тварь в бытие Своим творческим словом, Он сотворил ее не на некоторое лишь время, а навсегда: «... *ибо утверди вселенную, яже не подвижнется*»⁷¹.

Преподобный Исаак Сирин отмечает, что есть некое таинственное различие в творении, различие образа Божественной деятельности. Так, если, сотворив *небо* и *землю*, Бог в последовательных приказах повелевает материи производить все разнообразие тварного, то мир ангельских духов он творит «в молчании»⁷². Так же и творение человека не есть следствие данного земле повеления, как это было в отношении остальных живых существ, — Бог не приказывает, а говорит Себе в Своем предвечном совете: «*Сотворим человека по образу Нашему*

⁶⁹См.: Свт. Григорий Нисский. О Шестодневе. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 12–18. — PG 44, 72A–76D.

⁷⁰См.: Свт. Филарет Московский. Слово в день обретения мощей свт. Алексия (20 мая 1830 г.). — Слова и речи. В 4 т. Т. 2 (1825–1836). СТСЛ, 2009. С. 277.

⁷¹Пс. 92, 1; 95, 10.

⁷²См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 17. Сергиев Посад, 1911. С. 71.

и по подобию Нашему...»⁷³ Своими повелениями Бог разделяет вселенную и устроляет ее части, но ни ангелы, ни человек не являются, собственно говоря, частями, поскольку они — существа личностные. Личность не часть некоего целого, она содержит целое в себе. Согласно этому порядку идей, человек полнее, богаче, содержательнее по своим возможностям, чем ангельские духи. Поставленный на грани умопостигаемого и чувственного, он соединяет в себе эти два мира и причастен вообще всем сферам тварной вселенной. Ибо, по мысли святого Максима Исповедника, «в него, как в горнило, стекается все созданное Богом и в нем из разных природ, как из разных звуков, слагается в единую гармонию»⁷⁴.

Согласно учению преподобного Максима Исповедника, дело творения состоит из пяти «разделений» (διαρέσεις), создающих концентрические сферы бытия, в средоточии которых стоит человек, потенциально все их в себе содержащий⁷⁵. Преж-

⁷³Быт. 1, 26.

⁷⁴Цит. по кн.: Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. Гл. XII (Исход святоотеческого богословия), 4. М., 1994. С. 153. Мы не могли найти этого текста в творениях прп. Максима. Однако та же самая идея выражается им во многих местах, например, см.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, [II, XXXVI (V, 32)], CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. [76–77, 132–133], 277–278. — PG 91, [1092C, 1153AB], 1305AC. [Мистагогия, VII. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 167–168. — PG 91, 684D–685C. Вопросы ответы к Фалассию, XLVIII. — Т. 2. С. 125. — PG 90, 436AB.]

⁷⁵См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 277 и сл. — PG 91, 1304D et sq.

де всего следует различать природу нетварную и природу тварную — Бога и всю совокупность твари. Затем тварная природа делится на вселенную умопостигаемую (*νοητά*) и вселенную чувственную (*αἰσθητά*). В чувственной вселенной небо (*οὐρανός*) отделено от земли (*γῆ*). Из всей поверхности земли (*οἰκουμένη*) выделен рай (*παράδεισος*) — место обитания человека. И наконец, человек разделяется на два пола (мужской и женский) — то разделение, которое определено актуализируется после грехопадения, в природе падшей. Это последнее разделение произведено Богом в предвидении грехопадения, согласно святому Максиму, повторяющего здесь мысль святителя Григория Нисского: «Существо, начавшееся изменением, — говорит последний, — сохраняет сродство с этим изменением. Вот почему Тот, Который, по слову Писания, знает все вещи *прежде бытия их*⁷⁶, рассмотрев или, вернее, предусмотрев по предвосхищающей силе Своего ведения, в какую сторону могло бы склониться движение свободного и независимого выбора человека, поскольку Он знал будущее, „надбавил“ к образу разделение на мужской и женский пол — разделение, которое не имеет никакого отношения к Божественному Первообразу, но которое, как уже говорилось, свойственно неразумной [104] природе»⁷⁷. Но здесь всякая богословская мысль

⁷⁶См.: Дан. 13, 42.

⁷⁷См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 142–143, 140. — PG 44, 184D–185A, 181CD. [Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 279, 281. — PG 91, 1305C, 1309AB.]

теряет свою четкость и не может быть ясно выражена: накладываются два плана — план творения и план падения, и мы можем воспринимать первый не иначе как только в образах, свойственных второму, т. е. не иначе как через призму того образа пола, в каком он реализуется в природе падшей. Истинное же значение этого последнего таинственного разделения можно усматривать там, где пол превосходит в некой новой полноте — то, что выражено в церковном учении о Божией Матери, о самой Церкви, а также в таинстве брака и «ангельском образе» монашества⁷⁸. Как это последнее, так и все остальные разделения космоса обрели вследствие грехопадения характер ограниченности, разрыва и раздробленности.

⁷⁸См., напр.: «... *Вокрѣнѣ ѡбразѣ ѡблистѣнѣша... ѡгльское житїе ѡблѣнѣша... Протѣнѣа въ тѣбѣ сокрѣнѣша... дѣство ѡ рѣтѣ сочѣтѣнѣша*» (7-й и 8-й икосы Великого акафиста Божией Матери). Еф. 5, 29–32. Ин. 3, 29. Откр. 19, 7. Гал. 3, 28. Мф. 22, 30. Мк. 12, 25. Лк. 20, 34–36. Также: «Сам Господь на вопрос одного о том, когда придет Его Царство, отвечал: „Когда двое будут одно, и внешнее будет как внутреннее, и мужеский пол вместе с женским будет ни мужеский, ни женский“. Но „двое“ бывают „одно“, когда мы говорим друг другу истину и когда в двух телах непритворно бывает единая душа [ср.: Деян. 4, 32]. И „внешнее как внутреннее“ значит следующее: „внутреннее“ означает душу, а „внешнее“ означает тело — поэтому как тело твое видно, так и душа твоя да будет явна в добрых делах. И „мужеский пол с женским ни мужеский, ни женский“ — это, говорит Господь, чтобы брат, увидев сестру, не подумал о ней ничего женского, ни она не подумала о нем чего-либо мужского. „Если вы так поступаете, — говорит Он, — придет Царствие Отца Моего“» (см.: Сщмч. Климент Римский. 2-е послание к коринфянам, XII. — Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 125/187–126/188, 505.). — *Примеч. ред.*

По учению преподобного Максима, первый человек был призван соединить в себе всю совокупность тварного бытия, он должен был одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и таким образом сообщить состояние обожения всей твари. Ему нужно было прежде всего в своей собственной природе превзойти разделение на два пола путем бесстрастной жизни согласно Божественному Первообразу. Затем он должен был соединить рай со всей остальной землей, т. е., нося всегда рай в самом себе в силу постоянного общения с Богом, он должен был превратить в рай всю землю. После этого ему предстояло упразднить пространственные условия не только для своего духа, но также и для своего тела, соединив землю и небо, т. е. всю совокупность чувственной вселенной. Затем, перейдя границы чувственного, он должен был путем познания, равного познанию ангельских духов, проникнуть в умопостигаемую вселенную, чтобы соединить в себе самом мир умопостигаемый и мир чувственный. И наконец, не имея ничего вне себя, кроме одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью Ему себя отдать в некоем порыве любви, вручив Ему целостную вселенную, соединенную в его человеческом существе. Тогда [105] Сам Бог, со своей стороны, отдал бы Себя человеку, который в силу этого дара, т. е. по благодати, имел бы все то, что Бог имеет по Своей природе⁷⁹. Таким образом совершилось бы обожение человека и всей тварной вселенной. Поскольку же это

⁷⁹ См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 280. — PG 91, 1308BC.

предназначение человека не было выполнено *первым Адамом*⁸⁰, то мы можем проразумевать его в деле Христа — *Второго Адама*.

Таково учение преподобного Максима Исповедника о «разделениях» тварного бытия, частично заимствованное у него Иоанном Скотом Эриугеной в его работе «О разделении природы». Эти «разделения» выражают у святого Максима ограниченный характер тварного — ограниченность, которая является его состоянием как такового. В то же время они являют задачи, которые подлежат разрешению, препятствия, которые необходимо преодолеть на пути к соединению с Богом. Человек не такое существо, которое отделено от остальной твари, по самой своей природе он связан с целостной вселенной, и апостол Павел свидетельствует о том, что *вся тварь с надеждою ожидает будущей славы*, которая должна открыться в *сынах Божиих*⁸¹. Сознание «космического» никогда не было чуждо духовной жизни Восточной Церкви. Оно выражается как в богословии, так и в литургической поэзии, в иконографии и, может быть, главным образом в аскетической письменности духовных учителей православного Востока. «Что такое сердце милующее?» — был спрошен преподобный Исаак Сирин. И ответ его был: «Это — возгорение сердца у человека о всем творении: о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости,

⁸⁰См.: 1 Кор. 15, 45, 47.

⁸¹См.: Рим. 8, 18–22.

объемлющей сердце. И от великого сострадания умягается сердце его, и не может оно вынести — или слышать, или видеть — какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию. А посему и о бессловесных, и о врагах Истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились, а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостию, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению в сем Богу»⁸². На пути своего соединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь разобщенный грехом космос, чтобы в конечном счете он был преображен благодатью.

Греческие отцы говорят, что человек был сотворен последним для того, чтобы войти во вселенную как некий царь в свои чертоги⁸³. «Как священник и пророк»⁸⁴, — добавляет святитель Филарет Московский, придавая библейской космологии некий экклезиологический акцент. Для этого великого богослова XIX века сотворение мира есть уже некое

⁸²См.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 48. Сергиев Посад, 1911. С. 205–206. [Ср.: Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, XV, 34; XVIII, 8. — Творения. М., 2002. С. 341, 363. — PG 34, 600D, 640BC.]

⁸³См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, II. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 84–86. — PG 44, 132D–133B. Свт. Григорий Богослов. Слово 44, 4. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 554. — PG 36, 612A. Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на кн. Бытия, VIII, 2. — Творения. В 12 т. Т. 4 (1). СПб., 1898. С. 60–61. — PG 53, 71. — *Примеч. ред.*

⁸⁴Цит. по кн.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Гл. V (Борьба за богословие), 8. Париж, 1937. С. 179. [См.: Свт. Филарет Московский. Записки на кн. Бытия. Ч. 1. [Гл.] Сотворение мира. День 6-й. М., 1867. С. 23–24.]

приготовление Церкви, которая предназначается в земном раю, с первыми людьми⁸⁵. Богооткровенные книги являются для него священной историей мира, которая начинается творением *неба и земли* книги Бытия и заканчивается *новым небом и новой землей* книги Откровения⁸⁶. История мира есть история Церкви — мистической основы мира⁸⁷. Вообще, православное богословие последних веков [так же как, может быть, и первых], по существу своему, экклезиологично. Именно догмат о Церкви является в настоящее время той сокровенной движущей силой, которая определяет мысль и религиозную жизнь Православия. Все христианское Предание, без какого-либо искажения или упрощения, предстает ныне в этом новом экклезиологическом аспекте, ибо Предание — не некий неподвижный и косный архив, но сама жизнь *Духа Истины*⁸⁸, наставляющего Церковь⁸⁹. Поэтому нет ничего удивительного в том, что космология обретает сегодня некий экклезиологический характер, который отнюдь не противоречит христологической космологии такого

⁸⁵См.: Свт. Филарет Московский. Начертание церковно-библейской истории. [Ч. 1]. Церковная история Ветхого Завета, I. М., 1897. С. 1, 6. — *Примеч. ред.*

⁸⁶См.: Быт. 1, 1. Откр. 21, 1.

⁸⁷Ср., напр.: Сщмч. Климент Римский. 2-е послание к коринфянам, XIV. — Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 506–507. Послание к Диогнету, 6. — Мч. Иустин Философ. Творения. М., 1891. С. 376–377. — *Примеч. ред.*

⁸⁸См.: Ин. 14, 17; 15, 26; 16, 13. 1 Ин. 4, 6.

⁸⁹Ср.: Сщмч. Игнатий Антиохийский. Послание к филладельфийцам, VIII. — Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 299/361. Также: Флоровский Г., прот. Отцы первых веков. Сщмч. Игнатий Антиохийский, 8 // Вестник РХД. Париж–Нью-Йорк–М., 1985. III. № 145. С. 24. — *Примеч. ред.*

святого отца, как преподобный Максим Исповедник, а, наоборот, придает ей новую ценность.

Даже на путях, наиболее уклоняющихся от Предания, даже в своих заблуждениях мысль христианского Востока последних веков — и в особенности русская религиозная мысль — отражает стремление [107] рассматривать тварный космос в эkkлезиологическом аспекте. Эти мотивы можно найти в религиозной философии В. Соловьева, в которой космическая мистика Бёме, Парацельса и каббалы переплетается с социологическими идеями Фурье и Конта, в эсхатологическом утопизме Н. Федорова, в хилиастических⁹⁰ чаяниях социального христианства и, наконец, в софиологии о. С. Булгакова как некоей неудавшейся эkkлезиологии. У этих мыслителей идея Церкви смешивается с идеей космоса, и идея космоса дехристианизируется. Но ошибки также иногда свидетельствуют об истине, хотя и косвенным или отрицательным образом. Если идея Церкви — как среды, в которой совершается соединение с Богом, — уже включена в идею космоса, это еще не означает, что космос является Церковью⁹¹. Нельзя относить как к уже совершившемуся то, что принадлежит призванию, завершению, конечной цели.

⁹⁰Хилиазм (от греч. χιλιάς — тысяча) — учение о некоем периоде торжества Божественной правды на земле, основанное на буквальном толковании библейских пророчеств: Откр. 20, 1–6 — о тысячелетнем Царстве Христа на земле в конце мировой истории; Ис. 2, 2–4; 11, 6–9 и др. — о всемирной гармонии человека и вселенной. — *Примеч. ред.*

⁹¹Ср.: Свт. Филарет Московский. Слово в день тезоименитства вел. кн. Александра Николаевича (30 авг. 1832 г.). — Слова и речи. В 4 т. Т. 2 (1825–1836). СТСЛ, 2009. С. 356. — *Примеч. ред.*

Мир был создан *из ничего* одной только волей Божией, это — его начало. Он был создан, чтобы быть причастным полноте Божественной жизни, это — его призвание. Он призван осуществить это соединение в свободе, т. е. в свободном согласовании воли тварной с волей Божественной, это — тайна Церкви, внутренне связанная с творением⁹². Сквозь все превратности, следовавшие за падением человека и нарушением жизни первой Церкви — Церкви райской, тварь сохраняет идею своего призвания и одновременно идею Церкви, которая во всей полноте осуществляется наконец после Голгофы и Пятидесятницы как Церковь в собственном смысле слова — как нерушимая Церковь Христова⁹³. Отныне вселенная тварная и ограниченная носит в себе некое новое *Тело*, обладающее нетварной и неограниченной *полнотой*, которую *мир не может вместить*⁹⁴. Это новое Тело есть Церковь, полнота же, которую она содержит, есть благодать, то преизобилие Божественных энергий, которыми и для жизни в которых был создан мир. Вне Церкви [108] они действуют как «внешние» определяющие причины, как Божественные воления, созидающие и охраняющие тварное бытие. И только в Церкви — в единстве Тела Христова — они сообщаются, подаются людям Духом Святым; именно в Церкви энергии предстают как благодать, в которой тварные существа призваны соединиться с Богом. Вся все-

⁹²Ср.: Свт. Филарет Московский. Записки на кн. Бытия. Ч. 1. [Гл.] Сотворение мира. Торжественное окончание творения. М., 1867. С. 30–31. — *Примеч. ред.*

⁹³См.: Мф. 16, 18.

⁹⁴См.: Еф. 1, 22–23. Ин. 14, 17; 21, 25.

ленная призвана войти в Церковь, стать Церковью Христовой, чтобы, по совершении веков, преобразиться в вечное Царство Божие. Мир, сотворенный *из ничего*, находит свое завершение в Церкви, где тварь, выполняя свое призвание, обретает для себя *непоколебимое* утверждение⁹⁵.

⁹⁵Ср.: Евр. 12, 28. Свт. Филарет Московский. Слово в Великий пяток (1813 г.). — Слова и речи. В 4 т. Т. 1 (1803–1824). СТСЛ, 2009. С. 122. — *Примеч. ред.*

ГЛАВА 6

Образ и подобие

[109] **Е**сли человек содержит в себе все элементы, из которых состоит вселенная, то не в этом его истинное совершенство, его действительная слава. «Нет ничего замечательного в том, — говорит святитель Григорий Нисский, — что хотят сделать из человека образ и подобие вселенной, ибо земля преходит, небо изменяется и все их содержимое столь же преходяще, как и содержащее. Говорили: „Человек есть некая малая вселенная (μικρὸν κόσμον)“... и, думая возвеличить человеческую природу этим громким именованием, не заметили, что человек одновременно оказывается наделенным качествами мошек и мышей»¹. Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного бытия, а в том, что отличает человека от космоса, уподобляя его тем самым Творцу. Божественное откровение говорит

¹См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 136–137. — PG 44, 177D–180A.

нам, что человек был создан *по образу и подобию Божию*².

Все отцы Церкви, как восточные, так и западные, видят в самом факте сотворения человека *по образу и подобию Божию* некую определенную состроенность, первоначальную согласованность между существом человеческим и Существом Божественным. Однако богословское освещение этой богооткровенной истины в восточном и западном предании часто различно, хотя несколько не противоречиво. Так, например, блаженный Августин, исходя из нашей соббразности Богу, стремится составить понятие о Боге, пытаясь раскрыть в Нем то, что мы находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Это — некий метод психологических аналогий, примененный к познанию Бога, к богословию. [110] Святой же Григорий Нисский, наоборот, в качестве исходной для мысли точки избирает то, что Божественное откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем Божественному образу. Это — некий богословский метод, примененный к познанию человека, к антропологии. Первый путь стремится познать Бога, исходя из сотворенного по Его образу человека; второй путь хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого человек был сотворен.

Если мы захотим найти в святоотеческих творениях некое точное определение того, что именно соответствует в нас Божественному образу, то рискуем потеряться среди различных утверждений,

²См.: Быт. 1, 26–27.

которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человеческого существа. Действительно, нашу соббразность Богу видят то в царственном достоинстве человека, его превосходящем положении в чувственном космосе; то в его духовной природе: в душе или же в главенствующей части, управляющей (ἡγεμονιόν) его существом, — в уме-духе (νοῦς)³, в высших его способностях — таких, как интеллект-разум (λόγος), или же в свойственной человеку свободе — способности внутреннего самоопределения (αὐτεξούσιον), в силу которой человек сам является началом своих действий. Иногда образ Божий усваивают какому-нибудь качеству души: ее простоте, ее бессмертию; или же его отождествляют со способностью человека познавать Бога, жить в общении с Ним, с возможностью быть причастным Богу, с пребыванием Святого Духа в душе человека. Иногда, как в «Духовных беседах», связываемых с именем преподобного Макария Египетского, образ Божий представляется в двойном аспекте: это, прежде всего, идеальная свобода человека — свобода воли или способность выбора, которая не может быть уничтожена грехом; с другой стороны, это «небесный образ» — положительное содержание нашей соббразности, каковым является общение с Богом, в силу которого человеческое существо до грехопадения было облечено Словом и Духом Святым⁴. Наконец, как у священномуче-

³См. также с. 304 наст. изд.

⁴См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа XII, 1, 6–8; XV, 20. — Творения. М., 2002. С. 316, 318, 335. — PG 34, 557AB, 560D–561B, 589C–592A.

ника Ириней Лионского, святителей Григория Нисского и Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой подобности Богу: «Именование „человек“, — говорит святитель Григорий Палама, — не прилагается отдельно к душе или к телу, но совокупно к обоим вместе (τὸ συνᾶμφότερον), ибо они вместе были созданы *по образу Божию*»⁵. Человек, согласно мысли святого Григория Паламы, «больше *по образу Божию*, нежели ангелы», потому что его соединенный с телом дух обладает некой животворящей силой, которой он одушевляет тело и управляет им; это та способность, которой нет у ангелов — духов бестелесных, хотя они и ближе к Богу благодаря простоте их духовной природы⁶.

Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке подобно Богу, какой-либо одной составляющей его существа. Действительно, библейское повествование никак не уточняет того, что именно в человеке *по образу Божию*, но говорит о самом его сотворении

⁵См.: Свт. Григорий Палама. Олицетворения (или Собеседования души и тела). — PG 150, 1361С. [Сщмч. Ириней Лионский. Против ересей, V, VI, 1. — Творения. СПб., 1900. С. 455–456. — PG 7, 1137А–1138В. Ср.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, VIII, XXIX. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 99–100, 197–198. Прп. Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека, I, 1. — Творения. М., 2003. С. 28–38. — PG 44, 145С, 233D–236А; 1328В–1329В.]

⁶См.: Свт. Григорий Палама. Главы (150), 38–39 // Богословские труды. 2003. № 38. С. 47–48. — PG 150, 1145D–1148В. [Ср.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, IV, 1. — Творения. СПб., 2002. С. 79. — PG 3, 177С.]

как о некоем особом действии, отличном от создания других существ. Как ангелы были сотворены «в молчании»⁷, по выражению преподобного Исаака Сирина, так и человек не был произведен неким Божественным повелением, обращенным к земле. Бог Сам образовал его *из персти земной*⁸, Своими собственными «Руками», т. е., согласно священномученику Иринею Лионскому, Словом и Духом⁹, и *вдунул* в него *дыхание жизни*. Святитель Григорий Богослов толкует текст книги Бытия следующим образом: «... Слово Божие, взяв часть ново-созданной земли, бессмертными руками составило [112] мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества (θεότητος ἀπορρώξις). Так из *персти* и *дыхания* создан человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Посему: как земля — привязан к здешней жизни и как божественная частица (θεῖον μοῖραν) — ношу в груди любовь к жизни будущей»¹⁰. И в той же беседе, посвященной душе, он говорит: «Душа есть Божие *дыхание*, и, будучи небесною, она терпит смешение (μίξις) с перстным»¹¹. Это свет, заключенный в пе-

⁷См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 17. Сергиев Посад, 1911. С. 71.

⁸См.: Быт. 2, 7.

⁹См.: Сщмч. Иринея Лионский. Против ересей, IV, предисл., 4; IV, XX, 1; V, I, 3; V, V, 1; V, VI, 1; V, XXVIII, 4. — Творения. СПб., 1900. С. 318, 368–369, 448, 454, 455, 508. — PG 7, 975В, 1032В, 1123В, 1134С–1135А, 1137А, 1200В.

¹⁰См.: Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, I, I, 8 (о душе), 70–75. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 27. — PG 37, 452А.

¹¹Ср.: 1 Кор. 15, 47–49.

щере, однако же божественный и неугасимый»¹². Понимая эти слова буквально, мы должны были бы, кажется, вывести из этих двух отрывков заключение о нетварном характере души и видеть в человеке некоего Бога, отягченного телесной природой, или же, по крайней мере, видеть в нем некое сложение Бога и животного. Понятое так сотворение человека *по образу Божию* противоречило бы христианскому учению, которое видит в человеке тварное существо — призванное достичь соединения с Богом, стать богом по благодати, — но никак не Бога по самому его изначальному происхождению. Не говоря уже о других невероятных последствиях подобного предположения, в этих условиях не была бы понятна проблема зла: либо Адам не мог согрешить, будучи Богом — «частицей Божества» (μοῖραν Θεοῦ)¹³ — по своей душе, либо первоначальный грех отразился бы на Божественной природе (в Адаме согрешил бы Сам Бог). Святитель Григорий Богослов не мог утверждать подобную точку зрения. В своей беседе о человеческой природе он говорит, обращаясь к своей душе: «И если ты поистине Божие дыхание и Божий жребий, как сама думаешь, то отложи всякую неправду¹⁴, и тогда поверю тебе... Как же ты возмущаешься столько от приражений губительного велиара, хотя и сопряжена (μιρναμένη) с небесным Духом? Если

¹²Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, I, I, 8 (о душе), 1. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 25. — PG 37, 446A–447A.

¹³См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 14, 7. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 178. — PG 35, 865B. — *Примеч. ред.*

¹⁴Ср.: Мф. 3, 15.

и при такой помощи клонишься ты к земле, то — [113] увы! увы! — сколь многомогуществен твой губительный грех!»¹⁵ Таким образом, «сопряженная с небесным Духом» душа вспомоществуется чем-то более высоким, чем она сама. Именно присутствие в ней этой Божественной силы и заставляет именовать ее «частицей Божества», ибо она берет свое начало во *вдутой* в нее «струе Божества», которая есть благодать. «Божие *дыхание*» указывает, таким образом, на некий образ сотворения человека, в силу которого человеческий дух глубоко связан с благодатью, произведен ею, — подобно тому как движение воздуха, производимое дуновением, содержит в себе это дуновение, неотделимо от него. Именно присущую душе причастность Божественной энергии и означает выражение «частица Божества». Действительно, в одном из своих слов святитель Григорий Богослов говорит о причастности, определяя «три света», из которых первый — Бог, «Свет высочайший, неприступный, неизреченный»; второй — ангелы, «некая струя (*ἀπορροή τις*) или причастие (*μετουσία*) первого Света»; третий — человек, называемый тоже светом, ибо дух его озарен «первообразным Светом», Который есть Бог¹⁶. Так, библейское сотворение *по образу и подобию Божию* внутренне содержит идею причастности

¹⁵См.: Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, I, II, 14 (о человеческой природе), 75–80. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 115–116. — PG 37, 761A–762A.

¹⁶См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 40 (на св. Крещение), 5. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 462. — PG 36, 364BC. [Также: Стихотворения, I, I, 7 (об умных сущностях), 50. — Т. 2. С. 24. — PG 37, 442A.]

ти Божественному Существу, приобщенности Богу, а это значит, что оно предполагает благодать.

Образ Божий в человеке, поскольку он образ совершенный, постольку он, согласно святителю Григорию Нисскому, и образ безусловно непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и непознаваемостью Божественного Существа¹⁷. Поэтому-то мы и не можем определить, в чем состоит образ Божий в человеке. Мы не можем постигнуть этого иначе, как только прибегая к идее причастности бесконечной благодати Божией: «Бог по природе есть всякое благо, — говорит святой Григорий, — Он есть всякое благо, постижимое нами, или, вернее, Он превосходит всякое благо, которое только можно постигнуть и понять. Следовательно, Он не создает человеческой жизни по какому-либо иному побуждению, как только потому, что Он благ. Будучи таковым и предприняв по этому самому создание человеческой природы, Он не захотел проявить силу Своей благодати вполовину, словно бы даруя человеку некую часть Своих благ и ревниво отказывая ему сообщить остальное. Но совершенство благодати является в Нем тем, что Он вызывает человека из небытия в бытие и соделывает его исполненным всяческого блага. Список же этих благ столь длинен, что перечислить их невозможно. Вот почему все они содержатся в кратком библейском изречении, что человек создан *по образу Божию*. Ибо

¹⁷См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XI. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 109–110. — PG 44, 156AB. — *Примеч. ред.*

это как если бы кто-нибудь сказал, что Бог создал человеческую природу причастной (μέτοχον) всякого блага. . . Но если бы образ был по всему равен блаженству своего Первообраза, он не был бы Его образом, но слился бы с Ним. Какую же разницу усматриваем мы между Божественным и тем, что Ему подобно? Следующую: Божественное — нетварно, а человек существует (ὕλοστίῃναι) посредством творения»¹⁸. Несомненно, что святитель Григорий Нисский понимает здесь образ Божий как конечное совершенство, как обожненное состояние человека, причастного Божественной плироме¹⁹, полноте Божественных благ. Поэтому-то, говоря об образе, ограниченном в причастности только некоторых благ, об образе в становлении, святой Григорий видит свойственную особенность человека как созданного *по образу Божию* прежде всего в том, что «человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему выбору (αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοχοῦν ἔχειν τὴν γνῶμην), ибо добродетель независима и сама по себе госпожа»²⁰. Это, так сказать, «идеальный» образ, необходимое условие для достижения совершенного уподобления Богу. Итак, как сотворенный *по образу Божию*, человек является существом личностным, личностью, которая

¹⁸См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 140–141, 142. — PG 44, 184AC.

¹⁹Греч. πλήρωμα — наполнение; содержание; исполнение, завершение; полнота. — *Примеч. ред.*

²⁰См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 141. — PG 44, 184B.

не должна определяться природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу. [115]

Человеческая личность — не некая часть человеческого существа, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы — не части Бога. Именно поэтому подобность Богу не сводится к какому-то одному элементу человеческого состава, но относится ко всей природе человека в его целостности. Первый человек, содержащий в себе всю совокупность человеческой природы, был также и единственной личностью. «Ибо имя „Адам“, — говорит святитель Григорий Нисский, — не дается теперь предмету тварному, как в последующих повествованиях. Но сотворенный человек не имеет особого имени (ὁ τίς), это — всечеловек (ὁ καθόλου), т. е. заключающий в себе все человечество²¹. Таким образом, этим всеобщим именованием природы мы приглашаем понять, что Божественным предведением и могуществом охватывается в первозданном творении весь род человеческий. . . Ибо образ Божий не заключен в некой одной части природы, ни благодать не заключена в некоем одном только индивидуе, среди которых человек усматривается, но эта сила равно простирается на весь род в целом. . . Нет никакого различия в этом отношении между человеком, образованным в первозданном творении мира, и тем, который придет при скончании вселенной: они одинаково носят в себе образ Божий.

²¹ Евр. אָדָמָה ('ādāmā) — земля, почва; земельный надел. См. также об этом: Софроний (Сахаров), схиархим. Единство Церкви по образу Святой Троицы. — По образу Святой Троицы / Сб. СТСЛ, 2009. С. 146–148. — *Примеч. ред.*

... Следовательно, человек, созданный *по образу Божию*, это — природа, понимаемая как нечто всецелое (ἡ καθόλου φύσις). Это — то, что несет в себе Божественное подобие (τὸ θεοείκελον χρῆμα)²². Божественный образ, свойственный личности Адама, относился ко всей совокупности человечества, ко «всецеловеку». Именно поэтому в роде Адама умножение личностей, каждая из которых *по образу Божию*, — можно было бы сказать, умножение Божественного образа во множестве человеческих ипостасей, — нисколько не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям. Наоборот, человеческая личность не может достичь полноты, к которой она призвана, не может стать совершенным образом Божиим, если она присваивает себе некую часть природы, считая ее как бы [116] своей частной собственностью. Ибо образ достигает своего совершенства только тогда, когда человеческая природа становится подобной природе Божией, когда она стяживает полную причастность нетварным благам. Однако существует только одна природа, общая всем людям, хотя она и предстает нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами. Это первоначальное единство природы, восстановленное в Церкви, представляется святому апостолу Павлу столь абсолютным по своей зримости, что он именует его *телом* Христовым²³.

²²См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI, XXII. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 143–145, 164–165. — PG 44, 185BD, 204D.

²³См.: Рим. 12, 5. 1 Кор. 12, 27. Еф. 1, 23; 4, 12, 16; 5, 30. Кол. 1, 24 и др. Также: Свт. Василий Великий. Подвижни-

Таким образом, люди обладают одной общей природой, одной единой природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не менее трудноуловимо, чем аналогичное различие единой природы и Трех Лиц в Боге. Прежде всего следует дать себе отчет в том, что мы не знаем личности, человеческой ипостаси, в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. То, что мы обычно называем «личности», «личное», обозначает, скорее, «индивиды», «индивидуальное». Мы привыкли видеть в этих двух понятиях — «личность» и «индивид» — почти что синонимы, мы, не различая, пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако, в известном смысле, «индивид» и «личность» имеют противоположное значение: «индивид» выражает определенное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, «личность» же, напротив, означает то, что от природы отлично. В нашем нынешнем состоянии, сами будучи индивидами, мы познаем личности не иначе как только через призму индивидов. Когда мы хотим определить, «охарактеризовать» какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, «черты характера», которые встречаются, однако, в других — у прочих индивидов — и которые никогда,

ческие уставы, XVIII, 2–3. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 352–353. — PG 31, 1381D–1385A. Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна, XI, XI (17, 20–21). — Творения. В 3 т. Т. 3. М., 2002. С. 756. — PG 74, 560B. Сщмч. Иларион (Троицкий). Троиединство Божества и единство человечества. — По образу Святой Троицы / Сб. СТСЛ, 2009. С. 76–77, 87–88. — *Примеч. ред.*

таким образом, не являются безусловно «личными», так как они принадлежат природе. И мы в конце концов понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его «им самим», остается неопределимым, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности — всегда единственной и несравнимой: «бесподобной». Человек, определяемый своей природой, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего «характера», — наименее «личен». Он утверждает себя как некий индивид, собственник «своей» природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», — что и является смешением личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином: по-гречески — «αὐτότης», «φιλαντία», или, по-русски, «самость», истинный смысл которого слово «эгоизм» не передает — по-латински эквивалент следовало бы, скорее, производить не от «ego» («я»), а от «ipse» («сам»).

Мы испытываем некое определенное затруднение в восприятии христологического догмата, который рассматривает волю как некую функцию природы, тогда как нам легче представить себе личность, которая хочет, утверждает, проявляет себя посредством своей воли. Однако идея личности предполагает свободу по отношению к природе, личность — свободна от своей природы, она природой не определяется²⁴. Человеческая ипостась мо-

²⁴Ср.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, LXXIV (XII). — Амбигвы. М., 2006. С. 203–204. — PG 91,

жет реализовать себя только в отказе от собственной воли, от того, что нас определяет и поработачает природной необходимости. Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено. Именно в этом основополагающий принцип аскезы: свободный отказ от собственной воли, от видимости индивидуальной свободы — для того, чтобы возвратить себе истинную свободу — свободу личности²⁵, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку. Поэтому-то преподобный Нил Синайский и говорит, что совершенный монах «всякого человека почитает как бы богом после Бога»²⁶. Личность «другого» представителем Божиим тому, кто сможет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, для того чтобы вновь обрести общую природу и тем самым реализовать свою «собственную» личность.

Итак, то, что соответствует в нас образу Божию, не есть некая часть нашей природы, но личность, которая заключает в себе природу. Леонтий Византийский, богослов VI века, обозначает природу, заключенную в личности, особым термином «ἐνυπόστατον» — «воипостазированное», т. е. то, что находится в ипостаси (в личности). Он категорически утверждает, что всякая природа находится

1225D. См. также: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 289–302. — *Примеч. ред.*

²⁵Ср.: Рим. 8, 21.

²⁶Прп. Нил Синайский [Авва Евагрий Понтийский]. Слово о молитве, 121. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. М., 1884. С. 238. [Творения. М., 1994. С. 90.] — PG 79, 1193C.

в некой ипостаси, она есть природа ипостаси и не может существовать иначе²⁷. Но на низших ступенях бытия ипостаси означают индивидов — бытие индивидуальное, значение же личности они получают только тогда, когда речь идет о существах духовных: о людях, об ангелах, о Боге. В качестве личности — а не индивида — ипостась не разделяет природу, порождая этим некий ряд частных природ. Пресвятая Троица — не три Бога, но один Бог. Если умножение человеческих личностей дробит природу, разделяя ее на некий ряд индивидов, это потому, что мы не знаем другого поколения людей, кроме того, которое появилось после грехопадения, т. е. в человеческой природе, уже утратившей свое подобие природе Божественной. Мы говорили, что святитель Григорий Нисский и преподобный Максим Исповедник²⁸ в сотворении Евы уже видели некий акт, совершенный Богом в предведении греха и его последствий для человечества. Однако взятая от природы Адама Ева — *кость от кости* его и *плоть от плоти* его²⁹, новая человеческая личность — исполняла природу Адама, была той же природой, той же *плотью*. Только

²⁷См.: Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия. — PG 86, 1277CD. [Также: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Полемика с монофизитами. Киев, 1915 (М., 2003). С. 29 (40).] Те же идеи развивают преподобные Максим Исповедник (см.: Письма, XV. СПб., 2007. С. 184–186. — PG 91, 557A–560C) и Иоанн Дамаскин (см.: Точное изложение православной веры, III, IX (53). — Творения. СПб., 1913. С. 255. — PG 94, 1016C–1017B).

²⁸См. гл. 5 «Очерка» — с. 157 наст. изд.

²⁹См.: Быт. 2, 23.

вследствие грехопадения эти две первоначальные человеческие личности стали двумя отдельными природами, двумя индивидуальными существами, связанными между собою внешними отношениями: «... и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою»³⁰. После первородного греха человеческая природа становится разделенной, раздробленной, расторгнутой на некий ряд индивидов. Человек предстает в двойном аспекте: в качестве индивидуальной природы он становится некой частью целого, одним из составных элементов вселенной, но в качестве личности он отнюдь не некая часть — он содержит в себе все. Природа [119] есть содержание личности, личность есть существование природы. Личность, которая утверждает себя как индивид, замыкаясь в пределах своей частной природы, не может полностью реализовать себя — она оскудевает. Но, отказываясь от своего «собственного» содержания, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно расширяется и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Бога, стяжавая подобие Ему, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различие между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо «христианство

³⁰Быт. 3, 16.

есть подражание Божескому естеству (τῆς θείας φύσεως μίμησις)»³¹, согласно слову святителя Григория Нисского.

Как образ Божий человек — существо личностное, стоящее пред лицом личностного Бога. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает. Святитель Василий Великий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом (Θεοῦ τε κτίσμα τυγχάνων, καὶ θεὸς εἶναι κεχελυσμένος)³². Но это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Как существо личностное человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему неподобным, — это означает, что образ Божий неразрушим в человеке. Человек так же остается существом личностным, и когда он исполняет волю Божию, когда соделывается совершенно подобным Ему в своей природе, ибо, согласно святителю Григорию Богослову, «сего человека, почтив свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и Вложившему семена оно, Бог поставил в раю»³³. Таким образом, выбирает ли чело-

³¹Свт. Григорий Нисский. К Армонию о том, что значит имя и звание «христианин». — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 217. — PG 46, 244С. [Ср.: Свт. Василий Великий. Беседы о сотворении человека, I, 17. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 443. — PG 30, 33В.]

³²См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 43 (надгробное Василию, архиеп. Кесарии Каппадокийской), 48. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 535. — PG 36, 560А.

³³Свт. Григорий Богослов. Слово 45 (на св. Пасху), 8. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 562. — PG 36, 632С.

век добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно обладает своей природой, потому что он — личность, сотворенная *по образу Божию*. Однако поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет «образ Божий». Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы являемся личностями, то воля, посредством которой мы действуем, есть некая способность природы. По учению преподобного Максима Исповедника, воля есть «некая естественная сила (δύναμις), стремящаяся к тому, что сообразно с природой; сила, охватывающая все существенные свойства природы»³⁴. Преподобный Максим различает эту «естественную волю» (θέλημα φυσικόν) как желание добра, к которому стремится всякая разумная природа, от «воли выбирающей» (θέλημα γνωστικόν), свойственной личности³⁵. Природа — хочет и действует, личность — выбирает: она принимает или отвергает то, что хочет природа. Впрочем, согласно мысли святого Максима, эта «свобода выбора» уже есть некое несовершенство, некое ограничение истинной свободы: совершенная природа не нуждается в выборе, ибо она знает добро

³⁴См.: Прп. Максим Исповедник. Небольшие богословско-полемические трактаты, III (Из трактата об энергиях и волях, гл. 51). — PG 91, 45D–48A.

³⁵См.: Прп. Максим Исповедник. Небольшие богословско-полемические трактаты, III (Из трактата об энергиях и волях, гл. 51), XVI (О двух волях единого Христа Бога нашего). — PG 91, 48A–49A, 192BC. Ср.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XIV (58). — Творения. СПб., 1913. С. 262–269. — PG 94, 1033B–1045B.

естественным образом, ее свобода основана на этом знании. Наш свободный выбор (γνώμη)³⁶ говорит о несовершенстве падшей человеческой природы, об утрате Божественного подобия. Омраченная грехом, не знающая больше истинного добра, эта природа устремляется чаще всего к тому, что «противно природе»³⁷, и человеческая личность всегда находится перед необходимостью выбора — она идет вперед ощупью. Мы называем эту нерешительность [121] в восхождении к добру «свободой выбора», или «свободой воли». Личность, призванная к соединению с Богом, к совершенному уподоблению — по благодати — своей природы природе Божественной, связана с некой усеченной, искаженной грехом природой, разрываемой противоречивыми желаниями. Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна, она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха. Таким образом, то, что в нас *по образу Божию*, втягивается в [меоническую³⁸] бездну, оставаясь в то

³⁶Греч. γνώμη < γιγνώσκω — познавать; узнавать; полагать, судить, решать, определять; понимать, разуметь, знать. — См. также: Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII веков. Гл. VII (Прп. Максим Исповедник), 3 (Богочеловек), 4. Париж, 1933. С. 215. Прп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром. М., 2004. С. 179–181. — PG 91, 312BC. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XIV (58). — Творения. СПб., 1913. С. 269. — PG 94, 1045B. — *Примеч. ред.*

³⁷См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, СЛII (LXI, 1). — Амбигвы. М., 2006. С. 359. — PG 91, 1392D. — *Примеч. ред.*

³⁸От греч. μὴ ὄν — не-сущее, несуществующее, небытие. — *Примеч. ред.*

же время свободным в своем выборе, свободным снова обратиться к Богу.

Человек был создан совершенным. Это не означает, что его первичное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента своего сотворения. До грехопадения Адам не был ни «чистой природой», ни человеком обожженным. Как мы уже сказали³⁹, космология и антропология Восточной Церкви имеют динамичный характер, что исключает всякую противопоставленность в понятиях «природа» и «благодать»: природа и благодать взаимно проникают друг друга, одна в другой существуют. Преподобный Иоанн Дамаскин видит глубочайшую тайну (πέρας τοῦ μυστηρίου) в том факте, что человек был сотворен «обоживающимся» в своем тяготении к соединению с Богом (τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει θεοούμενον)⁴⁰. Совершенство первозданной природы выражалось, прежде всего, в этой способности приобщаться Богу, все более и более прилепляться полноте Божества, которая должна была проникнуть собой и преобразить тварную природу. Святитель Григорий Богослов подразумевал именно эту высшую способность человеческого духа, когда говорил, что Бог *вдунул* в человека вместе со Своим *дыханием* «частицу Своего божества» — благодать, которая присутствовала в душе с самого начала ее возникновения, — в душе, способной воспринимать в себе и усваивать эту обоживающую

³⁹См. гл. 5 «Очерка» — с. 145 наст. изд.

⁴⁰См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, XII (26). — Творения. СПб., 1913. С. 213. — PG 94, 924A.

энергию. Ибо человеческая личность была призвана, по учению преподобного Максима Исповедника, «соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являя их в единстве и тождестве стяжанием благодати»⁴¹. Единство и тождество относятся в этом соединении природ к личности, к человеческой ипостаси. Таким образом, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать «неким тварным богом» — богом по благодати, в отличие от Христа — Личности Божественной, воспринявшей человеческую природу. Для достижения этой цели необходимо взаимодействие обеих волей: с одной стороны — обоживающая Божественная воля, сообщающая благодать личным присутствием в человеке Святого Духа; с другой — человеческая воля, подчиняющаяся воле Божией в своем приятии благодати, в ее стяжании, в отдаче человеческой личностью своей природы для полного благодатного проникновения. Так как воля есть действующая сила разумной природы, то она будет действовать по благодати в той мере, в какой эта природа будет приобщаться благодати, будет уподобляться Богу силой «огня изменяющего» (τῷ πυρὶ τῆς ἀλλοιώσεως)⁴².

Греческие святые отцы говорят о человеческой природе то как о трехчастном составе — дух-ум (νοῦς), душа (ψυχή) и тело (σῶμα), то как о соеди-

⁴¹См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 280. — PG 91, 1308B.

⁴²См.: Сщмч. Диадок Фотикийский. Слово подвижническое, 67. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. М., 1888. С. 47. — Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Εἰς 5 τ. Τ. 1. Ἀθήνα, 1982. Σ. 255.

нении [разумной] души и тела⁴³. Различие между сторонниками трихотомизма и дихотомизма сводится, в итоге, к терминологии: дихотомисты видят в «духе» высшую способность разумной души — способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность (человеческая ипостась) объемлет все части этого естественного состава, выражает себя во всей целостности человеческого бытия, которое существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она — незыблемое начало природы, динамичной и изменяющейся, всегда стремящейся посредством воли к некоей внешней цели. Можно сказать, что образ есть некая отмечающая природу Божественная печать, ставящая ее в некое личностное отношение с Богом, — отношение абсолютно уникальное для каждого существа. Это отношение совершается, осуществляется посредством воли, которая направляет всю совокупность природы к Богу, в Котором человек должен обрести полноту своего бытия. «Душа бо [123] человеческая, — говорит святитель Тихон Задонский, — яко дух от Бога созданный ни в чем ином удовольствия, покоя, мира, утешения и отрады сыскать не может, как только в Бозе, от Котораго по образу Его и по подобию создана; а когда от Него отлучится, принуждена искать себе удовольствия в созданиях и страстями различными, как рожцами⁴⁴, себе питать, но надлежащаго упокоения и отрады не обретает; и так от гладу следует

⁴³Подробнее об этом см., например, обзор святоотеческой антропологии в кн.: Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996. — *Примеч. ред.*

⁴⁴См.: Лк. 15, 16.

умрети. Духу бо духовная пища потребна есть»⁴⁵. Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою — таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись же от Бога, дух, вместо того чтобы сообщать от себя пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее содержанием, — тем, что мы обычно называем «духовными ценностями»; душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, именно в этом — происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное искать себе пищу во внешнем — в бездушной материи, находит в конечном итоге смерть. Человеческий состав распадается.

Зло вошло в мир через волю. Это — не природа (*φύσις*), а состояние (*ἔξις*). «Природа добра сильнее навыка ко злу, — говорит священномученик Диадок Фотикийский, — ибо добро есть, а зла нет, или, вернее, оно существует только в тот момент, когда его соделывают»⁴⁶. Согласно святителю Григорию Нисскому⁴⁷, грех — болезнь воли, которая ошибается, принимая за добро его призрак. Именно поэтому даже само желание вкусить *от плода познания добра и зла*⁴⁸ уже было грехом, ибо познание

⁴⁵Свт. Тихон Задонский. О истинном христианстве, I, II, 1, 1, 140. — Творения. В 5 т. Т. 2. М., 1889. С. 198. [Ср. также: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 56. Сергиев Посад, 1911. С. 276.]

⁴⁶См.: Сщмч. Диадок Фотикийский. Слово подвижническое, 3. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. М., 1888. С. 12.

⁴⁷См.: Свт. Григорий Нисский. О молитве Господней, IV. Об устройении человека, XX. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 432–436, 157–159. — PG 44, 1161D–1165A, 197D–201A.

⁴⁸См.: Быт. 2, 17; 3, 6.

предполагает определенное расположение к предмету, который желаешь познать, а зло, само по себе не существующее, не должно было быть познано. Зло становится реальностью только через волю, которая является единственной возможностью его существования, — именно она дает злу определенное бытие. Если человек — тот, кто естественно был расположен познавать и любить Бога⁴⁹, — мог стремиться по своей воле и к несуществующему добру, к иллюзорной цели, то это может быть объяснено только внешним влиянием, внушением некой посторонней воли, с которым согласилась воля человеческая. Прежде чем войти посредством воли Адама в мир земной, зло возымело начало в мире духовном. Воля духов ангельских, навечно определившись в отвращении к Богу, первая породила зло, которое есть некое влечение воли к небытию, некое отрицание бытия, творения и, прежде всего, Бога — неистовая ненависть к благодати, которой мятежная воля ожесточенно противится⁵⁰. Став духами тьмы, падшие ангелы все же остаются

⁴⁹См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, СХІХ (XLIV). — Амбигвы. М., 2006. С. 328. — PG 91, 1361A. Вопросы и недоумения, 131. М., 2010. С. 158. — *Примеч. ред.*

⁵⁰См.: Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, VI. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 23–24. — PG 45, 29AB. Свт. Василий Великий. Беседы, IX (о том, что Бог не виновник зла), 6–8. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 950–952. — PG 31, 344B–348B. Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, IV, 23, 34. — Творения. СПб., 2002. С. 377, 399. — PG 3, 725C, 733D. Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, III, 27–29. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 124–125. — PG 90, 1025AC. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, IV (18). — Творения. СПб., 1913. С. 192. — PG 94, 876AB. — *Примеч. ред.*

существами, сотворенными Богом, и поэтому их самоопределение, противное Божественной воле, становится неким безумным стремлением к небытию, которого они не найдут никогда. Их вечному ниспадению в небытийность никогда не будет конца. Преподобный Серафим Саровский, один из великих русских мистиков XIX века, говорил о демонах: «Они гнусны, их сознательное противление Божественной благодати обратило их в ангелов тьмы и невообразимой мерзости. Но, будучи по природе ангелами, они обладают непомерным могуществом. Малейший из них мог бы погубить землю, если бы Божественная благодать не делала бы бессильной их ненависть против Божия творения»⁵¹. И поэтому они пытаются погубить тварь изнутри, склоняя человеческую свободу ко злу. Ссылаясь на одно аскетическое творение, связываемое с именем преподобного Антония Великого⁵², преподобный Серафим различает три воли, действующие в человеке: первая — воля Божия, воля совершенная и спасительная; вторая — воля человеческая, которая, не будучи обязательно пагубной, не является также и спасительной сама по себе; и, наконец, третья — воля бесовская, ищущая нашей гибели⁵³.

⁵¹См.: Вениамин (Федченков), митр. Всемирный светильник прп. Серафим Саровский. Гл. IX. Есть ли адские муки? — Рассказ Н. А. Мотовилова. М., 2003. С. 168–169.

⁵²См.: Прп. Антоний Великий. Письма, XX (к Вевнуду) // Христианское чтение. 1829. Ч. 36. С. 148. — PG 40, 1063D–1064A. Наставления, 66. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 1. СПб., 1877. С. 48.

⁵³См.: О цели христианской жизни. Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, П. Сергиев Посад, 1914. С. 43–44.

В православной аскетике имеются специальные термины⁵⁴ для обозначения различных воздействий, оказываемых духами зла на душу человека: λογισμοί («помыслы») — мысли или образы, подымающиеся из низших областей души, из «подсознания»; προσβολή («прилог») — это еще не «желание» греха, не «склонение» ко греху, но присутствие посторонней мысли, пришедшей извне, введенной враждебной волей в наше сознание. «Это не грех, — говорит преподобный Марк Подвижник, — но свидетельство нашей свободы (ἔλεγχος τοῦ αὐτεξουσίου ἡμῶν θελήματος)»⁵⁵. Грех начинается при «сложении» (συγκατάθεσις)⁵⁶ — при прилеплении ума к привходящей, чужеродной мысли или образу, вернее, при определенном интересе, некотором внимании, указывающими уже на начало согласия с вражеской волей⁵⁷. Ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы только неким насилием, тем, что овладевает человеком лишь внешне.

Человек согрешил свободно. В чем же состоял первородный грех? Святые отцы различают

⁵⁴Для детального анализа этих терминов см. работу С. М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению» (СПб., 1907 [М., 1996]), до сих пор сохраняющую свою ценность и пользу.

⁵⁵См.: Прп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова, 4 (ответ недоумевающим о св. крещении). Сергиев Посад, 1911. С. 104. — PG 65, 1020A.

⁵⁶См.: Прп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова, 1 (о законе духовном), 141, 142. Сергиев Посад, 1911. С. 21. — PG 65, 921D–924A.

⁵⁷Об этапах развития «помысла» см. также: Прп. Иоанн Синайский. Лествица, XV, 73. Сергиев Посад, 1908. С. 125–126. — PG 88, 896C–897B. — *Примеч. ред.*

несколько моментов в этом самоопределении свободной воли, разобщившей человека с Богом. Момент нравственный, а значит, и личностный, заключался, согласно церковному Преданию, в непослушании, в нарушении Божественного порядка⁵⁸. Если бы человек принял эту [райскую] заповедь⁵⁹

[126] Бога в духе сыновней любви, он ответил бы на Божественное воление всецелым самопожертвованием, он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только Богом, чтобы устремляться только лишь к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения, — путь отрешения от всего, что не есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный, и, отделившись от Бога, она подчинилась тиранической власти дьявола. Святитель Григорий Нисский и преподобный Максим Исповедник⁶⁰ обращают также особое внимание на «природную» сторону греха: вместо того чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум-дух обратился к миру; вместо того чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился условиям вещества. Преподобный же Симеон Новый Богослов

⁵⁸См.: Рим. 5, 19. 1 Ин. 3, 4.

⁵⁹См.: Быт. 2, 16–17.

⁶⁰См., напр.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XII. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 116–120. — PG 44, 161A–164D. Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 280–281. — PG 91, 1308C. — *Примеч. ред.*

видит некое постепенное развитие греха в том, что человек, вместо того чтобы раскаяться, пытался оправдать себя перед Богом: Адам слагает всю ответственность на Еву («... жена, которую Ты мне дал...»⁶¹), делая таким образом Бога первопричиною своего падения, Ева же обвиняет змия⁶². Отказываясь признать происхождение зла единственно в своей свободной воле, люди тем самым отказываются от возможности освободиться от зла, подчиняют свою свободу внешней необходимости. Воля ожесточается и закрывается перед Богом. «Человек остановил в себе присноживотное обращение славы Божией...»⁶³ — говорит святитель Филарет Московский.

Было ли лишение благодати, славы Божией⁶⁴, причиною падения человеческой природы? Понятие о «сверхдолжной» благодати, которая прибавлялась бы к природе, чтобы направить ее к Богу, чуждо вероучению Восточной Церкви. Будучи образом Божиим, человеческая личность была направлена к своему Первообразу; природа человека сама собой устремлялась к Богу посредством воли, которая есть сила духовная и разумная. «Первозданная праведность» основывалась на том, что

⁶¹Быт. 3, 12.

⁶²См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 45, 2. — Слова. В 2 т. Т. 1. М., 1892. С. 371. [См. также об этом: Софроний (Сахаров), схиархим. Прп. Силуан Афонский. Ч. 1. Гл. I (Что есть грех), IV (О различии христианской любви и человеческой справедливости). СТСЛ, 2010. С. 36, 132.]

⁶³Свт. Филарет Московский. Слово на Рождество Христово (25 дек. 1821 г.). — Слова и речи. В 4 т. Т. 1 (1803–1824). СТСЛ, 2009. С. 277.

⁶⁴Рим. 3, 23.

сотворенный Богом человек мог быть только природой доброй, направленной к добру, т. е. к общению с Богом, к стяжанию нетварной благодати. Если эта добрая природа вошла в разногласие со своим Создателем, это могло случиться только в силу ее способности самоопределяться изнутри, вследствие своей свободы (*αὐτεξούσιον*), дающей человеку возможность действовать и хотеть не только сообразно своим естественным расположением, но также вопреки своей природе, которую он мог извратить, сделать «противоестественной». Падение человеческой природы является непосредственным следствием свободного самоопределения человека, который сам захотел этого, который осознанно вверг себя в это состояние. Состояние же противное природе должно было привести к распаду человеческого бытия, завершающемуся в конце концов смертью — последней ступенью разделения неестественной (по причине своего отделения от Бога) природы⁶⁵. В этой извращенной природе нет больше места для нетварной благодати, в ней, согласно учению святителя Григория Нисского, ум, как некое опрокинутое зеркало, вместо того чтобы отражать Бога, принимает в себя образ бесформенной материи⁶⁶, и страсти потрясают первоначаль-

⁶⁵Ср.: «Отец, Сын и Дух Святой — Бог един. . . Бог, душа и тело — человек, созданный *по образу и подобию Божию* и удостоивающийся быть Богом по благодати» (Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 83, 4. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 386–387.). — *Примеч. ред.*

⁶⁶См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XII. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 117–118. — PG 44, 161C–164A.

ное иерархическое строение человеческого бытия. Лишение благодати — не причина, а, скорее, следствие падения природы. Человек «заградил» в себе способность общаться с Богом, затруднил путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь.

Это «природное» понимание греха и его последствий не устраняет в вероучении Восточной Церкви другого момента, который всегда дает себя чувствовать: это личностный, нравственный аспект греха — аспект вины и наказания. Оба аспекта неотделимо связаны друг с другом, поскольку человек — не только природа, но и личность, стоящая пред лицом личного Бога, в личностном отношении с Ним. Если человеческая природа распадается вследствие греха, если грех вводит смерть в тварную вселенную⁶⁷, — это не только потому, что чело- [128]веческая свобода породила некое новое состояние (ἕξις), новый образ существования во зле, но также и потому, что Бог положил предел греху, позволив, чтобы он приводил к смерти, *ибо возмездие за грех — смерть*⁶⁸.

«Все мы — сыны этого омраченного рода...» — говорит преподобный Макарий Египетский⁶⁹. И тем

⁶⁷ См.: Рим. 5, 12.

⁶⁸ Рим. 6, 23. Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 38 (на св. Богоявление), 12. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 447. — PG 36, 324D. Также см.: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Грехопадение человека. Киев, 1915 (М., 2003). С. 61–68 (77–84). — *Примеч. ред.*

⁶⁹ Прп. Макарий Египетский. Беседа XXX, 8. — Творения. М., 2002. С. 414. — PG 34, 728A. *О власти тьмы* (Лк. 22, 53. Кол. 1, 13), охватывающей человеческий род, см., например:

не менее ничто в природе, даже демоны, сущностно не является злым. Но грех, этот паразит природы, укоренившись в воле, становясь своего рода «анти-благодатью»⁷⁰, проникает в тварь, живет в ней, превращает ее в пленницу дьявола, который сам является пленником своей воли, навсегда застывшей во зле. В мире возникает некий новый полюс, противоположный образу Божию, полюс призрачный сам по себе, но реальный благодаря воле (в этом и парадокс, согласно святителю Григорию Нисскому: иметь свое бытие в самом небытии — ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι⁷¹). Благодаря воле человека зло становится силою, заражающей тварь («... проклята земля за тебя...»⁷² — говорится в книге Бытия). Космос, все еще отражающий Божественное благолепие, обретает одновременно зловецкие черты, тот «ночной облик твари», о котором говорит русский богослов и философ князь Евгений Трубецкой⁷³. Грех внедряется туда, где должна была царствовать благодать, и, вместо Божественной полноты, в творении Божиим разverzается бездна

Духовные беседы XXIV, 2; XLIII, 7–9 и др. С. 377, 443–444. — Col. 664AB, 776A–777C et al.

⁷⁰Греч. ἀντί — против; вместо; взаимно; подобно. — *Примеч. ред.*

⁷¹См.: Свт. Григорий Нисский. О душе и о воскресении. Большое огласительное слово, VII. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 269, 27. — PG 46, 93B; 45, 32CD. — *Примеч. ред.*

⁷²Быт. 3, 17.

⁷³[См.: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Гл. IV, I, IV. М., 1994. С. 122, 136.] Скончавшийся в России в 1920 г. автор «Смысла жизни» (М., 1918) неизвестен на Западе. Князь Евгений Николаевич Трубецкой является единственным «софианцем», богословская мысль которого осталась совершенно православной.

небытия — *врата ада*⁷⁴, распахнувшиеся по свободной воле человека.

Адам не выполнил своего призвания. Он не смог достичь соединения с Богом и обожения тварного мира. То, что он не осуществил в то время, когда пользовался полнотой своей свободы, стало для него невозможным с того момента, когда он добровольно поработился внешней силе. Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы Божественная энергия, нетварная и обоживающая благодать, становится сторонней человеческой природе и действует на нее только «извне», производя тварные следствия в душе⁷⁵. Орудиями благодати будут ветхозаветные пророки и праведники. Благодать через них действует, но не усваивается людьми как их личная сила. Обожение — соединение с Богом по благодати — становится невозможным. Но Божественный план виной человека не упраздняется: призвание *первого Адама* будет исполнено Христом — *Вторым Адамом*⁷⁶. Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать Богом, — по выражению священномученика Иринея Лионского и святителя Афанасия Великого, — мысль, неоднократно повторяющаяся отцами и богословами всех последующих веков⁷⁷. Однако это дело,

⁷⁴Мф. 16, 18.

⁷⁵Ср.: Сщмч. Диадок Фотикийский. Подвижническое слово, 76. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. М., 1888. С. 53. — *Примеч. ред.*

⁷⁶См.: 1 Кор. 15, 45, 47.

⁷⁷См.: Сщмч. Иринея Лионский. Против ересей, V, предисл. — Творения. СПб., 1900. С. 446. — PG 7, 1120В. Свт. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти, 54. — Творения.

совершенное воплотившимся Словом, явится падшему человечеству прежде всего в своем наиболее непосредственном аспекте делом спасения, делом и скупления поработанного мира от греха и смерти. И, ослепленные идеей о *felix culpa*⁷⁸, мы часто забываем, что, разрушая господство греха⁷⁹, Спаситель открывал нам новый путь к обожению, которое является конечной целью человека. И потому дело Христа влечет за собой дело Святого Духа⁸⁰.

В 4 т. Т. 1. СТСЛ, 1902. С. 260. — PG 25, 192В. — Также: Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, I, I, 10 (о воплощении), 5–9. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 30. — PG 37, 465А. Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, XXV. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 66–67. — PG 45, 65D. [Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 63, 1. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 109. Свт. Григорий Палама. Беседа 16 (о домостроительстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа). — Беседы. В 3 т. Т. 1. Монреаль, 1965. С. 162–163. — PG 151, 201D–204A и др.]

⁷⁸Идея, связанная с западным пониманием первородного греха, которая нашла свое выражение в т. ч. и в пасхальном католическом богослужении — см., в частности, гимн «Да ликует...» («*Exultet...*») на навечерии Пасхи: «О, поистине неизбежный грех Адама, преодоленный смертью Христа! О, благословенная вина (*felix culpa*), удостоившаяся столь великого Искупителя!» — и которая ставит воплощение Бога, и тем самым обожение человека, в необходимую зависимость от грехопадения (вины) Адама. См. также об этом: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Гл. II, V. М., 1994. С. 88. — *Примеч. ред.*

⁷⁹См.: 1 Ин. 3, 8.

⁸⁰См.: Лк. 12, 49.

ГЛАВА 7

Домостроительство Сына

Рассматривая богословские начала, которые яв- [131]
ляются в Предании Восточной Церкви основной вероучения о соединении с Богом, мы воспроизвели главные линии учения о Бытии нетварном и бытии тварном, о Боге и твари — двух пределах этого соединения. Мы достигли в этой перспективе крайних границ бытия тварного — областей, наиболее удаленных от Бога, отделенных от Него не только природой — в качестве бытия тварного, но также и волей — создательницей некоего нового образа существования — греха, ибо грех, согласно святителю Григорию Нисскому, есть изобретение тварной воли¹. Бесконечное расстояние между тварным и нетварным, это природное разделение между человеком и Богом, которое тем не менее должно быть превзойдено в обожении, становится для человека непреодолимой бездной после его

¹См. гл. 6 «Очерка» — с. 188–189 и 196 наст. изд. Ср.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, IV, XX (93). — Творения. СПб., 1913. С. 192. — PG 94, 1196D–1197A. — *Примеч. ред.*

самоопределения в новом, граничащем с небытием состоянии — состоянии греха и смерти. Чтобы достичь соединения с Богом, к которому призвана тварь, теперь нужно будет преодолеть тройную преграду: смерть, грех и природу.

Таким образом, предложенный первому человеку путь к обожению станет отныне возможным только тогда, когда человеческая природа восторжествует над грехом и смертью. Этот путь соединения с Богом отныне предстанет падшему человечеству в аспекте спасения. Этот негативный термин указывает на преодоление некоего препятствия: можно спастись от чего-то — от смерти, от греха, который является ее корнем². Божественный [132] план не был исполнен Адамом: вместо прямого восхождения к Богу воля первого человека уклонилась на путь, противный естеству и потому приводящий к смерти. Один только Бог может теперь вернуть людям возможность обожения, освобождая их одновременно от смерти и от пленения греху. То, что человек должен был достигнуть, восходя к Богу, — то осуществляет Бог, нисходя к человеку. Именно поэтому непреодолимая для людей тройная преграда, отделяющая нас от Бога, — смерть, грех и природа — будет преодолена Богом в обратном порядке: начиная с соединения разделенных природ и кончая победой над смертью. Вот как говорит об этом преподобный Николай Кавасила, византийский богослов XIV века: «Поелику люди трояко отстояли от Бога — природою, грехом и смертью, Спаситель соделал, чтобы истинно

²См.: Рим. 5, 12. 1 Кор. 15, 56.

сообщались и непосредственно приходили к Нему, уничтожив одно за другим все, что препятствовало сему: одно — приобщившись человечеству, другое — смертью на кресте, а последнее средостение — владычество смерти — совершенно изгнал из природы воскресением. Посему апостол Павел говорит: „*Последний же враг испразднится — смерть*“³»⁴.

Для преподобного Максима Исповедника воплощение (σάρκωσις) и обожение (θεώσις) между собой согласуются, внутренне друг друга предполагают: Бог нисходит во вселенную, становится человеком, а человек восходит к полноте Божественной — становится Богом, ибо это соединение двух природ, Божественной и человеческой, было пред-решено в предвечном Божиим совете, ибо это — та конечная цель, ради которой мир был сотворен *из ничего*⁵. Можно было бы предположить, вместе с некоторыми современными исследователями⁶, что святой Максим исповедовал вероучение, подобное вероучению Иоанна Дунса Скота: если бы и не

³1 Кор. 15, 26.

⁴Прп. Николай Кавасила. О жизни во Христе, III. — Творения (Христос. Церковь. Богородица). М., 2002. С. 47. — PG 150, 572CD.

⁵См.: Прп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию, LX // Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). С. 42–44. — PG 90, 621AB. [Вопросоответы к Фалассию, XXII. — Творения. В [2] т. Т. 2. М., 1993. С. 63–64. Толкование на молитву Господню, пролог. — Т. 1. С. 185–186. — PG 90, 317B–320B, 873CD.]

⁶См. об этом: Флоровский Г., прот. *Sig Deus homo?* О причине воплощения. — Догмат и история / Сб. того же авт. М., 1998. С. 151–164. Византийские отцы V–VIII вв. Гл. VII (Прп. Максим Исповедник), 2–4. Париж, 1933. С. 200–227. См. также примеч. 1 на с. 540 наст. изд. — *Примеч. ред.*

было первородного греха, Христос все же воплотился бы, чтобы соединить в Себе тварное бытие с Божественной природой. Однако, как мы уже видели⁷, рассматривая учение преподобного Максима [133] о творении, цель — соединить в своем бытии различные сферы космоса, чтобы, достигнув соединения с Богом, сообщить им обожение, — была определена Адаму⁸. Если эти последовательные соединения, или «синтезы», преодолевающие природные разделения, в конечном итоге были выполнены Христом, то это значит, что Адам изменил своему призванию, — Христос, *последний Адам*⁹, последовательно осуществляет их, соблюдая тот порядок соединений, который был определен *первому Адаму*.

Рождаясь от Девы, Христос упраздняет Своим рождением разделение человеческой природы на мужской пол и женский. На кресте Он соединяет рай — место жительства первых людей до грехопадения — и земную реальность, в которой пребывает падшее потомство первого Адама; Он ведь говорит благоразумному разбойнику: «... ныне же будешь со Мною в раю»¹⁰ — и тем не менее продолжает беседовать с учениками во время Своего пребывания на земле после воскресения. При Своем вознесении Он, прежде всего, соединяет землю и небесные сферы — небо чувственное; затем Он проникает в сверхчувственные сферы, проходит сквозь ангельские

⁷ См. гл. 5 «Очерка» — с. 159 наст. изд.

⁸ См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 278–280. — PG 91, 1305B–1308B.

⁹ См.: 1 Кор. 15, 45, 47.

¹⁰ Лк. 23, 43.

иерархии и соединяет небо духовное — мир умопостигаемый — с миром чувственным. Наконец, Он предает Отцу всю целостность соединенной в Нем вселенной — как некий новый космический Адам, соединяющий тварное с нетварным¹¹. В таком понимании Христа — как Нового Адама, объединяющего и освящающего тварное бытие, — искупление предстает как один из моментов Его дела — момент, обусловленный грехом и исторической реальностью падшего мира, в котором произошло воплощение. Что же касается вопроса, поставленного Дунсом Скотом, — должно ли было воплотиться Слово независимо от *felix culpa*, — то преподобный Максим Исповедник даже его и не ставит. Богословски менее сотериологичный и, может быть, более метафизичный, чем другие святые отцы, преподобный Максим, однако, ничуть не отклоняется от реалистичной и практичной ткани их мысли — случаи нереальные для него не существуют. Бог предвидел падение Адама, и Сын Божий был *Агнцем*, [134] *закланым прежде создания мира*¹² в предсущем волеии Пресвятой Троицы. Именно поэтому нельзя искать понимания чего бы то ни было вне креста Христова. «Тайна (*μυστήριον*) воплощения Слова, — говорит святой Максим, — заключает в себе значение всех символов и загадочных мест Писания, а также сокрытый смысл всякого творения — чувственного и умопостигаемого. Но тот, кто познаёт тайну креста и гроба, познаёт также сущностные

¹¹См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 281–283. — PG 91, 1309A–1312B.

¹²См.: 1Пет. 1, 19–20. Откр. 13, 8. 1Кор. 2, 7.

основания (λόγους) всех вещей. Наконец, тот, кто проникнет еще глубже и будет посвящен (μυηθείς) в неизреченную силу (δύναμιν) воскресения, постигнет конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначально»¹³.

Дело Христа есть *домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге*, как говорит об этом святой апостол Павел, *предвечное определение, которое Он исполнил во Христе Иисусе*¹⁴. Однако в воплощении и страдании Христа нет природной необходимости. Согласно учению преподобного Иоанна Дамаскина, «это не дело природы, но образ домостроительного снисхождения»¹⁵ — дело воли, тайна Божественной любви. Мы видели¹⁶, что «предопределения» («идеи»), по мысли греческих отцов, принадлежат не сущности, но общей воле Пресвятой Троицы. Именно поэтому воплощение Сына, которое есть проявление любви («*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного...*»¹⁷), не вносит никакого изменения, никакой новой реальности во внутреннее бытие Пресвятой Троицы. Если *Слово* и стало пло-

¹³См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, I, 66. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 226. — PG 90, 1108AB.

¹⁴См.: Еф. 3, 9, 11. Ср.: 1 Кор. 2, 7. Еф. 1, 5, 11. Рим. 8, 29–30. Деян. 4, 28.

¹⁵См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Послание яковиту, 52. — Творения (Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники). М., 1997. С. 171. — PG 94, 1464A.

¹⁶См. гл. 5 «Очерка» — с. 135–136 наст. изд.

¹⁷Ин. 3, 16.

тию (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο)¹⁸, то это «становление» никак не повлияло на Божественную природу. По выражению блаженного Феофилакта Болгарского, «Слово, оставаясь тем, чем Оно было, стало тем, чем Оно не было»¹⁹. Священномученик Дионисий Ареопагит прилагает к воплощению и даже к человечеству Сына именование «человеколюбие» (φιλανθρωπία)²⁰ — имя, выявляющее «промысл» (πρόνοια²¹). Промысл же означает предопределения Божественной воли в соответствии с человеческой свободой — предопределения, основанные на предвидении свободных действий твари. Эта воля всегда спасительная, которая умеет создавать наиболее полезное для людей во всех превратностях их блужданий — при условии, что человек умеет познавать эту Божию волю²². Можно сказать с некоторой извинительной неточностью, что Бог снисходит в Своем промысле к свободе людей, действует «последуя» этой свободе, согласует Свои действия с действиями существ тварных, чтобы,

[135]

¹⁸Ин. 1, 14.

¹⁹См.: Блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие от Иоанна, I. Казань, 1908. С. 22. — PG 123, 1156С.

²⁰См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, II, 3, 10. Послания, IV и др. — Творения. СПб., 2002. С. 251, 273, 777. — PG 3, 640С, 648D, 1072В et al.

²¹Греч. πρόνοια < προνοέω — заранее думать, обдумывать, придумывать; предвидеть, предусматривать; заблаговременно заботиться, иметь попечение. — *Примеч. ред.*

²²См.: Рим. 8, 28. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, XXIX (43)–XXX (44). — Творения. СПб., 1913. С. 234–239. — PG 94, 964А–980А. Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, LVIII (V, 55). — Амбигвы. М., 2006. С. 166–171. — PG 91, 1188D–1193В. — *Примеч. ред.*

выполняя Свою волю, управлять падшей вселенной, не нарушая их тварной свободы. Таким образом, *тайна*, сокрытая прежде всех веков в Боге и явленная через Церковь ангелам²³, — это незыблемое и вечное предопределение воплощения, — имеет в то же время некоторый характер «случайности»; можно было бы сказать, что оно «причинно-следственно» (оказионально), если бы это выражение внутренне не заключало в себе идею чего-то непредвиденного, неожиданного.

Бог непрестанно «сходит в мир» действиями Своего промысла — Своим *домостроительством*. В исполнение *полноты времен*²⁴ Премудрость Божия, действовавшая в мире как сила, энергия, промышление, входит в исторический процесс как Личность. Ипостасная Премудрость Отца создает Себе «дом» — пречистую плоть Девы, воспринятую Словом, — именно так святитель Филофей Константинопольский толкует библейский текст «*Премудрость созда Себе дом*»²⁵. Согласно учению преподобного Иоанна Дамаскина, «имя „Богородица“ (Θεοτόκος) содержит в себе всю историю Божественного домостроительства в мире»²⁶. «Удивляться кто может, — говорит святитель Димитрий Ростовский, — яко по преступлении Адамовом не скоро

²³См.: Еф. 3, 9–10.

²⁴См.: Гал. 4, 4. Еф. 1, 10. 1 Пет. 1, 18–20.

²⁵Притч. 9, 1. См.: Свт. Филофей Константинопольский. Три слова к еп. Игнатию на изречение «*Премудрость созда Себе дом и утверди столбов седмь*» (Новгород, 1898).

²⁶См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XII (56). — Творения. СПб., 1913. С. 260–261. — PG 94, 1029С.

прииде Слово Божие на землю воплотится и спасти падший род человеческий, даже до полустысяти тысячи лет²⁷. Ни едина на земли обретется таковая дева, яже бы была чиста — не точию телом, но и духом. Та едина обретется первая и последняя таковая, Яже сугубыя ради чистоты Своя — телесныя, глаголю, и душевныя — сотворися достойна быти церковию и храмом Духа Святаго»²⁸. Все развитие ветхого завета с его последовательными избраниями (избранием Ноя, избранием рода Авраама, избранием народа Израильского, избранием колена Иудова, избранием дома Давидова), с законом, охранявшим чистоту народа Божия, с благословениями избранных потомств — вся эта священная история предстает как некий провиденциальный и мессианский процесс, как преуготовление *Тела Христова*, преуготовление *Церкви*²⁹ — той среды, в которой происходит соединение с Богом, и, прежде всего, преуготовление Той, Которая должна была «взаимодать»³⁰ Свою человеческую природу, дабы могла осуществиться тайна

²⁷По византийскому (κατὰ ῥωμαίους) летосчислению, принятому и в Русской Православной Церкви, от сотворения мира до рождества Христова проходит 5508 лет. — *Примеч. ред.*

²⁸Свт. Димитрий Ростовский. Поучение на Успение Пресвятой Богородицы. — Творения. В 5 т. Т. 3. М., 1840. С. 150. [Ср. также: Свт. Григорий Палама. Слово на Введение во Святаю святых пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и о Ее богоподобном образе жизни в оном месте, 3–4. — Беседы. В 3 т. Т. 3. Монреаль, 1984. С. 88–89.]

²⁹См.: Еф. 1, 22–23; 4, 12. Кол. 1, 18, 24.

³⁰См. ирмос 9-й песни канона в неделю утра (Октоих, глас 7) и др. — *Примеч. ред.*

богovoплощения³¹. Догмат о непорочном зачатии чужд Преданию Восточной Церкви, которое не хочет отделять Пресвятую Деву от потомства Адама, на котором тяготеет вина прародителей. Однако грех как сила, действующая в природе, грех как нечистота не мог иметь в Ней места. Святитель Григорий Палама в своей проповеди на Введение во храм объясняет эту святость Пресвятой Девы последовательными очищениями, имевшими место в естестве Ее предков, так же как и в Ее собственном естестве с момента Ее зачатия³². Она была [137] свята не в силу некоей особой привилегии, некоего изъятия из общей участи всего человечества, но потому, что Она была сохранена чистой от всякого прикосновения греха, что не устранило Ее свободы. Напротив, дело здесь именно в этой свободе, в ответе человека на волю Божию. Преподобный Николай Кавасила выражает эту идею в проповеди на Благовещение: «... воплощение Слова, — говорит он, — было делом не только Отца, Его Силы и Его Духа — благоволения Отца, наития Духа и осенения Силы, но также и делом воли и веры Пресвятой Девы. Ибо как без участия Трех Божественных Ипостасей решение о воплощении Слова не могло быть принято, так и без согласия Пренепорочной и содействия Ее веры предвечный совет Бога не мог бы быть осуществлен. Лишь после того, как Бог научил и убедил Пресвятую Деву, Он соделывает Ее Своей Матерью. Он заимствует Свою плоть от

³¹См.: 1 Тим. 3, 16.

³²См.: Свт. Григорий Палама. Слово на Введение во храм во Святая святых пречистой Владычицы нашей Богородицы, 5–9. — Беседы. В 3 т. Т. 3. Монреаль, 1984. С. 79–82.

Знающей об этом и Желаяющей этого. Бог желал, чтобы Матерь носила Его во чреве столь же свободно, как и Он воплотился добровольно, чтобы Она стала Матерью по желанию и доброй воле, чтобы Она не просто соучаствовала, как что-либо из того, что движется по воле другого, но, будучи привлеченной к делу домостроительства, Сама принесла Саму Себя и стала соработницей Богу в промышленности о роде человеческом. . . »³³ В личности Пресвятой Девы человечество дало свое согласие на то, чтобы *Слово стало плотью и обитало* среди людей³⁴, так как, согласно святоотеческому выражению, если воля Божественная и сотворила человека одна, то спасти его без содействия воли человеческой она не может³⁵. И потому трагедия свободы разрешается именно речением человека: «*Се, раба Господня. . .*»³⁶

Преподобный Иоанн Дамаскин, обобщая христологическое вероучение святых отцов, говорит, что воплощение совершилось как действием Святого Духа, соделавшего Деву способной принять в Себя Божество Слова, так и Самим Словом, образовавшим из девственной плоти начатки Своего

³³См.: Прп. Николай Кавасила. Слово на Благовещение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, 4–5. — Творения (Христос. Церковь. Богородица). М., 2002. С. 218.

³⁴См.: Ин. 1, 14.

³⁵См.: Свт. Феофан Затворник. Толкование послания ап. Павла к Ефесеям (гл. 1, ст. 6). М., 1893. С. 62. Ср.: Блж. Августин Иппонийский. Проповеди, CLXIX (XI, 13). — PL 38, 923. — *Примеч. ред.*

³⁶Лк. 1, 38.

человечества³⁷. Так, Слово единодейственно и воспринимает человеческую природу, и дает ей существование, и обоживает ее. Человечество, воспринятое, усвоенное Личностью Сына, получает свое бытие в Божественной Ипостаси: Его человеческая природа не существовала прежде сама по себе, не входила в соединение с Богом неким отдельным образом, но она явилась с самого начала как человеческая природа Слова. Это челове-
[138] чество, согласно преподобному Максиму Исповеднику, обладало бессмертностью и нетленностью природы Адама до грехопадения, но Христос добровольно подчинил его условию нашей падшей природы³⁸. Не только человеческая природа, но и то, что было противоприродно, — последствия греха — были восприняты Христом, Который тем не менее оставался вне первородного греха в силу Своего девственного рождения. Он объял, таким образом, всю человеческую реальность — именно такой, какой она стала после падения, кроме греха, — некая индивидуальная природа, подлежащая страданиям и смерти. Так Слово снизошло до последних пределов искаженного грехом бытия — до смерти и ада. Будучи совершенным Богом, Оно не только стало «совершенным (τέλειος) человеком»³⁹, но Оно восприняло также все несовершенства, все ограни-

³⁷См.: Лк. 1, 35. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, II (46). — Творения. СПб., 1913. С. 242–243. — PG 94, 985В–988А.

³⁸См.: Прп. Максим Исповедник. Вопросы к Фаласию, XXI. — Творения. В[2] т. Т. 2. М., 1993. С. 60–62. — PG 90, 312В–316D.

³⁹Там же. С. 60. Col. 312В.

чения, происходящие от греха. «Мы изумляемся, — говорит преподобный Максим, — видя, как конечное и бесконечное — вещи, которые обоюдно себя исключают и не могут быть смешаны, — оказываются в Нем соединенными и взаимно одна в другой являются. Ибо Безграничное неким неизреченным образом ограничивает Себя, тогда как ограниченное вышеприродно сораспростирается в меру Безграничного»⁴⁰.

Эллинистическая мысль не могла допустить соединения двух совершенных начал — «два совершенных не могут стать одним» (δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται)⁴¹. Борьба за христологический догмат продолжалась около четырех столетий, прежде чем христианское *безумие* не восторжествовало над эллинской *мудростью*⁴². Здесь, как и в Троичном догмате, суть заключается в различении природы (φύσις) и личности (ὕπόστασις). Но в Троице — одна природа в Трех Ипостасях, во Христе — две различные природы в одной Ипостаси. Ипостась заключает в Себе и ту и другую природу — Она остается одной, становясь другой: *Слово стало плотью*⁴³, но при этом ни Божество не становится человечеством, ни человечество не превращается в Божество. Именно таков смысл

⁴⁰См.: Прп. Максим Исповедник. Письма, XXI. СПб., 2007. С. 214. — PG 91, 604BC.

⁴¹См.: Свт. Афанасий Великий. Против Аполлинария, I (о воплощении Господа нашего Иисуса Христа), 2. — Творения. В 4 т. Т. 3. СТСЛ, 1903. С. 316. — PG 26, 1096B. — *Примеч. ред.*

⁴²См.: Деян. 26, 24–25. 1 Кор. 1, 17–25; 2, 12–14; 3, 18–20.

⁴³Ин. 1, 14.

христологического догмата, который был сформулирован Халкидонским собором: «... последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лице и одну Ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа...»⁴⁴ В этой формуле нас поражает ее апофатический характер. В самом деле, соединение двух природ выражено посредством четырех отрицательных определений: неслитно (*ἀσυγχύτως*), неизменно (*ἀτρέπτως*), нераздельно (*ἀδιαιρέτως*), неразлучно (*ἀχωρίστως*). Мы познаем факт соединения двух природ в одном Лице, в одной Личности, но «как» этого соединения остается для нас тайной, основанной на непостижи-

⁴⁴См.: Определение Халкидонского собора. — Деяния Вселенских соборов. В 4 т. Т. 3. Казань, 1908. С. 48. — Бологов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Отд. III, II, 3. В 4 т. Т. 4. СПб., 1917. С. 292–293. — Mansi 7, 116АС.

мом различии-тождестве природы и личности. Таким образом, Христос — Личность Божественная — имеет в Себе два различных и в то же время соединенных начала. Поэтому можно сказать, что Сын Божий страдал, что Он умер на кресте, но — согласно тому, что может страдать и умирать, т. е. по Своему человечеству. И равным образом можно сказать, что, и рождаясь как младенец в вифлеемских яслях, и будучи повешен на кресте или [140] покаясь во гробе, Он продолжает управлять всем тварным миром Своим всемогуществом — в силу Своего Божества, не претерпевающего никакого изменения.

Мы уже не раз говорили, что совершенство личности заключается в отдаче. Как от природы «отличная», как «не-природа», личность как таковая выражает себя в отказе от бытия для самой себя. Это — истощание Личности Сына, Божественный $\chi\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ⁴⁵. «Вся тайна домостроительства по плоти, — говорит святитель Кирилл Александрийский, — заключается в истощании и уничтожении Сына Божия»⁴⁶. Это — отказ от Своей собственной

⁴⁵Греч. $\chi\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ < $\chi\epsilon\nu\acute{\omega}\omega$ — опустошать, истощать; отнимать, лишать; оставлять, покидать. — *Примеч. ред.*

⁴⁶См.: Свт. Кирилл Александрийский. Глафиры (или Искусные объяснения избранных мест из книги Исход), I (о рождении Моисея), 4. — Творения. В 3 т. Т. 2. М., 2001. С. 249. — PG 69, 396В. — Главные «кенотические» места у св. Кирилла см.: О том, что Христос один. — PG 75, 1308, 1332. Апология к восточным епископам. — PG 76, 340–341. Апология против Феодорита. — PG 76, 417, 440 et sq. Против Нестория, III, 4. — PG 76, 152 et sq. К царицам о правой вере, II, 19. — PG 76, 1357–1360. Пасхальные беседы, XVII. — PG 77, 773 et sq. и др.

воли, чтобы исполнить волю Отца в послушании Ему *даже до смерти, и смерти крестной*⁴⁷. Впрочем, этот отказ от собственной воли не есть некое [внешнее] предопределение, некое [страдательное] действие, но, если можно так выразиться, само бытие Лиц Святой Троицы, имеющих одну единую волю, присущую общей природе. Так Божественная воля во Христе была общей волей Трех: воля Отца — источник воли, воля Сына — послушание, воля Святого Духа — исполнение. «Ибо *Сын*, — говорит святой Кирилл Александрийский, — *ничего не может творить*, чего бы не творил Его Отец»⁴⁸. В самом деле, имея с Ним одну и ту же сущность, Он связан, если можно так выразиться, определенными естественными законами в обладании той же волей и той же силой. . . Впрочем, *Отец показывает Сыну то, что Сам творит*⁴⁹, — не так, чтобы представлять Ему Свои действия как бы написанными на доске, не научая Его тому, чего Он как бы не знает, ибо Сын знает все, поскольку Он Бог, но отображая всецело Себя Самого в природе [141] рожденного и показывая в Нем все, что Ему свойственно и естественно, таким образом, чтобы Сын познавал из того, что есть Он Сам, все то, что есть Его Родитель»⁵⁰. Вот почему *видевший Сына видел Отца*⁵¹. Кенозис есть образ бытия Божественного

⁴⁷ См.: Флп. 2, 8.

⁴⁸ См.: Ин. 5, 19.

⁴⁹ См.: Ин. 5, 20.

⁵⁰ См.: Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна, II, VI (5, 20). — Творения. В 3 т. Т. 2. М., 2001. С. 682. — PG 73, 361CD.

⁵¹ См.: Ин. 14, 9.

Лица, посланного в мир, — Лица, в Котором исполняется общая воля Пресвятой Троицы, Источник которой есть Отец. Слова Христовы «*Отец больше Меня*»⁵² есть выражение этого кенотического отказа от Своей собственной воли⁵³. Это значит, что дело, исполненное на земле воплотившимся Сыном, есть дело Пресвятой Троицы, от Которой нельзя отделять Христа, имеющего одну и ту же сущность, одну и ту же волю с Отцом и Святым Духом. Таким образом, само истощание только еще больше являет Божество Сына для всех тех, кто умеет узнавать величие в унижении, богатство в лишении, свободу в послушании. Потому что лишь очами веры можем мы узнавать личность — не только Личность Божественную, но и всякую человеческую личность — тварное существо, созданное *по образу Божию*.

Обе природы Христа остаются различными, одна с другой неслиянными. Однако, ипостасно соединенные, они, не превращаясь одна в другую, входят в некое определенное взаимопроникновение (*περιχώρησις εἰς ἀλλήλας*), по учению преподобного Максима Исповедника, который воспроизводит здесь в рамках христологического догмата восточное понимание энергий как природных исхождений⁵⁴. Для преподобного Иоанна Дамаскина эта

⁵²См.: Ин. 14, 28.

⁵³Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 29 (3-е о богословии), 18–19. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 361. — PG 36, 97В–100А. — *Примеч. ред.*

⁵⁴См.: Прп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром. М., 2004. С. 221, 227–229. — PG 91, 341BD, 345D–348A.

«перихореза»⁵⁵ является, скорее, односторонней: она происходит со стороны Божества, а не со стороны плоти⁵⁶. И все же, если Божество проникло в плоть, Оно тем самым дает ей некую неизреченную способность проникать в Божество: «Поклоняясь моему Царю и моему Богу, я поклоняюсь в то же время порфире Его тела, — говорит святой Дамаскин, — не как некой одежде или некоему [142] четвертому лицу, но как телу, соединенному с Богом и пребывающему без изменения — так же, как и Божество, Которое его помазало. Ибо природа тела не стала Божеством, но как Слово не изменилось и осталось тем, чем Оно было, соделываясь плотию, так же и плоть стала Словом, не потеряв того, что она имела, отождествляясь со Словом по Ипостаси»⁵⁷. Человечество Христа — это с самого момента воплощения обожженная, пронизанная Божественными энергиями природа. Преподобный Максим Исповедник применяет здесь сравнение с железом, пронизанным огнем, которое становится огнем, оставаясь при этом по природе железом, — пример, посредством которого греческие отцы обычно изображают состояние обожженной природы. В каждом действии Христа можно видеть два различных действия, так как Христос действует сообразно

⁵⁵Греч. *περιχόρησις* < *περιχόρεω* — обходить кругом; переходить. Также см. примеч. 4 на с. 508 наст. изд. — *Примеч. ред.*

⁵⁶См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, III (47), VII (51). — Творения. СПб., 1913. С. 245–246, 253. — PG 94, 993A–996B, 1012C.

⁵⁷См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, VIII (52); IV, III (76). — Творения. СПб., 1913. С. 254–255, 296. — PG 94, 1013C–1016A, 1105AB.

двум Своим природам, через обе Свои природы, — подобно тому как раскаленный в огне докрасна меч в одно и то же время режет и жжет: «Он режет, поскольку он — железо, и жжет, поскольку он — огонь»⁵⁸.

Каждая природа действует согласно своим свойствам: человеческая рука поднимает с одра девицу, Божество ее воскрешает⁵⁹; человеческие ноги ступают по поверхности вод, потому что Божество ее укрепляет⁶⁰. «Не человеческая природа воскресила Лазаря, но и не Божеская сила (ἡ θεϊκὴ ἐξουσία) проливали слезы у его гроба. . . »⁶¹ — говорит преподобный Иоанн Дамаскин.

Свойственные двум природам воли различны, но Тот, Кто изволяет, — Один, хотя изволяет Он сообразно с каждой из двух природ. Поэтому и предмет воления один, ибо обе воли соединены [в Одном], причем воля человеческая свободно подчиняется воле Божественной. Однако эта свобода — не наша свобода воли, не γνώμη — не способность выбора, принадлежащая человеческой личности. Действительно, Божественная Личность Слова не

⁵⁸См.: Прп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром. М., 2004. С. 217, 221. [Письма, XIX. СПб., 2007. С. 207–208.] О недоумениях к Фоме, V. — Амбигвы. М., 2006. С. 36–37. — PG 91, 337C–340A, 341B, [592C–593C], 1060A. — Ср.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XV (59). — Творения. СПб., 1913. С. 272–273. — PG 94, 1053D–1056A.

⁵⁹См.: Лк. 8, 54–55.

⁶⁰См.: Мф. 14, 25.

⁶¹См.: Ин. 11, 35, 43–44. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XV (59). — Творения. СПб., 1913. С. [273, 275–276], 274. — PG 94, [1056A, 1060B], 1057A.

[143] имела нужды выбирать, принимать решение, обдумывая что-либо при этом. Выбор — это ограничение, свойственное нашей искаженной грехопадением свободе. Если человечество Христа могло хотеть «человечески» (ἀνθρώπινως — как свойственно человеку), то Его Божественная Личность при этом не выбирала, Она не исходила в Своих действиях из свободы выбора, как личности человеческие⁶². Воля Божественная, согласно учению преподобного Иоанна Дамаскина, позволяла воле человеческой хотеть, полностью проявлять то, что свойственно человеческой природе⁶³. Она каждый раз так предшествовала человеческому хотению, что человечество Христа хотело «Божески» (θεϊκῶς — как свойственно Богу) — хотело в согласии с Божеством, Которое попускало ему себя изъяслять⁶⁴. Так, Его тело испытывает голод и жажду, душа Его любит, скорбит (о смерти Лазаря), возмущается, Его человеческий дух прибегает к молитве, которая есть пища всякого тварного духа. Две эти естественные воли не могли прийти в столкнове-

⁶²См.: Прп. Максим Исповедник. Небольшие богословско-полемические трактаты, III (Из трактата об энергиях и волях, гл. 51). — PG 91, 48A–49A. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, XXII (36); III, XIV (58). — Творения. СПб., 1913. С. 226; 264, 268–269. — PG 94, 945D–948A; 1036C–1037A, 1044C–1045A.

⁶³См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XV (59). — Творения. СПб., 1913. С. 275–276. — PG 94, 1060BC.

⁶⁴См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XVIII (62), XX (64). — Творения. СПб., 1913. С. 282, 283, 286. — PG 94, 1073B, 1076C, 1084A. — *Примеч. ред.*

ние в Личности Богочеловека. Гефсиманская молитва⁶⁵ была выражением ужаса перед смертью, была реакцией, свойственной всякому человеческому естеству, особенно же естеству нерастленному, которое не должно было подвергаться смерти, для которого смерть могла быть только неким вольным раздиранием, противным природе. «Так, когда Его человеческая воля, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — отказывалась принять смерть, а Его Божественная воля уступала этому проявлению человечества, тогда Господь сообразно Своей человеческой природе находился в борении и страхе, Он молился, чтобы быть избавленным от смерти. Но так как Его Божественная воля желала, чтобы Его человеческая воля приняла смерть, — страдание стало вольным и для человечества Христа»⁶⁶. Поэтому и последний крик смертной тоски Христа на кресте⁶⁷ был проявлением Его истинного человечества, которое вольно подверглось смерти как некоему крайнему лишению, как завершению Божественного кенозиса. [144]

⁶⁵См.: Мф. 26, 36–46. Мк. 14, 32–42. Лк. 22, 39–46.

⁶⁶См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XVIII (62). — Творения. СПб., 1913. С. 282. — PG 94, 1073BC.

⁶⁷См.: Мф. 27, 46. Мк. 15, 34. Пс. 21, 1. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XXIV (68). — Творения. СПб., 1913. С. 291. — PG 94, 1092C–1093A. Свт. Григорий Богослов. Слово 30 (4-е о богословии), 5–6. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 366. — PG 36, 109AC. Свт. Афанасий Великий. Толкование на псалмы, 21 (2). — Творения. В 4 т. Т. 4. СТСЛ, 1903. С. 93. — PG 27, 132B. Свт. Кирилл Александрийский. К царицам о правой вере, II, 18. — PG 76, 1357AB. — *Примеч. ред.*

Божественное уничтожение, кенозис, для святого Максима Исповедника⁶⁸ — не оскудение Божества, но неизреченное снисхождение Сына, Который *умалил Себя до зрака раба*⁶⁹, не переставая быть из-за этого Богом во всей полноте. Именно в силу этого уничтожения Христос — Новый Адам, нетленный и бессмертный по Своей человеческой природе (природа, которая была, не говоря уже ни о чем другом, обожена ипостасным соединением), — добровольно подчинил Себя всем последствиям греха, стал пророческим *мужем скорбей*⁷⁰. Таким образом, Он ввел в Свою Божественную Личность всю немощность поврежденной грехом человеческой природы, приспособляя Себя к той исторической реальности, в которой должно было произойти воплощение. Именно поэтому земная жизнь Христа была непрерывным уничтожением: Его человеческая воля непрестанно отказывалась от того, что Ему было свойственно по природе, и принимала то, что было противно нетленному и обоженному человечеству: голод, жажду, усталость, скорбь, страдания и, наконец, крестную смерть. Таким образом, можно сказать, что Личность Христа, до конца искупительного дела — до воскресения, имела в Своем человечестве как бы два различных «полюса»: естественные нетленность и бесстрастие, свойственные совершенной и обоженной природе, и в то же время добровольно воспринятые тленность и под-

⁶⁸ См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Фоме, IV, V. — Амбигвы. М., 2006. С. 23–24, 27. — PG 91, 1044BC, 1048C.

⁶⁹ См.: Флп. 2, 7.

⁷⁰ См.: Ис. 53, 3.

верженность страданиям — условия, которым Его Личность кенотически подчинилась и непрерывно подчиняла Свое свободное от греха человечество. Именно поэтому преподобный Максим Исповедник различает два восприятия Словом человечества: восприятие природное [сущностное] и восприятие относительное, или домостроительное⁷¹. Причем первое как бы сокрыто вторым. Оно обнаруживается только один раз до крестного страдания, когда Христос дал увидеть Себя трем апостолам таким, каким Он был в Своем обожженном человечестве, — воссияв на Фаворе светом Своего Божества. Кондак праздника Преображения отчетливо выражает оба аспекта человечества Христа — Его естественное состояние и Его состояние вольного подчинения условиям падшего человечества: «На горѣ превразилъ еси, ѿ, ѿкоже вѣщашъ, оученицы Твои славу Твою, Хрѣте Бже, видѣша: да егда Тъ оузрагъхъ распинаема, страдаиѣ оубо оуразвѣмѣютъ больное, мѣрови же проповѣдагъ, ѿкв Ты еси констанны ѿче Сиѣни».

Праздник Преображения Господня, особо чтимый Православной Церковью, может служить ключом к пониманию человечества Христа в восточном

⁷¹См.: Прп. Максим Исповедник. Небольшие богословско-полемические трактаты, XV (Томос духовный и догматический). — PG 91, 156–157. О недоумениях к Фоме, III, V. О недоумениях к Иоанну, CIV (XXXVIII, 2). — Амбигвы. М., 2006. С. 19–21, 29–31, 290–293. — PG 91, 1040, 1049D–1052, 1317D–1321B. [Диспут с Пирром. М., 2004. С. 169, 249–250. — PG 91, 304A. Ср. об «усвоении» (οἰκεῶσις): Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XXV (69). — Творения. СПб., 1913. С. 291. — PG 94, 1093AB.]

Предании. Оно никогда не рассматривало человечество Христа отвлеченно от Его Божества, *полнота* Которого обитала в Нем телесно⁷². Обожженное Божественными энергиями человечество Слова не может после воскресения сына человеческого⁷³ и сошествия Святого Духа представляться сынам Церкви иначе как только в этом прославленном аспекте, который оставался сокрытым для очей человеческих до пришествия благодати. Это человечество обнаруживает Божество, Которое есть «сияние», общее Трем Лицам Пресвятой Троицы. Человечество Христа послужит «причиной» к явлению Троицы. Именно поэтому так торжественно празднуются Богоявление (праздник крещения Христова — по литургическому преданию Восточной Церкви) и Преображение, — мы празднуем откровение Пресвятой Троицы, ибо слышан был глас Отца и присутствовал Святой Дух (в первом случае — под видом голубя⁷⁴, во втором — как сияющее облако, осенившее апостолов⁷⁵).

Этот царственный аспект Христа — «Единого от **СѢ́МЪА ТРѢ́ЦЫ**»⁷⁶, — пришедшего в мир, чтобы победить смерть и освободить узников⁷⁷, свойствен [146] духу православной веры во все времена и во всех странах. Даже страдание, даже смерть на кресте и положение во гроб обретают характер побед-

⁷²См.: Кол. 2, 9.

⁷³См.: Мф. 12, 40; 17, 9 и др.

⁷⁴См.: Мф. 3, 13–17. Мк. 1, 9–11. Лк. 3, 21–22.

⁷⁵См.: Мф. 17, 1–8. Мк. 9, 2–8. Лк. 9, 28–36.

⁷⁶См. тропарь «**Е́дннорóдный СѢ́м. . .**» на литургии (2-й антифон) и др. — *Примеч. ред.*

⁷⁷Ср.: Евр. 2, 14–15. 1 Кор. 15, 54–57 и др.

ного торжества, в котором Божественное величие Христа, совершающего таинство нашего спасения, просвечивает сквозь образы немощности и оставленности. «Совлекóша ех Менè рíзы Моѡ̄ и ѡвлекóша Мл̄ ех рíзѡ червлѣнѡ, возложíша на главѡ Мою вѣнѣцх ѡ тѣрнiй и ех деснѡю Мою рѡкѡ вдалша трóстѣ, да сокрѡшѡ нѣх, ѡкѡ сосѡды ехѡдѣльничн»⁷⁸ — Христос, облеченный в одежду поругания, внезапно предстает в конце этого песнопения Царем, грядущим судить мир, — это Христос последних судеб вселенной, Христос Страшного суда. «ѡдѣлѣс ехѣгомх, ѡкѡ рíзою, нáгх на ехдѣ стоаше и ех ланiтѡ оударѣнiе прiлѣтѡ ѡ рѡкѡ, нѣхже создл. Беззакóннiн же людiе на крѣтѣ пригвоздiша Гдл̄ славы. Тогдл̄ завѣса цр̄ковнл̄ раздрл̄с, солнце померче, не терпл̄ зрѣти Бг̄а досаждл̄ема, егѡже трепѣцѡтѡ ехл̄ческл̄. Тмѡ поклонiмсл̄»⁷⁹ — здесь Христос и на кресте предстает Творцом космоса посреди твари, охваченной великим страхом пред таинством Его смерти. Та же мысль выражена и в другом песнопении Великой пятницы: «Днѣс ехснтѡ на дрѣвѣ, нѣже на водл̄хх зѣмлю повѣснѡкѡй. вѣнцѣмх ѡ тѣрнiл̄ ѡблагл̄етсл̄, нѣже аггловх Цр̄ь. вх лóжнѡю багрнiцѡ ѡблчл̄етсл̄, ѡдѣвл̄л̄ нѣо ѡблчл̄кн. Завшѣнiе прiлѣтѡ, нѣже во iорданѣ ехободiвѡй ил̄дл̄ма. Гвоздѡмн̄ пригвоздiсл̄ Женiцх цр̄ковнѡй. Копiемх прѡводѣс ехн̄ дѡвѡ. Покланл̄емсл̄ ехтрѣтемх Твоӣмх, Хр̄тѣ. Покланл̄емсл̄ ехтрѣтемх Твоӣмх, Хр̄тѣ. Покланл̄емсл̄ ехтрѣтемх Твоӣмх, Хр̄тѣ, покажi нáмх и слáвное Твоѡе ехскр̄пiе»⁸⁰. СКВОЗЬ

⁷⁸ См. стихиры утра Великой пятницы. — *Примеч. ред.*

⁷⁹ 10-й антифон утра Великой пятницы. — *Примеч. ред.*

⁸⁰ 15-й антифон утра Великой пятницы. — *Примеч. ред.*

реалии страдания все более и более дает себя чувствовать ожидание Пасхи: «Днѣсь содѣржитъ грѣбъ содѣржащаго дланію тѣвѣрь, покрываѣтъ камень покрывшаго докродѣтелію нѣсѣ. Спнѣтъ живѣтъ, ѡ ѡдх трепѣщѣтъ, ѡ ѡдѣмъ ѡ ѡуѣз разрѣшаѣтъсѣ. Слава твоѣмѣ смотрѣнію, ѡмже совершнѣхъ всѣ оупокоѣніе вѣчное, даровалѣхъ еси намъ, Бже, всѣтѣе ѡз мѣртвѣхъ твоѣ воскреснѣе»⁸¹. На-
 [147] конец, упокоение во гробе, последнее завершение Божественного кенозиса, неожиданно вводит нас в таинственный покой Творца — дело искупления отождествляется с делом творения: «Днѣшній дѣнь тѣинѣхъ великій Иѡуѣей прообразоваше, глагола: „ѡ блгословнѣ бгѣхъ дѣнь седмій...“, сѣѣ во естѣ блгословеннаѣ свѣвѣта. Сѣѣ естѣ оупокоѣніѣ дѣнь, конѣже „...почнѣ ѡ всѣхъ дѣлахъ твоихъ“ единородный Снѣхъ Бжій...»⁸² В этом священном песнопении Великой субботы Церковь приоткрывает нам *тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков*⁸³. Вспомним слова преподобного Максима Исповедника, которые мы приводили в начале этой главы: «... тот, кто познает тайну креста и гроба, познает также сущностные основания всех вещей»⁸⁴. Но ум умолкает пред этой тайной, и богословская мысль не находит слов для ее выражения.

Присущая восточному богословию апофатическая характерность находит свое выражение во множестве образов, предлагаемых греческими отцами

⁸¹См. стихиры на Хвалитех утра Великой субботы. — *Примеч. ред.*

⁸²Там же. См.: Быт. 2, 3. — *Примеч. ред.*

⁸³См.: Еф. 3, 9. Рим. 14, 24–25. 1 Кор. 2, 7. Кол. 1, 26. 1 Тим. 3, 16. 2 Тим. 1, 9–10.

⁸⁴См. с. 203 наст. изд.

нашему уму, чтобы возвести его к созерцанию дела, совершенного Христом, — дела, непостижимого для ангелов, согласно апостолу Павлу⁸⁵. Это дело называют чаще всего «искуплением», что внутренне предполагает идею уплаты долга, выкупа пленных — образ, заимствованный из юридической практики. Этот образ, повторяемый так или иначе всеми святыми отцами, как и другой образ юридического порядка — образ «Посредника», примиряющего людей с Богом *посредством креста*, на котором Он упразднил вражду, дан святым апостолом Павлом⁸⁶. Другие образы имеют, скорее, воинственный характер: борьба, завоевание, уничтожение силы противника. Святитель Григорий Нисский представляет домостроительство спасения как некую Божественную хитрость, которая разрушила козни духа злобы и освободила таким образом человечество⁸⁷. Также очень часты образы физического порядка: это — огонь, уничтожающий нечистоту природы; нетление, упраздняющее тление; врач, исцеляющий немощную природу, и т. д.⁸⁸ [148] Однако если мы захотим какому-либо одному из этих образов придать значение адекватного выражения таинства нашего спасения, то мы рискуем заменить *тайну, сокрытую в Боге прежде*

⁸⁵См.: Еф. 3, 10. 1 Тим. 3, 16. Ср.: 1 Пет. 1, 12.

⁸⁶См.: Гал. 3, 13; 4, 5. Еф. 1, 7; 2, 14–16. Кол. 1, 20. 2 Кор. 5, 18–19. 1 Тим. 2, 5–6 и др.

⁸⁷См.: Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, XXII–XXIV. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 59–66. — PG 45, 60С–65С. — *Примеч. ред.*

⁸⁸См. также: Лосский В. Н. Искупление и обожение, II. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 276–277. — *Примеч. ред.*

всех веков, чисто человеческими и несвойственными Богу понятиями. Преподобный Максим Исповедник собирает все эти образы искупительного дела в сильном и глубоко значительном слове: «Смерть Христа на кресте, — говорит он, — есть осуждение суда»⁸⁹.

Святитель Григорий Богослов применяет к богословию искупления метод апофатический. Отбрасывая, причем не без некоторой иронии, один за другим несвойственные Богу образы, которыми обычно пытаются выразить дело нашего спасения, совершенного Христом, он выявляет таким путем непостижимую тайну победы над смертью: «Остается исследовать вопрос и догмат, — говорит он, — оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия изливающая за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, — то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу, — то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во-вторых, по

⁸⁹См.: Прп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фаласию, XLII. — Творения. В [2] т. Т. 2. М., 1993. С. 111. — PG 90, 408D. Также: LXI (col. 633D), LXIII (col. 684A–685B).

какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна⁹⁰? Ведь из сего очевидно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству: потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя Своею силою, и возвел нас к Себе чрез Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим. Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием. . . Мы возымали нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить. . . И ничто не уподобляется чуду моего спасения: немногие капли крови воссоздают целый мир и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино⁹¹»⁹².

Эта победа над смертью проявляется прежде всего в воскресении Господа: «В сей день великий, — говорит святитель Григорий Богослов, — Христос воззван от мертвецов, к которым приложился. В сей день отразил Он жало смерти⁹³, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу душам. В сей день, воспрянув из гроба, явился Он людям, для которых родился, умер и возбужден из мертвых, чтобы мы, возрожденные

⁹⁰См.: Быт. 22, 1–18.

⁹¹Ср.: Ин. 11, 51–52.

⁹²См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 45 (на св. Пасху), 22, 28, 29. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 570, 574. — PG 36, 653AB, 661C, 664A.

⁹³См.: 1 Кор. 15, 55–56.

и избежавшие смерти, восхищены были с Ним, восходящим»⁹⁴.

Христос восприял нашу природу, вольно подчинился всем последствиям греха, оставаясь чуждым греху, взял на Себя ответственность за нашу вину — для того, чтобы разрешить трагедию человеческой свободы, преодолеть разрыв между Богом и людьми, вводя его в лоно Своей Личности, в Которой нет места ни для какого разрыва, ни для какого внутреннего конфликта. По учению преподобного Максима Исповедника, Христос исцеляет все, что свойственно людям, и прежде всего волю, ставшую источником греха⁹⁵. В Своем неизреченном кенозисе Богочеловек включает Себя в растленную реальность, истощая ее, очищая ее изнутри Своей нерастленной волей. Это добровольное включение Себя в условия падшего человечества должно привести к смерти на кресте, к схождению во ад. Таким образом, вся реальность падшей природы, включая смерть, все экзистенциальные условия, бывшие результатом — *возмездием*⁹⁶ — греха и как таковые имевшие характер мучения, наказания, проклятия, были обращены Крестом Христовым в условия спасения: «**Никто лѡбноѣ рѣи вѣсть. . .**»⁹⁷

⁹⁴См.: Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, II, I, 38 (песнь Христу после безмолвия в Пасху), 39–45. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 288–289. — PG 37, 1328A.

⁹⁵См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Фоме, IV. — Амбигвы. М., 2006. С. 22–23. — PG 91, 1044A. Вопросы-ответы к Фалассию, XLII. — Творения. В [2] т. Т. 2. М., 1993. С. 110–111. — PG 90, 405C–408C. — *Примеч. ред.*

⁹⁶См.: Рим. 6, 23; 5, 12. Иак. 1, 15.

⁹⁷См. седальны крестны по 1-м стихословии в среду утра (Октоих, глас 5). — *Примеч. ред.*

Крест, означавший последний предел немощности, становится непоколебимым основанием вселенной: «... **ЖИВОНОСНЫЙ КРЪТЪ... ЦАРЕЙ ДЕРЖАВО, КРЪПОСТЬ ПРАВЕДНЫХЪ, СЦѢННИКОВЪХЪ КЛГОЛЪПІЕ...**»⁹⁸

Согласно преподобному Максиму Исповеднику, дело спасения включает три ступени, которые Христос последовательно восстановил в природе: бытие (εἶναι), благобытие (εὖ εἶναι) и вечнобытие (ἀεὶ εἶναι). Первое достигнуто воплощением, второе — нетленностью воления в земной жизни, приведшей ко кресту, третье — нетленностью природы, раскрывшейся в воскресении⁹⁹. Вспомним снова слова преподобного Максима: «... тот, кто проникнет еще глубже — глубже креста и гроба — и будет посвящен в неизреченную тайну воскресения, постигнет конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначально»¹⁰⁰.

Святые отцы «христологических веков», формулируя догмат о Христе — Богочеловеке, никогда не упускали из вида вопроса о нашем соединении с Богом. Аргументы, которые они обычно

⁹⁸См. стихиры на стиховне на великой вечерне службы Воздвижения честного и животворящего Креста. [Ср. светилен Воздвижения или седмичный эксапостиларий в среду и пятницу: «**КРЪТЪ — ХРАННІТЕЛЬ ВСЕЛЪ ВСЕЛЕННЫХЪ...**» См. также: Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, XXXII. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 80–84. — PG 45, 77D–81C. Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, I, 67. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 226. — PG 90, 1108B.]

⁹⁹См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, VIII (V, 4), CXI (XXXVIII, 9), CLII (LXI, 1). — Амбигвы. М., 2006. С. 97, 316, 357–359. — PG 91, 1116B, 1348D–1349A, 1392.

¹⁰⁰См. с. 204 наст. изд.

приводили в борьбе против неправославных вероучений, относятся прежде всего к полноте нашего соединения, нашего обожения, которое становится невозможным, если мы, как несториане, будем разделять две природы Христа; если мы, как монофизиты, будем допускать в Нем лишь одну Божественную природу; если мы, как аполлинаристы, отсежем некую часть Его человеческой природы; если мы, как монофелиты, захотим видеть в Нем только одну Божественную волю и действие. «То, [151] что не воспринято, не может быть обожено»¹⁰¹ — вот святоотеческий аргумент, который постоянно повторяется.

То, что обожено во Христе, — это Его человеческая природа, воспринятая в ее полноте Божественной Личностью. То, что должно быть обожено в нас, — это наша целостная природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать некой тварной личностью с двумя природами: природой человеческой — обоженной, и природой, или, вернее, энергией Божественной — обоживающей.

Дело, совершенное Христом, относится к нашей природе, которая не отделена больше от Бога виной [Адама]. Это — некая *новая* природа, обнов-

¹⁰¹ См., напр.: Свт. Григорий Богослов. Письма, 101 (к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария 1-е). — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 481. — PG 37, 181С–184А. [Также: Прп. Максим Исповедник. Небольшие богословско-полемические трактаты, XV (Томос духовный и догматический). О недоумениях к Иоанну, CVII (XXXVIII, 5). — Амбигвы. М., 2006. С. 304. — PG 91, 156С, 1336А. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, VI (50). — Творения. СПб., 1913. С. 250. — PG 94, 1005В.]

ленная *тварь*, которая появляется в мире, некое новое *тело*, чистое от всякого прикосновения греха, свободное от всякой внешней необходимости, отделенное от нашего беззакония, от всякой чуждой воли *драгоценною кровию Христа*¹⁰². Это — *Церковь*, чистая и нетленная среда, в которой мы достигаем соединения с Богом; это также — и наша природа как введенная в *тело Церкви*, как некая «часть» *Тела Христова*, в которое мы «вращаем» крещением¹⁰³.

Но если по своей природе мы являемся *членами*, «частями» человечества Христова, то наши личности еще не «возросли»¹⁰⁴ до соединения с Божеством. Искупление, очищение природы не дает еще всех необходимых условий для обожения. Церковь уже является *Телом Христовым*, но она еще не есть *Полнота Наполняющего все во всем*¹⁰⁵. Дело Христа совершено — теперь может исполняться дело Святого Духа¹⁰⁶.

¹⁰²См.: 2 Кор. 5, 17. Гал. 6, 15. 1 Пет. 1, 19.

¹⁰³См.: Кол. 1, 18, 24. Еф. 4, 12; 5, 30. Рим. 11, 17, 24; 12, 5. 1 Кор. 12, 12–14, 27.

¹⁰⁴Ср.: 2 Пет. 3, 18. Еф. 2, 20–22; 4, 13.

¹⁰⁵Еф. 1, 23.

¹⁰⁶См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 41 (на св. Пятидесятницу), 5. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 489–490. — PG 36, 436В–437А. [Ср.: 2 Кор. 5, 16.]

ГЛАВА 8

Домостроительство Святого Духа

[153] **В**оплощение Слова — тайна более великая, более глубокая, чем тайна сотворения мира. Однако дело Христа осуществляется в связи со «случайным», т. е. как некое Божественное действие, совершенное вследствие грехопадения Адама¹. Как следствие предсуществующее, как Божественная воля ко спасению, предшествующая человеческой воле к падению, это — *тайна, сокрытая в Боге прежде всех веков* и открывающаяся в истории как тайна Креста Христова, которая не является, собственно говоря, «причинно-следственной» (окказиональной), поскольку человеческая свобода внутренне содержалась в самой идее творения. Именно поэтому эта свобода не могла разрушить вселенную, задуманную Богом: она оказалась включенной в иной, более широкий, экзистенциальный план, который раскрылся крестом и воскресением. В мир входит некая новая реальность, некое *тело*,

¹См. гл. 7 «Очерка» — с. 206, а также примеч. 6 на с. 201 наст. изд.

более совершенное, чем мир, — Церковь, основанная на двойном Божественном домостроительстве: на деле Христа и на деле Святого Духа — Двух Лиц Пресвятой Троицы, посланных в мир. Оба дела лежат в основании Церкви, оба они необходимы для того, чтобы мы смогли достичь соединения с Богом.

Если Христос — Глава Церкви, которая есть Тело Его, то Святой Дух — Наполняющий все во всем². Таким образом, оба определения, данные святым апостолом Павлом Церкви, отмечают в ней два различных полюса, соответствующих Двум Божественным Лицам. Церковь есть Тело, поскольку Христос — ее Глава, она же есть Полнота, поскольку Святой Дух ее животворит, наполняет Божеством, ибо Божество обитает в ней телесно, как обитало Оно в обожженном человечестве Христа³. Поэтому мы можем сказать со священномучеником Иринеем Лионским: «... где Церковь — там и Дух Божий, где Дух Божий — там и Церковь...»⁴ [154]

Нужно сказать, что Дух Святой, «глаголавший прѣрѣки», никогда не был чужд Божественному домостроительству в мире, в котором проявлялась общая воля Пресвятой Троицы. Он присутствовал как в деле творения, так и в деле искупления. Именно Дух Святой все исполняет, согласно святителю Василию Великому: «Пришествие Христово? И Дух предшествует. Явление во плоти? И Дух неотлучен. Действия сил, дарования исцелений —

²См.: Еф. 1, 22–23; 5, 23. Кол. 1, 18, 24.

³См.: Кол. 2, 9.

⁴Сщмч. Иринея Лионский. Против ересей, III, XXIV, 1. — Творения. СПб., 1900. С. 312. — PG 7, 966С.

от Духа Святого. Бесы были изгоняемы — Духом Божиим. Дьявол приведен в бездействие — в со-присутствии Духа. Искупление грехов — по благодати Духа. . . Усвоение (οἰκεῖωσις) нас Богу — через Духа. . . Воскресение из мертвых — действием Духа»⁵. И все же в Евангелии определенно говорится: «. . . еще не было в мире Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен»⁶. Следовательно, действие Святого Духа в мире до Церкви и вне Церкви не то же, что Его присутствие в Церкви после Пятидесятницы. Подобно тому как Слово, **Ἰμμε κςλ̄ β̄υша**, являло премудрость Божию в творении до того, как Оно было послано в мир и вошло в его историю как воплотившееся Божественное Лицо, так и Дух Святой, Которым Божественная воля — создательница и хранительница вселенной — совершалась с самого момента творения, был послан в мир в некий определенный момент для того, чтобы присутствовать в нем не только Своим действием, общим для всей Троицы, но именно как Лицо, как Личность.

[155] Богословы всегда настаивали на коренном различии между предвечным происхождением Божественных Лиц, которое есть само бытие Пресвятой Троицы — «дело природы» (φύσεως ἔργον), согласно преподобному Иоанну Дамаскину, — и посланничеством во времени Сына и Святого Духа в мир, которое есть «дело воли» (θελήσεως ἔργον), об-

⁵См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, XIX, 49. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 139. — PG 32, 157AB. — Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 (5-е о богословии), 29. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 388. — PG 36, 165B.

⁶См.: Ин. 7, 39.

щей всем Трем Ипостасям⁷. Говоря о Святом Духе, греческие отцы обычно пользуются глаголом «ἐκπορεύομαι»⁸ для обозначения Его предвечного исхождения, тогда как глаголы «προίημι»⁹ и «προχέομαι»¹⁰ чаще всего обозначают Его посланничество в мир. В аспекте предвечном Сын и Дух как Личности происходят от Отца — единого «Источника Божества»¹¹. В аспекте же посланничества во времени, т. е. дела воли, принадлежащей существу Троицы: Сын посылается Отцом и воплощается Духом Святым; можно также сказать, что Сын посылается Самим Собою, поскольку Он выполняет волю быть посланным, поскольку Он не имеет «собственной» воли. То же самое можно сказать и о посланничестве в мир Святого Духа: Он исполняет общую волю Трех, будучи посылаем Отцом и сообщаем Сыном. Согласно преподобному Симеону Новому Богослову, «мы говорим, что посылается и дается Дух Святой, не в том смысле, якобы Сам Он не хотел того, но в том, что Дух Святой чрез Сына, Одно из Лиц Святой Троицы, совершает как собственное Свое хотение то, что благоугодно Отцу, ибо Святая Троица нераздельна по естеству (φύσει), существу (οὐσίᾳ) и хотению (θέλησει)...»¹²

⁷См. с. 64 и 133 наст. изд. Также: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, I (45), VII (51); IV, XVIII (91). — Творения. СПб., 1913. С. 241, 252–253, 325. — PG 94, 984AB, 1009C, 1181CD. — *Примеч. ред.*

⁸Греч.: изводить, вызывать. — *Примеч. ред.*

⁹Греч.: отправлять, посылать. — *Примеч. ред.*

¹⁰Греч.: изливать, испускать. — *Примеч. ред.*

¹¹См. с. 79 наст. изд.

¹²См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 62 (3-е богословское). — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 105.

Таким образом, как Сын нисходит на землю [156] и совершает Свое дело Духом Святым, так и Дух Святой как Личность приходит в мир, будучи послан Сыном: «... Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит (ἐκπορεύεται), Он будет свидетельствовать о Мне»¹³. Внутренне связанные в Своем общем деле на земле, Сын и Святой Дух по Своему ипостасному бытию остаются тем не менее в самом этом деле Двумя самостоятельными относительно Друг Друга Лицами. Именно поэтому личное пришествие Святого Духа не имеет характера некоего подчиненного дела, так сказать, функционально зависимого от дела Сына. Пятидесятница — не «продление» воплощения, она — его продолжение, его «последствие»: тварь стала способной к восприятию Святого Духа, и Он нисходит в мир, наполняет Своим присутствием Церковь — искупленную, омытую, очищенную кровию Христовой.

Можно, в известном смысле, сказать, что дело Христа подготавливало дело Святого Духа: «Огонь пришел Я низвести на землю и как желал бы, чтобы он уже возгорелся»¹⁴. Таким образом, Пятидесятница предстает как цель, конечное завершение Божественного домостроительства на земле. Христос восходит ко Отцу для того, чтобы нисшел Дух Святой: «Лучше для вас, чтобы Я пошел, ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к вам...»¹⁵ И тем

¹³Ин. 15, 26.

¹⁴Лк. 12, 49.

¹⁵Ин. 16, 7.

не менее Святой Дух в личном Своем сошествии Своего Лица не являет. Он приходит не *во имя* Свое, но *во имя* Сына, чтобы свидетельствовать *о Сыне*¹⁶, — так же как и Сын пришел *во имя* Отца, чтобы возвестить *об Отце*¹⁷. «Ни Отец без Сына никогда не мыслится, — говорит святитель Григорий Нисский, — ни Сын без Святого Духа не понимается. Ибо как нет средства взойти к Отцу, если кто не будет вознесен чрез Сына¹⁸, так невозможно назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым¹⁹»²⁰. Божественные Лица Пресвятой Троицы не Сами по Себе утверждают, но Одно свидетельствует о Другом. Потому-то преподобный Иоанн [157] Дамаскин и говорит, что «Сын есть образ Отца, а образ Сына — Дух»²¹. Из этого следует, что Третья Ипостась Пресвятой Троицы — единственная, не имеющая Своего образа в другом Лице. Святой Дух как Лицо остается неявленным, сокровенным, сокрывающим Себя в самом Своем явлении. Именно поэтому преподобный Симеон Новый Богослов воспеваает Его в своих «Гимнах божественной любви» в апофатических чертах Личности непостижимой и таинственной: «Прииди, Свет истинный. Прииди, Жизнь вечная. Прииди, сокровенная

¹⁶ См.: Ин. 14, 26; 15, 26.

¹⁷ См.: Ин. 5, 43; 10, 25; 14, 7, 9; 16, 25.

¹⁸ См.: Ин. 3, 13; 12, 32; 14, 6.

¹⁹ 1 Кор. 12, 3.

²⁰ Свт. Григорий Нисский. О Святом Духе против македонян-духоборцев, 12. — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 37–38. — PG 45, 1316В.

²¹ Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, XIII (13). — Творения. СПб., 1913. С. 184. — PG 94, 856В.

Тайна. Прииди, Сокровище безымянное. Прииди, Вещь неизреченная. Прииди, Лицо непостижимое. Прииди, непрестанное Радование. Прииди, Свет невечерний. Прииди, всех хотящих спастися истинная Надежда. Прииди, лежащих Восстание. Прииди, мертвых Воскресение. Прииди, Могучий, все всегда Делающий, Преобразующий и Изменяющий одним хотением. Прииди, Невидимый, совершенно Неприкосновенный и Неосязаемый. Прииди, всегда Пребывающий неподвижным и ежечасно весь Передвигающийся и Приходящий к нам, во аде лежащим, — Ты, превыше всех небес Пребывающий. Прииди, Ты, имя Которого превозделенно и постоянно провозглашаемо, но о котором никто не может сказать, что́ оно есть, так же как никто не может узнать, каков Ты и какого Ты рода, ибо это нам совершенно невозможно. Прииди, Радость вечная. Прииди, Венок неувядающий... Прииди, Ты, Которого возлюбила и любит несчастная душа моя. Прииди, Единый, ко мне единому. Прииди, Отделивший меня от всех и Соделавший на земле одиноким. Прииди, Сам Соделавшийся желанием во мне и Возжелавший, чтобы я желал Тебя, совершенно Непреступного. Прииди, Дыхание и Жизнь моя. Прииди, Утешение смиренной души моей»²².

Само учение о Святом Духе имеет характер предания как бы более потаенного, менее открытого, сравнительно с очевидным явлением Сына, провозглашенным Церковью *до пределов вселенной*²³.

²²См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Введение. Сергиев Посад, 1917. С. 13–14.

²³См.: Рим. 10, 18. Пс. 18, 5; 97, 3.

Святитель Григорий Богослов отмечает таинственную «икономию» в познании истин относительно Личности Святого Духа: «...ветхий завет, — говорит он, — ясно проповедовал Отца, а не с такою ясностью Сына; новый — открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне — пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына и, прежде нежели признан Сын, выразюсь несколько смело, — обременять нас проповедью о Духе Святом. . . Надлежало же, чтобы Троичный свет (τὸ τῆς Τριάδος φῶς) озарял просветляемых постепенными прибавлениями, или, как говорит святой Давид, *восхожденьями*²⁴, поступлениями *от славы в славу*²⁵ и преуспеваниями. . . Видишь постепенно воссиявающие нам озарения и тот порядок богословия, который и нам лучше соблюдать, не все вдруг высказывая и не все до конца скрывая, ибо первое — неосторожно, а последнее — безбожно, и одним можно поразить чужих, а другим — отчуждить своих. . . У Спасителя и после того, как многое проповедал Он ученикам, было еще нечто, чего, как Сам Он говорил, ученики. . . не могли тогда *нести*²⁶ и что по сему самому скрывал Он от них. И еще Спаситель говорил, что будем всему научены снисшедшим Духом²⁷. Сюда-то отношу я и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже ведение сие сделалось благовременным и удобовместимым

²⁴См.: Пс. 83, 6.

²⁵2 Кор. 3, 18. Ср.: Пс. 83, 8.

²⁶Ин. 16, 12.

²⁷См.: Ин. 16, 13. Ин. 6, 45. Деян. 1, 8; 2, 17–21.

по прославлении Спасителя. . . »²⁸ Божество Сына утверждается Церковью и проповедуется по всей вселенной; мы исповедуем также Божество Святого Духа, общее с Божеством Отца и Сына, — мы исповедуем Святую Троицу. Но Само Лицо Святого Духа, открывающего нам эти истины, делающего их для нас внутренне очевидными, явными, почти что осязаемыми²⁹, остается тем не менее неоткрытым, сокровенным, сокрытым тем Божеством, которое Оно нам открывает, тем даром, который Оно нам сообщает.

Богословие Восточной Церкви отличает Лицо Святого Духа от сообщаемых Им людям даров. Это различие основано на словах Христа: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое, потому Я сказал, что от Моего возьмет. . . »³⁰ Общее же Отцу и Сыну — это Божество, которое Святой Дух сообщает людям в Церкви, содейывая их *причастниками Божеского естества*, даруя *огнь* Божества³¹ — нетварную благодать — тем, кто становятся членами Тела Христова. В одном из антифонов восточного богослужения поется: «**СѢТѢМЪ ДѢХОМЪ ВСѢКА ДУША ЖИВѢТСЯ И ЧИСТОТЮ ВОЗВЫШАЕТСЯ, СВѢТЛѢЕТСЯ ТРЪСКИМЪ ЕДИНСТВОМЪ СЦЕННОТЪИНѢ**»³².

²⁸См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 (5-е о богословии), 26–27. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 387–388. — PG 36, 161С–164С.

²⁹Ср.: 1 Ин. 1, 1.

³⁰Ин. 16, 14–15.

³¹2 Пет. 1, 4. Ср.: Лк. 12, 49. Евр. 12, 29. Втор. 4, 24; 9, 3.

³²1-й антифон в неделю утра (Октоих, глас 4).

Часто дары Святого Духа обозначают именами семи Его духовных действий, которые мы находим в одном из текстов пророка Исаии: *дух премудрости, дух разума, дух совета, дух крепости, дух ведения, дух благочестия, дух страха Божия*³³. Однако православное богословие не делает особого различия между этими дарами и обоживающей благодатью. Согласно Преданию Восточной Церкви, благодать вообще означает все богатство Божественной природы, в качестве которой она общается людям; это есть Божество, действующее во «вне» Своей сущности и Себя отдающее, — Божественная природа, которой мы приобщаемся в ее энергиях.

Святой Дух, источник этих нетварных и бесконечных даров, оставаясь безымянным и неоткрытым, получает всю ту множественность имен, которую можно приложить к благодати. «Прихожу в трепет, — говорит святитель Григорий Богослов, — когда представляю в уме богатство именованных... *Дух Божий*³⁴, *Дух Христов*, *Ум Христов*³⁵... *Дух сыноположения*³⁶... Он есть Дух... воссозидающий в крещении³⁷ и воскресении³⁸, Дух, [160] Который... *дышит, где хочет*³⁹... Дух... просвещения⁴⁰ и жизни⁴¹, лучше же сказать, Самый

³³См.: Ис. 11, 2–3.

³⁴Рим. 8, 9.

³⁵1 Кор. 2, 16.

³⁶Рим. 8, 15.

³⁷См.: Тит. 3, 5.

³⁸См.: Рим. 8, 11.

³⁹Ин. 3, 8.

⁴⁰См.: Евр. 6, 4.

⁴¹См.: Рим. 8, 11. Откр. 11, 11.

Свет и Самая Жизнь. Он делает меня храмом⁴², творит богом (θεολοιοῦν), совершает (τελειοῦν), по чему и крещение предваряет⁴³ и по крещении взыскуется⁴⁴. Он производит все то, что производит Бог. Он разделяется в *огненных языках*⁴⁵ и разделяет дарования⁴⁶, творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей⁴⁷. . . Он — *иной Утешитель*⁴⁸, как бы иной Бог. . . »⁴⁹ Согласно слову святителя Василия Великого, нет ниспосланного твари дара, в котором бы не присутствовал Святой Дух⁵⁰. Он — *Дѣхъ Истинны, сыноположенїа дарованїе, ѡбръченїе вѣдѣщаго наслѣдїа, начатокъ вѣчныхъ благъ, животворѣщаа сила, источникъ ѡсвѣщенїа*⁵¹. Преподобный Иоанн Дамаскин именует Его «Духом *правым*⁵², владычествующим, источником премудрости, жизни и освящения. . . полнотой. . . вседержущим, всесовершающим, всемогущим, бесконечно могущественным, обладающим всякою тварию и не подчиненным какому-либо господству. . .

⁴²См.: 1 Кор. 6, 19.

⁴³См.: Деян. 10, 44.

⁴⁴См.: Деян. 19, 5–6.

⁴⁵См.: Деян. 2, 3.

⁴⁶См.: 1 Кор. 12, 11.

⁴⁷См.: Еф. 4, 11.

⁴⁸См.: Ин. 14, 16.

⁴⁹См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 31 (5-е о богословии), 29–30. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 388–389. — PG 36, 165В–168В.

⁵⁰См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, XVI, 37. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 127. — PG 32, 133С.

⁵¹См. тайносовершительную молитву на литургии свт. Василия Великого во время «*Досто́йно и праведно. . .*».

⁵²См.: Пс. 50, 12.

освящающим и не освящаемым...»⁵³ Как мы уже сказали, все это бесконечное множество именованных относится прежде всего к благодати, к природному богатству Бога, которое Дух Святой сообщает тем, в которых Он присутствует. Присутствует же Он Своим Божеством, которое Он дает нам познавать, оставаясь при этом Сам неизвестным и неявленным: Он — Ипостась неоткрытая, не имеющая Своего образа в другом Божественном Лице.

Святой Дух был послан в мир или, вернее, в Церковь *во имя Сына* («*Утешитель, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое...*»⁵⁴). Следовательно, нужно носить имя Сына, быть членом Его Тела, чтобы воспринимать Духа Святого. По излюбленному выражению священномученика Иринея Лионского, Христос возглавил в Себе человечество⁵⁵. Он стал Главою, Началом, Ипостасью обновленной человеческой природы, которая есть Его Тело. Именно поэтому тот же святой Ириней прилагает к Церкви именование «род Божий»⁵⁶. Это — то единство *нового человека*, которого мы достигаем, *облекаясь во Христа*, становясь

⁵³См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, VIII (8). — Творения. СПб., 1913. С. 171. — PG 94, 821BC.

⁵⁴Ин. 14, 26.

⁵⁵См., напр.: Сщмч. Иринея Лионский. Против ересей, III, XVI, 6; V, XX, 2. — Творения. СПб., 1900. С. 280, 489. — PG 7, 925C–926A, 1178C. Ср.: Еф. 1, 10. — *Примеч. ред.*

⁵⁶См.: Сщмч. Иринея Лионский. Против ересей, [III, VI, 1–2]; IV, XXXIII, 14; [IV, XXXVII, 7; V, XXXII, 2]. — Творения. СПб., 1900. С. [229–230], 413, [433, 515]. — PG 7, 1082C. [Ср.: Деян. 17, 28–29. Гал. 3, 26.]

через крещение членами Его Тела⁵⁷. Эта природа едина и нераздельна, это — единый человек⁵⁸. Климент Александрийский видит в Церкви всего Христа, Христа всецелостного, Который не разделяется: «Он — ни варвар, ни иудей, ни эллин, ни мужчина, ни женщина, но Он — новый Человек, всецело преображенный Духом»⁵⁹. «Церковь Божия, — говорит преподобный Максим Исповедник, — будучи образом Первообраза, совершает относительно нас действия, подобные делам Божиим. Ибо велико и почти неисчислимо число мужей, жен и детей, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга родом и видом, национальностью и языком, образом жизни и возрастом, умонастроением и искусством, обычаями, нравами и навыками, знаниями и положением в обществе, а также судьбами, характерами и душевными свойствами. Оказываясь же в Церкви, они возрождаются и воссоздаются Духом, — она дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ и именование, т. е. быть и называться Христовыми. И еще она дарует им, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь, которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным

⁵⁷См.: Еф. 2, 15; 4, 24. Гал. 3, 27–28; 6, 15. 1 Кор. 12, 12–13. 2 Кор. 5, 17. Кол. 3, 9–11.

⁵⁸См.: Ин. 17, 11, 21–23. Сщмч. Иларион (Троицкий). Троицкое единство Божества и единство человечества. — По образу Святой Троицы / Сб. СТСЛ, 2009. С. 68–96. — *Примеч. ред.*

⁵⁹См.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам, XI, СХII. СПб., 2006. С. 134. — PG 8, 229В. [Ср.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, II, 30. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 111. — PG 90, 993В.]

различиям каждого, возводя всех к всеобщности (καθολικήν) и соединяя их в ней. Вследствие этого никто ничего не отделяет от общего ради себя, все срастается и соединяются друг с другом одной простой и нераздельной благодатью и силой веры. „У всех,— гласит Писание,— *было одно сердце и одна душа*“, так что все суть и представляются единым Телом, состоящим из различных членов, которое подлинно достойно Самого Христа— истинной Главы нашей⁶⁰. „В Нем,— говорит божественный апостол,— *нет мужеского пола, ни женского, нет ни иудея, ни эллина, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Сам Христос*“⁶¹, Который одной простой и беспредельно мудрой силой Своей благодати все заключает в Себе, подобно тому как центр соединяет в себе прямые линии вследствие одной простой и единственной причины и силы⁶². Он не позволяет началам сущих рассыпаться по периферии, но замыкает их центробежные стремления, приводя к Себе многообразные виды сущих, получивших бытие от Него. И это для того, чтобы творения и создания единого Бога не были совершенно чуждыми и враждебными друг другу, чтобы не утратили они предмет и цель проявления своей любви, миролюбия и тождества по отношению друг к другу (ταὐτὸν πρὸς ἄλλα) и чтобы не подверглись они опасности

⁶⁰См.: Деян. 4, 32. Еф. 4, 15–16.

⁶¹См.: Гал. 3, 28. Кол. 3, 11.

⁶²Ср.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, V, 6. — Творения. СПб., 2002. С. 421. — PG 3, 821A. Прп. Дорофей Газский. Душеполезные поучения, VI, 8–9. М., 1866. С. 103–105. — PG 88, 1693C–1696D. — *Примеч. ред.*

превратить само бытие свое (αὐτὸ τὸ εἶναι), отделяющееся от Бога, в небытие (εἰς τὸ μὴ ὄν). Таким образом, святая Церковь есть образ Божий, поскольку она, подобно Богу, осуществляет единение среди верующих, — даже если они различаются по своим свойствам, месторождению и образу жизни, тем не менее обретают в Церкви единство через веру. Это единство относительно сущности сущих неслиянно и естественным образом совершает (ἐνεργεῖν πέφυκεν) Сам Бог, Который, смягчая и умеряя (ταῦτοποιοῦμενος) их различие, возводит их к единству с Собой — Причиной, Началом и Концом»⁶³. Видя это единство природы в Церкви⁶⁴, святитель Иоанн Златоуст спрашивает: «Что это [162] значит? — и отвечает: — То, что Христос тех и других, близких и дальних, соделал одним единым телом, так что живущий в Риме считает своими собственными членами индийцев. Что может сравниться с таким собранием? А глава всех — Христос»⁶⁵. В этом и заключается самый смысл «возглавления» (ἀνακεφαλαιώσις, *hescapitulatio*)⁶⁶ вселенной, всецелой природы в человеке-Адаме, который

⁶³См.: Прп. Максим Исповедник. Мистагогия, I. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 158. — PG 91, 665С–668С. — См.: Lubac H. de. Catholicisme. Paris, 1938. P. 27 — вообще гл. II этой замечательной работы, где автор развивает идею единства человеческой природы в Церкви, основываясь, главным образом, на греческих отцах.

⁶⁴См.: Ин. 11, 51–52.

⁶⁵См.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна, LXV, 1. — Творения. В 12 т. Т. 8(1). СПб., 1902. С. 438. — PG 59, 361–362.

⁶⁶См. примеч. 55 на с. 243 наст. изд. Также: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, II, CI (XXXVI). —

должен был соединить с Богом тварный космос. Ныне Христос, *Второй Адам*⁶⁷, совершает это возглавление. Как Глава Своего Тела Он становится Ипостасью этого Тела, собранного *от конец земли*⁶⁸. В Нем сыны Церкви являются Его членами и как таковые включены в Его Ипостась. Но этот единый человек во Христе, будучи единым по своей обновленной природе, тем не менее множествен в лицах — он существует во множестве ипостасей. Если человеческая природа оказывается объединенной в Ипостаси Христа, если она — природа «воипостазированная», т. е. существующая в [Его] Ипостаси, то человеческие личности, ипостаси этой единой природы, от этого не упраздняются. Они не смешиваются с Божественной Личностью Христа, не сливаются с Ней в одну. Ибо никакая ипостась не может слиться с другой ипостасью, не прекратив тем самым своего личностного существования, — это было бы равносильно уничтожению человеческих личностей в едином Христе; это было бы неким безличностным обожением, блаженством, в котором не было бы самих блаженных. Будучи единой природой во Христе, Церковь — это новое *Тело* человечества — содержит в себе множество человеческих ипостасей. Это именно то, о чем говорит святитель Кирилл Александрийский: «... мы не без основания уже говорили, что образ Божественного единства, и существенное тождество, и совершеннейшее взаимопроникновение Лиц Пресвятой

Амбигвы. М., 2006. С. 66, 81. — PG 91, 1097A, 1080B, 1308D. — *Примеч. ред.*

⁶⁷См.: 1 Кор. 15, 45, 47.

⁶⁸См.: Втор. 30, 4. Ис. 11, 12; 43, 6. Иер. 31, 8. Иез. 39, 27–29.

Троицы должно находить отражение в единении единомыслия и единокордия верующих. Теперь же постараемся показать и природное единство, которым мы друг с другом и все с Богом связываемся, быть может, не без единства телесного, разумею, друг с другом, хотя и отделяемся различием тел, так как каждый из нас как бы заключается в своей границе и ипостаси. Так, например, Петр не может быть и называться Павлом, а Павел — Петром, хотя в отношении единства чрез Христа оба они мыслятся как одно. Итак, при исповедании природного единства у Отца и Сына и Святого Духа, — ведь верою принимается и прославляется одно Божество во Святой Троице, — каким образом и мы сами оказываемся одно и друг с другом (как телесно, так и духовно), и с Богом? Воссияв из самой сущности Бога и Отца и имея всего Родителя в Своей природе, Единородный *стал плотью*⁶⁹, как бы смешав Себя с нашею природою чрез неизреченное схождение (*συνόδου*) и единение с этим телом земным, — и таким образом сущий по природе Бог назвался и стал истинно *небесным человеком*⁷⁰, не богоносцем (по мнению некоторых, точно не разумеющих глубины таинства), но вместе и одновременно будучи как Богом, так и человеком, чтобы, разделенное по природе и далеко отстоящее одно от другого в отношении единородности как бы соединив в Себе, явить человека *причастником и общником Божественной природы*⁷¹. Ведь и на нас самих

⁶⁹См.: Ин. 1, 14.

⁷⁰См.: 1 Кор. 15, 47–49.

⁷¹См.: 2Пет. 1, 4. Ср.: Евр. 6, 4.

перешло общение и пребывание Духа, получив начало чрез Христа и в первом «христе»⁷², когда Он мыслится подобным нам, т. е. человеком, и освященным, хотя Он есть по природе Бог, поскольку явился из Отца, Сам Своим Духом освящая храм и всю чрез Него происшедшую тварь, которой подобает освящаться. Таким образом, таинство Христово стало как бы неким началом и путем того, что и мы получили Духа Святого и единение с Богом, ибо все мы освящаемся в Нем... Единородный определил некоторый, изысканный подобающе Ему премудростию и советом Отца, способ к тому, чтобы и сами мы сходились (συνίωμεν) и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность (εἰς ἰδιότητα), а именно: в одном теле, Своим собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия — Евхаристии, делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто, в самом деле, мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? Ведь если *все мы от одного Хлеба причащаемся*, то *все мы одно Тело* составляем⁷³, ибо Христос не может быть разделяем. Поэтому и *Телом Христовым* называется Церковь, а мы — отдельные члены,

⁷²Ср.: Лк. 4, 18. Ис. 61, 1. Деян. 4, 27; 10, 38; 11, 26. 1 Ин. 2, 20, 27. Греч. χριστός — помазанный, помазанник. См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XII (56). — Творения. СПб., 1913. С. 261. — PG 94, 1032В. — *Примеч. ред.*

⁷³См.: 1 Кор. 10, 17.

согласно пониманию апостола Павла⁷⁴. . . Если же сотелесны все мы друг другу во Христе— и не только друг другу, но и Самому Тому, Кто пребывает в нас чрез Свою плоть, — то разве уже не ясно, что одно все мы составляем как друг в друге, так и во Христе? Христос ведь есть союз единства, будучи вместе и Богом, и человеком. Относительно же единения в Духе скажем, что все, одного и того же прияв Духа Святого, соединяемся неким образом и друг с другом, и с Богом. Правда, нас в отдельности много, и каждому Христос вселяет Дух, Который есть Дух Отца и Его Самого— Сына, но Дух, будучи единым и нераздельным, духов, отделенных от единства друг с другом по бытию в особом, личном, существовании (*κατὰ τὸ εἶναι ἐν τῇ καθ' ἑαυτοῦ ὑπαρξίν ἰδιότητι*), собирает в единство чрез Себя и как бы единым неким делает всех в Себе. Как сила святой Плоти делает сотелесными тех, в ком она будет, таким точно образом единый во всех нераздельно живущий Дух Божий приводит всех к единству духовному. . . Таким образом, при обитании в нас одного Духа, один Отец всех в нас будет Бог чрез Сына, содержащий все причастное Духу в единстве друг с другом и с Собою⁷⁵. . . И разве не для всякого уже бесспорно, что, отвергшись как бы собственной жизни и восприняв сверхмирное отображение соединившегося с нами Святого Духа, мы едва уже не превратились как бы в другую природу, называясь не только людьми, но и *сынами Божиими* и *небесными человеками* потому, что явились *при-*

⁷⁴См.: Рим. 12, 5. 1 Кор. 12, 27. Еф. 1, 23; 5, 30. Кол. 1, 24.

⁷⁵См.: Еф. 4, 4–7. 1 Кор. 8, 6.

частниками Божественной природы⁷⁶? Итак, одно все мы в Отце и Сыне и Святом Духе⁷⁷, одно — по тождеству свойств, и по однообразию в религии, и общению с святой Плотью Христа, и по общению с единым и святым Духом. . . »⁷⁸

Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси. Дело же Святого Духа относится к личностям, к каждой из которых Он обращается [особо]. Святой Дух [163] сообщает в Церкви человеческим ипостасям полноту Божества уникальным, «личностным», образом, соответствующим каждому человеку как личности, созданной по образу Божию. Святитель Василий Великий говорит, что Святой Дух есть «Начало освящения» (ἀρχαίοῦ γένεσις), которое не оскудевает из-за множественности причащающихся: «Он весь присутствует в каждом и весь повсюду. Он, будучи разделяем, не терпит деления и, когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние сие озаряет землю и море и срастворяется с воздухом, — таким же образом и Дух Святой в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий, и всем достаточно изливает всецелую благодать, которой наслаждаются причащающиеся — по мере

⁷⁶См.: Лк. 20, 36. Рим. 8, 14. Гал. 3, 26; 4, 6. 1 Кор. 15, 47–49. 2 Пет. 1, 4. Евр. 6, 4.

⁷⁷См.: Ин. 17, 11, 21–23. 1 Кор. 10, 17.

⁷⁸См.: Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна, XI, XI (17, 20–21). — Творения. В 3 т. Т. 3. М., 2002. С. 754–757. — PG 74, 557C–561C.

своей собственной вместимости, а не по мере возможного для Духа»⁷⁹.

Христос становится единственным Образом, соответствующим [изначально] общей природе человечества, Дух же Святой сообщает каждой личности — созданной *по образу Божию* — возможность в этой общей природе осуществлять свое Божественное *подобие*⁸⁰. Один — «взаимодает»⁸¹ Свою Ипостась природе, Другой — отдает Свое Божество личностям. Таким образом, дело Христа — единит, дело же Духа — «разнообразит». Впрочем, одно невозможно без другого: единство природы осуществляется в личностях, личности же могут достигнуть своего совершенства, могут во всей полноте стать личностными только в единстве природы, переставая быть «индивидами», живущими для самих себя, имеющими свою собственную — «индивидуальную» — природу и свою собственную — «индивидуальную» — волю. Поэтому дело Христа и дело Святого Духа друг от друга неотделимы: Христос создает единство Своего мистического Тела Святым Духом, Дух же Святой сообщает Себя человеческим личностям Христом. И действительно, можно различать два сообщения Святого Духа Церкви: одно — произошло «дуновением» Христа, Который явился апостолам в вечер воскресного дня, другое — было личным сошествием Святого Духа в день Пятидесятницы⁸².

[164]

⁷⁹См.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, IX, 22. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 114. — PG 32, 108С–109А.

⁸⁰См.: Быт. 1, 26–27.

⁸¹Ср. примеч. 30 на с. 207 наст. изд.

⁸²См.: Ин. 20, 19–23. Деян. 2, 1–4.

Первое сообщение Святого Духа относится ко всей церковной совокупности — к Церкви в ее целом, поскольку она есть единое Тело, или, вернее, Дух Святой преподается собору апостолов, которым Христос одновременно сообщает и священническую власть вязать и решить⁸³. Это не личностное присутствие Святого Духа, а, скорее, функционально зависимое по отношению ко Христу, Который Его дает; это, согласно толкованию святителя Григория Нисского, есть «союз единства» (τὸ συνδέτικὸν τῆς ἐνότητος) Церкви⁸⁴. Здесь Святой Дух дается всему собору совокупно как связь и как священническая власть, Он остается «сторонним» к личностям и не сообщает им никакой личной святости. Это — то последнее завершение, которое Христос дает Церкви, прежде чем покинуть землю. Преподобный Николай Кавасила устанавливает некую аналогию между сотворением человека и восстановлением нашей природы Христом, создающим Свою Церковь: «Он воссоздал нас, — говорит Николай Кавасила, — не из того же вещества, из какого создал, но там сотворил, *персть взяв от земли*⁸⁵, а во второй раз даровал собственное тело и, воссозидая жизнь, не душу, находящуюся в естестве, соделал лучшею, но, изливая кровь Свою в сердца приемлющих таинство, рождает в них Свою собственную жизнь. Тогда *вдунул*, сказано, *дыхание жизни*, теперь же сообщает нам

⁸³См.: Мф. 16, 19; 18, 18. Ин. 20, 23.

⁸⁴См.: Свт. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней, XV. — Творения. В 8 т. Т. 3. М., 1862. С. 405–406. — PG 44, 1116D–1117B. [Ср. с. 250 наст. изд. — PG 74, 560D.]

⁸⁵См.: Быт. 2, 7.

Духа Своего»⁸⁶. Это есть дело Христа, которое относится к природе, к Церкви — в том ее качестве, в каком она является Его Телом.

Сообщение же Святого Духа во время Своего личного пришествия совершенно иное: теперь Он является как Лицо Пресвятой Троицы, не зависящее от Сына по Своему ипостасному происхождению, хотя и посланное в мир *во имя Сына*⁸⁷. Он является в виде разделенных друг от друга *огненных языков*, которые *почили на каждом* из присутствующих — на *каждом* члене Тела Христова⁸⁸. Это уже не сообщение Духа Церкви как Телу. Это общение отнюдь не является некой функцией единства. Святой Дух сообщает Себя личностям, отмечая каждого члена Церкви некой печатью личного и уникально неповторимого отношения с Пресвятой Троицей, становясь «Пришедшим» в каждой личности. Но каким образом, это остается тайной — тайной истощания, кенозиса, сходящего в мир Святого Духа. Причем, если в кенозисе Сына нам явилось Лицо, тогда как Божество оставалось сокровенным под *зраком раба*⁸⁹, то Святой Дух в Своем сошествии являет общую природу Пресвятой Троицы, но оставляет сокрытым под Божеством Свое Лицо. Он пребывает неоткрытым, как бы сокровенным в Своем даре — для того, чтобы сообщаемый Им дар был полностью нашим — усвоен нашими

⁸⁶См.: Прп. Николай Кавасила. О жизни во Христе, IV. — Творения (Христос. Церковь. Богородица). М., 2002. С. 68–69. — PG 150, 617В.

⁸⁷См.: Ин. 14, 26.

⁸⁸См.: Деян. 2, 3.

⁸⁹См.: Флп. 2. 7.

ипостасями. Преподобный Симеон Новый Богослов в одном из своих гимнов прославляет Святого Духа, Который таинственно с нами соединяется, сообщая нам Божественную полноту: «Благодарю Тебя, что Ты, сущий над всеми Бог, сделался единым духом со мною — неслитно, непреложно, неизменно — и Сам стал для меня *всем во всем*⁹⁰: пищей неизреченной, совершенно даром доставляемой, постоянно преизливающейся в устах души моей и обильно текущей в источнике сердца моего; одеянием блистающим, покрывающим и сохраняющим меня и демонов попадающим; очищением, омывающим меня от всякой скверны непрестанными и святыми слезами, которые присутствие (παρουσία) Твое дарует тем, к которым приходишь Ты. Благодарю Тебя, что Ты сделался для меня днем невечерним и солнцем незаходимым, — Ты, не имеющий где сокрыться и все вместе наполняющий славою Твоею. Ведь Ты никогда ни от кого не скрывался, никогда никем не гнушался, но мы, не желая прийти к Тебе, сами скрываемся от Тебя»⁹¹.

Личное сошествие Духа Святого «самовладычного», как слышим мы в одном из песнопений Пятидесятницы⁹², не могло бы восприниматься как полнота, как бесконечное, внезапно раскрывающееся [166]

⁹⁰См.: 1 Кор. 15, 28. Еф. 1, 23.

⁹¹См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Введение. Сергиев Посад, 1917. С. 14.

⁹²См. тропарь 8-й песни ин-канона Пятидесятницы. Выражение, взятое из слова свт. Григория Богослова на св. Пятидесятницу (см.: Слово 41, 9. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 491. — PG 36, 441B), которое послужило основой для составления наиболее прекрасных песнопений службы св. Пятидесятницы.

внутри каждой личности богатство, если бы Восточная Церковь не исповедовала ипостасную независимость Святого Духа от Сына в аспекте Его предвечного происхождения. Иначе Пятидесятница — начало всеосвящения — не отличалась бы от общенного апостолам Христова «дуновения», в котором Дух Святой, создавая единство мистического Тела Христа, действует как некий помощник в деле Сына. Если бы мы мыслили Святого Духа Божественным Лицом, зависимым от Сына, Он представлялся бы нам тогда, даже и в личном Своем пришествии, некой [внешней] связью, лишь соединяющей нас с Сыном. Мистическая жизнь развивалась бы тогда путем некоего единения души со Христом посредством Святого Духа. И это снова приводит нас к проблеме человеческих личностей в их соединении с Богом: соединяясь с Личностью Христа, мы или уничтожались бы сами, или же Личность Христа навязывалась бы нам со «вне», неким внешним образом. В последнем случае благодать воспринималась бы как нечто внешнее по отношению к свободе, вместо того чтобы быть неким внутренним основанием для ее раскрытия. Однако именно в этой свободе мы исповедуем Божество Сына, ставшее явным нашему духу Духом Святым, обитающим в нас⁹³.

Для мистического предания восточного христианства Пятидесятница, сообщающая человеческим личностям присутствие Святого Духа — начаток их освящения, знаменует собой цель, конечное завершение, и одновременно отмечает начало духовной

⁹³Ср.: 1 Кор. 2, 10–12; 12, 3.

жизни. Святой Дух, сошедший на учеников в *огненных языках*, невидимо нисходит на новокрещаемых в таинстве святого миропомазания. В восточной сакраментальной практике миропомазание следует [167] непосредственно за крещением. Святой Дух действует в обоих таинствах: Он воссоздает нашу природу, очищая и соединяя ее с Телом Христа, Он также сообщает человеческой личности божество — общую энергию Пресвятой Троицы, т. е. благодать. Тесная внутренняя связь между этими двумя таинствами — крещением и миропомазанием — является причиной того, что нетварный и обоживающий дар, сообщаемый членам Церкви сошествием Святого Духа, часто называется «крещенской благодатью». Именно так преподобный Серафим Саровский говорил о благодати Пятидесятницы: «И вот про эту-то самую огнедохновенную благодать Духа Святого, — когда она подается нам, всем верным Христовым, в таинстве святого крещения, священно запечатлевая миропомазанием главнейшие, святою Церковию Божией указанные места плоти нашей как вековечной ее хранительницы⁹⁴, — говорится: „Печать дара Дѣла Свѣтаго“. Печати же мы кладем только на сосуды, хранящие какую-нибудь высокоценимую нами драгоценность. А что может быть выше всего на свете и драгоценнее даров Духа Святого, в таинстве крещения нам ниспосылаемых свыше? Ибо крещенская благодать эта столь велика и столь необходима для человека, столь живоносна, что даже и от человека еретика не отъемлется до самой его смерти, т. е. до срока,

⁹⁴Ср.: 1 Кор. 6, 19–20.

обозначенного свыше по промыслу Божиему для пожизненной пробы человека на земле — на что-де он будет годен и что-де он в этот богодарованный ему срок при средствах, свыше дарованных ему на спасение, совершить сможет»⁹⁵. Крещенская благодать — присутствие в нас Святого Духа, от нас неотъемлемое и для каждого из нас личное, есть основа всей христианской жизни: это — *Царствие Божие*, устроенное Духом Святым *внутри* нас, по словам того же преподобного Серафима⁹⁶.

[168] Святой Дух, вселяясь в нас, соделывает наше бытие *обителью* Пресвятой Троицы⁹⁷, ибо Отец и Сын нераздельны от Божества Духа. «Мы приемлем, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — непокровенный огонь Божества, согласно слову Самого Господа: „*Огонь пришел Я низвести на землю*“⁹⁸. Какой это другой *Огонь*, кроме единосущного по Божеству Духа, с Коим вместе входит в нас и созерцается и Сын со Отцом?»⁹⁹ Пришествием Святого Духа Пресвятая Троица живет в нас и нас обживает, сообщает нам Свои нетварные энергии, Свою славу, Свое божество —

⁹⁵См.: О цели христианской жизни. Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, П. Сергиев Посад, 1914. С. 38–39.

⁹⁶Там же. С. 39. [См.: Лк. 17, 21. Ср.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, IV, 73, 77. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 90. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 142, 253. — PG 90, 1065С, 1068А, 1168С. См. также примеч. 1 на с. 332 наст. изд.]

⁹⁷См.: Ин. 14, 23. 2 Кор. 6, 16.

⁹⁸Лк. 12, 49.

⁹⁹См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 45, 9. — Слова. В 2 т. Т. 1. М., 1892. С. 396.

тот предвечный свет, к которому мы должны приобщаться. Именно поэтому преподобный Симеон Новый Богослов говорит, что благодать не может оставаться в нас сокрытой, что пребывание в нас Пресвятой Троицы не может остаться неоткрытым. «Если же кто станет утверждать, — говорит этот великий мистик, — что каждый из нас, верующих, получил и имеет Святого Духа, хотя и не признает и не чувствует того, таковой богохульствует, так как представляет лживым Христа, Который сказал: „Будет в нем источник воды, текущей в жизнь вечную“¹⁰⁰, и еще: „У того, кто верует в Меня, из чрева потекут реки воды живой“¹⁰¹. Итак, если источник ключ бьет, то наверное река, исходящая из сего источника и текущая, видима бывает для имеющих очи. Но если и это действует в нас, а мы ничего такого не чувствуем и не сознаем в себе, то явно, что мы совсем не будем чувствовать и жизни вечной, которая бывает следствием того, и не увидим света Духа Святого, но пребудем мертвы, слепы, бесчувственны и в будущей жизни, как пребываем в настоящей. Таким образом, выйдет, что надежда наша тщетна и течение наше попусту, если мы все еще в смерти, т. е. остаемся мертвы духом и не воспринимаем чувства вечной жизни. Но не так есть во истине, не так. Но что я говорил не раз, скажу и еще, и не перестану говорить: Свет — Отец, Свет — Сын, Свет — Дух Святой и Троицы — един Свет, безвременный, нераздельный, неслиянный, вечный, несозданный, неоскудевающий,

¹⁰⁰Ин. 4, 14.

¹⁰¹Ин. 7, 38.

[169] неизмеримый, невидимый, поколику есть и помышляется сущим вне и превыше всего, Которого ни один человек не мог никогда увидеть прежде очищения и не мог получить прежде узрения. Ибо прежде надлежит увидеть Его и потом многими подвигами стяжать. . . »¹⁰²

Как мы уже говорили, богословие Восточной Церкви всегда различает Лицо Святого Духа — Подателя благодати — и нетварную благодать, которую Он нам сообщает. Благодать нетварна, Божественна по своей природе. Это — энергия, или исхождение, единой природы, Божество (*θεότης*) — в том аспекте, в каком Оно неизреченно отличается от сущности и сообщает Себя тварным существам, тем самым обоживая их. Таким образом, это уже — не, как в ветхом завете, некое следствие, произведенное в душе Божественной волей, воздействующей на личность как некая внешняя причина, но ныне это — Сама Божественная Жизнь, раскрывающаяся в нас в Духе Святом. Ибо Он таинственно отождествляется с человеческими личностями, оставаясь при этом несообщимым; Он, если можно так выразиться, «заступает» нас Собою, ибо это Он, по словам апостола Павла, взывает в наших сердцах: «*Авва-Отче!*»¹⁰³ Следовало бы, скорее, сказать, что Святой Дух «самоустраняется» как Личность пред личностями тварными, которым Он усваивает благодать. В Нем воля Божия для нас больше не является внешней: она сообщает нам

¹⁰²См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 57, 4. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 47–48.

¹⁰³См.: Рим. 8, 15. Гал. 4, 6.

благодать изнутри, проявляясь в самой нашей личности, — настолько, насколько наша человеческая воля пребывает в согласии с волей Божественной и соработает с ней, стяжавая благодать, соделывая ее нашей благодатью. Это — путь обожения, приводящий к Царству Божию, которое вводится Святым Духом в наши сердца уже в этой, нынешней, жизни. Ибо Святой Дух есть *царское помазание*, почивающее на Христе и всех христианах, призванных *царствовать с Ним* в будущем веке¹⁰⁴. И тогда это незнаемое Божественное Лицо, не имеющее Своего образа в другой Ипостаси, явит Себя в обоженных человеческих личностях, ибо образом Его будет весь сонм святых.

¹⁰⁴См.: Лк. 4, 18. Деян. 10, 38. 1 Ин. 2, 20, 27. 1 Пет. 2, 9. 2Тим. 2, 12. Откр. 5, 10; 11, 15; 22, 5.

ГЛАВА 9

Два аспекта Церкви

[171] **М**иссия посланных в мир Двух Божественных Лиц Пресвятой Троицы неодинакова, хотя Сын и Святой Дух совершают на земле одно и то же дело: Они созидают Церковь, в которой происходит наше соединение с Богом. Как мы уже говорили, Церковь есть одновременно и *Тело* Христа, и *Полнота* Духа Святого, *наполняющего все во всем*¹. Единство Тела относится к природе, которая предстает как единый человек во Христе², полнота же Духа относится к личностям — множеству человеческих ипостасей, каждая из которых представляет собой некое целое, а не только некую «часть». Таким образом, человек одновременно по своей природе является некой «частью», *членом* Тела Христова³, но как личность он также является существом, которое содержит в себе целое. Дух Святой, как некое *царское помазание*,

¹См.: Еф. 1, 23.

²См.: Еф. 2, 15. Ин. 17, 11, 21–23. Также — с. 244 и 247 наст. изд.

³См.: Рим. 12, 5. 1 Кор. 12, 12–14, 27. Еф. 5, 30 и др.

почивающий на человечестве Сына — Главы Церкви и сообщающий Себя каждому члену этого Тела, создает как бы многих «христов», многих помазанников Божиих: это — личности человеческие, на пути к обожению встающие в один «ряд» с Личностью Божественной⁴. И поскольку Церковь есть дело и Христа, и Святого Духа, то учение о ней имеет двойное обоснование: экклезиология одновременно уходит своими корнями и в христологию, и в пневматологию.

Конгар в своей книге «Разделенные христиане» утверждает, что «восточное экклезиологическое мышление с самого начала видит в тайне Церкви прежде всего то, что она сокрывает в себе Божественные реальности, а не ее земной аспект [172] и не человеческие включения, видит прежде всего внутреннюю реальность единства в вере и любви, а не конкретные потребности церковного соединения. Известно, — говорит он, — относительно слабое развитие экклезиологии греческих отцов, ведь, действительно, они в значительной степени остановились на христологии и еще больше на пневматологии, усматривая Церковь прежде всего во Христе и Святом Духе, а не в ее экклезиологическом бытии как таковом»⁵. В известном смысле Конгар прав: богословие Восточной Церкви никогда не мыслит себе Церкви вне Христа и Святого Духа. Однако это никоим образом не объясняется неким «слабым развитием экклезиологии». Это,

⁴См.: 2 Кор. 1, 21. Ин. 14, 6–7. Также — с. 249 и 261 наст. изд.

⁵Congar M.-J. *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*. Paris, 1937. P. 14.

прежде всего, означает, что для восточной экклезиологии «экклезиологическое бытие как таковое» чрезвычайно сложно: оно — *не от мира сего*, хотя и взято из среды этого мира, и существует в мире и для мира⁶. Следовательно, нельзя просто сводить Церковь только к ее «земному аспекту» и «человеческим включениям», не лишая ее тем самым той истинной природы, которая отличает ее от всякого другого человеческого сообщества. Конгар тщетно ищет в догматическом предании Восточной Церкви какую-то церковную социологию и напрасно оставляет в стороне, не замечая его, необычайное богатство канонического предания Православной Церкви: сборники столь разнообразных канонических правил, замечательные труды таких византийских толкователей, как Аристин, Вальсамон, Зонара, современная каноническая литература. Каноны, упорядочивающие жизнь Церкви в ее «земном аспекте», неотделимы от христианских догматов. Они — не юридические статуты в собственном смысле слова, но приложение догматов Церкви — ее богооткровенного Предания — ко всем областям практической жизни христианского общества. В свете канонических правил это общество предстает как некая «всеохватывающая коллективность», в которой не существует «индивидуального права», но в то же время каждая личность-ипостась в этом *Теле* есть его же цель и не может рассматриваться как некое средство. Это — единственное общество, где согла-

⁶См.: Ин. 8, 23; 15, 16, 19; 17, 11, 14–16, 18; 18, 36. Еф. 1, 4. Мф. 5, 14. Ср.: «... что в теле душа, то в мире христиане» (Послание к Диогнету, 6. — Мч. Иустин Философ. Творения. М., 1891. С. 376.). — *Примеч. ред.*

сование индивидуальных интересов с интересами коллектива не является неразрешимой проблемой, ибо конечные устремления каждого согласуются с наивысшей целью всех, и она не может быть осуществлена в ущерб интересам кого-либо.

При этом нужно уточнить, что речь здесь идет не об «индивидах»⁷ и «коллективе»⁸, а о человеческих личностях-ипостасях, которые могут достигать своего совершенства только в единстве природы. Воплощение — основа этого природного единства, Пятидесятница же — утверждение личностного множества в Церкви.

В области экклезиологии мы снова находим различие природы и ипостасей — то таинственное различие, которое нам впервые приоткрылось, когда мы рассматривали троичный догмат в восточном Предании. И это неудивительно, потому что, как говорит святитель Григорий Нисский, «христианство есть подражание Божественной природе»⁹. Церковь есть образ Пресвятой Троицы¹⁰. Святые отцы постоянно это повторяют, канонические правила — подтверждают, как, например, известное 34-е апостольское правило, которое устанавливает

⁷См. примеч. 22 на с. 71 наст. изд.

⁸От лат. *collectivus* < *colligo* — собирать, стягивать; подбирать, выбирать; располагать в порядке. — *Примеч. ред.*

⁹См. примеч. 31 на с. 182 наст. изд.

¹⁰См. с. 244–246 наст. изд., а также подробнее об этом: Антоний (Храповицкий), митр. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. Нравственная идея догмата Церкви. Сщмч. Иларион (Троицкий). Триединство Божества и единство человечества. Софроний (Сахаров), схиархим. Единство Церкви по образу Святой Троицы. — По образу Святой Троицы / Сб. СТСЛ, 2009. — *Примеч. ред.*

синодальное¹¹ управление митрополичьих округов, «да прославятся Отец, Сын и Святой Дух» в самом строе церковной жизни¹². Именно в свете догмата о Пресвятой Троице раскрывается в его истинном, собственно христианском, смысле самое дивное свойство Церкви — ее кафоличность¹³, свойство, которое не может быть передано абстрактным термином «вселенскость». Ибо действительный смысл слова «кафоличность» включает в себе не только «единство», но и «множество»; оно означает некую согласованность между тем и другим или, вернее, определенную тождественность единства со множеством, отчего Церковь кафолична как в своей совокупности, так и в каждой из своих частей. Полнота целого не есть некая сумма частей, каждая часть обладает той же самой полнотой, что и целое. Чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице. Троичный догмат, догмат «кафолический» по преимуществу, есть образец, «канон» всех церковных канонов, основа всего церковного домостроительства. Мы оставляем в стороне вопросы канонического порядка, несмотря на весь интерес, который представляло бы изучение внутренней связи троичного догмата с административ-

[174]

¹¹От греч. *σύνωδος* — собор, собрание; соединение; сопутствие. — *Примеч. ред.*

¹²См.: Правила святых апостолов, 34. — Правила Православной Церкви / С толкованиями еп. Никодима (Милаша). В 2 т. Т. 1. СПб., 1911. С. 98. — *Примеч. ред.*

¹³См. примеч. 10 на с. 21 наст. изд. Также: Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви. Кафолическое сознание. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 545–558, 568–580. — *Примеч. ред.*

ной структурой Православной Церкви. Это увело бы нас слишком далеко от нашей темы, направляющей нас к тем богословским началам, которые относятся к вопросу соединения с Богом. Только с этой точки зрения мы и предполагаем рассматривать восточное учение о Церкви: Церковь как среда, в которой осуществляется соединение человеческих личностей с Богом.

Церковь, по учению святителя Кирилла Александрийского, есть *град святым*¹⁴, и «освятилась она не через служение по закону, ибо закон никогда не соделал совершенным¹⁵, но став соббразной Христу и будучи причастной Божественного Его естества сообщением Святого Духа, в Котором мы и запечатлены в день искупления, омывшись от всякой нечистоты и избавившись от всякой скверны»¹⁶. Согласно священномученику Иринею Лионскому, именно в Церкви — в Теле Христовом — мы находим доступ к источнику Духа Святого¹⁷. Таким образом, нужно быть соединенным с Телом Христа, чтобы воспринять благодать Святого Духа. Однако и то и другое — как соединение со Христом, так и дарование благодати — содейваются тем же Духом. Преподобный Максим Исповедник различает разные образы присутствия Святого Духа в мире: «Дух Святой, — говорит он, —

¹⁴См.: Ис. 52, 1.

¹⁵См.: Евр. 7, 19.

¹⁶См.: Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на книгу прор. Исаии, V, I. — Творения. В 15 т. Т. 8. М., 1890. С. 187–188. — PG 70, 1144CD.

¹⁷См.: Сщмч. Иринея Лионский. Против ересей, III, XXIV, 1. — Творения. СПб., 1900. С. 312–313. — PG 7, 966B–967A.

присутствует во всех людях без исключения как Хранитель всяческого и Оживотворитель естественных зарождений, но Он в особенности присут-
 [175] ствует во всех тех, кто имеет закон, указывая на преступление заповедей и свидетельствуя о Лице Христа; что же касается христиан, то Дух Святой присутствует в каждом из них, соделывая их *сынами Божиими*¹⁸, однако как Податель премудрости Он присутствует не во всех из них, но только в разумеющих (τῶν συνιέντων¹⁹), т. е. в тех, которые своими борениями и трудами по Богу стали достойными обоживающего вселения Святого Духа. Ибо все те, кто не исполняет волю Божию, имеют сердце неразумющее»²⁰. Таким образом, согласно преподобному Максиму, в отношении соединения с Богом вселенная располагается концентрическими кругами, и средину из них занимает Церковь, члены которой становятся «сынами Божиими»; однако это усыновление не является конечным завершением, ибо внутри Церкви есть еще более тесный круг — круг святых («разумеющих»), входящих в соединение с Богом.

Церковь есть средоточие вселенной, среда, где решаются ее судьбы. Все призваны войти в Церковь, ибо если человек есть некий микрокосмос, то Церковь, следуя преподобному Максиму Ис-

¹⁸См.: Гал. 3, 26. Рим. 8, 14 и др.

¹⁹Греч. συνίων < συνίημι — слушать, внимать; слышать, воспринимать; замечать; понимать, разуметь. См., напр.: Мф. 13, 13–15, 19, 23. Лк. 8, 10. Рим. 3, 11. Еф. 5, 17. Дан. 11, 35; 12, 3. — *Примеч. ред.*

²⁰См.: Прп. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы, I, 73. — PG 90, 1209A.

поведнику, есть некий макроантропос²¹. Она возрастает и формируется в истории, вводя в свое лоно, соединяя с Богом, избранных. Мир стареет и ветшает, тогда как Церковь постоянно молодеет и обновляется Святым Духом — Источником ее жизни. В определенный момент, когда Церковь достигнет полноты своего роста, предустановленного волею Божией, внешний мир, истощив свои жизненные силы, умрет²², Церковь же явится в своей вечной славе Царством Божиим²³. Она откроется тогда как истинное основание тварных существ, которые воскреснут в нетлении, чтобы быть в единстве с Богом, ставшим *всем во всем*²⁴. Но, по учению преподобного Максима Исповедника, одни бу- [176] дут соединены по благодати (*κατὰ τὴν χάριν*), другие же — вне благодати (*παρὰ τὴν χάριν*)²⁵. Одни будут обожены действием Божественных энергий, внутренне стяжанных их бытием, другие же останутся

²¹См.: Прп. Максим Исповедник. Мистагогия, II–IV, VII. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 159–161, 167–168. — PG 91, 668C–672C, 684D–685C.

²²См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XXII. О душе и о воскресении. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 166–168. Т. 4. М., 1862. С. 298–300. — PG 44, 205C–208D; 46, 128B–129B. Ср.: Прп. Николай Кавасила. О жизни во Христе, I. — Творения (Христос. Церковь. Богородица). М., 2002. С. 10–11. — PG 150, 496BD. — *Примеч. ред.*

²³См.: Откр. 11, 15. Также — с. 164–165 наст. изд.

²⁴См.: 1 Кор. 15, 28. Еф. 1, 23.

²⁵См.: Прп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фаласию, LIX // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 59. — PG 90, 609BC. Различные богословские и домостроительные главы, IV, 20. — PG 90, 1312C. [Также: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Экклезиология. Киев, 1915 (М., 2003). С. 82–83 (100–101).]

вовне, в «крошечном»²⁶, и для них обоживающий огонь Духа будет неким внешним пламенем — невыносимым для тех, чья воля противостоит Богу²⁷. Итак, Церковь есть та среда, где совершается в нынешней жизни соединение с Богом, — то соединение, которое завершится в будущем веке, после воскресения мертвых.

Все условия, необходимые к достижению единства с Богом, даны в Церкви. Именно поэтому греческие отцы часто уподобляют ее земному раю, в котором первые люди должны были достичь состояния обожения²⁸. Конечно, человеческая природа не обладает больше своим первозданным бессмертием и нетлением, но смерть и тление стали путем к вечной жизни, ибо Христос «воспринял все то, во что проникла смерть»²⁹, и Своею **смертью** поправил саму **смерть**³⁰. Мы входим в жизнь вечную через крещение и воскресение, согласно святителю Григорию Нисскому: крещение — образ смерти Христа³¹ — есть уже начало нашего воскресения,

²⁶См.: Мф. 8, 12; 22, 13; 25, 30. Греч. ἐξώτερος — внешний, наружный; чужой; крайний, запредельный. — *Примеч. ред.*

²⁷Ср.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 18. Сергиев Посад, 1911. С. 76. — *Примеч. ред.*

²⁸См., напр.: Сщмч. Ириней Лионский. Против ересей, V, XX, 2. — Творения. СПб., 1900. С. 488. — PG 7, 1178A. Также: Прп. Анастасий Синаит. Толкования на Шестоднев, VII. — Писания мужей апостольских. Фрагменты и свидетельства, 13. М., 2003. С. 454. — PG 89, 961D–962B. — *Примеч. ред.*

²⁹См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 30 (4-е о богословии), 21. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 375. — PG 36, 132B.

³⁰См. тропарь Пасхи и др. — *Примеч. ред.*

³¹См.: Рим. 6, 3–5.

«выход из лабиринта смерти»³². Тело Христа, с которым христиане соединяются в крещении, становится, по учению святителя Афанасия Великого, «корнем нашего воскресения и нашего спасения»³³.

Церковь есть нечто более великое, чем земной рай. Состояние христиан лучше положения первых людей: мы не рискуем больше безвозвратно утратить общение с Богом, будучи заключены в *одно Тело*, в котором обращается *кровь Христа, очищающая нас от всякого греха, от всякой скверны*³⁴. [177] Бог Слово восприял плоть для того, чтобы мы могли воспринять Духа Святого: «... Слово — Отчий Сын, — говорит святой Афанасий Великий, — соединившись с плотью, *плоть бысть*³⁵ и совершенный человек, да человеки, соединившись с Духом, соделаются единый Дух. Итак, Он есть плотоносный (*σαρκοφόρος*) Бог, а мы — духоносные (*πνευματοφόροι*) человеки. . . Он, истинный и по естеству Сын Божий, носит в Себе всех нас, да все мы носим в себе единого Бога»³⁶. Это присутствие в нас Святого Духа — условие нашего обожения — не может

³²См.: Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, XXXIII, XXXV. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 85, 90–95. — PG 45, 84A, 88B–92B.

³³См.: Свт. Афанасий Великий. О Дионисии, еп. Александрийском, 10. — Творения. В 4 т. Т. 1. СТСЛ, 1902. С. 454. — PG 25, 496B. На ариан, III, 33. — Т. 2. С. 411–412. — PG 26, 393A–396A.

³⁴См.: Рим. 12, 5. 1 Кор. 10, 17; 12, 12–13. Еф. 3, 6; 4, 4–6. 1 Ин. 1, 7. 2 Кор. 7, 1.

³⁵Ин. 1, 7.

³⁶Свт. Афанасий Великий. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, 8. — Творения. В 4 т. Т. 3. СТСЛ, 1903. С. 258. — PG 26, 996C, 997A.

быть утрачено. Понятие о благодатном состоянии, которое могло бы быть отнято у членов Церкви, так же как и католическое различие между грехами «смертными» и «простительными» — чужды восточному Преданию: всякий грех, даже самый малый (как внутреннее состояние человеческого сердца, так и какой-либо внешний поступок), может замутировать природу, сделать ее непроницаемой для благодати³⁷. Благодать останется недействительной, хотя и всегда присущей человеческой личности, навсегда с ней — как получившей Святого Духа — соединенной. Сакраментальная жизнь, «жизнь во Христе»³⁸, является непрерывной борьбой за стяжание благодати, которая должна преобразить природу, — борьбой, где чередуются восхождения и падения, но объективные условия спасения никогда не отнимаются у человека³⁹. Состояние благодати в духовном опыте Восточной Церкви не имеет абсолютного и статичного характера. Это — динамичная реальность, имеющая множество оттенков и изменяющаяся в зависимости от колебаний немощной воли человека. Все члены Церкви, стремящиеся к соединению с Богом, находятся — более или менее — в благодати, все они — более или менее — лишены благодати: «Вся Церковь, — говорит

³⁷См.: Прп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова, 2 (о тех, которые думают оправдаться делами), 41. Сергиев Посад, 1911. С. 32. Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 50, 1; 73. — Слова. В 2 т. Т. 1. М., 1892. С. 451–452. Т. 2. М., 1890. С. 235–236 и др. — *Примеч. ред.*

³⁸Таково заглавие творения прп. Николая Кавасилы о таинствах. [Ср. также название духовного дневника — «Моя жизнь во Христе» — прав. Иоанна Кронштадтского.]

³⁹Ср.: Рим. 11, 29.

преподобный Ефрем Сирин, — есть Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающих»⁴⁰.

Чтобы освободиться от всякого прикосновения греха и непрестанно возрастать в благодати, нужно все более и более укореняться в единстве той природы, которая имеет Ипостасью Самого Христа. Таинство тела и крови Христовых — это осуществление единства нашей природы со Христом и одновременно со всеми членами Церкви: «Поэтому и нужно знать чудо этого таинства, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — в чем оно состоит, для чего оно дано и какая от него польза. Сказано, что *едино Тело* бываем *мы* и *члены Его от плоти Его и от костей Его*⁴¹... А это бывает чрез Пищу, которую Христос даровал... Для того Он смешал Самого Себя с нами и растворил тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое как Тело, соединенное с Главою⁴²»⁴³. Преподобный же Иоанн Дамаскин уточняет: «... все мы, так как *от единого Хлеба причащаемся*⁴⁴, делаемся единым Телом Христовым, единою кровию и членами друг друга, соделываясь *сотелесниками Христа*⁴⁵... Ибо если чрез Причастие действительно бывает единение со Христом и друг с другом, то мы действительно становимся едиными (ἐνὸύμεθα)

⁴⁰См.: Прп. Ефрем Сирин. Молитвы: о покаянии, 3. — Творения. В 8 т. Т. 4. СТСЛ, 1900. С. 142.

⁴¹1 Кор. 10, 17. Еф. 5, 30.

⁴²См.: Еф. 4, 15–16. Кол. 1, 18.

⁴³См.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна, XLVI, 2–3. — Творения. В 12 т. Т. 8 (1). СПб., 1902. С. 304. — PG 59, 260.

⁴⁴1 Кор. 10, 17.

⁴⁵См.: Еф. 3, 6.

по свободному расположению (*κατὰ προαίρεσιν*) и со всеми причащающимися вместе с нами»⁴⁶. В Евхаристии Церковь является единой природой, соединенной со Христом. «О, как безмерно благоутробие Твое, Спасителю! Как Ты удостоил меня соделаться членом Твоим, меня, нечистого?.. И как облек меня в светлейшую одежду, блистающую сиянием бессмертия и содевающую светом все мои члены? Ибо пречистое и божественное тело Твое все блистает огнем Божества Твоего, растворившись и неизреченно смешавшись с Ним. Итак, Ты и мне даровал его, Боже мой, ибо нечистая и тленная сия храмина тела моего соединилась с пречистым Твоим телом и кровь моя смешалась с кровию Твоею; знаю, что я соединился и с Божеством Твоим и соделался телом Твоим чистейшим, членом Твоим блистающим, членом поистине святым, членом светлым, прозрачным и сияющим. Я вижу красоту Твою, вижу сияние, как в зеркале, вижу свет благодати Твоей и изумляюсь неизреченному чуду света, прихожу в исступление, замечая себя самого, из какого каким — о, чудо! — я стал, и страшусь, и стыжусь себя самого, и как бы Тебя Самого почитаю и боюсь, и совершенно недоумеваю... для каких дел и деяний мне употребить их — эти страшные и божественные члены Твои»⁴⁷ — такими словами преподобный Симеон Новый Богослов прославляет в одном из своих гимнов евхаристическое едине-

⁴⁶См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, IV, XIII (86). — Творения. СПб., 1913. С. 313, 314. — PG 94, 1153AB.

⁴⁷См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны, XXVIII. Сергиев Посад, 1917. С. 123–124.

ние, в котором мы становимся членами Христа. Это единение вводит в глубину нашей природы «огонь Божества», нераздельный от тела и крови Христа: «И я... причащаюсь огня, будучи сеном, и — о, дивное чудо! — несказанно орошаем, как некогда купина, неопалимо горевшая⁴⁸»⁴⁹.

В Церкви, через таинства, наша природа соединяется с Божественной природой в Ипостаси Сына — Главы Своего мистического Тела. Наше человечество становится единосущным обожённому [179] человечеству, соединенным с Личностью Христа, но наша личность еще не достигла своего совершенства, откуда и затруднение преподобного Симеона Нового Богослова, который чувствует себя полным страха и стыда перед самим собой, не зная, что ему делать со своими «страшными и божественными» членами. Наша природа соединена со Христом в Церкви, которая есть Тело Его⁵⁰, и это соединение осуществляется в сакраментальной жизни, но нужно, чтобы каждая личность этой единой природы стала собразной Христу — *χριστοειδής*⁵¹, нужно, чтобы человеческие ипостаси тоже стали «двуприродными», соединяя в себе природу тварную с полнотой нетварной благодати — с Божеством, которое

⁴⁸См.: Исх. 3, 2–6.

⁴⁹См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны, LV. Сергиев Посад, 1917. С. 252.

⁵⁰Еф. 1, 22–23.

⁵¹См.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, I, 4. О церковной иерархии, VII, 2. — Творения. СПб., 2002. С. 223, 713. — PG 3, 592B, 553D. Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, ХСII (XXVII), ХСVIII (XXXIII). — Амбигвы. М., 2006. С. 259, 272. — PG 91, 1285A, 1300A. — *Примеч. ред.*

Святой Дух сообщает, усваивает каждому члену Тела Христа. Ибо Церковь — не только единая природа в Ипостаси Христа, она также — множество ипостасей в благодати Святого Духа.

Но эта множественность может осуществляться только в единстве. Христианская жизнь, жизнь во Христе, есть путь, ведущий от множественности разложения — множественности индивидов, раздробляющих человечество, — к единству чистой природы, в которой появляется новая множественность — множественность личностей, соединенных с Богом во Святом Духе. То, что было разделено *от нижних* — в природе, разорванной между многими индивидами, должно быть соединено в едином *Основании* — во Христе, чтобы разделиться *от вышних* — в личностях *святых Божиих* *человеков*, восприявших обоживающий пламень *огненных языков* Святого Духа⁵².

Не следует «добиваться» того, что лично, потому что совершенство личности осуществляется в полной отдаче себя, в отказе от самого себя. Всякая личность, ища своего утверждения, приходит лишь к дроблению природы, к частному — индивидуальному — бытию, к совершению дела, противного делу Христа: «... кто не собирает со Мною, тот расточает»⁵³. А «расточать» нужно нам со Христом, отказываясь от «собственной» своей природы, которая в действительности есть природа общая, — чтобы «собрать», чтобы стяжать

⁵²См.: Ин. 8, 23. 1 Кор. 3, 11; 12, 11. 2 Пет. 1, 21. Лк. 24, 49. Деян. 2, 3. Ср.: Ос. 10, 2. Деян. 4, 32.

⁵³Мф. 12, 30.

благодать, которая должна быть усвоена каждой личностью, должна стать для нее своей⁵⁴. [180] «И если вы в чужом не были верны, кто даст вам ваше?»⁵⁵ Наша природа — «чужая», не наша: Христос приобрел ее Своею драгоценною кровию⁵⁶; нетварная же благодать — наша: она даруется нам Святым Духом. Это непостижимая тайна Церкви — Церкви, которая есть дело Христа и Святого Духа: единая во Христе и множественная Духом; это есть единство человеческой природы в Божественной Ипостаси Христа и множество человеческих ипостасей в благодати Святого Духа. Однако Церковь едина пока только как *единое Тело*, единая природа, соединенная с Богом в Личности Христа, ибо наше личностное соединение — совершенное соединение с Богом в наших личностях — обретет свою полноту лишь в будущем веке. Сакраментальные соединения, которые предлагает нам Церковь, и даже совершеннейшее из них — соединение евхаристическое, относятся к нашей природе — природе, полученной нами в Личности Христа. По отношению же к нашим личностям таинства суть «средства», данности, которые должны быть осуществлены, стяжаны, которые должны соделаться полностью «нашими» в ходе постоянных борений, где наша воля должна сообразовываться с волею Божией, познаваемой в Духе Святом, пребывающем в нас. Сообщаемые нашей природе церковные таинства делают нас способными

⁵⁴Ср.: Мф. 10, 39. Ин. 12, 25. 1 Кор. 10, 24; 13, 5. 2 Кор. 12, 14. Флп. 2, 21 и др.

⁵⁵Лк. 16, 12.

⁵⁶См.: Деян. 20, 28. 1 Пет. 1, 19. 1 Кор. 6, 19–20.

к духовной жизни, в которой обретает свою полноту соединение наших личностей с Богом. Наша природа получает в Церкви все объективные условия для этого соединения. Субъективные же условия зависят только от нас.

Как мы уже неоднократно говорили, Церковь имеет два аспекта, указанные апостолом Павлом в Послании к Эфесянам — послании по преимуществу экклезиологическом. Оба эти аспекта Церкви, или, вернее, эти основополагающие, характеризующие Церковь, черты, настолько внутренне между собой связаны, что апостол Павел объединяет их в одном стихе⁵⁷. В послании⁵⁸ Церковь представлена как исполнение домостроительства Пресвятой Троицы, как богооткровение Отца в деле Сына и Святого Духа. *Отец славы* дает верующим *Духа премудрости и откровения* (Πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκάλυψεως), дабы они познали свое призвание (τῆς κλήσεως Αὐτοῦ), т. е. личное соединение с Богом каждого из них, *богатство славы Его наследия* (τῆς κληρονομίας Αὐτοῦ), которое проявится во святыях, в соединении, осуществленном множеством человеческих личностей; тот же Дух дает нам познание того Божественного дела, которое Отец *сделал во Христе*, — дает свидетельство о Божестве Христа. Таким образом, христологический аспект Церкви открывается нам через ее пневматологический аспект: Дух каждому являет Христа, Которого Отец *воскресил из мертвых и посадил одесную Себя. . . превыше всякого начальства, и власти, и си-*

⁵⁷ См.: Еф. 1, 23.

⁵⁸ См.: Еф. 1, 17–23.

лы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего — Главою Церкви. Далее идет то самое определение Церкви, в котором оба аспекта, оба ее начала — христологическое и пневматологическое — даны одновременно, как бы сплавлены целостно в высочайшем синтезе: Церковь есть *Тело Его, Полнота Наполняющего все во всем* (τὸ σῶμα Αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν Πληροῦμένου). Церковь — это наша природа, возглавленная Христом, содержащаяся в Его Ипостаси, это богочеловеческий организм⁵⁹. Однако если наша природа оказывается включенной в Тело Христа, то человеческие личности отнюдь не вовлечены тем самым в некий природный и бессознательный процесс обожения, который бы упразднил свободу, уничтожал самые личности. Освободившись однажды от детерминизма греха, мы не впадаем в некий Божественный детерминизм⁶⁰. Благодать не нарушает свободы, ибо она — не объединительная сила, исходящая от Сына, ипостасной Главы нашей природы; благодать имеет иное ипостасное Начало, иной, самостоятельный по отношению к Сыну, Источник — Дух Святой, исходящий от Отца. Таким образом, Церковь одновременно имеет характер органический и личностный, в ней можно усматривать черты необходимости и свободы,

⁵⁹ Ср.: «Θεανθρώπου γὰρ ὑπάρχοντος τοῦ Χριστοῦ, καὶ πᾶσα πρῶξις Αὐτοῦ θεανθρώπινη καὶ θεανδρική» (Свт. Кирилл Александрийский. О Пресвятой Троице, XIX. — PG 77, 1160AB). См. также: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Гл. VI, IV. М., 1994. С. 180. — *Примеч. ред.*

⁶⁰ См.: Ин. 8, 34. Рим. 6, 2–23; 8, 21. Гал. 5, 1. 2 Кор. 3, 17.

[182] объективную и субъективную сторону, она — реальность устойчивая и определенная, но в то же время она — и реальность в становлении. Соединенная со Христом, «воипостазированная», Церковь есть некое богочеловеческое существо, обладающее двумя природами и двумя волями, нераздельно соединенными, это — соединение тварного бытия с Богом, уже осуществленное в Божественной Личности Христа. С другой стороны, в человеческих личностях — в ипостасной множественности своей природы — Церковь достигает своего совершенства — совершенства, данного нам в возможности. Святой Дух сообщает Себя каждой личности. Он раскрывает перед каждым членом Тела Христова всю полноту Божественного *наследия*, но человеческие личности — тварные ипостаси Церкви — могут стать «двуприродными» только в том случае, если они восходят к совершенному соединению с Богом свободно, если они осуществляют в себе это соединение Святым Духом и своей волей. Божественная Ипостась Сына снизошла к нам, Она соединила в Себе природу тварную с природой нетварной, чтобы дать возможность человеческим ипостасям восходить к Богу и, в свою очередь, соединить в себе нетварную благодать с тварной природой — соединить в Духе Святом.

Мы призваны к тому, чтобы осуществлять, созидать нашу личность в благодати Святого Духа. Но мы созидаем, по слову апостола Павла, на *основании* уже положенном, на *незыблемом камне, который есть Христос*⁶¹. Основанные на Христе,

⁶¹См.: 1 Кор. 3, 10–12; 10, 4. Еф. 2, 20. Мф. 21, 42–44.

содержащем нашу природу в Своей Божественной Личности, мы должны стяжать соединение с Богом в наших тварных личностях, стать, по образу Христа, личностями двуприродными, т. е. нам надлежит, по дерзновенному слову преподобного Максима Исповедника, «соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являя их в единстве и тождестве стяжанием благодати, и, всецело проникнувшись (περιχωρήσας) всем Богом, стать всем тем, что есть Бог, без тождества по сущности, и в своем всецелом самоотдании Богу воспрять в себя всецело Его Самого, стяжать, словно бы в награду за свое восхождение к Нему, Его Самого — сáмого единого (μονότητος) [триипостасного] Бога»⁶². Соединение же, совершившееся в Личности Христа, в наших личностях должно быть совершено Святым Духом и нашей свободой. Отсюда и два аспекта Церкви: аспект завершенности и аспект становления. Последний же основан на первом как на своем объективном условии.

В христологическом же своем аспекте Церковь [183] предстает как некий организм, обладающий двумя природами, двумя действиями, двумя волями. И в истории христианской догматики все христологические ереси вновь оживают, повторяются в связи с учением о Церкви. Так, мы видим возникновение экклезиологического несторианства — заблуждения тех, кто хочет разделить Церковь на два различных существа: Церковь небесную — невидимую, единственно истинную и абсолютную —

⁶²См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 280. — PG 91, 1308В.

и Церковь земную или, вернее, церкви — несовершенные и относительные, блуждающие во тьме — человеческие сообщества, пытающиеся в меру своих возможностей приблизиться к трансцендентному совершенству. И наоборот, экклесиологическое монофизитство проявляется в желании видеть в Церкви по преимуществу Божественное бытие, где каждая частность — священна, где все имеет характер обязательности как некая Божественная необходимость, где ничто не может быть изменено или исправлено, ибо человеческой свободе, синергии — соработничеству людей с Богом — нет места в этом священном организме, исключаящем человеческую сторону: это некая магия спасения, выражающаяся в неукоснительно точном исполнении таинств и обрядов. Обе эти противоположные по своей направленности экклесиологические ереси появились почти одновременно в течение одного, XVII, века: первая возникла на территории Константинопольского патриархата — восточный протестантизм Константинопольского патриарха Кирилла Лукариса, вторая развилась на Руси в виде раскола так называемых «сторонников старого обряда». Эти экклесиологические заблуждения были осуждены на великих Иерусалимском (1672 г.) и Московском (1666–1667 гг.) соборах. Монофелитство же в экклесиологии выражается главным образом в отрицании церковной икономии по отношению к внешнему миру, ради спасения которого Церковь была основана⁶³. Противоположное монофелитству заблуждение, которое не имело своего

⁶³Ср.: Ин. 3, 16. 2 Кор. 5, 18–21.

прецедента в христологических ересьях, — разве что в какой-либо форме полунесторианства, — заключается в некоей позиции компромисса, готовой истину принести в жертву целям церковной икономии по отношению к миру: это церковный релятивизм так называемых «экуменических» и тому подобных движений. Аполлинарианская же ересь, отрицавшая наличие человеческого ума в человеческой природе Христа, выражается в области экклезиологии отказом допустить полноту участия человеческого сознания, например, в догматическом вероучительстве Церкви: на соборах истина якобы открывается как некий *deus ex machina*⁶⁴, независимо от присутствующих. [184]

Таким образом, все, что может утверждаться или отрицаться по отношению ко Христу, может равным образом быть отнесено и к Церкви, поскольку она — богочеловеческий организм, или, точнее, тварная природа, нераздельно соединенная с Богом в Ипостаси Сына, некое существо, имеющее, как и Он, две природы, две воли, два действия — нераздельные и в то же время различные. Эта христологическая структура Церкви предопределяет в ней постоянное и необходимое действие Святого Духа — действие, функционально зависимое по отношению ко Христу, сообщившему собору апостолов Духа Святого Своим «дуновением»⁶⁵. Такое «неличное» соединение со Святым Духом,

⁶⁴ Лат.: «бог из машины», т. е. некое искусственное разрешение той или иной проблемы сторонним вмешательством из «вне», как определенный драматический прием, применявшийся в античной трагедии. — *Примеч. ред.*

⁶⁵ См.: Ин. 20, 22.

такая «условная» святость церковной иерархии сообщает некий, независимый от лиц и намерений, объективный характер прежде всего священнодействиям духовенства. Таким образом, таинства и сакральные обряды, совершаемые в Церкви, заключают в себе две воли, два действия, проявляющиеся одновременно: священник, благословляя хлеб и вино на престоле, призывает Святого Духа — и Дух Святой совершает таинство Евхаристии; духовник на исповеди произносит слова разрешительной молитвы — и вина согрешений прощается волей Божией; епископ возлагает руки на посвящаемого — и Дух Святой сообщает ему благодать священства. И так во всем. Та же согласованность двух волей лежит в основе епископской власти, хотя и с некоторым отличием. Действия, исходящие от епископской власти, имеют обязательный характер, ибо епископ действует по власти, данной ему Богом: подчиняясь его воле, мы подчиняемся воле Божией. Однако здесь неизбежен и некий личностный элемент: если епископ лично не стяжал благо[185] дати, если его ум не просвещен Святым Духом, он может действовать под влиянием человеческих побуждений, может заблуждаться в исполнении власти, сообщенной ему Богом. Несомненно, он понесет пред Богом ответственность за свои действия, но они тем не менее имеют объективный и обязательный характер, исключая те случаи, когда епископ поступает вопреки каноническим правилам, т. е. в несогласии с общей волей Церкви, — тогда он становится виновником раскола и ставит себя вне церковного единства. Определения соборов также выражают согласованность двух волей в Церк-

ви. Именно поэтому первый собор, собор апостольский — образец всех церковных соборов — и предвзряет свои постановления формулой: «*Изволися (ἔδοξεν)*⁶⁶ *Святому Духу и нам...*»⁶⁷ Однако если соборы своими обязательными и объективными решениями и свидетельствуют о Предании Церкви, то сама утверждаемая ими Истина тем не менее не может быть ограничена каноническими формами. Действительно, Предание имеет некий пневматологический характер: это — жизнь Церкви в Духе Святом. У Истины не может быть какого-то внешнего критерия, она очевидна сама по себе в силу некой внутренней достоверности, данной в большей или меньшей мере всем членам Церкви, ибо все призваны познавать, хранить и защищать истины веры. Здесь, в кафоличном характере Церкви, ее христологический аспект сочетается с аспектом пневматологическим: властью, полученную ею от Христа, Церковь утверждает то, что Дух открывает. Но способность определять, выражать, заключать в точные догматические формулы тайны, непостижимые для человеческого ума, принадлежит христологическому аспекту Церкви, основанному на воплощении Слова.

Тот же принцип лежит в основе почитания святых икон, которые выражают невидимое и делают его реально присутствующим, видимым и действующим. Икона, крест — это не просто изображение, направляющие наше воображение во время

⁶⁶Греч. аог. ἔδοξεν < δοξέω — думать, полагать, считать; желать; постановлять, решать; отсюда же происходит и греч. δόγμα < ρf. δέδογμα. — *Примеч. ред.*

⁶⁷Деян. 15, 28.

молитвы, это — вещественные средоточия, в которых почивает Божественная энергия, сила, соединяющаяся с человеческим искусством.

[186] То же самое можно сказать о святой воде, крестном знамении, словах Священного Писания, читаемых во время церковной службы, священном песнопении, богослужебных предметах, церковных облачениях, фимиаме, возжженных свечах — все это символы в реалистическом смысле этого слова⁶⁸, вещественные знаки присутствия духовного мира. Обрядовая символика есть нечто большее, чем некое представление, обращенное к нашим чувствам, с тем чтобы напомнить нам о реальностях духовного порядка. Слово «ἀνάμνησις»⁶⁹ не означает просто «воспоминание», оно указывает, скорее, на посвящение в таинство, на откровение реальности, всегда в Церкви присутствующей. Именно в этом смысле преподобный Максим Исповедник говорит о литургических символах⁷⁰. Евхаристическое собрание представляется ему совокупностью спасительных действий Божиего промысла. Так, вход архиерея в святое собрание знаменует первое пришествие Спасителя. Вхождение архиерея

⁶⁸Греч. σύμβολον < συμβάλλω — собирать, накапливать; соединять; сталкивать; сходиться; τὰ σύμβολα — опознавательные знаки; знаки взаимной дружбы (половинки переломленного предмета — монеты и т. п., которыми обменивались заключившие между собой союз гостеприимства — ξένοι — и по предъявлении которых одна сторона оказывала гостеприимство родственникам или друзьям другой). — *Примеч. ред.*

⁶⁹См.: Лк. 22, 19. 1 Кор. 11, 24–25.

⁷⁰См.: Прп. Максим Исповедник. Мистагогия, VIII–XXI. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 169–174. — PG 91, 688C–697A.

в алтарь и восхождение его на горный престол есть образ вознесения Господня. Вход народа вместе с иерархом символизирует вхождение в Церковь язычников, а также прощение согрешений верным через покаяние. Божественные чтения являют суд Божий⁷¹, который открывает каждому члену Церкви особую о нем волю Божию. Священные песнопения выражают радость, охватывающую *чистых сердцем*⁷² и возносящую их к Богу. Возгласения: «**МѢРЪ КЪ СѢМЪ**»⁷³ напоминают о мире созерцательной жизни, наступающей после жестоких борений подвижничества. Чтение Евангелия, сходжение архиерея с горного престола, удаление из храма оглашенных и кающихся, закрытие церковных дверей символизируют действия Страшного суда: Второе пришествие Христа, разделение на избранных и осужденных, исчезновение мира видимого. Затем вход святых даров представляет собой откровение мира потустороннего. Последующее целование мира — соединение всех душ в Боге, совершающееся постепенно. Исповедание веры есть великое благодарение избранных⁷⁴. «**СѢЛѢТЪ, СѢЛѢТЪ, СѢЛѢТЪ . . .**»⁷⁵ — возношение душ к ликам ангельским, которые в неподвижности вечного движения окрест Бога славословят и воспевают простую Троицу⁷⁶.

⁷¹См.: Ин. 12, 48. Евр. 4, 12.

⁷²См.: Мф. 5, 8.

⁷³Ср.: Ин. 14, 26–27; 16, 33; 20, 19. Рим. 14, 17. Гал. 5, 22.

⁷⁴Ср.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, III, 7. — Творения. СПб., 2002. С. 627. — PG 3, 436С. — *Примеч. ред.*

⁷⁵См.: Ис. 6, 3.

⁷⁶См., напр., троичны 3, 6 и 7-й песней Великого канона. — PG 97, 1345А, 1360D, 1373А. — *Примеч. ред.*

Молитва «**О́че на́ших**» есть некое выявление нашего сыновства во Христе, а конечное песнопение перед святым причащением «**Е́динъ свѣтъ, Е́динъ Гдѣ...**» [187] вызывает в нас мысль о последнем высочайшем вхождении тварного бытия в бездну Божественного соединения. Церковные же праздники, возвращаясь к уже сказанному нами, делают нас участниками событий земной жизни Христа в плане более глубоком, чем план простых исторических фактов, ибо в Церкви мы уже не внешние наблюдатели, не сторонние зрители, но свидетели⁷⁷, просвещенные Духом Святым.

Нами был рассмотрен христологический аспект Церкви, условия, если можно так выразиться, объективные и незыблемые, обоснованные тем, что Христос — Глава Своего мистического Тела, что наша природа содержится в Его Ипостаси, благодаря чему Церковь есть некий двуприродный организм. Но, как мы уже сказали, Церковь не была бы Полнотой, если бы мы устранили другой аспект, более внутренний, менее очевидный, но тем более важный, что он относится собственно к конечной цели Церкви — к соединению с Богом, которое должно совершиться в каждой человеческой личности. Это — ее пневматологический аспект, имеющий своим началом тайну Пятидесятницы. Различие между этими двумя аспектами Церкви станет для нас явным, если мы сравним образ присутствия благодати в таинствах, священнодействиях, иерархии, церковной власти, богослужении, священных символах, — где она имеет как бы характер предопреде-

⁷⁷См.: Ин. 3, 11. 1 Ин. 1, 1–3.

ленной необходимости, — с иным строем благодати в Церкви — присутствием благодати более сокровенным, не только явленным и функционально зависимым, но и соединенным с самим существом, которое ее носит: это — благодать, ставшая «собственной» для личности, стяжанной, личностной. Если в первом образе присутствие благодати имеет некий объективный характер, то второй образ ее присутствия мы могли бы назвать субъективным, если бы это слово не имело некоего снижающего значение смысла чего-то неопределенного. Поэтому мы лучше скажем, что в основе первого присутствия благодати лежит предопределение⁷⁸, тогда как основанием второго является избрание⁷⁹. Это проявления благодати в мощах угодников Божиих, [188] в местах, освященных явлениями Божией Матери или молитвой святых, в цельбоносных источниках, чудотворных иконах, благодатных дарованиях, в чудесах и, наконец, в человеческих личностях, стяжавших эту благодать, т. е. в святых. Ведь именно благодать действует в личностях и через личности как их собственная сила — те Божественные и нетварные свойства, усвоенные личностями тварными, в которых совершается соединение с Богом. Ибо Святой Дух сообщает Божество человеческим личностям, призванным осуществить в себе обоживающее соединение — ту тайну, которая откроется в будущем веке, но начатки которой просвечивают уже здесь, на земле, в тех, кто уподобляется Богу.

⁷⁸Ср.: Ин. 15, 16. Еф. 1, 11; 3, 11. Рим. 8, 28–30.

⁷⁹Ср.: Мф. 22, 14. 1 Пет. 2, 9. 2 Пет. 1, 10–11. Рим. 8, 14–17.

Таким образом, мы можем сказать, что в своем христологическом аспекте Церковь предстает как абсолютная непоколебимость, как незыблемое *основание*, о котором говорит апостол Павел: *«Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. ... Через Него... имеем доступ к Отцу, в одном Духе. Так что вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным Камнем, на Котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на Котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом»*⁸⁰. В пневматологическом же своем аспекте — аспекте домостроительства Святого Духа по отношению к человеческим личностям, на который указывает апостол Павел в этом же тексте, — Церковь имеет динамичный характер: она устремлена к своей конечной цели — к соединению каждой человеческой личности с Богом. В первом аспекте Церковь предстает как *Тело* Христово, во втором — как некое *Пламя*, имеющее единую основу и разделяющееся на многие *языки*⁸¹. Оба аспекта друг от друга неотделимы, и все же в первом — Церковь существует в Ипостаси Христа, тогда как во втором — мы можем усматривать как бы ее «собственное» бытие, отличное от бытия ее Главы.

Действительно, если мы обратимся к образу соединения Христа с Церковью у святого апостола

⁸⁰ 1 Кор. 3, 11. Еф. 2, 18–22.

⁸¹ См.: Еф. 1, 23. Деян. 2, 3.

Павла — к образу соединения супругов, то мы со всей определенностью увидим, что Христос есть Глава Своего Тела — Глава Церкви — в том же смысле, в каком муж есть глава единого тела обоих супругов в браке — *двое в плоть едину* (οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν)⁸². В этом таинственном соединении («Тайна сия велика есть...»⁸³ — говорит апостол Павел) единое Тело — природа, общая двум, — получает Ипостась Жениха: Церковь есть Церковь Христова⁸⁴. Но тем не менее она остается другой личностью этого соединения, повинующейся Жениху и как Невеста от Него отличной⁸⁵. Как в Песни песней, так и в других текстах Ветхого Завета, выражающих, по мнению святых отцов, соединение Христа с Церковью в образе соединения по плоти⁸⁶, Невеста непременно предстает с личностными чертами: это — личность, которая любима Женихом и, в свою очередь, любящая Его. И неизбежно возникает вопрос: какова же эта другая личность — личность Церкви, отличная от Личности своего Главы? Кто же Невеста в этом соединении *в плоть едину*? Какова собственная ипостась Церкви? Это, безусловно, не Ипостась Святого Духа.

⁸²Еф. 5, 31. Мф. 19, 5. Быт. 2, 24.

⁸³Еф. 5, 32.

⁸⁴См.: Мф. 16, 18. Деян. 20, 28.

⁸⁵См.: Еф. 5, 24. Откр. 22, 17.

⁸⁶См., напр.: Сщмч. Мефодий Патарский. Пир десяти дев (или О девстве), VII, 4, 7. — Творения. СПб., 1905. С. 83, 85. — PG 18, 129С, 133В и др. Свт. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней, I, VI. — Творения. В 8 т. Т. 3. М., 1862. С. 27, 171. — PG 44, 777С, 905А и др. См. также: Свт. Феофан Затворник. Толкование послания ап. Павла к Ефесеям (гл. 5, ст. 31–32). М., 1893. С. 431–434. — *Примеч. ред.*

Как мы видели в предыдущей главе⁸⁷, Дух Святой в Своем личном пришествии, в противоположность Сыну, не сообщает Церкви Своей Ипостаси, Которая остается сокровенной, неоткрытой. Он скрывает Себя, как бы отождествляется с личностями человеческими, которым усваивает вторую природу — Божество, обоживающие энергии. Он становится Началом обожения личностей, Источником нетварного богатства в каждой из них — Он сообщает каждой личности Свое высшее совершенство, но не становится Л и ч н о с т ь ю Церкви. Действительно, Святой Дух не содержит в Себе человеческие ипостаси, как Христос содержит природу, но Он отдает Себя каждой человеческой личности в отдельности. Таким образом, Церковь в собственном своем бытии как Невеста Христова представляет собой множество тварных ипостасей. Именно личность или, вернее, человеческие личности и являются ипостасями единой природы Церкви. Поэтому-то святые [190] отцы в своих толкованиях на Песнь песней видят в Невесте одновременно и Церковь, и каждую личность, соединяющуюся с Богом⁸⁸. Но скажем вместе со святым апостолом Павлом: *«Таинство (μυστήριον) сие велико есть — я говорю по отношению ко Христу и к Церкви»*. Оно принадлежит будущему веку, где Церковь достигнет своего совершенства в Духе Святом, где человеческие личности соединят в себе свою тварную природу с нетварной полнотой и станут обоженными человеческими

⁸⁷ См. гл. 8 «Очерка» о домостроительстве Святого Духа.

⁸⁸ См. с. 49 наст. изд. Ср. также: *«Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир (γάμος, бра́ки) для сына своего...»* (Мф. 22, 2). — Примеч. ред.

ипостасями, собранными вокруг Христа⁸⁹ — воплощенной Божественной Ипостаси.

Отсюда могло бы, кажется, следовать, что до свершения веков — до общего Воскресения из мертвых и Страшного суда — у Церкви нет собственной ипостаси, ипостаси тварной, так как ни одна из человеческих личностей не достигла еще совершенного соединения с Богом. Но сказать это значило бы не узнать в действительности само сердце Церкви, одну из ее наиболее потаенных тайн, ее мистическое средоточие, ее совершенство, уже осуществившееся в одной человеческой личности, полностью соединенной с Богом и тем самым находящуюся уже по ту сторону и воскресения, и суда. Эта личность — Дева Мария, Матерь Божия. Та, что дала человечество Слову и родила Бога, ставшего человеком. Та, что добровольно стала неким «средством» воплощения, осуществленного в Ее природе, очищенной Святым Духом. Но Святой Дух сошел еще раз на Пресвятую Деву в день Пятидесятницы — в этот раз не для того, чтобы воспользоваться Ее природой как «средством», но для того, чтобы даровать Себя Ее личности, стать «Средством» Ее обожения. И пречистая природа, носившая в Себе Слово, вошла в совершенное соединение с Божеством в личности Божией Матери. Если Она и осталась еще в мире, если Она и подчинилась условиям человеческой жизни, вплоть до принятия смерти, то это лишь в силу Ее совершенной воли, в которой Она

⁸⁹См. также: Трубецкой Е. Н. Россия в ее иконе, III. — Три очерка о русской иконе / Сб. того же авт. СТСЛ, 2011. С. 135. — *Примеч. ред.*

повторяла вольное истощание (κένωσις) Своего Сына. Но смерть больше не имела над Ней власти: как и Ее Сын, Она воскресла и взошла на небо — первая человеческая ипостась, осуществившая в Себе конечную цель, ради которой был создан мир. Таким образом, Церковь и вся вселенная имеют отныне [191] свое Завершение, свою личную Достигнутость, Которая открывает путь к обожению всей твари.

Святитель Григорий Палама в своих беседах, посвященных Божией Матери, видит в Ней тварную личность, соединяющую в Себе все совершенства — тварные и нетварные, — абсолютное осуществление красоты мироздания. «Желая создать, — говорит святитель Григорий, — образ абсолютной красоты и ясно показать ангелам и человекам всемогущество Своего искусства, Бог поистине явил Марию всепрекраснейшей. Он соединил в Ней все отдельные красоты, которые Он раздал другим тварям, и соделал (ὑποστήσας) Ее общим украшением (κόσμον⁹⁰) всех существ — видимых и невидимых, или, вернее, Он явил в Ней как бы смешение всех совершенств — Божественных, ангельских и человеческих, высшую красоту, украшающую оба мира, восходящую от земли до неба и даже превосходящую последнее»⁹¹. Матерь Божия, по словам этого вероучителя Церкви, есть «грань тварного и нетварного» (μεθόριον χτιστῆς καὶ ἀχτιστοῦ

⁹⁰Греч. κόσμος — упорядоченность; строй, лад; надлежащая мера вещей; мир, вселенная; украшение. — *Примеч. ред.*

⁹¹См.: Свт. Григорий Палама. Беседа 37 (на Успение всепречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии). — Беседы. В 3 т. Т. 2. Монреаль, 1974. С. 116. — PG 151, 468AB.

φύσεως)⁹². Она перешла грань, отделяющую нас от будущего века. Именно поэтому свободная от условий времени Дева Мария является причиной того, что Ей предшествовало, и вместе с тем Она определяет то, что Ей последствовало. Ей вверены вечные блага. Именно через Нее люди и ангелы получают благодать. Ни один дар не воспримется в Церкви без содействия Божией Матери — начатка Церкви прославленной⁹³. Так, со всей безусловностью очевидно, что как достигшая предела становления Она определяет судьбы Церкви и вселенной, которые еще раскрываются во времени.

Одно из Богородичных песнопений Восточной Церкви восхваляет Божию Матерь как человеческую личность, достигшую полноты Божественного бытия: «Всемирнѹю славлѹ, ѿ человекѹх прозълѹшнѹ и влѹкѹ рѹждшнѹ, нѣннѹ двѣрь воспѹимѹ Мрїю Дѣвѹ, безплѹтнѹх пѣснь и вѣрнѹх оѹдобрѣнїе. Сїѹ ко ѡбнїсѹ нѣо и храмѹ Бж҃ествѹ. Сїѹ, преграждѣнїе враждѹ разрѹшнѣвшн, мїрѹ введѣ и цр҃квѣ ѿкѣрзе. Сїю оѹкѹ и мѡщѣ вѣкры оѹтѣврдѣнїе, [192] покѹрника и мамы и зѣ Нелѹ рѹждшагосѹ Гдѹ. Дерзѹйтѣ оѹкѹ, дерзѹйтѣ, людїе Бж҃їи, нѣко Тѹи повѣднѣтѹ врагнѹ ѡкѹ всесїленѹ»⁹⁴.

⁹²См.: Свт. Григорий Палама. Беседа 37 (на Успение всепречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии). — Беседы. В 3 т. Т. 2. Монреаль, 1974. С. 119. — PG 151, 472В.

⁹³См. там же. С. 118, 120. Col. 472А, 472D–473А. Также: Слово на Введение во Святая святых пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и о Ее богоподобном образе жизни в оном месте, 22, 23, 25. — Т. 3. Монреаль, 1984. С. 107–109.

⁹⁴Догматик в субботу вечера (Октоих, глас 1).

Таким образом, тайна Церкви запечатлена ныне в двух совершенных личностях — Божественной Личности Христа и человеческой личности Божией Матери.

ГЛАВА 10

Путь соединения

Обожение (θεώσις)¹ твари осуществится во всей [193] своей полноте в будущем веке, после воскресения мертвых. Однако уже здесь, на земле, это обоживающее соединение должно все более и более совершаться, изменяя тленную и искаженную природу, предуготовляя ее к вечной жизни. Если Бог дал нам в Церкви все объективные условия, все средства для достижения этой цели, то нам, со своей стороны, нужно *принести*² необходимые субъективные условия, ибо соединение осуществляется в синергии — в некоем соработничестве человека с Богом. Эта субъективная сторона соединения с Богом и определяет путь соединения — определяет саму христианскую жизнь.

В начале XIX века преподобный Серафим Саровский в одной из своих бесед дал определение

¹ «Обожение — это, насколько возможно [человеку], уподобление (ἁφομοίωσις) Богу и единение (ἔνωσις) с Ним» (см.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, I, 3. — Творения. СПб., 2002. С. 575. — PG 3, 376A). — *Примеч. ред.*

² Ср.: Мф. 3, 8; 13, 23. Лк. 13, 6–9 и др.

цели христианской жизни. В этом определении, которое на первый взгляд может показаться слишком простым, в сжатом виде представлено все духовное предание Православной Церкви: «... Пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские сколько ни хороши сами по себе, однако не в делании лишь только их состоит цель нашей жизни христианской, хотя они и служат средствами для достижения ее. Истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божиего. И эта цель жизни всякого христианина, живущего духовно. Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Святого Духа Божиего. Заметьте, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело [194] приносит нам плоды Духа Святого, все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды в жизни будущего века нам не предоставляет, да и в здешней жизни благодати Божией тоже не дает. Вот почему Господь наш Иисус Христос сказал: „Всяк, иже не собирает со Мною, тот расточает“³»⁴. Другими словами, для христианина не существует автономного добра: то или иное дело добро лишь постольку, поскольку оно служит соединению с Богом, поскольку оно способствует усвоению нами благодати. Добродетели — не цель, а средство или, вернее, признаки, внешние проявления христианской жизни, так как единственная цель — это стяжание благодати.

³См.: Мф. 12, 30. Лк. 11, 23.

⁴См.: О цели христианской жизни. Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, I, II. Сергиев Посад, 1914. С. 5, 41.

Понятие «заслуга» чуждо Преданию Восточной Церкви. Это слово редко встречается в духовной литературе православного Востока и не имеет того значения, какое имеет на Западе. Объясняется это общей установкой восточного богословия в его понимании благодати и свободы воли. На Востоке этот вопрос никогда не имел той остроты, какую получил он на Западе начиная с блаженного Августина. Восточное Предание никогда не отделяло этих двух моментов: для него благодать и человеческая свобода проявляются одновременно и не могут мыслиться одна без другой. Святитель Григорий Нисский очень четко выражает эту взаимную связь, делающую благодать и свободу воли двумя полюсами одной и той же реальности: «Как благодать Божия, — говорит он, — не может обитать в душах, уклоняющихся от своего спасения, так и сила человеческой добродетели сама по себе недостаточна, чтобы возвести к совершенству те души, которые непричастны благодати. . . Праведность дел и благодать Святого Духа, соединяясь вместе, наполняют блаженной жизнью душу, в которой они отождествляются (προελθοῦσαι εἰς ταὐτόν)»⁵. Таким образом, благодать не есть некая награда в заслугу человеческой воле, как того хотело бы видеть пелагианство, но она также не является и причиной [195] «заслуживающих дел» нашей свободной воли. Ибо речь идет не о заслугах, а о соработничестве, о синергии двух волей — Божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более

⁵См.: Свт. Григорий Нисский. О цели жизни по Богу. — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 265–266. — PG 46, 289С.

раскрывается, оказывается усвоенной — «стяжанной» — человеческой личностью. Благодать же есть некое присутствие в нас Бога, которое требует с нашей стороны постоянных усилий. Однако ни эти усилия никоим образом не определяют благодати, ни благодать не воздействует на нашу свободу в качестве некой сторонней для нее силы.

Это учение, верное апофатическому духу восточного Предания, выражает, избегая положительных и рассудочных определений, тайну совпадения благодати и нашей свободы в доброделии. Основное заблуждение Пелагия заключалось в том, что он перенес тайну благодати в область рассудочного знания, где реальности духовного порядка — благодать и свобода — превратились в два смежных концептуальных понятия, которые нужно было согласовать между собой — как два внешних по отношению друг к другу предмета. Блаженный Августин в своей полемике против пелагианства последовал примеру своего противника и стал на ту же рационалистическую позицию, исходя из которой вопрос этот никогда не может быть разрешен. Участвовавший в этом споре представитель восточного Предания преподобный Иоанн Кассиан, который не разделял взгляды ни пелагиан, ни блаженного Августина, уже не мог быть правильно понят в подобных условиях. Его «над-спорная» позиция была в рационалистическом плане принята за «полупелагианство» и осуждена на Западе⁶. Восточная

⁶Впрочем, и на Западе он в течение долгого времени почитался как святой: так, на него ссылается свт. Григорий Великий, а папа Урбан V еще в XIV в. называет его в одной из своих булл «святым Иоанном Кассианом».

же Церковь, напротив, всегда считала его выразителем Предания — истинного учения Церкви. Преподобный Кассиан Марсельский, как один из наставников христианского подвижничества, стал отцом западного монашества до преподобного Бенедикта Нурсийского, который в значительной мере опирался на творения святого Кассиана: как сам Бернард Клервоский, так и вся цистерцианская школа [монахов-бенедиктинцев] многим ему обязана. Но в дальнейшем мы видим все более и более обостренное расхождение между духовной жизнью, вдохновленной перенесенным на Запад преподобным Иоанном Кассианом восточным Преданием, и августиновским вероучением о соотношении благодати и свободы воли, которое стало развиваться и распространяться на Западе, по мере того как последний терял живой контакт с православным Востоком. Восточное же Предание всегда утверждало одновременность в синергии Божественной благодати и человеческой свободы. Так, преподобный Макарий Египетский говорит: «... воля человеческая есть некое существенное (ὀλοστατική) условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей»⁷. Святитель Феофан Затворник, великий русский аскетический писатель XIX века, утверждает, что Дух Святой, действуя в нас, совершает вместе с нами дело нашего спасения, но он также говорит, что человек сам совершает дело своего спасения в содействии благодати⁸.

⁷См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа XXXVII, 10. — Творения. М., 2002. С. 431. — PG 34, 757A.

⁸См., напр.: Свт. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни, 1, 2, 4, 6, 12. М., 1897. С. 12, 22–23, 33–37, 52, 119–122.

По выражению преподобного Макария, «благодать непрестанно сопребывает, укореняется и действует как некая закваска⁹ в человеке с юного возраста, и сие сопребывающее в человеке делается чем-то естественным и неотделимым от него, как бы единою с ним сущностью»¹⁰. Это — то, что преподобный Серафим называл «стяжанием благодати», — субъективная сторона нашего соединения с Богом.

Началом духовной жизни является обращение (ἐπιστροφή) — расположение воли, которая устремляется к Богу, отказываясь от мира. Слово «мир» (ἡσυχία) взято здесь в его аскетическом значении. «В духовном умозрении слово „мир“, — говорит преподобный Исаак Сирин, — есть имя собирательное, обнимающее собою так называемые [197] страсти»¹¹. Для этого великого аскета и мистика «страсти суть части преемственного течения мира; и где прекращаются страсти, там мир стал в своей преемственности... где страсти прекращают свое течение, там мир умер...»¹² «Мир» означает здесь некую рассеянность души, ее блуждание во «вне», измену своей собственной природе. Ибо душа сама по себе бесстрастна, но, выходя во «вне», совлекаясь своей внутренней простоты, она подвергается страстям. Отказ от мира, таким образом, есть некое вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление духовного бытия, воз-

⁹Ср.: Мф. 13, 33. Лк. 13, 20–21.

¹⁰См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа VIII, 2. — Творения. М., 2002. С. 299. — PG 34, 528D–529A.

¹¹См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 2. Сергиев Посад, 1911. С. 14. [Ср.: 1 Ин. 2, 15–17; 5, 19.]

¹²Там же. С. 15.

вращающегося к общению с Богом. Это обращение совершается в свободе, как и грех, который также есть некое свободное разлучение с Богом. Таким образом, обращение есть некое постоянное усилие воли, направленной к Богу. Монашество же знаменует собой высшую ступень такого расположения. Преподобный Иоанн Лествичник говорит об этом в сжатом и выразительном определении: «Монах есть всегдашнее понуждение естества и неослабое хранение чувств»¹³. «Кто есть инок верный и мудрый? — спрашивает этот наставник древнего иночества в конце своего слова об отречении от мира и отвечает: — Кто горячность свою сохранил неугасимую и даже до конца жизни своей не переставал всякий день прилагать огонь к огню, горячность к горячности, усердие к усердию и желание к желанию»¹⁴.

Однако если сердце всегда должно быть «горячим», то ум всегда должен оставаться «холодным», ибо именно ум *бдит*¹⁵ над сердцем. Сердце же (ἡ καρδιά), по аскетическому преданию христианского Востока, есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, разума и воли, точка, из которой исходит и к которой сходится вся духовная жизнь¹⁶. Источник всех душевных и духовных движений, сердце, согласно учению

¹³Прп. Иоанн Синайский. Лествица, I, 4. Сергиев Посад, 1908. С. 3. — PG 88, 633С.

¹⁴Там же: § 27. С. 9. Col. 644А.

¹⁵См.: Мф. 26, 41. Мк. 14, 38. Песн. 5, 2 и др.

¹⁶См., напр.: Свт. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения, I, В, в, вв; III (Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике), III, 1, а; III, 2, 1, В. М., 1895. С. 306. М., 1899. С. 207, 239. Также: Зарин С. М. Аскетизм по

[198] преподобного Макария Египетского, есть «рабочая хранина дел правды и неправды»¹⁷. Это сосуд, содержащий все пороки, но «там также и Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, — там есть все»¹⁸. И когда благодать овладеет пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами, ибо там — ум, и все помыслы, и чаяние души¹⁹». Именно поэтому благодать чрез сердце проходит во все человеческое естество. Ум-дух (ὁ νοῦς, τὸ πνεῦμα) — высшая составляющая человеческого существа — является той созерцательной способностью, посредством которой человек устремляется к Богу. Как наиболее личностная составляющая человека, начало его сознания и его свободы, ум-дух (νοῦς) в человеческой природе наибольшим образом соответствует личности, можно сказать, что он — место-пробывание личности, престол человеческой ипостаси, содержащей в себе всю совокупность естества — дух, душу и тело. Именно поэтому греческие отцы часто склонны отождествлять νοῦς с образом Бога в человеке²⁰. Человек должен жить *по духу*²¹, весь человеческий состав должен стать «духовным» (πνευματικός), стяжать «подобие» Богу²². Действительно, именно ум-дух соединяется с бла-

православно-христианскому учению, II, IV, III. СПб., 1907. С. 576–587. — *Примеч. ред.*

¹⁷Прп. Макарий Египетский. Беседа XV, 30. — Творения. М., 2002. С. 339. — PG 34, 597B.

¹⁸Там же: беседа XLIII, 7. С. 443. Col. 776D.

¹⁹Там же: беседа XV, 18. С. 335. Col. 589B.

²⁰См. гл. 6 «Очерка» — с. 168 наст. изд.

²¹См.: Рим. 2, 29; 8, 1, 4, 5, 9. Гал. 5, 16, 25.

²²См.: Ин. 4, 24. 1 Пет. 2, 5. 1 Кор. 2, 14–16; 3, 1.

годатью, полученной в крещении, и именно он вводит благодать в сердце — средоточие человеческой природы, которая должна быть обожена. «Соединение ума с сердцем», «схождение ума в сердце», «хранение сердца умом» — эти выражения постоянно встречаются в аскетической литературе Восточной Церкви. Без сердца, средоточия всей жизнедеятельности человека, ум-дух бессилён. Без ума же сердце слепо, лишено руководства. Поэтому необходимо найти некое гармоничное соотношение между умом и сердцем, чтобы устроить, созидать личность в благодати, ибо путь соединения с Богом — не бессознательный процесс. Этот путь предполагает некое непрестанное бодрствование ума, постоянное усилие воли. «Мир этот есть состязание и поприще для состязаний. Время это есть время борьбы»²³, — говорит преподобный Исаак Сирийский. И чтобы победить в этой борьбе, необходимо быть постоянно обращённым к Богу: «Ибо Господь, — говорит святой Исаак, — всемогущ и крепче всех и во всякое время бывает победителем в смертном теле, когда идет вместе с подвижниками на брань. Если же бывают они побеждены, то явно, что побеждаются без Него. И это суть те, которые, по своему произволению, неразумием своим обнажили себя от Бога. . . »²⁴ Когда в человеке уменьшается горячность, ослабевают решимость, тогда благодать пребывает недейственной. Поэтому евангельское наставление о бодрствовании, о противлении сонливости²⁵

²³Прп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические, 47. Сергиев Посад, 1911. С. 204.

²⁴Там же: слово 60. С. 331.

²⁵См.: Мф. 13, 25; 24, 42; 25, 13 и др.

является одной из основных направляющих восточного подвижничества, которое требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному соединению с Богом.

Это восхождение включает в себе два этапа, или, точнее, оно совершается одновременно в двух различных, но тесно связанных между собою планах: в плане делания (πρᾶξις) и в плане созерцания (θεωρία). Оба плана друг от друга неотделимы в христианском познании, которое есть личностный и сознательный опыт духовных реальностей, это — ведение (ἡ γνῶσις)²⁶. Преподобный Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания, теория, не обоснованная практикой, ничем не отличается от воображения, от призрака, лишенного реального основания (ἀνυλόστατον φαντασίαν); также и делание, если оно не одушевлено созерцанием, бесплодно и неподвижно, как истукан²⁷. Ибо, по словам преподобного Исаака Сирина, сама жизнь ума является делом сердца, чистота же сердца возвращает уму целостность созерцания²⁸.

²⁶ Не стоит говорить, что термин этот, обозначающий познание Божественного бытия, которое человеческая личность стяжывает Духом Святым, не имеет ничего общего с умозрением гностиков.

²⁷ См.: Прп. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы, IV, 88. — PG 90, 1341D–1344A.

²⁸ См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 1, 4, 48, 55, 80. Сергиев Посад, 1911. С. 4, 24–25, 205–206, 262–263, 393. [Ср.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, IV, 72–73; III, 34: «Нечистота ума состоит... в неведении чего-либо из всеобщего (τι τῶν καθόλου)...». — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 142, 125. — PG 90, 1028B, 1065BC.]

Таким образом, деятельная жизнь («делание») состоит в очищении сердца, и это делание сознательное, так как им управляет ум-дух (νοῦς) — созерцательная способность души, посредством которой человек входит в сердце, соединяется с сердцем, собирая и сосредоточивая в благодати все свое бытие. [200]

Посредством делания, согласно Евагрию Понтийскому, человек должен в конечном итоге достичь состояния бесстрастия (ἀπάθεια) — независимости от своей природы, которая больше не подлечит страстям, которая больше ничем не связана²⁹. При чем бесстрастие не есть некое пассивное состояние. В плане духовной жизни, где оно осуществляется, нет больше противопоставленности активного и пассивного: оба этих противоположных состояния принадлежат сфере искаженной, плененной грехом природы. Ум, восстановивший свою целостность, уже ничем не может быть связан, он уже ничему не «подвержен», но он также и не «активен» в обычном смысле этого слова. Аскетическое и мистическое предание Восточной Церкви не проводит очень уж резкого различия между активными и пассивными состояниями на высших ступенях духовной жизни. Дух человека в своем нормальном состоянии не активен и не пассивен: он — бдителен. Именно «трезвение» (νήψις)³⁰, «сердечное внимание» (ἡ καρδιακή προσοχή), способность рассуждения (διάκρισις) и суждения (ἀνάκρισις) о вещах

²⁹См.: Авва Евагрий Понтийский. Мысли, 12. Слово о духовном делании (или Монах), 1–3. — Творения. М., 1994. С. 124, 96. — PG 40, 1244AB, 1221D.

³⁰См. примеч. 54 на с. 191 наст. изд.

духовных³¹ характеризуют человека в его состоянии бытийной целостности. Состояния же активные и пассивные, наоборот, указывают на некую внутреннюю разорванность, они являются последствиями греха. Вводить их в мистическую жизнь — значило бы исказить перспективы духовной жизни или создавать сумятицу сознания.

Преподобный Исаак Сирин различает три этапа на пути к соединению с Богом: покаяние, очищение и совершенство³², т. е. изменение воли, освобождение от страстей и стяжание совершенной любви, которая есть полнота благодати. Однако если [201] покаяние есть начало этого пути, «врата благодати»³³, то это не означает, что оно является лишь неким переходным моментом, неким этапом, который должен быть пройден. Собственно говоря, это не этап, а некое состояние, которое должно сохраняться всегда, некое постоянное расположение тех, кто действительно стремится к соединению с Богом. Слово «покаяние» не очень точно передает это глубинное расположение христианской души, обращающейся к Богу. Слово «раскаяние», возможно, было бы менее неточно, хотя всегда ограничено своим чисто отрицательным значением. Греческое

³¹Ср.: 1 Кор. 2, 14–16; 12, 10.

³²См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 48. Сергиев Посад, 1911. С. 205. Ср.: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] «Ареопагитики». Три стороны подвижнической жизни: Практическая философия. Естественное созерцание. Тайнственное богословие. Киев, 1915 (М., 2003). С. 25 (36), 90–113 (109–135). — *Примеч. ред.*

³³См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 83. Сергиев Посад, 1911. С. 397.

же слово «μετάνοια» буквально означает «перемена мысли», «преображение ума»³⁴. Это некое «второе возрождение», которое нам дарует Бог после крещения³⁵, некая возможность вернуться к Отцу, непрестанный исход из самого себя, некая сила, совершающая изменение нашей природы. Это некое состояние души, противоположное самодовольству, духовному «мещанству» всякого фарисея — всякого «праведника», считающего себя в «благодатном» состоянии по причине незнания самого себя³⁶. Как путь восхождения к Богу покаяние не может иметь предела. «Покаяние, — говорит преподобный Исаак Сирий, — всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучшить спасение. И нет предела усовершению, потому что совершенство и самых совершенных подлинно несовершенно. Посему-то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами»³⁷. Такое понимание покаяния соответствует апофатическому расположению по отношению к Богу: чем больше мы соединяемся с Богом, тем более мы познаем Его непознаваемость; чем более становимся совершенными, тем больше сознаем свое собственное несовершенство.

Душа, не движимая покаянием, чужда благодати, — это остановка на пути восхождения к Богу, «нечувствие» (ἀναισθησία) *окамененного сердца*³⁸,

³⁴Ср.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 46. Сергиев Посад, 1911. С. 199. — *Примеч. ред.*

³⁵См. там же: слово 83. С. 397.

³⁶Ср.: Мф. 5, 20. 1 Ин. 1, 8. 2 Кор. 13, 5.

³⁷Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 71. Сергиев Посад, 1911. С. 366.

³⁸Ср.: Мк. 6, 52; 8, 17. Ин. 12, 40.

признак духовной смерти³⁹. Покаяние, согласно учению преподобного Иоанна Лествичника, есть некое «возобновление крещения», более того — «источник слез после крещения больше крещения»⁴⁰. Это суждение может показаться парадоксальным, оно может даже соблазнять, если мы забываем, что покаяние есть плод благодати, полученной при крещении, что это та же самая благодать, но стяжанная, усвоенная, личностью, ставшая в ней «даром слез» — верным признаком того, что сердце растопилось Божественной любовью⁴¹. «Мы не будем обвинены, — говорит преподобный Иоанн, — при исходе души нашей за то, что не творили чудес, что не богословствовали, что не достигли видения, но, без сомнения, дадим Богу ответ за то, что не плакали непрестанно о грехах своих»⁴². Эти благодатные слезы, будучи завершением покаяния, в то же время являются началом бесконечной радости, в чем можно видеть одно из выражений антиномии блаженств, возвещенных в Евангелии: «*Блаженны плачущие, ибо они утешатся*»⁴³. Слезы очищают природу, ибо покаяние — не только наше усилие, наши труды, но также светоносный дар Святого Духа, проникающего и преображающего

³⁹См.: Прп. Иоанн Синайский. Лествица, XVIII. Сергиев Посад, 1908. С. 134. Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 31, 2. — Слова. В 2 т. Т. 1. М., 1892. С. 268–270. — *Примеч. ред.*

⁴⁰Прп. Иоанн Синайский. Лествица, V, 1; VII, 6. Сергиев Посад, 1908. С. 58, 76. — PG 88, 764B, 804AB.

⁴¹См.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 21. Сергиев Посад, 1911. С. 93, 98–99, 106. — *Примеч. ред.*

⁴²Прп. Иоанн Синайский. Лествица, VII, 70. Сергиев Посад, 1908. С. 87. — PG 88, 816D.

⁴³Мф. 5, 4.

наше сердце. Это — возвращение к Богу, исцеление немощной природы, согласно преподобному Иоанну Дамаскину, который дает следующее определение покаяния: «Покаяние есть возвращение, путем подвижнической жизни и трудов, из противоестественного (παρὰ φύσιν) состояния в состояние естественное (κατὰ φύσιν) и от диавола к Богу»⁴⁴. Эти усилия необходимы на всех этапах нашего восхождения, ибо, как говорит преподобный Исаак Сирин, до самого конца мы должны остерегаться нашей собственной свободы⁴⁵. Молитва мытаря «*Боже, милостив буди мне грешному*»⁴⁶ сопровождает праведных до врат Царства, ибо христианин, идущий путем спасения, должен постоянно находиться «между страхом и надеждою»⁴⁷, по слову [203] преподобного Амвросия Оптинского, одного из великих духовных наставников, старцев, XIX века. Преподобный же Исаак выразил эту мысль в удивительных по своей силе словах: «Покаяние есть трепет души пред вратами рая»⁴⁸.

⁴⁴См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, XXX (44). — Творения. СПб., 1913. С. 237. — PG 94, 976A.

⁴⁵См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 47, 71. Сергиев Посад, 1911. С. 202, 365.

⁴⁶См.: Лк. 18, 13.

⁴⁷Прп. Амвросий Оптинский. Собрание писем, I (к мирским особам), 27, 39, 45, 126. Сергиев Посад, 1908. С. 37, 48–49, 56, 144. [См.: Сщмч. Петр Дамаскин. Творения, I (указание семи телесных деланий); II, 6 (о надежде). Киев, 1905. С. 29, 251.]

⁴⁸Ср.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 14, 16, 21, 83. Сергиев Посад, 1911. С. 57, 65, 99, 397, 399. Данное место сирийского текста (сл. 65, с. 461–462) отсутствует в соответствующих ему греческом (сл. 34, с. 152) и русском

Если человек не обращается к Богу по собственной своей воле и всем своим желанием, если он

(сл. 41, с. 174) переводах. Нужно заметить, что В. Н. Лосский в своем «Очерке мистического богословия» использует не только ставший классическим греческий перевод IX века, выполненный иноками Великой Лавры прп. Саввы Освященного Авраамием и Патрикием и изданный иером. Никифором Феотокисом (Leipzig, 1770), с которого были сделаны, с некоторыми отличиями, прп. Паисием Величковским славянский и под редакцией проф. С. И. Соболевского русский переводы аскетических творений прп. Исаака Сирина, но также английский перевод: *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh / Transl. A. J. Wensinck. Amsterdam, 1923* — с сирийского оригинала, который был впервые опубликован: *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. Paris, 1909*. Указанное место может быть понято и, соответственно, переведено по-разному: «Покаяние — это постоянное сокрушение сердца в мысли о сей великой и невыразимой вещи: „Как мне достичь одного неизреченного входа [в Царство]?!“» (именно этот смысл лежит в основе английского перевода) или же: «Покаяние есть постоянная и неизъяснимая печаль сердца в созерцании сего великого мироздания. Но как же свершить мне сие неизреченное?!» Последний перевод хотя и не столь однозначен, но тем не менее органичен для общего духовного мировоззрения прп. Исаака Сирина (см. с. 160–161 наст. изд.) и подтверждается предшествующим текстом: «... да побеждает в тебе всегда милость, пока в самом себе не ощутишь той милости, какую имеет Бог к миру сему... Сердце жестокое и немилостивое никогда не очистится» (см.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 41. Сергиев Посад, 1911. С. 173. М., 1854. С. 196). Ср.: «Кто носит в себе Духа Святого хотя бы и немного, тот скорбит о всем народе день и ночь, и сердце его жалеет всякое создание Божие, и особенно людей, которые не знают Бога или противятся Ему и потому идут в огонь мучения. За них он молится день и ночь — больше, чем за себя, — чтобы все покаялись и познали Господа» (Софроний (Сахаров), схархим. Прп. Силуан Афонский. Ч. 2. Гл. VII. О покаянии. СТСЛ, 2010. С. 376). — *Примеч. ред.*

с полной верой не прибегает к Нему в молитве, то он не может быть исцелен⁴⁹. Молитва начинается с плача и сокрушения, но не следует, согласно преподобному Нилу Синайскому, этому средству против страстей самому становиться некой страстью⁵⁰. Существует деятельная молитва, это молитва словесная; она приводит к бесстрастию, которое является целью, или пределом, молитвы — ὄρος τῆς ἀπλαθείας⁵¹. И тогда начинается молитва созерцательная, молитва без слов, в которой сердце в молчании раскрывается пред Богом⁵². Молитва есть движущая сила всех человеческих усилий, всей духовной жизни. Это «всякая беседа с Богом, совершаемая *втайне*⁵³, всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном»⁵⁴, — говорит преподобный Исаак Сирин, придавая чрезвычайно широкий смысл слову «молитва».

⁴⁹См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа XXXIII. — Творения. М., 2002. С. 422–423. — PG 34, 741В–744С.

⁵⁰См.: Прп. Нил Синайский [Авва Евагрий Понтийский]. Слово о молитве, 7–8. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. М., 1884. С. 224. [Творения. М., 1994. С. 78.] — PG 79, 1169АВ.

⁵¹См.: Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII веков. Гл. VI (Отцы-аскеты), 3 (Памятники IV–VI веков), 3. Париж, 1933. С. 168. Ср.: Прп. Нил Синайский [Авва Евагрий Понтийский]. Слово о молитве, 62. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. М., 1884. С. 230. [Творения. М., 1994. С. 83.] — PG 79, 1180С. См. также: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Три стороны подвижнической жизни: Практическая философия. Киев, 1915 (М., 2003). С. 103 (123–124). — *Примеч. ред.*

⁵²См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 15, 16. Сергиев Посад, 1911. С. 60, 61–62. — *Примеч. ред.*

⁵³См.: Мф. 6, 6.

⁵⁴См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 39. Сергиев Посад, 1911. С. 166.

Соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы, потому что молитва есть личностное отношение человека с Богом. Соединение же должно совершаться в человеческих личностях, оно должно быть личностным, т. е. сознательным и добровольным. «Сила молитвы, — говорит святитель Григорий Палама, — совершает таинство нашего соединения с Богом, ибо молитва есть связь (σύνδεσμος) разумных тварей с их Создателем»⁵⁵. И молитва, будучи «неким предводителем лика добродетелей» (χορηγαῖός τις τοῦ χοροῦ τῶν ἀρετῶν)⁵⁶, по своему совершенству есть нечто большее, чем только исполняющая сила добродетелей. Все добродетели в своей совокупности должны [204] служить молитвенному совершенству, и, с другой стороны, добродетели не могут быть прочными, если ум не будет постоянно направлен к молитве. Более того, величайшая из добродетелей — любовь: к ближнему и к Богу, в которой совершается таинственное соединение⁵⁷, — есть плод молитвы: «Любовь рождается от молитвы» (ἡ ἀγάπη ἐκ τῆς εὐχῆς)⁵⁸, — говорит преподобный Исаак Сирий. Ибо

⁵⁵ См.: Свт. Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца, 1. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. М., 1889. С. 324. — PG 150, 1117B.

⁵⁶ См.: Свт. Григорий Нисский. О цели жизни по Богу. — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 279. — PG 46, 301D.

⁵⁷ Ср.: «Любовь есть единомушие, а любовь к Богу — вместе и путь к обожению» (см.: Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, I, II, 34 (определения, слегка начертанные), 160. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 175. — PG 37, 957A). См. также с. 244–251 наст. изд. — *Примеч. ред.*

⁵⁸ См.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 39, 43. Сергиев Посад, 1911. С. 166, 183. [Ср.: «... молитва от люб-

в молитве человек лично стно встречается с Богом — он знает Его и любит Его. В аскетике Восточной Церкви знание («гнозис») и любовь тесно связаны друг с другом⁵⁹.

Согласно преподобному Исааку Сирину⁶⁰, молитва начинается с прошений — это «молитва мольбы и попечения»⁶¹, обремененная многими заботами и страхами. Это только некое приуготовление к истинной молитве — к «молитве духовной», некое постепенное восхождение к Богу, усилие, искание. Но мало-помалу душа сосредотачивается, собирается, частные прошения прекращаются, оказываются ненужными, ибо Бог отвечает на молитву, проявляя Свой всеобъемлющий промысл. Мы перестаем просить, потому что всецело вверяем себя воле Божией. Такое состояние преподобный Исаак называет «чистой молитвой» (ἡ καθαρά προσευχή). Это — предел делания, когда уже ничто, чуждое молитве, не входит больше в сознание, не отвлекает больше воли, направленной к Богу, соединенной

ви (ἡ εὐχή ἀπὸ τῆς ἀγάπης)...» (Прп. Макарий Египетский. Беседа XL, 1. — Творения. М., 2002. С. 435. — PG 34, 764A.)]

⁵⁹См., напр.: «...ведение (γνώσις) делается любовью...» (Свт. Григорий Нисский. О душе и о воскресении. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 271. — PG 46, 96С). Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 38. Сергиев Посад, 1911. С. 160. Ср.: «...любовь доставляет ведение» (Свт. Григорий Богослов. Стихотворения, I, II, 10 (о добродетели), 980. — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 112. — PG 37, 751A). Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, IV, 56. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 140. — PG 90, 1060D–1061A. 1 Ин. 4, 7–8. 1 Кор. 8, 3. — *Примеч. ред.*

⁶⁰См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 16, 25. Сергиев Посад, 1911. С. 62–64, 118.

⁶¹Ср.: Лк. 10, 38–42.

с волей Божественной. Синергия, согласованность двух содействующих друг другу волей, продолжается на всех этапах восхождения к Богу. Но на известной ступени, когда мы покидаем душевную область, где ум находится в движении, всякое движение прекращается — прекращается также и молитва. Это — молитвенное совершенство, духовная молитва, или созерцание. «... Все, что является молитвой, прекращается, наступает же некое созерцание, и не молитвою молится ум»⁶², — говорит [205] преподобный Исаак Сирин. Это — абсолютный мир, покой — ἡσυχία. «Душевные движения, за строгую непорочность и чистоту, делаются причастными действительности Святого Духа... Это — тайна будущего состояния и жития. Ибо человек возносится, и естество пребывает недейственным, без всякого движения и памятования о здешнем. Не молитвою молится душа, но чувством ощущает духовные вещи оно́го века, превышающие понятие человеческое, уразумение которых возможно только силою Святого Духа. Это есть умное созерцание, но не движение и не взыскание молитвы, хотя от молитвы заимствовало себе начало»⁶³. Это — «молчание ума», которое выше молитвы⁶⁴. Это — состояние, «таинство будущего века»⁶⁵. «Ибо святые в будущем веке, — говорит преподобный Исаак, — когда ум их поглощен Духом, не молитвою молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе.

⁶²См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 16. Сергиев Посад, 1911. С. 61.

⁶³Там же: слово 21. С. 104–105.

⁶⁴Там же: слово 15, 48. С. 60, 213–214.

⁶⁵Там же: слово 42. С. 180.

Так бывает и с нами. Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забудет он и самого себя, и все здешнее и не будет уже иметь в себе движения к чему-либо»⁶⁶.

Это «удивление», «изумление», «восхищение» ума в состоянии «молчания» (σιωπή) или «безмолвия» (ἡσυχία) иногда именуется «экстазом» (ἔκστασις)⁶⁷, потому что человек выходит из своего бытия и не знает больше, находится ли он в этом веке или в жизни вечной — он уже не принадлежит самому себе, он принадлежит Богу. «Когда, — говорит преподобный Исаак Сирин, — управление и смотрение Духа возгосподствуют над умом — этим доможителем чувств и помыслов, тогда отъежится у природы свобода, и ум путеводится, а не путеводит»⁶⁸. Впрочем, экстатические состояния с характерной для них пассивностью, с утратой свободы и сознания самих себя типичны, главным образом, для начала мистической жизни. Преподобный Симеон Новый Богослов говорит⁶⁹, что экстазы и восхищения приличествуют лишь новоначальным, неопытным — тем, чья природа не стяжала еще опыта нетварного. Преподобный Симеон сравнивает экстаз с состоянием человека, родившегося в некой мрачной темнице, освещенной слабым светом светильника, с узником, не имеющим никакого

⁶⁶См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 16. Сергиев Посад, 1911. С. 64.

⁶⁷См. примеч. 15 на с. 39 наст. изд.

⁶⁸См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 16. Сергиев Посад, 1911. С. 64.

⁶⁹См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 45, 10. — Слова. В 2 т. Т. 1. М., 1892. С. 413–418.

[206] понятия ни о свете солнца, ни о красоте внешнего мира и вдруг увидевшим этот свет и пронизанный солнцем мир сквозь некую трещину в стене своей темницы⁷⁰. Такой человек пришел бы в восхищение, был бы «вне себя». Однако постепенно его чувства привыкли бы к свету солнца, приспособились бы к данным нового опыта. Так же и душа, преуспевающая в духовной жизни, не знает больше «исступления», но знает некий постоянный опыт Божественной реальности, в которой она живет.

Мистический опыт, неотделимый от пути соединения с Богом, может быть стяжан только в молитве и молитвой. В самом общем смысле всякое предстояние человека пред лицом Божиим есть молитва. Но нужно, чтобы это предстояние стало неким постоянным, всегда сознательным расположением; молитва должна стать непрестанной, непрерывной — как дыхание, как биение сердца. Это требует некоего особого мастерства, некоего искусства молитвы, целой духовной науки, которой всецело посвящают себя монахи. Метод внутренней, или духовной, молитвы, известный в связи с мистической практикой исихазма⁷¹, принадлежит аскетическому преданию Восточной Церкви и восходит, без сомнения, к глубокой древности. Передаваясь от учителя к ученику *устами к устам*⁷² — примером и духовным руководством, это наставле-

⁷⁰Ср.: Платон. Государство VII, 514–517. — *Примеч. ред.*

⁷¹Исихазм (от греч. ἡσυχάζω — находиться в состоянии покоя; молчать, безмолвствовать; пребывать в уединении) — древнее предание духовного делания, составляющее основу православного аскетизма. — *Примеч. ред.*

⁷²Ср.: 2Ин. 1, 12. 3Ин. 1, 13–14.

ние о внутренней молитве было изложено письменно только в начале XI века в трактате, связываемом с именем преподобного Симеона Нового Богослова⁷³. Позднее она была предметом специальных изложений преподобного Никифора Монаха (XIII в.)⁷⁴ и в особенности преподобного Григория Синаита⁷⁵, восстановившего практику внутренней молитвы на Афоне в начале XIV века. Мы находим упоминания о том же аскетическом предании, хотя и в менее выраженной форме, у преподобных Иоанна Лествичника (VII в.)⁷⁶, Исихия Синайского (VIII в.)⁷⁷ и у других учителей духовной жизни христианского Востока. Исихазм известен на Западе, в основном греческий, по трудам авторов⁷⁸ [207]

⁷³См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 68 (о трех образах внимания и молитвы). — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 179–191. — *Примеч. ред.*

⁷⁴См.: Прп. Никифор Уединенник. Слово о трезвении и хранении сердца. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. М., 1889. С. 260–272. — *Примеч. ред.*

⁷⁵См.: Прп. Григорий Синаит. Наставление безмолвствующим. Главы о заповедях и догматах... и др. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. М., 1889. С. 197–256. — *Примеч. ред.*

⁷⁶См.: Прп. Иоанн Синайский. Лествица, XV, 53; XXI, 7; XXVII–XXVIII. Сергиев Посад, 1908. С. 121, 142, 216–242. — PG 88, 889D, 945C, 1096C–1117B, 1129A–1140C.

⁷⁷Обе аскетические согницы прп. Исихия Синайского опубликованы Ж.–П. Минем (см.: PG 93, 1479D–1544D) среди творений прп. Исихия Иерусалимского [см.: Слово о трезвении и молитве. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. М., 1884. С. 165–212].

⁷⁸Католические богословы — ассумпционист Мартин Жюжи (M. Jugie) и иезуит Ириней Осэр (I. Hausherr). См. также: Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 85 (примеч. 4). — *Примеч. ред.*

очень эрудированных, но, к несчастью, проявляющих странное рвение к дискредитированию предмета своего изучения. Останавливаясь главным образом на внешних, технических, приемах духовной молитвы, эти современные исследователи стараются в своих сочинениях осмеять практику чуждой им духовной жизни. Они представляют исихастов монахами невежественными и грубо-вещественными, воображающими, что душа пребывает в пупе человека, а наше дыхание содержит Дух Божий; и чтобы войти в экстатическое состояние, нужно лишь удерживать дыхание и установить взгляд на пуп, повторяя непрестанно одни и те же слова. В общем, это есть некая якобы чисто механическая процедура, вызывающая известное духовное состояние. На самом же деле умная, или внутренняя, молитва, та, о которой говорит аскетическое предание православного Востока, не имеет ничего общего с этой карикатурой. Молитва священно-безмолвствующих⁷⁹, действительно, включает физическую сторону, известные приемы, относящиеся к управлению дыханием, к положению тела во время молитвы, к ее ритму, но эти внешние указания преследуют лишь одну цель — способствовать сосредоточенности ума⁸⁰. Все внимание ума должно

⁷⁹См.: Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. СПб., 2004. — *Примеч. ред.*

⁸⁰См. статью: Wunderle G. La technique psychologique de l'hésychasme byzantin // La nuit mystique. Études carmélitaines. 1938, octobre (23:2). P. 61–67. См. также важный источник по исихазму: Свт. Каллист и прп. Игнатий Ксанфоуплы. Наставление безмолвствующим (сотница глав) [см.: Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. М., 1889. С. 331–456], опубликованный в немецком переводе: Ammann A. M. Die Gottesschau

быть собрано в словах краткой молитвы: «Гди́ Иисе́ Хрѣтѣ, Снѣ Бжій, помѣлуй мѧ грѣшнаго». Эта молитва, повторяемая непрестанно, с каждым вздохом, становится как бы второй природой монаха. Она отнюдь не «механизирует» внутренней жизни, а, наоборот, ее освобождает, обращает к созерцанию, [208] постоянно устраняя из области сердца — устраняя именно силою пресвятого имени Иисусова — всякую греховную заразу, всякую мысль или образ, приходящие извне. Святитель Феофан Затворник, наставник духовной жизни и великий аскетический писатель XIX века, так говорит о цели духовной молитвы: «Чего ищут молитвою Иисусовою? Того, чтоб канул в сердце благодатный огонь и началась непрестанная молитва, чем и определяется благодатное состояние. Вездать подобает, что молитва Иисусова, когда искра Божия падет в сердце, раздувает ее в пламень, а сама не дает сей искры, а только способствует к приятию ее. . . тем, что собирает мысли во едино и дает душе возможность стоять пред Господом и ходить в присутствии Его. Главное — стояние и хождение пред Богом с вопианием к Нему из сердца. . . Так пусть делают все, ищущие благодатного огня, а о словах и положениях тела не заботятся. *Бог смотрит на сердце*⁸¹»⁸².

im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. Würzburg, 1938. Публикация двух этих работ знаменует начало более углубленных и беспристрастных исследований об исихазме, сильно недооцениваемом на Западе вплоть до наших дней.

⁸¹ Цар. 16, 7.

⁸² См.: Свт. Феофан Затворник. Собрание писем, 911. В 8 т. Т. 5. М., 1899. С. 189.

Таким образом, мы видим, что свойственная христианскому Востоку практика духовной молитвы, в противоположность тому, что могли говорить об этом на Западе, заключается в том, чтобы, соблюдая постоянно внутреннюю чистоту сердца, давать «место» воспламеняющей его благодати⁸³.

Совершенно не стремясь к экстазу или некоему состоянию восторга, ум должен остерегаться того, чтобы во время молитвы придавать Божеству какой-либо внешний образ. «... Вождедевая *видеть лице* (τὸ πρόσωπον) *Отца, Иже на небесех*⁸⁴, — говорит преподобный Нил Синайский, — отнюдь не желай и не ищи увидеть во время молитвы какой-либо лик или образ. Не желай видеть чувственно ангелов, или силы, или Христа, чтобы с ума не сойти, приняв волка за пастыря и поклонившись врагам-демонам. Начало прельщения ума — тщеславие, коим движим будучи, ум покушается описать Божество в каком-либо образе и зраке»⁸⁵.

[209] Напротив, освобождаясь от всякого представления Бога, по словам преподобного Марка Отшельника, «будучи обновляем от Духа⁸⁶, ум познает в себе начертание боговидного образа и усматривает мысленную и неизреченную доброту Владычного по-

⁸³Ср.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 2, 55, 57. Сергиев Посад, 1911. С. 13–14, 257, 301. — *Примеч. ред.*

⁸⁴См.: Мф. 18, 10.

⁸⁵См.: Прп. Нил Синайский [Авва Евагрий Понтийский]. Слово о молитве, 67–69, 73–74, 113–116. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. М., 1884. С. 231, 232, 237. [Творения. М., 1994. С. 84–85, 89] и др. — PG 79, 1181AB, 1181D–1184A, 1192D–1193A et al.

⁸⁶Ср.: 2 Кор. 4, 16. Кол. 3, 9–10. Еф. 3, 16–17; 4, 22–24. Рим. 12, 2. Тит. 3, 5.

добия»⁸⁷. Священномученик Диадок Фотикийский видит этот образ в имени Иисуса, запечатленном в нашем сердце непрестанным памятованием, постоянной молитвой: «Это преславное и столь желанное имя, — говорит он, — долгое время пребывая в горении сердца, будучи удерживаемо памятованием, производит в нас навык любить Бога совершенно и беспрепятственно. Это тот драгоценный бисер, который можно получить, продав все, что имеешь⁸⁸, чтобы воспрять в этом стяжании радость несказанную и непрестанную»⁸⁹.

Плод молитвы есть Божественная любовь, которая не что иное, как благодать, стяжанная нашим *внутренним человеком*⁹⁰. Ибо любовь, по учению священномученика Диодоха Фотикийского, не только некое движение души, но также и некий нетварный дар — Божественная сила (ἐνέργεια), которая «непрестанно воспаляет душу и соединяет ее с Богом действием Святого Духа»⁹¹. *Любовь — не от мира сего*, ибо это имя Самого Бога⁹². Именно поэтому, согласно преподобному Иоанну Лествичнику, она неизреченна: «Слово о любви известно ангелам, — говорит он, — но и тем — по мере

⁸⁷См.: Прп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова, 9 (послание к монаху Николаю). Сергиев Посад, 1911. С. 172. — PG 65, 1040С.

⁸⁸См.: Мф. 13, 45–46.

⁸⁹См.: Сщмч. Диадок Фотикийский. Слово подвижническое, 59. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. М., 1888. С. 40–41.

⁹⁰См.: 2 Кор. 4, 16. Еф. 3, 16–19.

⁹¹См.: Сщмч. Диадок Фотикийский. Слово подвижническое, 16, 34, 91, 93. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. М., 1888. С. 19, 27–28, 68, 70.

⁹²См.: 1 Ин. 4, 8, 16. Ин. 8, 23; 18, 36.

(κατὰ τὴν ἐνέργειαν) их просвещения... Ты уязвила душу мою, Любовь, и не может стерпеть сердце мое пламени Твоего. Итак, воспев Тебя, иду...»⁹³ «О святая любовь! — говорит преподобный Симеон Новый Богослов. — Когда бы нам получить отпущение ради тебя⁹⁴ и сподобиться вкусить благ Владыки нашего, коих сладости без тебя никто не может опытом дознать... Но кто тебя постиг или кого ты постигла, о том не может быть никакого сомнения — успех его верен. Ибо ты — *исполнение закона*⁹⁵, ты, объемлющая меня, согревающая меня [210] и воспламеняющая сердце мое к безмерному возлюблению Бога и братьев моих. Ты — наставница пророков, шестественница апостолов, сила мучеников, вдохновение отцов и учителей, совершенство всех святых и самого меня уготовление к истинному Божию служению»⁹⁶.

Как мы сказали выше⁹⁷, восточное богословие проводит всегда различие между даром и Подателем, между нетварной благодатью и Лицом Святого Духа, Который ее сообщает. Нами также было отмечено⁹⁸, что Третье Лицо Пресвятой Троицы никогда не рассматривается как взаимная любовь Отца и Сына, как *pexus amoris*⁹⁹, соединяющая Два «первых» Божественных Лица. Это совершен-

⁹³ См.: Прп. Иоанн Синайский. Лествица, XXX, 4-6, 36. Сергиев Посад, 1908. С. 246, 250. — PG 88, 1156A, 1160B.

⁹⁴ Ср.: Лк. 7, 47.

⁹⁵ Рим. 13, 8, 10.

⁹⁶ См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 53, 2. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1908. С. 7.

⁹⁷ См. с. 240 наст. изд.

⁹⁸ См. с. 82, 88-89 и 116 наст. изд.

⁹⁹ Лат.: связь любви. — *Примеч. ред.*

но очевидно, потому что догматическое предание Восточной Церкви видит в Отце единственный ипостасный Источник Святого Духа. И таким образом, имя «любовь» (ἀγάπη), которое восточные мистики прилагают Святому Духу, означает не собственно Его ипостасный характер, не внутритроичные Его отношения, но всегда указывает на Него в качестве Подателя любви, Источника любви в нас — в качестве Того, Кто соделывает нас причастниками этого высочайшего совершенства общей природы Пресвятой Троицы. «Ибо любовь, — говорит святой Григорий Нисский, — есть сама жизнь Божественной природы (τῆς ἄνω φύσεως)»¹⁰⁰.

Вероучение Петра Ломбардского о том, что «мы любим Бога любовью Божией»¹⁰¹, т. е. Святым Духом, Который для западных богословов является взаимной любовью Отца и Сына, неприемлемо для восточного богословия, согласно которому любовь принадлежит общей природе Пресвятой Троицы — природе, от которой Святой Дух отличается как Личность. Но и томистическое богословие, которое радикально противоположно вероучению *magistri sententiarum*¹⁰², также не может быть принято мистическим богословием Восточной Церкви. Действительно, сила любви, сообщаемая душе [211]

¹⁰⁰См.: Свт. Григорий Нисский. О душе и о воскресении. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 271. — PG 46, 96С.

¹⁰¹См.: Petrus Lombardus. Sententiae, I, XVII, 2. — PL 192, 564. — *Примеч. ред.*

¹⁰²Magister sententiarum (лат.) — учитель изречений — почетное именование Петра Ломбардского (XII в.), католического философа и теолога, представителя ранней схоластики, чей трактат «Сентенции» вплоть до XV в. был основным учебником по богословию в Западной Европе. — *Примеч. ред.*

Святым Духом, хотя и отличается от Божественной Ипостаси Духа, тем не менее не является неким тварным следствием, неким акцидентным качеством, существование которого зависело бы от нашего тварного существа, но это — некий нетварный дар, Божественная и обоживающая энергия, в которой мы реально приобщаемся природе Пресвятой Троицы, становясь *причастниками Божеского естества*¹⁰³. Любовь имеет Божественное происхождение: «... *любовь от Бога* (ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν)...»¹⁰⁴ — говорит апостол Иоанн Богослов. Но эта любовь — Божественный дар — предполагает, согласно учению святителя Василия Великого, некую расположенность, свойственную тварной природе, некое семя или возможность к любви (τὴν ἀγαπητικὴν δύναμιν) в человеческом бытии, призванном к достижению своего совершенства в любви¹⁰⁵.

Любовь — Божественный дар, совершенствующий человеческую природу, пока она не явится, по выражению преподобного Максима Исповедника, «посредством благодати (κατὰ τὴν ἕξιν τῆς χάριτος) в единстве и тождестве с природой Божественной»¹⁰⁶. При этом любовь к ближнему является признаком стяжания истинной любви к Богу¹⁰⁷. Согласно слову преподобного Исаака Сири-

¹⁰³2 Пет. 1, 4.

¹⁰⁴1 Ин. 4, 7.

¹⁰⁵См.: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах (вопр. 2, отв. 1). — Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 157. — PG 31, 909В.

¹⁰⁶См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 280. — PG 91, 1308В.

¹⁰⁷См., напр.: 1 Ин. 4, 20. Прп. Иоанн Синайский. Лестница, XXX, 25. Сергиев Посад, 1908. С. 249. — PG 88, 1157СD.

на, «достигших совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за любовь к людям, не удовлетворяются сим»¹⁰⁸. «Знаю, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — и такого человека, который так сильно желал спасения братьев своих, что много раз с теплыми слезами умолял Бога, чтоб или и они спасены были, или и он вместе с ними предан был мукам»¹⁰⁹. Движимый богоподражательною теплою любовью, он никаким образом не хотел спасен быть один без братьев своих. Ибо так соединился с ними духовно, союзом святой любви, в Духе Святом, что и в Царство Небесное не желал внити, отделясь от них»¹¹⁰. В любви к Богу каждая человеческая личность обретает свое совершенство, однако личности не могут достичь этого совершенства без того, чтобы не [212] осуществилось единство человеческой природы¹¹¹. Таким образом, любовь к Богу безусловно связана с любовью к ближнему. Эта совершенная любовь содействует человеку подобным Христу, ибо человек соединяется своей тварной природой со всецелым человечеством и соединяет в своей личности

Прп. Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни, 7. Послание к Иоанну кубикulario о любви. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 77, 151. — PG 90, 917A; 91, 401D–404A. — *Примеч. ред.*

¹⁰⁸Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 48. Сергиев Посад, 1911. С. 207.

¹⁰⁹Ср.: Исх. 32, 32. Рим. 9, 2–3.

¹¹⁰См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 54, 1. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 11.

¹¹¹См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, II, 30. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 111. — PG 90, 993B. Также — примеч. 57 на с. 314 наст. изд. — *Примеч. ред.*

тварное и нетварное — человеческий состав и обоживающую благодать.

Соединенные с Богом избранники Божии достигают состояния *совершенного человека, в меру полного возраста Христова*¹¹², по выражению святого апостола Павла. Однако если эта подобность Христу является конечным состоянием, к которому может прийти человек, то путь, приводящий к этому состоянию, как мы уже видели¹¹³, не есть путь внешнего подражания, имитации, Христу. Действительно, путь Христа — Личности Божественной — был неким нисхождением к тварному бытию, восприятием нашей природы; путь же тварных личностей, наоборот, должен быть неким вознесением, восхождением к Божественной природе, путем соединения с нетварной благодатью, сообщаемой Святым Духом. Мистика имитации, которую можно наблюдать на Западе¹¹⁴, чужда духовной жизни Восточной Церкви, определяющей себя, скорее, как жизнь во Христе. Эта жизнь в единстве Тела Христова сообщает человеческим личностям все необходимые условия для стяжания благодати Святого Духа, т. е. для причастия самой жизни Пресвятой Троицы, высочайшему совершенству, которое есть любовь.

Любовь же неотделима от познания — от ведения (*γινῶσις*). Это — некий знак личностного познания, без которого путь к соединению был бы

¹¹²См.: Еф. 4, 13.

¹¹³См. с. 251–252 и 275–281 наст. изд.

¹¹⁴См. об этом подробнее, напр.: Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. Т. 2 (Свет незримый). Петроград, 1915. — *Примеч. ред.*

слепым и бесцельным, был бы, по выражению преподобного Макария Египетского, некой «иллюзорной аскезой» (τῆς φαινομένης ἀσκήσεως) — внешним и тем самым призрачным подвижничеством¹¹⁵. Аскетическая жизнь «без разума» (οὐκ ἐν γνώσει), согласно преподобному авве Дорофею¹¹⁶, не имеет никакой цены; только всегда сознательная духовная жизнь — жизнь «в разуме» (ἐν γνώσει), жизнь в постоянном общении с Богом может преобразить нашу природу, соделывая ее подобной природе Божественной, приобщая ее нетварному свету благодати, по образу человечества Христа, Который явился ученикам на Фаворской горе облеченным нетварной славой. «Гнозис», личностное сознание, растет в той мере, в какой наша природа изменяется, входя в более тесное соединение с обоживающей благодатью. В совершенной личности больше не остается места для «бессознательного», для инстинктивного или произвольного, — все пронизано Божественным светом, усвоенным человеческой личностью, ставшим ее собственным свойством по дару Святого Духа. Ибо *праведники воссияют, как солнце, в Царстве Божиим*¹¹⁷.

Все условия, необходимые для достижения этой конечной цели, даны христианам в Церкви. Однако

¹¹⁵См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа XL, 1. — Творения. М., 2002. С. 435. — PG 34, 761D. Ср.: 2 Кор. 4, 18. 1 Тим. 4, 8. Также: «... всякое подвижничество, не имеющее любви, чуждо Богу» (Прп. Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни, 36. — Творения. В[2] т. 1. М., 1993. С. 89. — PG 90, 941D) — и с. 315 наст. изд. — *Примеч. ред.*

¹¹⁶См.: Прп. Дорофей Газский. Душеполезные поучения, XIV, 3. М., 1866. С. 189–192. — PG 88, 1776D–1780A.

¹¹⁷См.: Мф. 13, 43.

соединение с Богом не есть плод некоего органического и бессознательного процесса: оно совершается в личностях Духом Святым и нашей свободой.

Когда спросили преподобного Серафима Саровского, нет ли у христиан нашей эпохи какого-нибудь недостатка, препятствующего им приносить те же плоды святости, какие изобиловали в древности, преподобный ответил, что им недостает только одного — решимости¹¹⁸.

¹¹⁸См.: *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря* / Сост. сщмч. Серафим (Чичагов). Гл. XVIII. СПб., 1903. С. 451. Ср.: *Древний патерик*. Гл. XVII (о любви), 22 (19). М., 1899. С. 324. — *Примеч. ред.*

ГЛАВА 11

Божественный свет

Соединение с Богом есть тайна, которая совершается в человеческих личностях. [215]

Человек как таковой на пути этого соединения никогда не умаляется в своем личностном качестве, хотя и отказывается от своей собственной воли, от своих природных склонностей. Именно при свободном отказе от всего, что свойственно ей по природе, человеческая личность полностью осуществляет себя в благодати. То, что несвободно, то, что несознательно, не имеет личностной ценности. Лишения, страдания не могут стать путем к соединению, если они не принимаются добровольно. Совершенная личность во всех своих решениях полностью сознательна: она свободна от всякого принуждения, от всякой природной необходимости. Чем дальше личность движется по пути соединения с Богом, тем сознательнее она становится. Эта сознательность в духовной жизни называется в аскетике Восточной Церкви «вѣдением» (γνώσις). Оно полностью проявляется на высших ступенях

мистического пути как совершенное познание Пресвятой Троицы. Именно поэтому Евагрий Понтийский отождествляет Царство Божие с познанием Пресвятой Троицы¹ — с сознанием «объекта» соединения. И наоборот, «неведение» (ἄγνοια) в своем крайнем пределе есть не что иное, как ад² — последнее падение личности. Духовная жизнь — возрастание человеческой личности в благодати — всегда сознательна, тогда как бессознательность является отличительной чертой греха, «сном души»³. Таким образом, живущим *по духу*⁴ нужно быть постоянно в состоянии бодрствования⁵, поступать *как чада света*, следуя слову апостола Павла: «*Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос*»⁶.

¹См.: Авва Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании (или Монах), 3. — Творения. М., 1994. С. 96. — PG 40, 1221D. Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 15, 9; 20, 12. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 201, 259. — PG 35, 945C, 1080C. Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, II. — Амбигвы. М., 2006. С. 73. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 90. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 253. — PG 91, 1088A; 90, 1168C. — *Примеч. ред.*

²См.: Авва Евагрий Понтийский. 33 главы аналогий, 25. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 1. СПб., 1877. С. 533. — PG 40, 1268A. [Прп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова, 1 (о законе духовном), 62. Сергиев Посад, 1911. С. 13. — PG 65, 913A.]

³Ср.: 1Ин. 3, 6. Пс. 75, 6. Рим. 13, 11. 2Кор. 13, 5. Также: Прп. Исихий Иерусалимский. Слово о трезвении и молитве, 134. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. М., 1884. С. 196. — PG 93, 1521B. — *Примеч. ред.*

⁴См. примеч. 21 на с. 304 наст. изд.

⁵См. примеч. 25 на с. 305 наст. изд.

⁶См.: Еф. 5, 8, 14. 1 Фес. 5, 5–8.

Священное Писание изобилует выражениями, относящимися к свету, к Божественному озарению, к Богу, Который именуется Светом⁷. Для мистического богословия Восточной Церкви это не метафоры, не риторические фигуры, но слова, выражающие некий реальный аспект Божества. Если Бога называют Светом, то это именно потому, что Он не может оставаться чуждым нашему опыту. «Гнозис», сознание Божественного, на его высшей ступени является неким опытным восприятием нетварного света, и этот опыт сам по себе есть свет: «... во свете Твоем узрим свет»⁸. Это то, что воспринимается в мистическом опыте, и то, чем воспринимают, будучи в нем. Для преподобного Симеона Нового Богослова этот опыт света, который является духовной жизнью «в разуме», или «вѣдением», открывает присутствие благодати, стяжанной личностью: «Ибо мы не то, чего не знаем, говорим, — утверждает он со всей определенностью, — но что знаем, о том свидетельствуем»⁹. Свет уже во тьме светит¹⁰ — и в ночи, и во дни, и в сердцах наших, и в уме нашем — и осиявает нас невечерне, непреложно, неизменно, неприкровенно, глаголет, действует, живет и животворит, и делает светом тех, которые осияваются Им. Бог свет есть¹¹, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые прияли Его, прияли Его как свет. Ибо свет славы Его

⁷См., напр.: Ин. 1, 9. 1 Ин. 1, 5. Деян. 9, 3; 22, 6; 26, 13.

⁸Пс. 35, 10.

⁹См.: Ин. 3, 11. Ср.: 1 Ин. 1, 1–3; 4, 14.

¹⁰См.: Ин. 1, 5. 2 Кор. 4, 6.

¹¹1 Ин. 1, 5.

предыдет *пред лицом Его*¹² и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что *Бог свет есть*, и те, которые не прияли света Его, не прияли еще благодати, потому что приемлющие благодать приемлют свет Божий и Бога, как сказал Сам *Свет* — Христос: „*Вселюсь в них и буду ходить в них*“¹³. Но те, которые не сподобились еще приять или вкушать сего, — все находятся еще под игом закона, еще состоят под сенью и образами, еще суть *чада раб[217] быинны*¹⁴. Пусть это будут цари, пусть патриархи, пусть архиереи или иереи, пусть начальники или подначальные, пусть миряне или монахи. Все они еще *во тьме сидят* и *во тьме ходят*¹⁵ — и не хотят как должно покаяться. Покаяние есть дверь, которая выводит человека из тьмы и вводит в свет. Поэтому, кто не вошел еще в свет, тот, очевидно, не добре и не как следует прошел чрез дверь покаяния. . . *Творящий же грех есть раб греха*¹⁶ и потому *ненавидит свет, чтобы не обнаружилась дела его*¹⁷»¹⁸. Если жизнь во грехе иногда бывает добровольно бессознательной: мы закрываем глаза¹⁹, чтобы не видеть Бога, — то жизнь в благодати есть некое непрестанное углубление сознания, возрастание в опыте Божественного света.

¹²Ср.: 1 Пар. 16, 27. Деян. 22, 11. Ин. 1, 14.

¹³См.: 2 Кор. 6, 16. Ин. 8, 12; 12, 46; 14, 23.

¹⁴См.: Гал. 4, 21–31. Евр. 8, 5; 10, 1. 2 Кор. 3, 12–18.

¹⁵См.: Мф. 4, 16. Лк. 1, 79. Ин. 8, 12; 12, 35.

¹⁶См.: Ин. 8, 34.

¹⁷См.: Ин. 3, 20.

¹⁸См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 79, 2. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 318–319.

¹⁹Ср.: Мф. 13, 15. 2 Пет. 1, 9.

Согласно преподобному Макарию Египетскому, огонь благодати, возжженный в сердцах христиан Святым Духом, побуждает сиять их, как светильники, пред Сыном Божиим²⁰. Этот Божественный огонь, соразмерный воле человеческой, то оживляется и блистает ярким светом, то уменьшается и не дает больше сияния в сердцах, омраченных страстями²¹. «Невещественный и Божественный огонь освещает души и искушает их, как неподдельное золото в горниле. . . Сей огонь действовал в апостолах, когда возглаголали они *огненными языками*²². Сей огонь облистал Павла гласом и просветил его ум, омрачил же у него чувство зрения, ибо не без плоти видел он силу одного света²³. Сей огонь видел Моисей в купине²⁴. Сей огонь в виде огненной колесницы восхитил Илию с земли²⁵. . . И ангелы, и служебные духи причащаются светлости сего огня. . . Огонь сей прогоняет бесов, истребляет грех, он есть сила воскресения, действительность бессмертия, просвещение святых душ, утверждение умных сил»²⁶. Это — Божественные энергии, «лучи Божества», о которых

²⁰См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа XLIII, 1–2. — Творения. М., 2002. С. 440–441. — PG 34, 772BC. — *Примеч. ред.*

²¹Там же: беседа VIII, 2–5; XXVII, 12, 21; XXIX, 5; XXXI, 3; XLI, 2. С. 299–301, 400, 403, 409, 415–416, 438. Col. 528D–532B, 701D, 708D–709A, 717C–720A, 729C, 768D–769A. — *Примеч. ред.*

²²См.: Деян. 2, 3–4.

²³См.: Деян. 9, 3–9; 22, 6–11.

²⁴См.: Исх. 3, 2–6.

²⁵См.: 4 Цар. 2, 11.

²⁶См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа XXV, 9–10; V, 17; XII, 13–14. — Творения. М., 2002. С. 383, 290, 320–321. — PG 34, 673BD, 513B, 564D–565C.

говорит святой Дионисий Ареопагит²⁷, творческие силы, пронизывающие вселенную и неким внешним образом, как бы «из вне», познаваемые тварью как [218] *свет неприступный*, в котором *обитает* Пресвятая Троица²⁸. Сообщаемые же христианам Святым Духом энергии не предстают уже как «внешние» причины, но как благодать, внутренний свет, который преобразует природу, обоживая ее. «Бога называют Светом не по Его сущности, но по Его энергии»²⁹, — говорит святитель Григорий Палама. Поскольку Бог являет Себя, сообщает Себя, может быть познан, то Он есть Свет. И если Бога называют Светом, то это даже не по аналогии со светом материальным. Божественный свет не имеет какого-либо аллегорического и абстрактного смысла: это — некая данность мистического опыта. «Этот Божественный опыт дается каждому по его мере и может быть бóльшим или меньшим — согласно достоинству тех, которые его приемлют»³⁰. Совершенное же видение Божества, Которое становится воспринимаемым в Своем нетварном свете, есть «тайна восьмого дня»³¹ — оно относится к будуще-

²⁷ См. примеч. 34 на с. 104 наст. изд.

²⁸ См.: 1 Тим. 6, 16.

²⁹ См.: Свт. Григорий Палама. Против Акиндина, VI, 9. — PG 150, 823.

³⁰ См.: Свт. Григорий Палама. Беседа 35 (на св. Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа). — Беседы. В 3 т. Т. 2. Монреаль, 1974. С. 100. — PG 151, 448В. См. прекрасный очерк: Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение свт. Григория Паламы. — Богословские труды / Сб. того же авт. Н. Новгород, 1996. С. 114–208.

³¹ См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 19. Сергиев Посад, 1911. С. 77. Прп. Максим Исповедник. О недо-

му веку. Однако те, которые достойны, достигают того, что видят *Царствие Божие, пришедшее в силе своей*³², уже в этой жизни, подобно тому как три апостола видели его на Фаворе.

Богословские споры о природе света преобразования Христова, разгоревшиеся в середине XIV века между защитниками вероучительного предания Восточной Церкви, с одной стороны, и восточными томистами — с другой, касались, по существу, религиозной проблемы первостепенной важности. Речь шла о реальности мистического опыта, о возможности сознательного общения с Богом, о нетварной или тварной природе благодати. Стоял вопрос о конечном призвании людей — о блаженстве, обожении, понимаемом различно той и другой стороной. Это было столкновение мистического богословия [219] и некой религиозной философии, или, вернее, некоего богословия отвлеченных понятий, которое отказывалось допустить то, что для него представлялось неким абсурдом, *безумием*³³. Бог откровения и религиозного опыта оказался противопоставлен «богу философов и ученых»³⁴ в области мистики,

умениях к Иоанну, СЛП (LXI, 1). — Амбигвы. М., 2006. С. 357–359. — PG 91, 1389D–1392D. Свт. Григорий Богослов. Слово 41 (на св. Пятидесятницу), 2. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 488. — PG 36, 432B. Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев, II, 8. О Святом Духе, XXVII, 66. — Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 348–349, 155. — PG 29, 52AB; 32, 192AB. Свт. Григорий Нисский. О надписании псалмов, II, 5. На 6-й псалом. — Творения. В 8 т. Т. 2. М., 1861. С. 79–80, 195–198. — PG 44, 504C–505A, 608C–612B. — *Примеч. ред.*

³²См.: Мк. 9, 1. Ср.: Откр. 1, 16.

³³См.: 1 Кор. 2, 14; 3, 19.

³⁴См. примеч. 25 на с. 43 наст. изд.

и еще раз Божественное *безумие* восторжествовало над *мудростью* человеческою³⁵. Поставленные перед необходимостью определить свою позицию, сформулировать понятия о реальностях, превосходящих всякое философское умозрение, философы, в конечном итоге, должны были высказать суждение, которое, в свою очередь, явилось *безумием* для Предания Церкви, поскольку они выдвинули утверждение о природной тварности обоживающей благодати. Мы не будем снова возвращаться к этому вопросу, который уже обсуждали, когда говорили о различии между сущностью и энергиями Бога³⁶. Подходя к концу нашего очерка, мы должны рассмотреть Божественные энергии в ином аспекте — в аспекте нетварного света, в котором Бог открывает и сообщает Себя тем, которые вступают в соединение с Ним.

Этот свет ($\phi\tilde{\omega}\varsigma$), или озарение ($\epsilon\lambda\lambda\alpha\mu\phi\iota\varsigma$), можно определить как видимую отличительную черту Божества — энергий, или благодати, в которой познается Бог. Это свет не умозрительного порядка, каковым бывает порой озарение ума, взятое в аллегорическом и абстрактном смысле. Это также не есть некая реальность чувственного порядка. Однако этот свет наполняет одновременно ум и чувства, открываясь всему человеку в его целостности, а не только какой-то одной из его способностей. Божественный свет как некая данность мистического опыта одновременно превосходит и чувства, и ум. Он нематериален и не имеет в себе ничего чувствен-

³⁵Ср.: 1 Кор. 1, 20; 3, 18.

³⁶См. гл. 4 «Очерка».

ного, именно поэтому преподобный Симеон Новый Богослов в своих стихах называет его «огнем невидимым», хотя и утверждает его видимость:

Поистине Божество есть огонь...

Ἔστι πῦρ τὸ θεῖον ὄντως...

Несозданный, невидимый,

ἄκτιστον, ἀόρατόν γε,

Безначальный и невещественный...

ἀναρχόν τε καὶ ἄυλον...³⁷

Но это также не есть некий умозрительный свет. [220]

«Святогорский томос» — апология, составленная афонскими монахами во время богословских споров о свете преображения Господня, — различает свет чувственный, свет ума и свет нетварный, превосходящий равным образом два других света. «Иной свет, — говорят святогорские монахи, — свойственно воспринимать уму, и иной — чувству: чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы именно как чувственные, а светом ума являет себя заключенное в мыслях знание. Таким образом, зрению и уму свойственно постигать не один и тот же свет, но каждая из этих двух способностей действует согласно со своей собственной природой и в своих пределах. Однако, когда достойные получают духовную и вышеестественную благодать и силу, они и чувством, и умом воспринимают то, что превыше всякого чувства и всякого ума, но как — это ведает один только Бог и действуемые (ἐνεργούμενοι) опытом Его благодати»³⁸.

³⁷См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны, I. Сергиев Посад, 1917. С. 15, 16.

³⁸См.: Свт. Григорий Палама. Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 74. — PG 150, 1233D.

Большинство святых отцов, говоривших о преображении Господнем, свидетельствуют о нетварной, Божественной, природе света, явленного апостолам на Фаворской горе. Святители Григорий Богослов и Кирилл Александрийский, преподобный Максим Исповедник, святитель Андрей Критский, преподобные Иоанн Дамаскин и Симеон Новый Богослов, ученый-монах Евфимий Зигабен высказываются именно в этом смысле³⁹, и не следует упрощенно воспринимать их слова как всего лишь некое риторическое выражение. Святитель Григорий Палама развивает это учение в связи с вопросом о мистическом опыте. Свет, который апостолы видели на Фаворе, свойствен Богу по природе. Предвечный, бесконечный, существующий вне времени и пространства, он обнаруживался в богоявлениях ветхого завета как слава Божия — явление страшное и невыносимое для твари⁴⁰, ибо оно было внешним, чуждым человеческой природе до Христа — вне Церкви. Вот почему, по словам [221] преподобного Симеона Нового Богослова, апостол Павел, не имея еще веры во Христа, по дороге в Дамаск был ослеплен и повержен на землю явлением Божественного света⁴¹. И наоборот, Мария Магдалина, согласно святителю Григорию Паламе, могла

³⁹См.: Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы, V. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 100–101 (примеч. 39). — *Примеч. ред.*

⁴⁰См., напр.: Втор. 5, 23–27. Исх. 33, 20–23. Суд. 6, 22–23; 13, 21–22. Ис. 6, 5.

⁴¹См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 57, 1. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 36. Ср.: Свт. Григорий Палама. Главы (150), 67 // Богословские труды. 2004. № 39. С. 7. — PG 150, 1169A.

видеть свет воскресения, который наполнял гроб Господень и делал видимым, несмотря на ночной мрак, все, что там находилось, — тогда, когда «чувственный день» еще не осветил землю, — этот свет также дал ей силу (*δύναμις*) видеть ангелов и беседовать с ними⁴². В момент воплощения Божественный свет сосредоточился, если можно так сказать, во Христе — Богочеловеке, в Котором *телесно обитала полнота Божества*⁴³. Это означает, что человечество Христа было обожено ипостасным соединением с Божественной природой, что Христос во время Своей земной жизни всегда был озарен Божественным светом, остававшимся невидимым для большинства людей. Преображение Господне не было неким явлением, ограниченным временем и пространством: для Христа никакого изменения в этот момент не произошло, даже в Его человеческой природе, но изменение произошло в сознании апостолов, получивших на некоторое время способность видеть своего Учителя таким, каким Он был действительно⁴⁴, — блистающим в предвечном свете Своего Божества⁴⁵. Это было для апостолов неким «выходом» из истории, неким восприятием сознания предвечных реальностей. «Свет преображения Господня, — говорит святитель Григорий Палама в одной из своих бесед, — не начался

⁴²См.: Свт. Григорий Палама. Беседа 20 (на 8-е воскресное утреннее Евангелие — Ин. 20, 11–18). — Беседы. В 3 т. Т. 1. Монреаль, 1965. С. 209. — PG 151, 268AB.

⁴³См.: Кол. 2, 9.

⁴⁴Ср.: 1 Ин. 3, 2.

⁴⁵См.: Свт. Григорий Палама. Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 72–73. — PG 150, 1232C.

и не закончился, он остался неограниченным временем и пространством и невоспринимаемым чувствами, хотя и был созерцаем телесными очами... но по некоему особому претворению их чувств ученики Господни перешли от плоти к Духу (ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα)»⁴⁶. Таким образом, чтобы видеть Божественный свет телесными очами, подобно тому как видели его ученики на Фаворской горе, нужно быть причастным этого света, нужно быть преображенным им в большей или меньшей степени. Так, мистический опыт предполагает некое изменение нашей природы, ее преображение благодатью. Святитель Григорий Палама ясно говорит об этом: «... человек, ставший причастным Божественной энергии, сам весь становится как бы светом, соединяется со Светом и вместе со Светом в полном сознании видит то, что без таковой благодати остается сокрытым для всех; он превосходит, таким образом, не только телесные чувства, но и все то, что может быть ведомо умом... ибо *чистые сердцем* видят Бога⁴⁷, Который, будучи Светом, обитает в них и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им⁴⁸...»⁴⁹

⁴⁶См.: Свт. Григорий Палама. Беседа 34 (на св. Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа). — Беседы. В 3 т. Т. 2. Монреаль, 1974. С. 87, 89–90. — PG 151, 429A, 432D–433B.

⁴⁷См.: Мф. 5, 8. 1 Ин. 3, 3.

⁴⁸См.: Ин. 14, 23.

⁴⁹См.: Свт. Григорий Палама. Слово на Введение во Святаю святых пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и о Ее богоподобном образе жизни в оном месте, 39. — Беседы. В 3 т. Т. 3. Монреаль, 1984. С. 134–135.

При этом тело не должно рассматриваться как некое препятствие в мистическом опыте. Манихейское презрение к телесной природе чуждо православному подвижничеству. «Мы не прилагаем именованье „человек“, — говорит святитель Григорий Палама, — душе или телу в отдельности, но обоим вместе, ибо весь человек был создан *по образу Божию*»⁵⁰. Тело должно быть одухотворено, должно стать, по выражению апостола Павла, *телом духовным*⁵¹. Наша конечная цель — не только созерцание Бога умом: если бы это было так, то воскресение из мертвых было бы ненужным. Удостоенные же блаженства *узрят Бога лицом к Лицу во всей полноте* своей тварной природы⁵². Вот почему вероучение «Святогорского томоса» предполагает еще здесь, на земле, в очищенной телесной природе определенные «духовные расположения (δικηθεσεις)»: «Ведь если тело должно вместе с душою участвовать в неизреченных благах будущего века, то несомненно, что оно должно в них участвовать, по мере возможного, уже теперь. . . Ибо тело само в себе тоже имеет опыт вещей Божественных, когда [223] страстные силы души оказываются не умерщвленными, но преображенными и освященными»⁵³.

⁵⁰См.: Свт. Григорий Палама. Олицетворения (или Собеседования души и тела). — PG 150, 1361С. Подлинность этого творения, связываемого с именем святого Григория Паламы, оспаривается, но в любом случае оно принадлежит тому же духовному направлению.

⁵¹См.: 1 Кор. 15, 44.

⁵²См.: Мф. 5, 8. Откр. 22, 4. 1 Кор. 13, 12; 15, 51–53. 2 Кор. 5, 4–5. 1 Фес. 5, 23.

⁵³См.: Свт. Григорий Палама. Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 74. — PG 150, 1233ВС.

Будучи светом, неким принципом явления Бога, благодать не может остаться не ощутимой нами. Мы не можем не чувствовать Бога, если наша природа находится в состоянии духовного здоровья. Нечувствие во внутренней жизни есть состояние ненормальное. Нужно уметь распознавать свои собственные состояния и *судить*⁵⁴ о явлениях мистической жизни. Именно поэтому преподобный Серафим Саровский начинает свои духовные наставления словами: «Бог есть огонь, согревающий и воспламеняющий сердца и утробы. Итак, если мы ощутим в сердцах своих холод, который от диавола, ибо диавол хладен, то призовем Господа: Он, пришед, согреет наше сердце совершенною любовью не только к Нему, но и к ближним. И от лица теплоты убежит хлад доброненавистника»⁵⁵. Благодать дает знать себя как радость, мир, внутреннее тепло, свет⁵⁶. Состояния сухости — состояния «мистической ночи» — в духовной жизни Восточной Церкви имеют иной смысл, чем в духовной жизни Запада. Личность, входящая во все более и более тесное соединение с Богом, не может оставаться вне света. Если она оказывается погруженной во мрак, то это потому, что ее природа затемнена каким-либо грехом, или же Бог испытывает ее, чтобы еще усилить ее ревность. Эти состояния преодолеваются послушанием и смирением, на которые Бог отвечает тем, что снова является в душе, сообщая Свой

⁵⁴Ср.: 1 Кор. 2, 14–16.

⁵⁵См.: *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. сщмч. Серафим (Чичагов). Гл. VI. Письменные наставления прп. Серафима Саровского, 1 (о Боге)*. СПб., 1903. С. 113.

⁵⁶Ср.: Гал. 5, 22. Пс. 18, 7. Ис. 18, 4; 60, 19–20. Откр. 22, 5.

свет человеческому существу, на некоторое время оставленному Им. Сухость есть некое болезненное состояние, которое не может быть длительным; она никогда не рассматривалась в аскетике и мистике восточного Предания как некий безусловный и нормальный этап на пути соединения с Богом. На пути к Богу эта некая «акциденция» очень часта, но всегда опасна. Это состояние имеет большое сродство с ἀκηδία⁵⁷ — с унынием или тоской, с охлаждением сердца, которое порождает нечувствие. Это — некое испытание, ставящее человеческое существо на грани духовной смерти⁵⁸. Ибо восхождение к святости, борение за Божественный свет, сопряжено с опасностью⁵⁹. И те, кто ищет Свет, сознательной жизни в Боге, подвергаются большому духовному риску, но Бог не оставляет их блуждать во мраке.

«Я часто видел свет, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — и иной раз он являлся внутрь меня, когда душа моя имела мир и тишину, а иной раз являлся он вне, вдали, или даже совсем скрывался, и, когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь, потому что тогда думалось мне, что, верно, он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начинал плакать и проливать слезы и показывать всякую отчужденность от всего

⁵⁷От греч. ἀκηδέω — оставлять (без заботы или внимания), бросать, покидать. — *Примеч. ред.*

⁵⁸Ср.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 49. Сергиев Посад, 1911. С. 220–221. Прп. Иоанн Синайский. Лествица, V, 7, 16. Сергиев Посад, 1908. С. 60, 62. — PG 88, 765В, 769В. Сщмч. Диадокх Фотикийский. Слово подвижническое, 87. — Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. М., 1888. С. 63–64. — *Примеч. ред.*

⁵⁹Ср.: 1 Пет. 5, 8. Еф. 5, 15. 2 Кор. 11, 14.

и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака и мало-помалу выказывается радостотворное... Так, наконец, Ты, неизреченный, невидимый, неосязаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присущий и все исполняющий, видимый и скрывающийся каждый час... и днем и ночью, удаляющийся и приходящий... мало-помалу прогнал бывшую во мне тьму, рассеял покрывавший меня облак, очистил зеницу умных очей моих, открыл душевный слух мой, снял покрывало нечувствия с сердца моего... и совсем изгнал из меня всякую страсть. Сделав меня таковым, Ты очистил от всякого облака небо мое, т. е. душу мою очищенную, в которую, приходя невидимо, не знаю, каким образом и откуда, Ты, вездесущий, внезапно обретаешься в ней и являешься как некое другое солнце. О, неизреченное снисхождение!»⁶⁰ Эти слова показывают нам, что сухость есть некое преходящее состояние, которое не может стать постоянным расположением. И действительно, страдательная характеристика, какую мы видим у великих подвижников западного христианства, охваченных скорбью от некоего трагического разлучения с Богом, — «мистическая ночь» как путь, как духовная необходимость, — незнакома духовной жизни Восточной Церкви. Два предания разошлись в некоем таинственном пункте вероучения, относящегося к Святому Духу — Источнику святости. И два различных догматических воззрения соответствуют двум

[225]

⁶⁰ См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 90. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 487–488.

опытам, двум путям освящения, совершенно не похожим друг на друга. Пути, ведущие к святости, неодинаковы для подвижников Запада и Востока после отделения первого от Церкви⁶¹. Одни — свидетельствуют свою преданность Христу в одиночестве и оставленности Гефсиманской ночи, другие — стяжали достоверность соединения с Богом в свете Христова преображения.

Одно место из беседы преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым⁶², происшедшей в 30-х годах XIX века, раскрывает нам лучше всяких богословских изложений, в чем именно состоит эта достоверность, этот «гнозис» соединения с Богом. Во время их встречи зимним утром на опушке леса сей ученик преподобного Серафима, который и записал эту беседу, говорит своему учителю:

— Все-таки я не понимаю, почему я могу быть твердо уверен, что я в Духе Божиим, и как мне самому в себе распознать Его истинное явление?

⁶¹Противопологая пути освящения, свойственные Западу и Востоку, мы не хотим ничего утверждать неким абсолютным образом. Этот предмет, слишком тонкий и не столь однозначный, ускользает от всякой попытки схематизации. Так, на Западе опыт *ночи* [ср.: Откр. 22, 5] совсем не характерен для таких подвижников, как, скажем, Бернард Клервский. С другой стороны, духовная жизнь Восточной Церкви представляет нам, по крайней мере, один довольно характерный пример «мистической ночи», а именно — жизненный путь свт. Тихона Задонского. [Ср. об этом: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Гл. IV (Петербургский переворот), 7. Париж, 1937. С. 123–125.]

⁶²См.: О цели христианской жизни. Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, I, II. Сергиев Посад, 1914. С. 17–20, 48.

Батюшка отец Серафим отвечал:

— Я уже сказал, что это очень просто, и подробно рассказал Вам, как люди бывают в Духе Божиим [226] и как должно разуметь Его явление в нас. Что же Вам еще нужно?

— Надобно, — сказал я, — чтобы я понял это хорошо.

Тогда отец Серафим взял меня весьма крепко за плечо и сказал мне:

— Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божиим с тобой. Что же Вы глаза опустили, что же не смотрите на меня?

Я отвечал:

— Не могу смотреть, потому что из глаз Ваших молнии сыпятся. Лицо Ваше светлее солнца сделалось, и у меня глаза ломит от боли.

Он отвечал:

— Не уstraшайте, Ваше боголюбие, и Вы теперь так же светлы стали, и Вы сами точно в таком же именно свете находитесь благодатном, а то бы и видеть Вам того на мне нельзя было. Мы оба теперь с Вами в полноте Духа Божия.

И, приклонив ко мне голову свою, тихонько на ухо сказал мне:

— Благодарите же Господа Бога за неизреченную к Вам милость Его! Вы видели, что я и не перекрестился, а только в сердце моем мысленно помолился Господу и сказал: «Господи, удостой его телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего Святого, которым Ты достаиваешь рабов Своих, когда благоволишь являться им во свете великоленной славы Твоей», — и вот Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима.

Как же нам не благодарить Его за этот неизреченный дар Его к нам обоим? Этак, батюшка, не всегда и великим пустынноикам являл Господь милость Свою, а сия-то благодать Божия, как мать чадолюбивая, по предстательству Матери Божией, благоволила утешить милосердием Своим сокрушаемое сердце Ваше. Что же не смотрите мне в глаза? Смотрите просто и не убойтесь: Господь с нами!

И когда я взглянул после этих слов в лицо его, то на меня напал еще больший благоговейный ужас. Представьте себе: в середине солнца, в самой блистательной яркости полуденных лучей его, лицо человека, разговаривающего с вами. Вы... видите движение уст и глаз его, изменение в самих очертаниях лица, чувствуете, что вас кто-то держит рукой за плечи, но не видите не только рук его, но ни самих себя, ни его самого, а только один ослепительнейший, простирающийся на несколько сажень [227] кругом свет, слышите крупную снеговую, падающую на вас, чувствуете, что ее, по крайней мере, на вершок нападало на вас и... вы можете себе представить то положение, в котором я находился тогда.

— Что же чувствуете Вы теперь? — спросил меня отец Серафим.

Я отвечал:

— Необыкновенно хорошо.

— Да как же хорошо-то? — спросил он. — Что же именно-то?

Я отвечал:

— Такую тишину и мир в душе моей, что никаким словом то выразить Вам не могу.

— Это, Ваше боголюбие, тот мир, — сказал отец Серафим, — про который Господь сказал ученикам: «... мир Мой даю вам, не якоже мир дает...»⁶³ Мир этот, по слову апостольскому, *всяк ум преимуший*⁶⁴...

— Что же Вы еще чувствуете? — опять спросил меня батюшка Серафим.

Я сказал:

— Необыкновенную радость в сердце моем.

И он продолжал:

— Когда Дух Божий приходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человека преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы не прикоснулся Он... Этой-то радости, что ни *око не виде*, ни *ухо не слыша*, ни *на сердце человека не взыдоша*, *яже уготова Бог любящим Его*⁶⁵, предзадатки даются нам теперь, и если от них так сладко, хорошо и весело в душах наших, то что сказать о полноте той радости, которая уготована там, на небесах, плачущим здесь, на земле⁶⁶. Вот и Вы, батюшка, довольно поплакали в жизни Вашей на земле, и, смотрите-ка, какую радостью утешает Вас Господь еще в здешней жизни! Теперь за нами, батюшка, дело, чтобы, труды к трудам прилагая, *восходить нам от силы в силу*⁶⁷ и достигнуть *возраста исполнения Христова*⁶⁸... И вот тогда-то радость

⁶³См.: Ин. 14, 27.

⁶⁴См.: Флп. 4, 7.

⁶⁵См.: 1 Кор. 2, 9.

⁶⁶Ср.: Мф. 5, 4. Лк. 6, 21.

⁶⁷Пс. 83, 8.

⁶⁸Еф. 4, 13.

наша, теперь лишь в мале и вкратце являющаяся нам, явится во всей полноте своей и *никтоже возмет* ее от нас⁶⁹, преисполняемых неизъяснимых пренебесных наслаждений.

Это повествование о некоем опыте богопознания содержит в своей простоте все учение восточных отцов о «гнозисе» — о сознании, или ведении, благодати, которое достигает своей наивысшей ступени в видении Божественного света. Этот свет наполняет человеческую личность, достигшую соединения с Богом. Это уже не некий экстаз, не преходящее [228] состояние, которое восхищает, которое вырывает человеческое существо из его обычного опыта, но некая сознательная жизнь во свете, в непрерывном общении с Богом. Действительно, выше⁷⁰ мы приводили мысль преподобного Симеона Нового Богослова, согласно которой экстатические состояния главным образом свойственны тем личностям, природа которых еще не изменилась, не пришла в согласие с Божественной жизнью. Преображение тварной природы, начинающееся уже здесь, в земной жизни, есть некое обетование *нового неба и новой земли*⁷¹, вхождение твари в вечную жизнь еще прежде смерти и воскресения. Немногие, даже среди самых великих святых, достигают этого состояния в земной жизни. И пример преподобного Серафима Саровского тем более поразителен, что он дает реально увидеть в довольно близкую к нам эпоху святость древних отцов-пустынников,

⁶⁹ См.: Ин. 16, 22.

⁷⁰ См. с. 317 наст. изд.

⁷¹ См.: 2Пет. 3, 13. Откр. 21, 1.

которая кажется почти невероятной для нашей веры — веры рассудочной и теплохладной⁷², для нашего ума, вследствие грехопадения ставшего «кантианским», поскольку мы всегда готовы отнести к области ноуменального⁷³, к области «объектов веры», все то, что превосходит законы или, вернее, привычки падшей природы. Философская защита автономии нашей ограниченной природы, якобы закрытой для опыта благодати, является неким сознательным утверждением нашей бессознательности, неким «анти-гнозисом» — отвращением от познания Бога, отвращением от Божественного света, противлением Духу Святому⁷⁴, Который раскрывает в человеческих личностях некое совершенное сознание общения с Богом. В той же духовной беседе, часть из которой мы привели, преподобный Серафим говорит своему собеседнику: «Мы в настоящее время, по нашей почти всеобщей холодности к вере святой в Господа нашего Иисуса Христа и по невнимательности нашей к действиям Его Божественного о нас промысла, до того дошли, что почти не понимаем слов Священного Писания... Вот некоторые и говорят: „Это, например, место⁷⁵ непонятно, потому что неужели апостолы так оче-

⁷²Ср.: Откр. 3, 15–16. Лк. 18, 8.

⁷³Ноумен (от греч. νοούμενον — умопостигаемое; противоп.: φαινόμενον — являющееся, чувственнопостигаемое) — философское понятие, введенное в платонической традиции для обозначения мира умопостигаемых сущностей, трансцендентных для чувственного восприятия и познания; у Канта — это некая мыслимая, но непознаваемая «вещь в себе» (das Ding an sich). — *Примеч. ред.*

⁷⁴См.: Деян. 7, 51.

⁷⁵См.: Деян. 10, 19; 13, 2; 15, 28; 16, 6–7 и т. п.

видно при себе Духа Святого чувствовать могли. Тут нет ли-де ошибки какой?« Но ошибки, Ваше боголюбие, не было и нет никакой... Это все [229] произошло оттого, что, мало-помалу удаляясь от простоты христианского вѣдения, мы под предлогом просвещения зашли в такую тьму неведения, что нам то кажется неудобопонятным, о чем древние христиане до того ясно разумели, что в самых обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога между людьми никому из собеседующих не казалось странным»⁷⁶.

И мы вновь обретаем «простоту христианского вѣдения» там, где познание и любовь едины, — в сокровенном опыте, сокрытом от глаз мира, в жизни тех, кто соединяется с предвечным светом Пресвятой Троицы, но опыт этот остается невыразимым. «... Для вещей будущего века, — говорит преподобный Исаак Сирин, — нет подлинного и истинного названия, есть же о них одно простое вѣдение, которое выше всякого именованя и всякого составного начала, образа, цвета, очертания и всех придуманных имен... Сие-то и есть то неведение, о котором сказано, что оно выше вѣдения»⁷⁷. И снова мы оказываемся в области апофатического, в том, с чего мы начали наше исследование о Предании Восточной Церкви. Но вместо Божественного мрака — это

⁷⁶См.: О цели христианской жизни. Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, II, I. Сергиев Посад, 1914. С. 33, 10.

⁷⁷См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 16, 2. Сергиев Посад, 1911. С. 63, 67, 10. [Также: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, VII, 3. Послания, I. — Творения. СПб., 2002. С. 465, 767. — PG 3, 872AB, 1065AB.]

свет, вместо потери самосознания — это личностное сознание, полностью раскрывающееся в благодати. Здесь речь идет о стяжанном совершенстве, о природе, преображенной в силу благодатного соединения с Богом, о природе, которая тоже становится светом. Как дать понять этот опыт тем, кто не имел его? То, что преподобный Симеон Новый Богослов пытается выразить, позволяет нам хотя бы смутно, в противоречивых понятиях, увидеть то, что остается еще закрытым для нашего непросвещенного сознания: «Когда же приходим мы в совершенную добродетель, — говорит преподобный Симеон, — тогда не приходит уже Он более, как прежде, безобразным и безвидным. . . но приходит в некоем [230] образе, впрочем, в образе Бога, ибо Бог не является в каком-либо очертании или отпечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом, лицом к лицу, любит сынов Своих как отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить как должно, но, опять, и молчать не могут. . . И бывает в них все, что, как слышим, в божественных Писаниях говорится о Царстве Небесном, а именно: жемчужина, семя горчичное, закваска, вода, огонь, хлеб, питье жизни, одр, чертог брачный, жених, друг, брат и отец. И что много говорить мне о неизглаголанном? Ибо

чего око не видело, о чем ухо не слышало и что на сердце человеку не всходило⁷⁸, то как может измерить язык и как можно сказать словом? Поистине сие невозможно. Хотя мы стяжали все сие и имеем внутри себя от Бога, давшего нам то, но нисколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить»⁷⁹.

Согласно вероисповеданию защитников нетварного света, этот опыт «вещей будущего века» не может быть определен догматически. Подобно тому как в ветхом завете, наряду с догматами и предписаниями закона, имелись пророческие прозрения тех вещей, которые открылись и стали догматами в Церкви новозаветной. Так же как и в евангельское время, в которое мы живем, наряду с догматами или, вернее, в самих догматах перед нами предстает некая сокровенная глубина — как некая тайна, относящаяся к будущему веку, к Царствию Божию⁸⁰. Равным образом можно сказать, что ветхий завет жил верою и стремился к надежде, век [231] же евангельский живет в надежде и стремится к любви, а любовь есть тайна, которая откроется, полностью осуществится лишь в веке грядущем⁸¹. И для того, кто стяжал эту любовь, *тьма проходит*

⁷⁸См.: 1 Кор. 2, 9.

⁷⁹См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 90. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 488–489.

⁸⁰См.: Свт. Григорий Палама. Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 69–70. — PG 150, 1225D–1228C.

⁸¹Ср.: Прп. Максим Исповедник. Послание к Иоанну кубикулярию о любви. Главы о любви, III, 100. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 146, 147, 134. — PG 91, 393BC, 396BC; 90, 1048AB. — *Примеч. ред.*

и истинный свет уже светит⁸², согласно слову святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова.

Божественный свет является здесь, на земле, — в мире, во времени; он открывается в истории, но он не от мира сего⁸³ — он предвечен и знаменует собой некий «выход» из исторического существования. Это — «тайна восьмого дня», «тайна ведения истины»⁸⁴ — совершенство гнозиса, полнота которого не может быть вмещена этим миром прежде его конца. Это — начало парусии⁸⁵ в душах святых, начаток конечного богоявления, когда Бог явится всем во свете Своем неприступном⁸⁶. Вот почему, согласно преподобному Симеону Новому Богослову, для тех, «которые соделались чадами света и сынами будущего дня»⁸⁷ и могут всегда, как во дни, ходить благообразно, для тех никогда не придет день Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся. Ибо день Господень явится не для тех, которые уже осияваются Божественным светом, но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире помирски и любят блага мира сего, для них явится он вдруг, внезапно, и покажется им страшным как огонь нестерпимый и невыносимый»⁸⁸.

⁸² 1 Ин. 2, 8.

⁸³ См.: 1 Ин. 1, 5. Ин. 1, 4–5, 9; 8, 12, 23; 9, 5; 12, 46; 18, 36.

⁸⁴ См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 19. Сергиев Посад, 1911. С. 77. — *Примеч. ред.*

⁸⁵ От греч. *παρουσία* — присутствие; явление; Второе пришествие Христа, «день Господень». — *Примеч. ред.*

⁸⁶ См.: 1 Тим. 6, 16.

⁸⁷ См.: Еф. 5, 8. 1 Фес. 5, 5. Лк. 20, 36.

⁸⁸ Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 57, 2. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 37. [Ср.: Лк. 21, 34. 2 Пет. 3, 10.]

Божественный свет становится основой нашего сознания: в нем мы познаем Бога и в нем мы познаем самих себя. Он *пронизает глубины*⁸⁹ существа, вступающего в соединение с Богом, он становится для него Божиим судом прежде Страшного суда. Ибо, согласно преподобному Симеону, есть два суда: один совершается здесь, на земле, — это суд, имеющий целью спасение человека, — «обличение во спасение»; другой же — по окончании мира сего — [232] есть «обличение в осуждение». «Ныне, в настоящей жизни, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — входя в свет чрез покаяние, самоохотно и самопроизвольно, мы хотя обличаемся и осуждаемся, но, по благодати и человеколюбию Божию, обличаемся и осуждаемся тайно и сокровенно, во глубине души нашей, во очищение и прощение грехов наших. И только один Бог вместе с нами знает и видит сокровенности сердец наших. И кто здесь, в настоящей жизни, бывает судим таким судом, тому нечего бояться другого какого истязания. Но на тех, которые ныне не хотят внити в свет и быть им судимыми и осуждаемыми, но ненавидят его⁹⁰, тогда, во Второе пришествие Господне, откроется свет, сокрытый ныне, и сделает явными все их сокровенности. И все мы, ныне укрывающие себя и не хотящие объявить сокровенности сердец наших чрез покаяние, раскрыты будем тогда действием света пред лицом Бога и пред всей вселенной, что такое есмы ныне»⁹¹.

⁸⁹Ср.: 1 Кор. 2, 10–12.

⁹⁰См.: Ин. 3, 20.

⁹¹См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 79, 2. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 319. [Ср.: 1 Кор. 11, 32.]

Полное сознание, ведение, осуществится у всех в Божественном свете — при Втором пришествии Христовом⁹². Но это не будет сознанием, свободно раскрывающимся в благодати, в согласии с Божественной волей; это будет некое сознание, пришедшее, если можно так выразиться, «из вне», открывающееся в личности помимо ее воли, свет, соединяющийся с человеческими существами неким внешним образом, т. е. «вне благодати»⁹³, по учению преподобного Максима Исповедника. Божественная любовь станет неким нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал ее внутри самого себя: «... мучимые в геенне, — говорит преподобный Исаак Сириянин, — поражаются бичом любви. И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение, вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместно никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь есть порождение ведения истины, которое... дается всем вообще. Но любовь силою своею действует двояко: она мучит грешников... и веселит собою соблюдающих долг свой»⁹⁴.

⁹²См.: Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения, 19, 99, 147, 159. М., 2010. С. 84–85, 138–139, 167, 173. О недоумениях к Иоанну, СЛII (LXI, 1). — Амбигвы. М., 2006. С. 358–359. — PG 90, 796AC, 845C–848A; 91, 1392CD. — *Примеч. ред.*

⁹³См. с. 269 наст. изд.

⁹⁴Прп. Исаак Сириянин. Слова подвижнические, 18. Сергиев Посад, 1911. С. 76.

Само воскресение из мертвых будет неким явлением внутреннего состояния человеческих существ, ибо сквозь тела будут просвечивать сокровенности душ⁹⁵. Преподобный Макарий Египетский в своем эсхатологическом провидении следующим образом выражает эту мысль: «Тот небесный огонь Божества, который христиане еще ныне, в веке сем, приемлют внутрь себя, в сердце, действуя внутрь сердца их, когда разрушится тело, начнет действовать со „вне“ и снова сопряжет члены, совершит воскресение разрушенных членов»⁹⁶. Тогда все то, что душа собрала в своей внутренней сокровищнице, явится вовне, в теле. Все станет светом, все будет проникнуто светом несозданным. Тела святых станут подобными преславному телу Спасителя⁹⁷, каким оно было явлено апостолам в день преобразования Господня. Бог будет *всем во всем*⁹⁸, и Божественная благодать, свет Пресвятой Троицы, воссияет во множестве человеческих ипостасей — во всех тех, которые стяжали ее и которые, как новые солнца, в Царстве Отца станут подобными Сыну, преобразенные Святым Духом — Подателем Света. «И благодать Всесвятого Духа Твоего, Боже мой, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, обращаясь ко Христу, в одном из своих гимнов, — подобно солнцу, воссияет во всех святых, и среди них будешь блистать Ты — неприступное Солнце, и все они будут озаряемы по мере веры и дел, надежды

⁹⁵Ср. примеч. 78 на с. 158 наст. изд.

⁹⁶Прп. Макарий Египетский. Беседа XI, 1. — Творения. М., 2002. С. 309. — PG 34, 544D.

⁹⁷См.: Флп. 3, 21.

⁹⁸1 Кор. 15, 28. Еф. 1, 23.

и любви, очищения и просвещения от Духа Твоего, единый долготерпеливый Боже и Судие всех...»⁹⁹

[234] Во Второе пришествие Христа и последнее свершение времен вся совокупность тварного мироздания войдет в совершенное соединение с Богом. Это соединение осуществится или, вернее, явится различно в каждой из человеческих личностей, стяжавших благодать Святого Духа в Церкви. Но где границы Церкви по ту сторону смерти и какова возможность спасения для тех, которые не познали света в этой жизни, — это остается для нас тайною Божественного милосердия, на которое мы не дерзаем рассчитывать, но которое мы также не можем ограничивать нашими человеческими мерами¹⁰⁰.

⁹⁹См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны, XXVII. Сергиев Посад, 1917. С. 121.

¹⁰⁰См.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 89, 90. Сергиев Посад, 1911. С. 419–420, 430–432. — *Примеч. ред.*

ГЛАВА 12

Заключение. Пир Царствия

В самом начале, в нашем введении, мы подчеркивали внутреннюю, неразрывную, связь между богословием и мистикой, между вероучительным преданием и духовной жизнью. Мы можем «объяснять» духовную жизнь только в некой догматической форме, поскольку догматы являются ее внешним выражением, единственным объективным свидетельством опыта, утвержденного Церковью. В силу кафоличности христианского Предания личностный опыт каждого человека и общий опыт Церкви тождественны. Предание же есть не только совокупность догматов, священных установлений и обрядов, хранимых Церковью, но, прежде всего, это то, что выражает себя в этих внешних определениях; это живое предание, непрестанное откровение Святого Духа в Церкви — та жизнь, к которой каждый из ее членов может причаститься в свою меру. Быть в Предании — значит опытно участвовать в открытых Церкви тайнах. Предание вероучительное — некие вехи, установленные [235]

Церковью на пути к познанию Бога, — и предание мистическое — обретенный опыт тайн веры — не могут быть друг от друга отделены или друг другу противопоставлены: мы не можем понять догматы вне опыта и не можем иметь полноты опыта вне истинного учения. Именно поэтому мы хотели на этих страницах представить Предание Восточной Церкви как некое мистическое богословие — как вероучение и опыт, которые взаимно друг друга обуславливают.

[236] Мы последовательно рассмотрели основополагающие начала православного богословия, никогда не упуская из виду его конечной цели — соединения человека с Богом. Направленное к этой цели, всегда преднамеренно сотериологическое, это вероучительное предание предстало перед нами совершенно однородным, несмотря на богатство и многообразие его опыта, несмотря на разнообразие охватываемых им культур и эпох. Это — некая единая духовная семья, в которой мы легко узнаем родство ее членов, хотя они и удалены друг от друга и во времени, и в пространстве. Свидетельствуя об одном и том же духовном видении, мы могли ссылаться в нашем очерке на священномученика Дионисия Ареопагита и святителя Григория Паламу, на преподобных Макария Египетского и Серафима Саровского, на святителей Григория Нисского и Филарета Московского, на преподобного Максима Исповедника и современных русских богословов и, переходя от одной эпохи к другой, не ощущали перемены «духовного климата». Ибо Церковь, в которой человеческие личности осуществляют свое призвание, в которой совершается их

соединение с Богом, всегда одна и та же, несмотря на то что ее «икономия»¹ по отношению к внешнему миру неизбежно изменяется в зависимости от различных эпох и различной среды, в которых Церковь исполняет свою миссию. Отцы и учителя Церкви, которые должны были в те или иные исторические моменты защищать и формулировать различные догматы, тем не менее принадлежат одному и тому же Преданию, ибо они — свидетели одного и того же опыта. Это Предание оставалось общим для Востока и Запада до тех пор, пока Церковь неопровержимо свидетельствовала об истинах, относящихся к Божественному воплощению. Но догматы, если можно так выразиться, более сокровенные, более таинственные — те, что относятся к Пятидесятнице, к учению о Святом Духе, о благодати, о Церкви, — не являются уже общими для церкви Римской и Церквей православного Востока. Здесь противоплагаются друг другу два отдельных предания. И даже то, что до известного момента было у них общим, ретроспективно обретает некий различный акцент, предстает теперь в ином свете — как духовные реальности, принадлежащие двум разным опытам. Отныне святитель Василий Великий, например, или блаженный Августин истолковываются различным образом в зависимости от того, рассматриваются ли они в свете предания

[237]

¹Икономия, в данном случае, — применяемость Церкви к различным внешним историческим условиям в целях спасения человека — наряду с церковной «акривией» (от греч. *ἀκριβεία* — строгая точность, тщательность) — неукосительность в соблюдении тех или иных церковных установлений. См. также примеч. 17 на с. 101 наст. изд. — *Примеч. ред.*

римо-католического или Предания православного. Это неизбежно, ибо признавать авторитет того или иного церковного автора мы можем только в духе того предания, к которому мы сами принадлежим. В нашем изложении мы старались подчеркнуть характерные особенности, присущие Преданию Православной Церкви, основываясь исключительно на свидетельствах восточных отцов, во избежание всякого возможного смущения или недоразумения.

В нашем очерке о мистическом богословии Восточной Церкви мы постоянно свидетельствовали апофатическую позицию, присущую этому религиозному образу мыслей. И как мы видели, отрицания, указывающие на Божественную непознаваемость, не являются запрещениями познания; апофатизм, отнюдь не являясь неким ограничением, побуждает нас превосходить всякое умозрительное понятие, всякую область философской спекуляции. Это некая устремленность к все возрастающей полноте, преобразующей знание — в незнание, концептуальное богословие — в созерцание, догматы — в опыт неизреченных тайн. Это также некое экзистенциальное богословие, вовлекающее всего человека, ставящее его на путь соединения с Богом, обязывающее его изменяться, преобразовать свою природу, чтобы достичь истинного «гнозиса» — созерцания Пресвятой Троицы. Однако «изменение ума» (*μετάνοια*) означает и «покаяние». Апофатический путь восточного богословия есть покаяние человеческой личности пред лицом *живого* Бога². Это — непрестанное изменение человеческого су-

²Ср.: Пс. 41, 3. 2 Кор. 6, 16. 1 Фес. 1, 9. Евр. 10, 31 и др.

щества, устремляющегося к своей полноте — к соединению с Богом, совершающегося Божественной благодатью и человеческой свободой. Но полнота Божества, последнее завершение, к которому стремятся тварные личности, раскрывается в Святом Духе. Именно Он — Тайноводитель на апофатическом пути, где отрицания указывают на присутствие Неименуемого, Неограниченного, абсолютной Полноты. Именно Он — Предание сокровенное в предании, явленном всем — *проповеданном на кровлях*³. Именно Он — Тайна, сокрытая в учении Церкви, хотя и сообщающая ему характер достоверности и внутренней несомненности, ту жизнь, тепло и свет, которые присущи христианской истине. Без Него догматы были бы лишь абстрактными истинами, внешними авторитетами, установленными извне некоей слепой вере, доводами, противными разуму, принятыми по послушанию и затем приспособленными к нашему образу понимания, а не богооткровенными тайнами, началами некоего нового познания, раскрывающегося в нас и уготовляющего нашу природу к созерцанию реальностей, превосходящих всяческое человеческое разумение. Апофатическая позиция, в которой мы можем видеть глубинный характер всего богомыслия восточного Предания, есть некое непрестанное свидетельство присутствия Святого Духа, восполняющего все недостатки, преодолевающего все ограничения, сообщающего познанию Непознаваемого полноту опыта, преображающего Божественный мрак в Свет, в котором мы приобщаемся Богу.

³Ср.: Мф. 10, 27.

Потому Бог непознаваемый открывает Себя как Пресвятая Троица, потому Его непознаваемость предстает как тайна Трех Лиц и единой природы, что Святой Дух раскрывает нашему созерцанию полноту Божественного бытия. Именно поэтому в литургической жизни Восточной Церкви день Пятидесятницы называется праздником Пресвятой Троицы. Это — абсолютная Незыблемость, Предел всякого созерцания, всякого восхождения и в то же время Принцип всякого богословия, первоначальная Истина, первичная Данность, от Которой берет свое начало всякая мысль, всякое бытие. Святитель Григорий Богослов, авва Евагрий Понтийский, преподобный Максим Исповедник и другие отцы Церкви отождествляют совершенное познание Пресвятой Троицы с Царством Божиим — конечным совершенством, к которому призваны тварные существа. Мистическое богословие Восточной Церкви всегда утверждает себя триадоцентричным. Для него [239] познание Бога есть познание Пресвятой Троицы, мистическое соединение — некое единство жизни с Тремя Божественными Лицами. Антиномия троичного догмата, таинственное тождество Единицы Троицы, ревностно охраняется духом восточного апофатизма, который противостоит западной формуле исхождения Святого Духа *ab utroque*⁴, чтобы не подчеркивать единства природы в ущерб личностной полноты «Трех Святынь, Которые сходятся в единое Господство и Божество», по выражению святителя Григория Богослова⁵. Всегда утвержда-

⁴См. с. 80 наст. изд.

⁵См. с. 82 наст. изд.

ется единоначалие Отца — единого Источника Божественных Лиц, в Которых существует бесконечное богатство единой природы.

Всегда стремясь к постижению все большей полноты, к преодолению всех концептуальных ограничений, которые рационалистически определяют Божественное Существо, восточное богословие отказывается придавать Божественной природе характер некой сущности, замкнутой в самой себе. Бог — единая сущность в Трех Лицах — больше Своей сущности: Он выходит за «пределы» Своей сущности, являет Себя «вне» ее; будучи несообщимым по природе, Он сообщает Себя тварному бытию. Эти исхождения Божества «вне» сущности, эти излияния Божественной полноты суть энергии, образ существования, свойственный Богу, изливающему полноту Своего Божества Духом Святым на всех тех, кто способен ее воспринять. Именно поэтому в одном из тропарей канона Святому Духу на повечерии Пятидесятницы говорится о Нем: «Ты ко рѣкѣ Бж҃гитѣѧ, ѿзъ Оцѣ Б҃гомъ прои҃сходѣщій»⁶.

То же стремление к полноте проявляется в вероучении, относящемся к сотворению мира. Если существование тварного мира не имеет характера необходимости, если его сотворение — «случайно», то именно в этой абсолютной свободе Божественного произволения и находит тварная вселенная свое совершенство. Ибо Бог создал *из ничего* абсолютно новое «подлежащее» — космос, который не есть некая несовершенная копия Бога, но дело благоизволенное, «задуманное» в Божественном

⁶См. 6-ю песнь канона. — *Примеч. ред.*

Совете⁷. Действительно, в богословии Восточной Церкви Божественные идеи, как мы видели⁸, предстают в динамическом аспекте сил, волений, творческих слов. Они определяют тварные существа в качестве их «внешних» причин, но одновременно призывают их к совершенству, к «благобытию» (εὖ εἶναι) в соединении с Богом. Таким образом, тварная вселенная предстает как некая динамическая реальность, устремляющаяся к будущей полноте, которая для Бога всегда есть полнота настоящая. Непокколебимое основание сотворенного *из ничего* мира коренится в его завершении, которое является пределом его становления. Тот же, Кто завершает, Кто сообщает полноту всякому тварному существу, есть Дух Святой. И тварное существо, рассматриваемое в самом себе, всегда есть некая неполнота, рассматриваемое же в Духе Святом, оно предстает как некая полнота обожженной твари. В течение всей своей истории тварный мир пребывает между двумя этими пределами, причем никогда нельзя представлять себе «чистую природу» и благодать двумя некими смежными реальностями, которые бы друг ко другу добавлялись. Предание Восточной Церкви говорит о твари, устремляющейся к обожению, постоянно превосходящей себя в благодати, оно говорит также о твари падшей, отделяющей себя от общения с Богом и входящей тем самым в некий новый экзистенциальный план — план греха и смерти, но оно избегает приписывать некое статическое

⁷См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, II (16). — Творения. СПб., 1913. С. 188. — PG 94, 864C–865A. Ср.: Притч. 8, 22–31. — *Примеч. ред.*

⁸См. гл. 5 «Очерка».

совершенство тварной природе, рассматриваемой самой в себе. Действительно, это означало бы придавать некую ограниченную полноту, некую естественную самодостаточность тем существам, которые были сотворены для того, чтобы обрести свою полноту в соединении с Богом.

В антропологии и проистекающей из нее аске- тике ограниченность, которая должна быть пре- взойдена, есть ограниченность индивида, отдель- ного, частного, существа, результата некоего сме- шения личности и природы. Полнота природы тре- бует совершенного единства человечества, некоего единого Тела, которое осуществляет себя в Церк- ви, потенциальная же полнота человеческих лич- ностей выражается в их свободе по отношению ко всякой природной качественности, ко всякой ин- дивидуальной характерности, — в свободе, которая [241] соделывает каждую из таковых личностей сущест- вом уникальным, единственным, ни с чем и ни с кем не сравнимым, — это некое множество чело- веческих ипостасей, обладающих единой природой. В единстве общей природы личности не являют- ся «частями», но каждая представляет собою некое целое, которое обретает завершение своей полноты в соединении с Богом. Личность, несокрушимый образ Божий, всегда устремляется к этой полно- те, хотя и ищет ее иногда вне Бога, поскольку она познает, желает и действует по природе, омра- ченной грехом, — по природе, не имеющей больше Божественного подобия. Таким образом, тайна Бо- жественного Существа — различие единой приро- ды и Лиц — отображена в человечестве, призванном к участию в жизни Пресвятой Троицы. Оба полюса

человеческого существа — природа и личность — обретают свою полноту: одна — в единстве, другая — в абсолютном разнообразии, ибо каждая личность соединяется с Богом тем уникальным образом, который только одной ей свойственен. Единство очищенной природы воссоздано и «возглавлено» Христом, множественность же личностей утверждается Святым Духом, Который сообщает Себя каждому члену Тела Христова. Новая полнота, новый экзистенциальный план, вошедший во вселенную после Голгофы, Воскресения и Пятидесятницы, называется Церковью.

Только в Церкви, только глазами Церкви воспринимается Христос в духовной жизни Восточного Предания. Иными словами, Его знают в Духе Святом⁹. Православие всегда видит Христа в полноте Его Божества, прославленного и торжествующего — даже в Своем страдании, даже во гробе. Истощение (χένωσις) всегда восполняется сиянием Божества. Умерший и покоящийся во гробе Христос нисходит во ад как Победитель и навсегда сокрушает силу вражью. В воскресшем же и восшедшем на небеса Христе Церковь может знать только Того, Кто **Ἐδίνησιν ἡμῖν τὴν Τρίτην**¹⁰, — поправшего смерть и сидящего одесную Отца. Христос «исторический», «Иисус из Назарета» — такой, каким Он представлялся взорам чуждых свидетелей, Христос вне Церкви, — всегда восполнен в полноте Божественного откровения, дарованной истинным свидетелям — сынам Церкви, просвещенным Духом

⁹Ср.: 2 Кор. 5, 16.

¹⁰См. примеч. 76 на с. 222 наст. изд.

Святым. Культ человечества Христа чужд Преданию Восточной Церкви, или, вернее, это обожненное человечество облачается здесь в тот же прославленный образ, в каком увидели Христа ученики на Фаворе, — это человечество Сына, которое делает видимым Его Божество, общее с Отцом и Духом. Духовная жизнь Восточной Церкви не идет путем внешнего подражания, имитации, Христу. И действительно, оно казалось бы здесь несколько неполноценным, было бы неким внешним расположением ко Христу. Для духовной жизни Восточной Церкви единственный путь, содействующий нас подобными Христу, есть путь стяжания благодати, сообщаемой Святым Духом. Так, святые Восточной Церкви никогда не имели стигматов — внешних отпечатков, как бы уподоблявших страдающему Христу некоторых великих подвижников и мистиков Запада. Но, в отличие от этого, святые Восточной Церкви очень часто бывали преображены внутренним светом нетварной благодати и являлись блистающими — подобно Христу в Его преображении.

Источник этой полноты, дающий возможность преодолевать всякое костенящее ограничение в вероучении, опыте и жизни Церкви, Начало этого богатства и этой свободы есть Святой Дух. Будучи всесовершенной Личностью, Он никогда не воспринимается в Его ипостасном бытии как некая «связь любви» между Отцом и Сыном, как некая функция единства в Троице, в Которой нет места функциональным определениям. Исповедуя исхождение Святого Духа от Отца, Его ипостасную самостоятельность по отношению к Сыну, Предание Восточной Церкви утверждает личностную

полноту дела *Утешителя*, пришедшего в мир¹¹. Дух Святой не есть некая объединительная сила, посредством которой Сын «навязывал» бы Себя членам Своего мистического Тела. Если Он свидетельствует о Сыне, то именно как Божественное Лицо, «независимое» от Сына, Божественная Личность, сообщающая каждой человеческой ипостаси, каждому члену Церкви некую новую полноту, в которой тварные личности раскрываются и свободно и непосредственно исповедуют Божество Христа, ставшее очевидным в Духе¹². *Где Дух* Божий, там свобода¹³ — истинная свобода личностей, которые не являются слепыми членами в единстве Тела Христова, которые не уничтожаются в соединении, но стяжают свою личностную полноту: каждая становится неким целым в Церкви, ибо Дух Святой нисходит на каждую человеческую ипостась в отдельности. Если Сын «взаимодаёт»¹⁴ Свою Ипостась обновленной человеческой природе, если Он становится Главою некоего нового Тела, то Дух Святой, пришедший *во имя* Сына, каждому члену этого Тела, каждой человеческой личности сообщает Божество. В кенозисе нисшедшего на землю Сына ясно являет Себя Личность, но природа остается сокрытой под *зраком раба*¹⁵. В пришествии же Святого Духа Божество открывает Себя как некий

¹¹См.: Ин. 14, 16–17, 26; 15, 26; 16, 7.

¹²См., напр.: 1 Ин. 2, 20, 23, 27. Иер. 31, 34. Также ср.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 18. Сергиев Посад, 1911. С. 76. — *Примеч. ред.*

¹³См.: 2 Кор. 3, 17.

¹⁴См. примеч. 81 на с. 252 наст. изд.

¹⁵См.: Флп. 2, 7.

Дар, в то время как Личность Подателя остается неявленной. Как бы «исчезая», как бы скрывая Себя как Личность, Святой Дух усваивает нетварную благодать человеческим личностям. Человек соединяется с Богом, согласуя себя с той полнотой Бытия, которая открывается в глубинах самой его личности. В непрестанных усилиях на пути восхождения, в соработничестве с Божественной волей тварная природа все более и более преображается благодатью до завершающего обожения, которое полностью откроется в Царстве Божиим.

Та же полнота Духа Святого, тот же порыв к конечному завершению, превосходящему все то, что себя утверждает и ограничивает, проявляется и в восточной экклезиологии. Церковь историческая, конкретная, точно определяемая временем и пространством, соединяет в себе землю и небо, людей и ангелов, живых и умерших, грешников [244] и святых, тварное и нетварное. Как распознать под внешними недостатками и немощами ее исторического существования прославленную Невесту Христову, *не имеющую скверны, или порока, или чего-либо от таковых*¹⁶? Могли бы мы избежать искушения, сомнения, если бы Дух Святой постоянно не восполнял человеческие слабости, если бы исторические ограничения не превосходились бы всегда, если бы неполнота не претворялась всегда в полноту, подобно тому как вода претворилась в вино на браке в Кане Галилейской? Сколько людей проходят мимо Церкви, не замечая излучения предвечной славы в облике смирения и уничтожения.

¹⁶См.: Еф. 5, 27.

Но разве многие узнали Сына Божия в пророческом *муже скорбей*¹⁷? Нужно иметь *глаза, чтобы видеть*¹⁸, и сознание, раскрытое во Святом Духе, чтобы узнавать полноту там, где внешнее око воспринимает лишь ограниченности и недостаточности. Не нужны «великие эпохи», чтобы мы могли утверждать эту всегда присутствующую в Церкви полноту Божественной жизни. Во времена апостолов, в эпоху гонений, в века Вселенских соборов всегда были «светские умы», так и оставшиеся слепыми перед очевидностью богоявлений Духа в Церкви. Можно привести и более близкий к нашему времени пример. Так, Русская Церковь во время гонений явила тысячи мучеников и исповедников, которые в своем подвиге ни в чем не уступают мученикам первых веков христианства. Обильные излияния благодати, наиболее удивительные чудеса были явлены повсюду, где вера подверглась испытанию: иконописные образы обновлялись перед глазами пораженных свидетелей, купола церквей воссиявали светом *не от мира сего*. Но наибольшее чудо было в том, что Церковь сумела преодолеть все трудности, выйти из тяжелого, воздвигнутого на нее испытания обновленной и окрепшей. Однако все это было едва замечено, славная сторона происходившего в России осталась почти без внимания в большинстве случаев: главным образом, протестовали против гонений, сожалели, что Русская Церковь больше не является некоей внешней политической силой мира сего — ей извинили

¹⁷См.: Ис. 53, 3.

¹⁸См.: Втор. 29, 4. Откр. 3, 18.

эту «человеческую слабость»... Распятый и погребенный Христос не подвергся бы иному суду тех, кто слеп для света воскресения. Чтобы уметь распознавать победу под видимостью поражения, *силу Божию, в немощи совершающуюся*¹⁹, истинную Церковь в ее исторической реальности, нужно, согласно слову апостола Павла, принять *не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога по благодати Его*²⁰. [245]

Апофатизм, присущий мистическому богословию Восточной Церкви, представляется нам в конечном счете неким свидетельством о полноте Святого Духа — Божественного Лица, остающегося неизвестным, хотя и *исполняющего всяческая*²¹, устремляя его к своему конечному завершению. Все становится полнотой в Святом Духе: мир, сотворенный для того, чтобы быть обожненным, человеческие личности, призванные к соединению с Богом, Церковь, в которой это соединение осуществляется, — и, наконец, Бог дает Себя познавать Духом Святым в полноте Своего бытия — Бытия, Которое есть Пресвятая Троица. Вера, которая есть некое апофатическое чувство этой полноты, не может оставаться слепой в личностях, которые достигают соединения с Богом. Дух Святой становится в них самим принципом их сознания, все более и более раскрывающегося к восприятию вещей Божественных. Духовная жизнь, согласно аскетике Восточной Церкви, никогда не бессознательна, как

¹⁹См.: 2 Кор. 12, 9.

²⁰См.: 1 Кор. 2, 12.

²¹Еф. 1, 23.

было уже отмечено нами²². Это познание благодати, сознание присутствующего в нас Бога, обычно называется «гнозисом», или «духовным ведением» (γνῶσις πνευματική), которое преподобный Исаак Сирин определяет как «ощущение вечной жизни», или «ощущение сокровенных вещей»²³. Гнозис устраняет всякую ограниченность сознания, всякое неведение (ἄγνοια), крайним пределом которого является ад крошечный. Совершенный гнозис есть [246] созерцание Божественного света Пресвятой Троицы. Это — полнота сознания, которая есть парусия, суд и вхождение в жизнь вечную, совершающиеся, согласно преподобному Симеону Новому Богослову²⁴, уже здесь, на земле, прежде смерти и воскресения, в святых, живущих в постоянном общении с Богом.

Сознание полноты Духа Святого, дарованное каждому члену Церкви в меру его личного восхождения, рассеивает мрак смерти, страх Суда, адской бездны, направляя взоры единственно ко Господу, грядущему во славе Своей²⁵. Эта радость воскресения и вечной жизни содействует пасхальную ночь неким «пиром веры», на котором каждый, хотя бы в самой малой мере и всего, быть может, лишь на несколько мгновений, участвует в полноте «восьмого дня»²⁶, которому не будет конца. «Слово огла-

²²См. гл. 10 и 11 «Очерка».

²³См.: Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 2, 8, 21, 25, 38, 43, 84, 85. Сергиев Посад, 1911. С. 14, 37–38, 104, 123, 160, 181, 183, 400–401, 405 и др.

²⁴См. с. 356–357 наст. изд.

²⁵Ср.: Откр. 22, 17.

²⁶См. с. 336 и 356 наст. изд.

сительное» святителя Иоанна Златоуста²⁷, которое читается ежегодно в конце пасхальной утрени, в совершенстве выражает смысл той эсхатологической полноты, к которой устремляется восточное христианство. Мы не могли бы найти слов более красноречивых, чтобы завершить ими наш очерк мистического богословия Восточной Церкви:

«**И**ще ктò бл҃гочестѣихъ и б҃голюбѣихъ, да насладѣтсѧ сегò добрагѡ и свѣтлагѡ торжествѧ. **И**ще ктò рѣхъ бл҃горазумный, да внидетъ радѡла въ радость Г҃да своегò²⁸. **И**ще ктò потрѣдѣсѧ постѧсѧ, да воспрїиметъ нынѣ динарїй²⁹. **И**ще ктò ѿ первагѡ часѧ дѣлаахъ єсть, да прїиметъ днесь прѣхный долгъ. **И**ще ктò по третїемъ часѣ прїиде, благодарѧ да прѣзднветъ. **И**ще ктò по шестомъ часѣ достїже, ничтòже да сѡмнѣтсѧ, ѿбо ничїмже ѡтщетѣкѡветсѧ. **И**ще ктò лишѣсѧ и девѧтагѡ часѧ, да прїстѡпнтъ, ничтòже сѡмнѣсѧ, ничтòже коѧсѧ. **И**ще ктò точїю достїже и во єдиннадеcѧтый часъ, да не оустрашнтсѧ замедленїа, любочестѣихъ ко сѣи, вѣка прїемлетъ послѣднаго, ѿкоже и перваго, оупокоекѡветъ въ єдиннадеcѧтый часъ прїшедшаго, ѿкоже дѣлавашаго ѿ первагѡ часѧ, и послѣднаго мнѡветъ, и первомѡ оугождѡдетъ, и ѡномѡ даѣтъ, и семѡ даретѣветъ, и дѣла прїемлетъ, и намѣренїе цѣлветъ, и дѣлїе почитѡветъ, и предложенїе хѡлантъ. Тѣмже оубѡ внидите всї въ радость Г҃да своегò: и первїи и вторїи, мздѡ прїимїте. Богѧтїи и оубоѡзи,

[247]

²⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Слово огласительное во св. Пасху.— Творения. В 12 т. Т. 8 (2). СПб., 1902. С. 923–924. — PG 59, 721–724.

²⁸ См.: Мф. 25, 21, 23.

²⁹ См.: Мф. 20, 1–16.

дрѣвѣ со дрѣвоу лнкъѣте. Воздѣржннцы ѿ лѣннѣи, дѣнь
 почтнѣте. Постнѣшнѣи ѿ не постнѣшнѣи, возвесеѣте ѿ
 днѣѣ. Трапѣза ѿсполнена, насладнѣте ѿ всѣхъ. Тѣлѣцѣ оупн-
 тѣнннѣи, ннктѣже да ѿзыдетѣ ѡчѣи: всѣи насладнѣте ѿ пѣра
 вѣкѣрѣи, всѣи воспрнмнѣте богѣтѣтво блѣгостн. Ннктѣже да
 рыдѣте оубѣжѣтѣва, ѡбнѣи ко ѡбщеѣ црѣтѣво. Ннктѣже да
 плачѣте прегрѣшѣннѣи, прощѣннѣи ко ѡ грѣба возсѣѣ. Ннктѣ-
 же да оубѣжѣте смѣртн, свѣкодн ко насѣ Спсѣва смѣртѣ.
 Оубѣжѣте ѡ, ѿже ѡ не ѡ держнѣмнѣи. Плѣннѣи ѡда, сошѣднѣи ко
 ѡдѣ. ѡгорчнѣте ѡдѣ, вѣвнѣша плѣтн ѡдѣ. ѿ сѣе прѣдпрѣемнѣи
 ѿ сѣѣи козопн: „ѡдѣ, — глаголѣте, — ѡгорчнѣте, срѣтѣте Тѣ
 долѣ“³⁰. ѡгорчнѣте, ѿбо оупразднѣте. ѡгорчнѣте, ѿбо
 порѣганѣте вѣстѣ. ѡгорчнѣте, ѿбо оумертѣнѣте. ѡгорчнѣте,
 ѿбо ннзложнѣте. ѡгорчнѣте, ѿбо свѣзѣте. Прѣлѣте тѣло, ѿ
 Бгѣ прнразнѣте. Прѣлѣте зѣмлю, ѿ срѣтѣте нѣбо. Прѣлѣте ѣже
 вѣдѣше, ѿ впадѣте ко ѣже не вѣдѣше. „Гдѣ тѣвоѣ, смѣртѣ,
 жѣло? Гдѣ тѣвоѣ, ѡдѣ, повѣда?“³¹ Воскрѣе Хрѣтѣсѣи, ѿ
 тѣи ннзвѣргѣте ѣсн. Воскрѣе Хрѣтѣсѣи, ѿ падѣша дѣмѣонн.
 Воскрѣе Хрѣтѣсѣи, ѿ радѣютѣте ѡгнн. Воскрѣе Хрѣтѣсѣи, ѿ
 жнзнь жнтельствѣтѣте. Воскрѣе Хрѣтѣсѣи, ѿ мѣртѣвнѣи нн
 ѣдннѣи ко грѣбѣ, Хрѣтѣсѣи ко, востѣвѣте ѡ мѣртѣвнѣи, на-
 чѣтокѣ оубѣжѣтѣи вѣстѣ. Томѣ слава ѿ держѣва ко вѣкн
 вѣкѣвѣи. ѡмннѣи».

³⁰ См.: Ис. 14, 9.

³¹ См.: 1 Кор. 15, 55.

ЧАСТЬ II

Догматическое богословие

Данная часть представляет собой курс лекций, прочитанный В. Н. Лосским в сер. 1950-х гг. на пастырских курсах при Западноевропейском Патриаршем экзархате в Париже и впервые опубликованный по магнитофонной записи уже после смерти Лосского:

Lossky V. *Théologie dogmatique* // *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*:

гл. 1–7: 1964 г., № 46–47, с. 85–108;

гл. 8–11: 1964 г., № 48, с. 218–233;

гл. 12–14: 1965 г., № 49, с. 24–35;

гл. 15–20: 1965 г., № 50, с. 83–101.

На русском языке в переводе мон. Магдалины (В. А. Рещиковой): «Богословские труды». Сб. 8. М., 1972. С. 129–183.

Перевод был сверен и отредактирован согласно французскому оригиналу указанного издания в «Вестнике Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата». Отсюда же взято дополнительное деление курса на части, которое отражено в Оглавлении настоящего издания, а также ***-деление внутри некоторых глав.

На полях [в квадратных скобках] указаны страницы французского текста.

ГЛАВА 1

Два «монотеизма»

Бог — не предмет науки, и богословие радикаль- [85]
ным образом отличается от мышления фило-
софов: богослов не ищет Бога, как ищут какой-
либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом,
как может овладевать нами та или иная личность.
И именно потому, что Бог первый нашел его, имен-
но потому, что Бог, если можно так сказать, вышел
ему навстречу в Своем откровении, для богосло-
ва оказывается возможным искать Бога, как ищем
мы всем своим существом, следовательно, и сво-
им умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия —
это «Ты», это *живой* Бог библейского откровения¹.
Конечно, это Абсолют, но Абсолют личностный,
Которому мы говорим «Ты» в молитве.

Отношение «я — ты» между верующим и Богом
личностным можно встретить не только в иудео-
христианской традиции. Однако там бог — это не

¹См.: Чис. 14, 21. Пс. 83, 3. Ис. 49, 18. Иер. 10, 10. Дан. 6,
26; 14, 25. Деян. 14, 15. Рим. 9, 26; 14, 11. 2Кор. 3, 3. 1Тим. 3,
15; 4, 10. Откр. 7, 2; 15, 7 и др.

верховный и единственный Бог, он — только один из многочисленных божественных персонажей политеизма. Вообще, политеизм есть лишь низший аспект монотеизма. Но абсолют, в котором «боги» растворяются, никогда не бывает личностным. «Боги», и даже «личностный» бог индуизма, — это только аспекты, только проявления некоего безличного абсолюта, проявления — для нехристианского Востока — столь же условные, как и мир, которому они являют свое «лицо», и призванные, как и он, исчезнуть, раствориться в чистой самоуглубленности, в полной самотождественности. Тождественность же эта не знает «иного» — поглощает всякое личностное отношение.

Точно так же в религии Древней Греции боги должны были подчиняться анонимной и над всем господствующей «необходимости» [ἀνάγκη]. Философы полагали над этими богами не некую Личность, а некий высший мир стабильности и света, сферу красоты некоего безличного бытия. Так это у Платона, стоиков и даже у Аристотеля. А неоплатонизм приходит к некой «мистике растворения», отчасти напоминающей учения Индии.

[86] Следует несколько задержаться на Плотине, мысль которого является, пожалуй, вершиной, достигнутой небиблейским античным миром. Мысль эту позднее усвоят и используют многие святые отцы, придав ей истинную завершенность.

Для Плотина первая ступень познания происходит в «мировой душе», объемлющей все многообразное единство космоса; боги же суть не что иное, как различные ее аспекты.

Выше, в человеке как средоточии мира, — «ум» (νοῦς, intellectus) как более высокая ступень единства. Уровень νοῦς есть также и уровень бытия, или, точнее, «ум» и «бытие», мысль и ее объект тождественны: объект существует потому, что он мыслится, мысль же существует потому, что объект в конечном счете сводится к некой интеллектуальной сущности. Однако эта тождественность не абсолютна, поскольку выражается как некая обобщенность иных, в которой продолжает существовать сфера «иного». Следовательно, чтобы во всей полноте познать «единое» (ἐν), нужно выйти за пределы νοῦς.

Когда же превосходится мысль и мыслимая реальность — эта последняя диада бытия и ума, — познающий вступает в сферу не-умопостигаемого и не-бытийного (отрицание указывает здесь на нечто большее — некую трансцендентность). Но тогда неизбежно наступает молчание: невозможно дать имя неизреченному, ибо оно ничему не противопоставляется, ничем не ограничивается. Единственный способ достигнуть его — это его не знать; незнание как прорыв за пределы всего есть экстаз. Философия достигает своей вершины и умерщвляет себя на пороге непознаваемого. «Единое» возможно познавать только до и после экстаза, а это значит его не познавать, поскольку это не есть экстаз. Во время же экстаза нет «иного», а значит, нет и познания. Порфирий говорит, что в течение своей жизни Плотин находился в состоянии экстаза четыре раза. Но такое познание Божественной природы одновременно и совершается, и себя же в этом безличностном не-познании уничтожает.

В отличие от большинства религий и метафизических учений, где отношение «я—ты» при приближении к сфере собственно Божества исчезает, библейское откровение утверждает непреложную изначальность Бога личностного, одновременно абсолютного и личностного. Но здесь, при сравнении с полнотой христианского откровения, мы видим другое ограничение: Бог евреев скрывает глубины Своей природы; Он являет Себя только Своей властью, и само имя Его непроизносимо². Он окружает Себя *неприступным светом*³, и человек не может увидеть Его и остаться живым⁴. Ни подлинная взаимность, ни встреча Лицом к лицу этой страшной Божественной Монады и смиренной твари невозможны. Слово — только от Бога, от человека — только «мрак» послушания и веры. «Богословие» в собственном смысле, как понимают его святые отцы, для *Израиля по плоти*⁵ остается закрытым.

Таким образом, мы видим, что вне христианства противостоят друг другу:

- у иудеев (и позднее в исламе, который «авраамичен») — монотеизм, утверждающий личностный характер Бога, но не знающий Его природы: это — *живой* Бог, но не Жизнь Божественная;

²Евр. יהוה (YHWH — yahwe, «Яхвэ») — произносимое в ветхом завете великое и священное имя Бога — «Сущий», открытое прор. Моисею (см.: Исх. 3, 14–15; 6, 2–3). — *Примеч. ред.*

³См.: 1 Тим. 6, 16.

⁴См.: Исх. 33, 20.

⁵1 Кор. 10, 18.

— в мире античном (и донныне в традициях, чуждых традиции семитской) — монотеизм метафизический, предчувствующий природу Абсолюта, но не способный подойти к ней иначе как путем устранения Личности. [87]

С одной стороны — некая «мистика растворения», где познание Бога оказывается невозможным, потому что Сама Его Личность растворяется в неизреченном; с другой — некое личное послушание личному Богу, но без видения Божественной природы, познание которой запрещено Божественным Лицом, как бы закрытом в Себе Самом.

С одной стороны — природа, поглощающая Лицо; с другой — Божественное Лицо, сокрывающее природу. Таким образом, вне христианства противостоят познание невозможное (поскольку оно отрицает и познаваемого, и познающего) и познание запрещенное (поскольку нет общей меры, нет ничего посредствующего между Творцом и тварью).

Христианство освобождает человека от этих двух ограничений, открывая одновременно во всей полноте личностного Бога и Его природу. Тем самым оно завершает лучшее Израиля и лучшее других религий или метафизических учений, и не в некоем культурном синтезе, но во Христе и через Христа: действительно, в Нем человечество соединено с Божеством, и Божественная природа сообщается природе человеческой, чтобы ее обжить⁶. Это — ответ Израилю. Но Сын единосущен Отцу и Духу, и это — ответ безличностным метафизическим учениям. Божественная природа не «вне»

⁶См.: 2Пет. 1, 2–4.

Личности, напротив: полнота этой природы коренится в общении Божественных Лиц и сообщается человеку через личностное общение.

Но понять эти ответы нелегко, и это завершение во Христе есть также и *соблазн*, и *безумие*⁷:

- *для иудеев соблазн*: как единый, трансцендентный Бог, не имеющий общей меры с человеком, может иметь Сына, Который Сам есть Бог и в то же время человек, уничиженный и распятый?
- *для эллинов безумие*: как безличный Абсолют может воплотиться в некой личности; как неподвижная вечность может войти в сферу времени; как Бог может стать именно тем, что необходимо преодолеть, чтобы в Нем раствориться?

Таким образом, христианство оказывается одновременно и завершением, и соблазном. Однако, какова бы ни была позиция не принимающих Христа «эллинов» и «иудеев», в Церкви, т. е. в Теле того Слова, Которое *возглавляет всяческая*⁸, воздвигает, очищает и ставит *всякую правду*⁹ на присущее ей место, не должно быть никакого различия между *эллинами* и *иудеями*¹⁰.

Здесь возникают две опасности. Первая — когда богослов является «эллином» в Церкви: когда

⁷См.: 1 Кор. 1, 23.

⁸См.: Еф. 1, 10.

⁹Ср.: Мф. 3, 15.

¹⁰См.: Рим. 3, 29–30; 10, 12. 1 Кор. 12, 13. Гал. 3, 26–28; 6, 15. Кол. 3, 10–11 и др.

он настолько подчиняется своим образам выражения, что «интеллектуализирует» Божественное откровение и тем самым утрачивает библейское чувство конкретного и тот «экзистенциальный» характер встречи с Богом, которым определяется очевидный антропоморфизм Израиля¹¹. Этой опасности, существовавшей с эпохи схоластики вплоть до ученых XIX столетия, в нашу эпоху соответствует опасность противоположная — опасность некоего искусственного «библейзма», который хочет противопоставить традицию *Израиля Божия*¹² «эллинской философии» и пытается преобразовать «теорию» в чисто семитских категориях. [88]

Однако богословие должно выражать себя на языке вселенском. Не случайно же Бог поместил отцов Церкви в греческую среду: требование философской ясности в сочетании с требованием глубины гнозиса побудило их очистить и освятить язык философов и мистиков, дабы сообщить христианскому благовестию — вмещающему, но и превосходящему ветхозаветный Израиль — все его вселенское значение¹³.

¹¹ См. с. 490 наст. изд.

¹² См.: Гал. 6, 16.

¹³ Ср.: Мф. 13, 52.

ГЛАВА 2

Путь отрицаний и путь утверждений

Бог познается в откровении как в некоем личностном взаимоотношении. Откровение всегда есть откровение кому-то, оно состоит из встреч, которые образуют «историю»¹. Поэтому Божественное откровение в своей полноте — это история, это историческая реальность: от сотворения мира до парусии.

Таким образом, Божественное откровение есть некое объемлющее нас «теокосмическое»² отношение. Мы не можем не только познавать Бога вне откровения, но и судить об откровении «объективно», как бы «извне»: откровение не знает «внешнего», оно есть то взаимоотношение между Богом и миром, внутри которого — хотим мы этого или нет — мы пребываем.

¹Греч. *ιστορία* < **εἶδω* — видеть, созерцать; познавать, знать. — *Примеч. ред.*

²«Богомирное» (от греч.: *Θεός* — Бог и *κόσμος* — мир, вселенная). — *Примеч. ред.*

Но в имманентности откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению. Если определить трансцендентное как то, что ускользает из поля нашего познания и нашего опыта, то надо будет сказать, что Бог не только не является «частью» этого мира, но трансцендентен даже Своему собственному откровению.

Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. Чистая трансцендентность невозможна: если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит, Он не чисто трансцендентен, так как сама идея причины предполагает идею следствия. В диалектике откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы и никакой имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в своей глубине, недоступной.

Вот отчего мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности, в Его сокровенной тайне. Попытки мыслить Бога в Нем Самом приводят нас к молчанию, ибо ни мысль, ни словесное выражение не могут заключить Бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают. Именно поэтому греческие отцы в познании Бога пошли путем отрицаний.

Путь отрицаний — путь апофатический — стремится познать Бога не в том, что Он есть, т. е. не в соответствии с нашим тварным опытом, а в том, что Он не есть. Путь этот состоит из неких последовательных отрицаний. Его используют также неоплатонизм и индуизм, поскольку он неминуемо возникает перед всякой мыслью, устремляющейся [89]

к Богу, к Нему возносящейся. Путь этот достигает своей вершины у Плотина, когда философия сама себя умерщвляет и философ превращается в мистика. Но вне христианства он приводит лишь к некоему обезличиванию Бога и ищущего Его человека. Поэтому между таким исканием и христианским богословием лежит некая *пропасть*³, даже тогда, когда богословие, казалось бы, идет по стопам Плотина. Действительно, такие богословы, как святитель Григорий Нисский или священномученик Дионисий Ареопагит (в своем труде «Мистическое богословие»), видят в апофатизме не само откровение, а лишь его вместилище: так они доходят до личностного присутствия сокрытого Бога. Путь отрицаний не исчезает у них в некой пустоте, поглощающей и субъект, и объект; человеческая личность не растворяется, но достигает некоего предстояния лицом к Лицу с Богом, соединения с Ним по благодати без какого-либо смешения.

Апофатизм состоит в отрицании того, что Бог не есть. Сначала устраняется все тварное, даже космическая слава звездных небес и умопостижимый свет небес ангельских. Затем исключаются самые возвышенные атрибуты — благодать, любовь, мудрость. Наконец, исключается даже и само бытие. Бог не есть что-либо из всего этого — в самой Своей природе Он непознаваем: Он — «не-есть». Но (и в этом весь парадокс христианства) Он — тот Бог, Которому я говорю «Ты», Который зовет меня, Который открывает Себя — Личного, Живого. На литургии святителя Иоанна Златоуста перед

³Ср.: Лк. 16, 26.

«**О́че на́ших**» мы молимся: «**И́ сподо́би насъ, влѣко, со дерзнове́ніемъ, неосвѣдѣннѡ смѣти призывати Тебѣ небеснаго Бѣа О́ца . . .**»⁴ — молимся о том, чтобы иметь дерзновение и простоту говорить Богу «Ты».

Таким образом, рядом с путем отрицаний открывается путь утверждений — путь катафатический. Бог сокровенный, пребывающий за пределами всего того, что Его открывает, есть также тот Бог, Который Себя открывает. Он — мудрость, любовь, благодать. Но Его природа остается в Своей глубине непознаваемой, и именно потому Он Себя открывает. Постоянное же памятование о пути апофатическом должно «корректировать» путь катафатический: очищать наши понятия соприкосновением с Неприступным и не позволять им замыкаться в своих ограниченных значениях. Конечно, Бог мудр, но не в банальном смысле мудрости купца или философа. И Его премудрость не есть некая внутренняя необходимость Его природы. Имена самые высокие, даже имя «любовь», выражают, но не исчерпывают Божественную сущность. Они составляют те атрибуты, те свойства, которыми Божество сообщает Себя, но при этом Его сокровенный источник, Его природа [сущность], никогда не может истощиться, не может «объективироваться» пред нашим видением. Наши очищенные понятия приближают нас к Богу, Божественные имена даже в каком-то смысле позволяют нам «войти» в Него, но никогда не можем мы постигнуть Его сущность,

⁴В греческом тексте — буквально: «... Тебя, ἐπουράνιον Θεόν (т.е. Бога сверхнебесного, Которого невозможно именовать, Бога апофатического), Тебя называть Отцом и сметь Тебя призывать. . . »

[90] иначе Он определялся бы Своими свойствами, тогда как Бог ничем не определяем и именно потому Он личен.

Святитель Григорий Нисский в этом смысле толкует библейскую Песнь песней, в которой он видит мистический брак души (и Церкви) с Богом. Невеста, устремляющаяся за женихом, — это душа, ищущая своего Бога. Возлюбленный появляется и ускользает — так же и Бог: чем более душа Его познает, тем более Он от нее ускользает и тем более она Его любит; чем более Бог насыщает ее Своим присутствием, тем более жаждет она присутствия более всецелого и порывается Ему вослед; чем более она исполнена Богом, тем более обнаруживает она Его трансцендентность. Так душа проникается Божественным присутствием, однако все больше и больше уходит вдаль к неиссякаемой сущности, недостижимой именно как сущность. Таким образом, бег этот становится бесконечным, и в этом бесконечном раскрытии души, где любовь непрерывно преисполняется и обновляется в «началах начал», святитель Григорий видит христианское понимание блаженства. Если бы кто-либо знал самую природу [сущность] Бога, он был бы Богом. Соединение твари с Творцом есть тот беспредельный полет, в котором чем более преисполнена душа, тем блаженнее ощущает она это расстояние между нею и Божественной сущностью — расстояние, всегда сокращающееся и всегда бесконечное, которое делает возможной и вызывает любовь. Бог нас зовет, и мы объаты этим зовом — Его одновременно открывающим и сокрывающим, — и мы не можем Его достичь иначе как именно в этой связанности

с Ним, а чтобы связь эта существовала, Бог в сущности Своей навсегда должен оставаться для нас недостижимым.

Уже ветхий завет как таковой знает это проявление апофатического движения: именно тот образ Божественного мрака, который так часто употребляют христианские мистики в своем тайнознании. *«И мрак соделал покровом Своим. . .»*⁵ — говорится в псалме Давида. И Соломон в своей молитве при освящении храма говорит Богу: *«Ты, Который пожелал обитать во мраке. . .»*⁶ Вспомним также мрак Синайской горы⁷.

Опытное познание этой трансцендентности присуще мистической жизни христианина: «Даже когда я соединен с Тобою, — говорит преподобный Макарий Египетский, — даже когда мне кажется, что я больше от Тебя не отличаюсь, я знаю, что Ты — Господин, а я — раб». Это уже не неизреченное слияние плотинковского экстаза, но личностное отношение, которое, отнюдь не умаляя Абсолют, открывает Его как «Иного», т. е. всегда нового, неиссякаемого. Это именно отношение между Личностью Бога — природа как таковая недоступна (идея сущности здесь не ставит границы для любви, напротив, она указывает на логическую невозможность какого-либо достижения предела, что ограничивало бы и «истощало» бы Бога) — и личностью человека. Человек даже и в самом своем «ничто» есть личность, которая в соединении не упраздняется,

⁵ Пс. 17, 12. См. также: 2 Цар. 22, 12.

⁶ См.: 3 Цар. 8, 12, 53. 2 Пар. 6, 1.

⁷ См.: Исх. 20, 21.

но преобразуется и остается, или, вернее, становится личностью полноценной. Иначе не было бы больше *religio*⁸, т. е. связи, отношения.

[91] Поэтому источник истинного христианского богословия есть исповедание воплощения Сына Божия. Действительно, в воплощении одно Лицо соединяет в Себе трансцендентную, непознаваемую, природу Божества с природой человеческой. Соединение двух природ во Христе — это соединение (даже до гроба, даже до ада) природы сверх-небесной и природы земной. Во Христе трансцендентное соделяется имманентным и дает нам возможность говорить о Боге, т. е. быть «бого-словами». Именно в этом и состоит вся тайна: человек увидел (и видит) во Христе Бога, он увидел (и видит) во Христе излучение Божественной природы. Это соединение без смешения в одном Лице Божества и человечества исключает любую метафизическую апофазу, которая отмечает Троицу, чтобы исчезнуть в безличном: это соединение, наоборот, завершает утверждение Божественного откровения как некую встречу, как некое приобщение.

* * *

Таким образом, греческая мысль одновременно открыла и закрыла путь христианству. Она открыла его, прославив Логос и небесную красоту если не Самого Бога, то, во всяком случае, Божественного. Она закрыла этот путь, склонив мудреца к спасению бегством. Многие желали противопо-

⁸Лат.: религия < *religo* — связывать. — *Примеч. ред.*

ставить «мрачному» характеру христианства «радость жизни» античного мира. Но делать подобное противопоставление — значит забыть трагический смысл рока в греческом театре и обостренный аскетизм Платона, ставившего знак равенства между телом (σῶμα) и гробом (σῆμα), — тот дуализм, который он устанавливает между чувственным и умопостигаемым, с тем чтобы обесценить чувственное как некое простое отражение и побудить бежать от него. В каком-то смысле античная мысль подготовила не только христианство, в котором она себя превзошла, но также более или менее грубый дуализм гностических систем и манихейства, где она судорожно восстает против Христа.

То, чего недостает этой мысли, что станет для нее одновременно возможностью свершения и *каменем преткновения*⁹, — это реальность Божественного воплощения. Блаженный Августин, вспоминая молодость, дает в своей «Исповеди» превосходное сопоставление античности и христианства: «Там я прочел, — говорит он, вспоминая свое открытие „Эннеад“, — что *в начале было Слово*¹⁰ (Августин находит святого Иоанна Богослова в Плотине). Я прочел, что человеческая душа свидетельствует о свете, но сама она не есть свет. . . Но я не нашел того, что Слово пришло в этот мир и мир не принял Его¹¹. Я не нашел того, что *Слово стало плотью*¹². Я нашел, что Сын может быть равен

⁹Ср.: Рим. 9, 32–33.

¹⁰Ин. 1, 1.

¹¹См.: Ин. 1, 10–11.

¹²Ин. 1, 14.

Отцу, но не нашел, что Он Сам *уничтожил Себя, смирил Себя до смерти крестной...* и что Бог Отец даровал Ему имя „Иисус“¹³».

Но именно это имя и есть начаток богословия как такового.

¹³См.: Флп. 2, 6–8. Мф. 1, 21.

ГЛАВА 3

Троица

Божественное воплощение — эта отправная точка богословия — сразу же ставит в самом его средоточии тайну Троицы. И действительно, Тот, Кто воплотился, есть не Кто иной, как Слово, т. е. Второе Лицо Пресвятой Троицы. Поэтому воплощение и Троица неотделимы и, вопреки некоторой протестантской критике, вопреки некоему [догматическому] либерализму, пытающемуся противопоставить богословию Евангелие, мы должны подчеркнуть, что православная триадология уходит своими корнями в Евангелие. Действительно, можно ли читать Евангелие и не спросить себя: «Кто же есть Иисус?»¹ И когда мы слышим исповедание апостола Петра: «*Ты — Сын Бога живого*»², когда евангелист Иоанн открывает перед нами в своем Евангелии вечность, то мы понимаем, что единственный возможный ответ дает догмат о Пресвятой Троице: Христос — единородный Сын Отчий,

¹Ср.: Мф. 8, 27. Мк. 1, 27. Лк. 7, 49 и др.

²См.: Мф. 16, 16. Ин. 6, 69.

Бог, равный Отцу, тождественный с Ним по Божеству и отличный от Него по Ипостаси.

Действительно, основным источником нашего знания о Троице является не что иное, как пролог Евангелия святого апостола Иоанна (а также его Первое послание), именно поэтому автор этих очень важных и значимых текстов и получил в православном Предании именование «Богослов». С первого же стиха пролога Отец именуется Богом, Христос — Словом, и Слово в этом *начале*, которое здесь имеет не временной, а онтологический характер, есть одновременно и Бог: «*В начале... Слово было Бог*»³, и иной, чем Отец: «...и Слово было у Бога...» Эти три утверждения святого евангелиста Иоанна: «*В начале было Слово — и Слово было у Бога — и Слово было Бог*» — зерно, из которого произрастает все тринитарное богословие. Они сразу же обязывают нашу мысль утверждать в Боге одновременно тождество и различие.

Соблазнительно, конечно, разорвать эту антиномию, «рационализируя» тот или другой ее термин. Таким образом, с большей или меньшей отчетливостью, выявились две важнейшие еретические тенденции — унитаризм и тритеизм.

Унитаризм часто принимал вид некоего абсолютного монархианизма: в Боге существует только одно Лицо — Лицо Отца, а Сын и Дух суть Его эманации или силы. Свое наиболее законченное выражение это учение получило в III веке — в модализме Савеллия, где исчезает само понятие Лица. Действительно, по Савеллию, Бог есть некая

³Ин. 1, 1.

безличная сущность, различным образом являющаяся себя миру. Тогда как Три Лица суть лишь три последовательных модуса действия, три проявления в мире одной и той же Монады, которая в самой себе всегда проста. При сотворении вселенной Бог принимает облик Отца. Таким образом, Отец есть аспект некой первой фазы Божественного проявления, связанной с возникновением мира и райским состоянием. Но грех изменил отношение между Богом и человеком; эра Отца окончилась, и Бог принял некий другой облик — облик Сына, полное проявление Которого соответствовало воплощению. С вознесения Христова сыновний модус Божества растворился в сущностной неразличимости и появился некий новый модус — модус Духа. Наконец, на Суде, когда вселенная будет обожена, все снова войдет в неразличимую Монаду. Таким образом, эта троица поочередного проявления остается некой чистой видимостью и не имеет [93] никакого отношения к самой реальности Бога: Лица здесь всецело поглощены природой.

Противоположная ересь — тритеизм — никогда не проявлялась в чистом виде. Но если и не могло быть сформулировано абсурдное учение о некой дивергентной («разошедшейся») Троице, то мы все же часто встречаем известное ослабление Троичной взаимосвязанности: это Троица не равночестная и, в конечном счете, разорванная. До Никейского собора субординационные тенденции были очень сильны в христианском мышлении и, в частности, у Оригена. Под влиянием среднего платонизма Отца отождествляли с верховным Единством, что привело к тому, что Сына можно было отличать от

Него только исходя из принципа субординации. Божество здесь собственно Сыну не принадлежит, Он только причастен Божественной природе Отца. Так Логос становился неким орудием Единого, а Святой Дух, в свою очередь, служил орудием Сыну для прославления Отца.

У Ария эта тенденция превратилась в ересь, которая разрушала Троичное единство. Арий отождествлял Бога с Отцом и тем самым утверждал, что все то, что не есть Бог, — тварно. Следовательно, Сын, поскольку Он иной, чем Отец, — сотворен, и личностное различие приводит к некой онтологической расколотости. Этот тварный Сын, в свою очередь, сотворил Духа, и Троица сводится к некой иерархии, где нижний служит орудием для высшего, — к Троице, проникнутой неким непреодолимым разломом, отделяющим тварное от нетварного. Рождение становится творением, Сын и Дух («внук») оказываются тварными существами, радикально отличными от Отчего Божества, и триада существует только в результате разрыва монады.

Напротив, вера, ревностно хранимая Церковью, неким единым движением, единым сопряжением объемлет единство и различие Бога. При этом не одно только чувство, но и ум наш также должен быть религиозным, мысль также должна раскрываться навстречу истине или, вернее, — ни то, ни другое в отдельности, но всецелое наше существо — в единстве своего горения и трезвения. Торжество христианской мысли в том, что она выработала в течение первых четырех веков, особенно в IV — «тринитарном» по преимуществу — веке, то определение, которое дало язычникам возмож-

ность провидеть полноту Пресвятой Троицы: это была не рационализация христианства, но христианизация разума, превращение философии в созерцание, насыщение мысли тайной, которая не есть некая сокрываемая потаенность, но некий неиссякаемый свет⁴. Это величайшее дело, осуществленное усилиями святителей Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова, а также Илария Пиктавийского, дало в конце концов Церкви возможность выразить термином «ὁμοούσιος» тайну Божества — Едiницы и Троицы одновременно. «Ὁμοούσιος» означает «единосущный», «тождественный по сущности», «со-сущностный», это то прилагательное, которое определяет Сына как Бога — Бога иного, чем ὁ Θεός; того же, но не Отца.

«... Слово было у Бога (πρὸς τὸν Θεόν)...» — говорит апостол Иоанн в прологе своего Евангелия. «Прὸς» указывает на движение, на некую динамическую близость — его можно было бы перевести [94] скорее «к», чем «у»: «... Слὸβο εἶναι πρὸς τὸν Θεόν...» Таким образом, «πρὸς» содержит в себе идею некоего отношения: это отношение между Отцом и Сыном есть предвечное рождение. Так само Евангелие вводит нас в жизнь Божественных Лиц — в Троицу.

Также именно Евангелие открывает нам тринитарное «положение» Святого Духа и те отношения, которые подчеркивают Его собственную личностную «единственность». Достаточно прочесть в Евангелии от Иоанна последние беседы Спасителя с апостолами: «И Я умолю Отца, и даст

⁴Ср.: Мф. 24, 26–27.

вам иного Утешителя (Παράκλητον⁵), да пребудет с вами вовек, — Духа истины. . . »⁶, и далее: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое. . . »⁷ Таким образом, Дух — иной, чем Сын (Который также есть Утешитель), но Дух послан во имя Сына, чтобы свидетельствовать о Нем, так что Его отношение с Сыном не является отношением противопоставления или разделения, но отношением различия и взаимосвязанности, т. е. отношением взаимообщения в Отце.

То же следует сказать и об отношении Святого Духа с Отцом: «. . . Дух истины, Который от Отца исходит. . . »⁸ Дух — иной, чем Отец, но соединен с Ним отношением исхождения, Ему свойственного и отличного от рождения Сына.

Таким образом, Сын и Дух открываются нам в Евангелии как Два Божественных Лица, посланных в мир: Одно — чтобы соединиться с нашей природой и ее возродить, Другое — чтобы оживотворить нашу личную свободу. У Каждого из этих Двух Лиц Свое особое отношение к Отцу («рождение» и «исхождение»), и между Ними также существует некое отношение взаимосвязанности: именно благодаря очищению Пресвятой Девы Духом Сын мог быть дан людям, так же как по молитве Сына, воссевшего одесную Отца, нам послан Дух («. . . Утешитель, Которого Я пошлю вам от

⁵Греч. παράκλητος — призванный (на помощь); ходатай; заступник, защитник; утешитель. — *Примеч. ред.*

⁶Ин. 14, 16–17.

⁷Ин. 14, 26.

⁸Ин. 15, 26.

Отца. . . »⁹). И эти Два Лица явлены нам в открывшейся перед нами вечности как равночестные Отцу и сущностно с Ним тождественные. Они трансцендентны миру, в котором действуют: действительно, и Тот, и Другой — «у» Отца, Который не приходит Сам в мир, и Их близость к Отцу — Источнику Божественной природы — завершает «положение» Пресвятой Троицы в нашей мысли в Ее запредельности, Ее неизменности и Ее полноте.

⁹Ин. 15, 26.

ГЛАВА 4

Троичная терминология

Великой проблемой IV века было выразить Божественное единство и различие одновременно, совпадение в Боге Едѣницы и Троицы. Мы видим здесь у святых отцов подлинное претворение языка: используя то термины философские, то слова, заимствованные из обыденного языка, они так преобразовали их смысл, что сообщили им способность обозначать ту необычайно новую реальность, которую открывает только христианство — реальность личности: как в Боге, так и в человеке, ибо [95] человек есть *по образу Божию*¹; как в Троице, так и в возрожденном человечестве, ибо Церковь отражает жизнь Божественную.

Чтобы выразить общую для Трех реальность, «разделяя в Трех неразделимое Божество», как говорит святитель Григорий Богослов, святые отцы выбрали слово «οὐσία»². Это был философский термин, означавший «сущность», но вульгаризиро-

¹Быт. 1, 27.

²См. также гл. 3 «Очерка» — с. 70 и далее наст. изд.

вавшийся: его стали употреблять, например, в значении «имущество» или «владение». В этом слове, родственном глаголу «εἶμι» («быть»), звучал онтологический отголосок, поэтому оно могло подчеркнуть онтологическое единство Божества, тем более что этот корень заключался в термине «ὄμοούσιος», уже христианизированном Никейским собором для обозначения со-сущности Отца и Сына. Однако «ὄμοούσιος» и «οὐσίᾳ» устанавливали тождественность, что было близко ходу мысли позднего эллинизма, сосредоточенного, как мы уже говорили, на экстатическом открытии Единого. «Ὁμοούσιος» уже вводило нечто безмерно новое, ибо выражаемая им тождественность сущности соединяла Два различных — не сводимых Друг к Другу — Лица, не растворяя Их в самом этом единстве. Но необходимо было именно утвердить эту тайну «другого» — нечто на этот раз радикально чуждое античной мысли, которая в онтологическом отношении придавала большую значимость «тому же» и пренебрегала «другим», видя в нем некое распадение бытия. Знаменательным для такой мировоззренческой установки было отсутствие в античном лексиконе какого бы то ни было обозначения личности, ибо латинское «persona» и греческое «πρόσωπον» обозначали лишь ограничительный, мнимый и в конечном счете иллюзорный аспект индивидуума — не лицо, открывающее личностное бытие, а лицо-маску бытия безличного. Действительно, «πρόσωπον» — это маска или роль некоего актера: «другой» здесь совершенно поверхностен и не имеет как таковой никакого онтологического содержания. Неудивительно поэтому, что

святые отцы предпочли этому слабому, а возможно, и обманчивому слову другое, «необремененное», смысл которого они всецело преобразовали, слово это — «ὕποστασις».

Если «οὐσία» было, по-видимому, понятие философское, постепенно вульгаризировавшееся, то «ὕποστασις» было словом обиходным, начинающим приобретать философский смысл. В повседневном языке это слово значило «существование», но у некоторых стоиков оно приняло значение отдельного существа — индивидуума. В общем, «οὐσία» и «ὕποστασις» были почти что синонимами: оба они относились к бытию, причем первый обозначал, скорее, сущность, второй — особенность. Хотя все же нельзя чрезмерно оттенять различие между ними: действительно, у Аристотеля «первичные сущности» обозначают индивидуальные существования, а «ипостась», как позднее отметил преподобный Иоанн Дамаскин, иногда значит просто существование. Эта относительная эквивалентность благоприятствовала разработке христианского богословского языка: ведь не существовало никакого более раннего контекста, который мог бы нарушить равновесие между двумя терминами, посредством которых святые отцы желали подчеркнуть равнозначность [личности и природы] и тем самым избежать риска дать перевес безличной сущности. «Οὐσία» и «ὕποστασις» были практически синонимами вначале и оба имели отношение к сфере бытия; сообщив каждому из них особое значение, святые отцы могли впредь беспрепятственно укоренить личность в бытии и тем самым персонализировать онтологию.

Сущность в Троице — это не некая абстрактная идея Божества, не некая логическая сущность, которая связывала бы три Божественных индивидуума, подобно тому как, например, «человечество» является общим для трех «человек». Апофатизм придает ей металогическую глубину некой непознаваемой трансцендентности, библейское откровение окружает ее преславным излучением Божественных имен. Что же касается слова «ὁλότασις» (именно здесь под влиянием христианства рождается мысль подлинно новая), то в нем нет никакого «индивидуального» значения. Индивидуум принадлежит некоему виду или, вернее, он является одной из его частей: индивидуум «делит» природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте. Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторяемы: каждый из них обладает своим «осколком» природы, но и неопределимо разделенная это всегда одна и та же природа — без подлинного различия. Ипостаси же, напротив, и бесконечно едины, и бесконечно иные: Они суть Божественная природа, но ни Одна из Них ею не обладает, не разбивает ее, чтобы ее иметь; именно потому, что каждая Ипостась раскрывается навстречу Другим, именно потому, что Они «делят» природу без какого-либо ограничения, она пребывает неразделенной.

И эта неразделенная природа сообщает каждой Ипостаси Ее глубину, утверждает Ее «единственность», являет себя в этом единстве Единственных, в этом взаимообщении, где каждое Лицо без

смешения всецело причастно Двум Другим: природа тем более едина, чем более различны Лица, ибо ничто из общей природы от Них не ускользает; Лица тем более различны, чем более Они суть единая природа, ибо Их единство — это не безличное единообразие, но плодотворная напряженность некоего не сводимого к единичности различия, преизобилие некоего «взаимопроникновения без какого-либо слияния или смешения», согласно преподобному Иоанну Дамаскину.

Таким образом, тринитарное богословие раскрывает перед нами некий новый аспект человеческой реальности — аспект личности. Действительно, античная философия не знала понятия личности. Греческая мысль не сумела выйти за рамки «атомарной» концепции индивидуума, римская мысль следовала путем от маски к роли и определяла «личность» ее юридическими отношениями. И только откровение Троицы — единственное обоснование христианской антропологии — принесло с собой некое абсолютное утверждение личности. Действительно, для святых отцов личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена — психологически ли или нравственно. Всякое свойство (атрибут) повторяемо: оно принадлежит природе, и мы можем его встретить и у других индивидуумов, даже определенное сочетание качеств можно где-то найти.

[97] Личностная же единственность есть то, что существует даже тогда, когда изъят всякий контекст — космический, социальный или индивидуальный, — все то, что может быть концептуально выражено. Будучи неподвластной понятийной выраженности,

личность не может быть определена. Она несравнима, она есть совершенно «иное». Могут быть «суммированы» только индивидуумы, но не личности. Личность всегда уникальна. Понятие объективирует и помещает в некий «ряд». Поэтому только методически «деконцептуализируемая» отрицанием мысль может прикоснуться к тайне личности, ибо то, что остается не сводимым ни к какой природе, не может быть определено, но лишь обозначено. Личное можно «уловить» только в некоем личностном отношении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Пресвятой Троицы — в некой раскрытости, которая превосходит непроницаемую безликую банальность мира индивидуумов. Ибо подойти к личности — значит проникнуть в некую личностную вселенную, одновременно замкнутую и открытую, — в мир высочайшего и неповторимого творчества, а главное — порой в совсем незаметный, но всегда уникальный мир чьей-то даруемой нам собственной жизни.

* * *

Божественные свойства (атрибуты) относятся к общей природе: «ум», «воля», «любовь», «мир» и т. д. свойственны всецело Трем Ипостасям и не могут Их различать. Невозможно дать некое абсолютное определение какой-либо Ипостаси, обозначив Ее одним из Божественных имен. Мы уже говорили, что личностная единственность не поддается никакому определению, личность может быть воспринята лишь в ее отношении с другой личностью. Поэтому единственный способ различения Божественных Ипостасей состоит в том, чтобы точно

выразить Их взаимоотношения и, главным образом, Их отношение с общим Источником Божества, с «Божеством-Источником» — с Отцом. «„Не быть рожденным“, „быть рожденным“ и „исходить“ характеризуют Отца, Сына и Того, Кого именуем мы Святым Духом», — говорит святитель Григорий Богослов. Нерожденность безначального Отца (это основополагающая идея единоначалия Отца, на огромной значимости которой мы остановимся несколько позже), рожденность Сына и исхождение Духа — таковы отношения, позволяющие нам различать Лица. Но здесь необходимо сделать два замечания. Во-первых, эти отношения обозначают, но не обосновывают ипостасного различия. Различие есть та абсолютная реальность, которая коренится в троичной и изначальной тайне Божественных Лиц, и наша мысль, которую тайна эта бесконечно превосходит, может лишь коснуться ее неким апофатическим образом, т. е. показывая, что безначальный Отец — не Сын и не Святой Дух; что рожденный Сын — не Святой Дух и не Отец; что Дух, от Отца исходящий, — не Отец и не Сын. Во-вторых, эти отношения не являются отношениями противопоставления, как утверждает латинское богословие, но простыми отношениями различия: они не делят природу между Лицами, но устанавливают абсолютное тождество и не менее абсолютное различие Ипостасей, и, что особенно важно, отношения эти для каждой Ипостаси троичны и никогда не могут быть сведены к отношениям двусторонним, предполагающим именно противопоставление. Действительно, невозможно ввести Одну из Ипостасей в некую двоицу,

[98]

невозможно представить себе Одну из Них без того, чтобы немедленно не возникли Две Другие: Отец есть Отец как таковой только в соотношении с Сыном и Духом. Что же до рождения Сына и исхождения Духа, то они как бы «одновременны», одно внутренне предполагает другое.

Применительно к Троице этот отказ от противопоставления, а следовательно, и от двойственности, в более широком аспекте есть отказ от числа или, вернее, превосхождение числа: «Бог есть тождество Единицы и Троицы», — говорит преподобный Максим Исповедник. Он одновременно есть Едино-троица и Три-единица — с двойным равенством, где $1 = 3$ и $3 = 1$. Святитель Василий Великий в своем труде о Святом Духе останавливается на этом «мета-математическом» аспекте: «Действительно мы не считаем путем сложения, чтобы исходя от единства прийти ко множеству, ибо мы не говорим „один“, „два“ и „три“ или „первый“, „второй“ и „третий“. „Я Бог первый и Я последний...“ — говорит Господь³. О Боге же „втором“ мы до сего дня еще ничего не слышали, потому что, поклоняясь *Богу Богов*⁴, мы исповедуем характерные особенности Ипостасей, сохраняя при этом Их единоначалие».

Превосхождение единицы: Отец есть всецелый «дар» Своего Божества Сыну и Духу; если бы Он был только единицей, если бы Он отождествлялся со Своей сущностью, а не отдавал ее, Он не был бы вполне Личностью. Вот почему Бог ветхого

³См.: Ис. 44, 6.

⁴См.: Втор. 10, 17. Нав. 22, 22. Пс. 49, 1; 83, 8 и др.

завета не есть «отец»: личностный, но закрытый в Самом Себе, Он тем более страшен, что с существами ино-природными Он может вступать только в некое внешнее отношение, — отсюда и Его «тиранический» облик: между Ним и человеком нет взаимности. Именно поэтому святитель Кирилл Александрийский полагает, что имя «Отец» выше имени «Бог»: ибо если Бог — «Бог» как таковой лишь для тех, кто не суть Он Сам, то по отношению к Сыну, Который ни в чем не ниже Его, Он есть именно «Отец» — в раскрытии библейской Единицы имя «Отец» открывается как некое внутреннее [внутритроичное] имя Бога [Троицы].

При раскрытии единицы личностная полнота Бога не может остановиться на двоице, ибо «два» внутренне предполагает взаимное противопоставление и ограничение, «два» разделило бы Божественную природу и внесло бы в бесконечность корень неопределенности — первоначальную полярность некоего творения, которое становилось бы, как в гностических системах, неким проявлением [Божества]. Таким образом, Божественная реальность в двух Лицах немислима. Превосхождение «двух», т. е. числа, совершается в «Трех»: это не возвращение к первичному, но совершенное раскрытие личностного Бытия. Действительно, «три» здесь — не итог некоего сложения: Три абсолютно различные Реальности не могут быть исчислены, Три Абсолюта не подлежат сложению. «Три», пребывающее за пределами всякого счисления, за пределами всякого противопоставления, устанавливает абсолютное различие. Трансцендируя число, оно не начинает и не замыкает некоего «ряда», но рас-

крывает — за пределами «двух» — бесконечность: не непроницаемость пребывания в себе, не самопоглощение в возврате в «единое», но открытую беспредельность *живого* Бога, неиссякаемое преизобилие [99] Божественной жизни. «Единица приходит в движение в силу Своего богатства — двоица преодолена, ибо Божество превыше материи и формы, Троица же смыкается в совершенстве, ибо Она первая преодолевает состав двоицы». Тайна, о которой говорит здесь платиновскими терминами святитель Григорий Богослов, раскрывает перед нами за пределами всякой логики и всякой метафизики некую иную область. Здесь вера питает мысль и возносит ее над ее границами к тому созерцанию, целью которого является не что иное, как участие в Божественной жизни Пресвятой Троицы.

ГЛАВА 5

Происхождение Лиц и Божественные свойства

Христианское богословие не знает абстрактного Божества: нельзя мыслить Бога вне Трех Лиц. «Οὐσία» и «ὕποστασις» почти синонимы — как бы именно для того, чтобы сокрушить наш рассудок, не дать ему объективировать Божественную сущность вне Лиц и Их «вечного движения любви», по выражению преподобного Максима Исповедника. Этот Бог конкретен, ибо единое Божество одновременно обще Трем Ипостасям и присуще Каждой из Них: Отцу — как Источнику, Сыну — как Рожденному, Духу — как от Отца Исходящему.

Термин «единоначалие» (μοναρχία) Отца является обычным в великом богословии IV века; он означает, что сам источник Божества — личностен. Отец есть Божество, но именно потому, что Он — Отец, Он сообщает Божество во всей его полноте Двум другим Лицам: Они берут Свое начало от Отца как от единого Начала — μόνη ἀρχή — откуда термин «монархия». «Божество-Источник» —

говорит об Отце святой Дионисий Ареопагит. Действительно, именно от Него «источается», в Нем «коренится» тождественное и нераздельное, но различно сообщаемое Божество Сына и Святого Духа. Таким образом, понятие «единоначалие» одним словом обозначает в Боге единство и различие — происхождение от единого личностного Начала. Святитель Григорий Богослов, величайший богослов Пресвятой Троицы, мог говорить об этой тайне только в поэтической форме, поскольку лишь поэзия способна явить нечто, лежащее по ту сторону слов. «Они не разделены в воле, — говорит святитель Григорий, — Они не разделены в могуществе и ни в каком другом свойстве. И если в целом сказать: Божество нераздельно в Разделяющих. В трех солнцах, взаимопроникающих одно в другое, свет был бы единым — подобно, как Слово и Дух суть Два Луча одного и того же Солнца или, вернее, Они — Два новых Солнца».

Таким образом, Троица есть изначальная тайна, Святая святых Божественной реальности, сама жизнь *Бога сокровенного, Бога живого*¹. Только поэзия может коснуться этой тайны — именно потому, что поэзия ее славословит, а не претендует на то, чтобы ее объяснить. Троица первична по отношению ко всякому существованию и всякому познанию, которые в Ней находят свое обоснование. Троица не может быть постигнута человеком. Она Сама «постигает» человека и вызывает в нем славословие. Когда же мы говорим о Троице вне славословия и поклонения, вне личностного

¹См.: Ис. 45, 15. Втор. 5, 26.

отношения веры, язык наш всегда неверен. Когда святитель Григорий Богослов говорит о Трех как о «Нераздельных в воле», то это значит, что мы не можем сказать, что Сын рожден по воле Отца: мы не можем мыслить Отца без Сына, Он — Отец только вместе с Сыном, и так было предвечно, ибо в Троице нет акта², и даже говорить применительно к Ней о «состоянии» значило бы предполагать некую несоответствующую Ей пассивность. «Когда мы, — говорит святитель Григорий, — обращаемся к Божеству — Первопричине, Единоначалию, то нам открывается Е д и н ы й; когда же мы обращаемся к Тем, в Ком пребывает Божество, к Тем, Кто в той же вечности и славе происходит от Первоначального, мы поклоняемся Т р е м».

Не предполагает ли единоначалие Отца некой определенной субординации Сына и Духа? Нет, ибо начало тогда только совершенно, когда оно — начало реальности равносильной. Греческие отцы охотно говорили об «Отце-Причине», но это только некий термин по аналогии, всю недостаточность которого мы можем понять, когда следуем очищающим путем апофазы: в обыденном нашем опыте причина выше следствия, в Боге же, напротив, «Причина» — как исполнение личностной любви — не может производить «Следствия» низшие Себе, Она хочет Их равночестности Себе и потому является также причиной Их общего равенства. И более того, в Боге нет следствия «вне» причины,

²Actus (лат.) — осуществленная (в отличие от *potentia*) действительность, актуальное состояние, которое внутренне предполагает некое становление, некий процесс. См. также примеч. 50 на с. 110 наст. изд. Ср.: Иак. 1, 17. — *Примеч. ред.*

но есть некая причинность внутри единой и тождественной Самой Себе природы [Пресвятой Троицы]. Здесь «причинность» не влечет за собой ни некоего внешнего следствия, как в мире материальном, ни следствия, растворяющегося в своей причине, как в иерархических онтологических системах Индии или у неоплатоников, — «причинность» здесь лишь слабый образ некоего невыразимого взаимообщения [Божественных Ипостасей]. «Отец, — говорит святитель Григорий Богослов, — был бы Началом (ἀρχή) только скудных и недостойных вещей, более того, Он Сам явился бы неким началом скудным и лишенным достоинства, если бы Он не был Началом Божества и Благодати, Которым поклоняемся мы в Сыне и Святом Духе: в Одном — как в Сыне и Слове Отца, в Другом — как в Духе Отца, без разлучения исходящем от Него». Отец не был бы истинной Личностью, если бы не был всецело обращен «к» (πρός) Другим Лицам, всецело сообщен Тем, Которых Он соделывает Личностями, а значит, в целостности Своей любви — Себе равными.

Таким образом, [Бог] Троица не есть результат некоего процесса, но некая первичная Данность. Ее начало только в Ней Самой, а не над Ней — нет ничего, что бы Ее превосходило. «Ἀρχή» — монархия — обнаруживается только в Троице, через Троицу и для Троицы — в отношении Трех, в отношении всегда троичном, исключаящем всякое противопоставление, всякую двойственность.

Уже в IV веке святитель Афанасий Александрийский определенно говорит, что рождение Сына есть некое «дело природы», а преподобный Иоанн

Дамаскин, в VIII веке, различает «дело природы» — рождение Сына и исхождение Духа — и «дело воли» — творение мира. Впрочем, «дело природы» не [101] есть некое «дело» в собственном смысле этого слова, но само бытие Бога, ибо Бог по Своей природе есть Отец, Сын и Святой Дух. Бог не имеет надобности открывать Себя Самому Себе, путем некоего осознания Отца в Сыне и Духе, как, скажем, полагал это о. С. Булгаков. Откровение мыслимо только по отношению к иному, чем Бог, т. е. в творении. И точно так же как Троичное существование не есть результат некоего акта воли, так невозможно усматривать в нем и процесс некой внутренней необходимости.

Таким образом, следует тщательно различать причинность Отца, — которая «поставляет» Три Божественных Ипостаси в Их абсолютном различии, однако не устанавливает тем самым между Ними какого бы то ни было [внешнего] «порядка», — от Его откровения или явления. Дух через Сына приводит нас к Отцу, в Котором мы находим единство Трех. Отец, согласно терминологии святителя Василия Великого, открывает Себя через Сына в Духе. Здесь утверждается некий процесс, некий порядок, из которого проистекает известный нам «порядок» трех Божественных имен: Отец, Сын и Святой Дух³.

Так же и все Божественные имена, которые общают нам общую жизнь Трех, исходят к нам от Отца через Сына в Духе Святом. Отец есть Источник, Сын — Явление, Дух — являющая

³См.: Мф. 28, 19.

Сила. Поэтому Отец есть Источник Премудрости, Сын — Сама Премудрость, Дух — Сила, усвояющая нам Премудрость. Или еще: Отец есть Источник Любви, Сын — Любовь, Себя открывающая, Дух — Любовь, в нас осуществляющаяся. Или же, согласно прекрасной формулировке святителя Филарета Московского: Отец есть Любовь распинающая, Сын — Любовь распинаемая, Дух — Любовь торжествующая. Божественные имена суть изливание Божественной жизни, Источник которой есть Отец, Которого показывает нам Сын и Которому со-общает нас Святой Дух.

Византийское богословие называет эти Божественные имена «энергиями». Это слово наилучшим образом передает предвечное излучение Божественной природы: оно гораздо лучше, чем «атрибуты» школьного богословия, дает нам представление об этих живых силах, этих источниках, этих преизлияниях Божественной славы. Ибо теория нетварных энергий — глубоко библейская по самому своему духу: Священное Писание часто говорит о пламенеющей и гремящей славе, которая позволяет познать Бога «вне» Его Самого, сокрывая Его в некоем преизобилии света. Святитель Кирилл Александрийский говорит о великолепии являющей себя Божественной сущности. В церковном Предании непрестанно повторяются, отображая сияние некоей ослепительной красоты, светозарные термины, которые здесь отнюдь не некая метафора, но выражение опыта высочайшего созерцания. Божественная слава многообразна. Вспомним апостольское свидетельство святого Иоанна Богослова: *«Многое и другое сотворил Иисус, но если бы писать о том*

подробно, то, думаю, и всему миру не вместить бы написанных книг»⁴.

Так же *весь мир* не может *вместить* и бесчисленных имен славы. «Силы» (δυνάμεις) — говорит о них святой Дионисий Ареопагит, причем употребляет то единственное число, то множественное. И число здесь несущественно: не одно, не множество, но бесконечность Божественных имен. Бог есть Премудрость, Любовь, Правда и т. д., но не потому, что Он сие изволяет, а потому, что Он таков есть. Имена — не личины: Бог показывает то, что Он есть⁵. Мы не можем познать глубину Божественной сущности, но мы познаем то излучение славы, которое есть истинно Бог. Ибо назовем ли мы Божественную природу «сущностью», поскольку она есть неиссякаемая трансцендентность, назовем ли ее «энергией», поскольку она являет себя в славе, это — всегда одна и та же природа. «*И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира*»⁶, — говорит Господь. Таким образом, энергетическое явление не зависит от творения: оно есть некое всегдашнее излучение, которое никак не обусловлено существованием или несуществованием мира. Конечно, мы обнаруживаем его и в тварном бытии, ибо *от создания мира* дела Божии соделывают *видимыми* для разума Его *невидимые* свойства (атрибуты)⁷ — на тварном лежит печать Божества. Но это Божественное присутствие есть некая прис-

⁴См.: Ин. 21, 25.

⁵Ср.: 1 Ин. 3, 2.

⁶Ин. 17, 5.

⁷См.: Рим. 1, 20.

носущная, предвечная слава, «не-случайное» явление непознаваемой как таковой сущности. Это — свет, который предвечно окружает совершенную в самой себе полноту Троичной Жизни.

ГЛАВА 6

Творение

Мир был сотворен Божией волей. Он — иноприроден Богу, он существует «вне» Бога — «не по месту, но по природе», согласно преподобному Иоанну Дамаскину. Эти простые утверждения веры подводят нас к тайне столь же бездонной, как и тайна бытия Божественного, — это тайна бытия тварного, реальность некоего «внешнего» бытия по отношению к Божию вездесущию, свободного по отношению к Его всемогуществу, коренным образом нового по своему внутреннему содержанию перед лицом Троичной полноты, одним словом, это реальность иного, чем Бог, неустранимая онтологическая «плотность» иного.

Только христианство, или, точнее, иудео-христианская традиция, знает понятие творения в абсолютном смысле. Творение *из ничего* есть некий догмат веры. Эта вера нашла первое свое выражение в библейском повествовании, где мать, увещевая своего сына принять мученичество, говорит ему: «... *посмотри на небо и землю и, видя все,*

что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего (οὐκ ἐξ ὄντων)...»¹ Если мы вспомним, что «οὐκ» — отрицание радикальное, не оставляющее (в отличие от другой отрицательной частицы — «μή») ни малейшего места сомнению, и что здесь оно употребляется систематически, вопреки правилам грамматики, то оценим всю значимость выражения: Бог творил не из чего-то, а из того, чего нет, — из «небытия».

Ничего подобного нет в других религиях или метафизических системах. Так, в одних учениях творение совершается, исходя из некоей возможности бытия, извечно предоставленной демиургу² для упорядочивания. В античной философии такова «первичная» материя, которую неизменное бытие «оформляет». Сама по себе эта материя реально не существует, она есть некая чистая возможность бытия. Конечно, это тоже «не-бытие», но небытие «μή ὄν», а не «οὐκ ὄν», т. е. не абсолютное небытие. Отображая, материя получает некое определенное правдоподобие, становится как бы слабым напоминанием мира идей. Таков прежде всего дуализм Платона, и таково же, с некоторыми различиями, вечное «оформление» материи у Аристотеля.

В других учениях мы встречаем идею творения как некоего Божественного процесса. Бог творит из собственного Своего бытия, нередко путем некоей первоначальной поляризации, которая порождает всю множественность вселенной. Здесь мир есть

¹2 Мак. 7, 28.

²Демиург (греч. δῆμιουργός < δῆμιος — народный, общественный и ἔργον — дело) — мастер; ремесленник; создатель, творец; художник. — *Примеч. ред.*

некое проявление, или эманация, Божества. Такова основная концепция индуизма, ее же мы находим в эллинском мире с возникновением гностицизма, к которому очень близка и мысль Плотина, устремленная к некоему монизму. Здесь космогония становится некой теогонией³: в своем постепенном нисходящем «оплотнении» Абсолют от этапа к этапу становится все более относительным, проявляясь и «вырождаясь» во вселенной; мир — это некий падший Бог, который стремится снова стать Богом, он возникает вследствие либо некой таинственной катастрофы, которую можно было бы назвать падением Бога, либо некой внутренней необходимости, некоего странного космического влечения, в котором Бог стремится осознать Самого Себя, либо в результате смены неких временных циклов проявлений и замыканий Бога в Самом Себе, которая как бы довлеет над Самим Богом.

И в том и в другом случае отсутствует как таковая идея творения *из ничего*. В христианском же учении сама материя тварна. Эта таинственная материя, о которой Платон говорил, что она может быть постигнута только посредством неких «незаконных» понятий⁴, эта чистая возможность бытия — сама тварна, как замечательно показал блаженный Августин. И с другой стороны, как могло бы творение иметь некую нетварную основу, как могло бы оно «повторить» Бога, если по сущности оно есть нечто иное, чем Бог?

³От греч. κόσμος — мир, вселенная / Θεός — Бог, Божество и γονή — рождение, происхождение. — *Примеч. ред.*

⁴См.: Платон. Тимей 52b. — *Примеч. ред.*

Таким образом, творение есть некий свободный акт, некий дарственный акт Бога. Для Божественного Существа оно не обусловлено никакой необходимостью. Даже те нравственные мотивы, которыми иногда пытаются обосновать творение, слишком узки в своем осмыслении: Бог Троица есть полнота любви, и, чтобы изливать Свою любовь, Он не нуждается в некоем «другом», потому что «Другой» уже есть в Нем — во взаимопроникновении Ипостасей. Бог, таким образом, потому Творец, что пожелал им быть: имя «Творец» вторично по отношению к трем именам Пресвятой Троицы. Бог — предвечно Троица, но не предвечно Творец, как полагал это Ориген, который, будучи пленен циклическими представлениями античного мира, ставил Его тем самым в зависимость от тварного. Если нас как-то смущает идея творения как акта всецело свободного, причина этого лишь в том, что наша искаженная грехом мысль отождествляет свободу с произволом, и тогда Бог, действительно, представляется нам каким-то одержимым фантазиями тираном. Но если для нас свобода, когда она не связана с законами тварного мира (внутри которого мы пребываем), есть некий разрушающий бытие злой произвол, то для Бога (Который трансцендентен тварному миру) свобода бесконечно добра — она порождает бытие. Действительно, в творении мы видим порядок, целесообразность, любовь — все то, что противоположно произволу. Проявляются те «качества» Бога, которые не имеют ничего общего с нашей беспорядочной псевдосвободой. Само бытие Бога отражается в твари и зовет ее к участию в Его Божестве. И для тех, кто пребывает

[104]

в тварном мире, это призвание и возможность на него отвечать являются единственным «оправданием» творения.

Творение *из ничего* есть дело воли Божией. Поэтому преподобный Иоанн Дамаскин и противопоставляет его рождению Слова: «Поскольку рождение, — говорит святой Дамаскин, — есть некое дело природы и исходит из самого существа Бога, оно должно быть безначальным и предвечным, иначе порождение вызывало бы некое изменение, был бы Бог „до“ и Бог „после“ — Бог „умножался“ бы. Что же касается творения, то оно есть дело воли Божией и потому Богу не совечно. Ибо невозможно, чтобы вызванное из небытия к бытию было бы совечно Тому, Кто существует безначально и всегда». Это дело — творение мира — является «случайным»: Бог мог бы и не творить. Но, «случайное» по отношению к Самой Троице, оно обязывает приведенных в бытие необходимо существовать, и существовать навсегда: будучи «случайным» для Бога, творение является «необходимым» для самого себя, ибо Бог, по свободе Своей, соделывает тварное бытие тем, чем оно должно быть.

Так перед нами раскрывается положительный смысл Божественного дара. Если употребить аналогию (в этой аналогии, однако, сокрыт сам смысл творения), этот дар подобен щедрости поэта. «Поэт неба и земли»⁵ — можем мы сказать о Боге, если дословно переведем с греческого текст Символа веры. Так можем мы проникнуть в тайну тварного бытия: творить — это не значит отражаться в ка-

⁵См.: «... Творца (Ποιητήν) неба и земли...». — *Примеч. ред.*

ком-либо зеркале, даже если это зеркало первичной материи; это также не значит тщетно разделяться, чтобы все снова свести к самому себе; творить — это значит вызывать новое, творение, если можно так выразиться, — это риск нового. Когда Бог создает «вне» Самого Себя некое новое «подлежащее», некое свободное «подлежащее», то это — апогей Его творческого действия: Божественная свобода свершается в сотворении этого высочайшего риска — некой другой свободы.

Вот почему нельзя объективировать первоначальное «ничто». «Ничто» здесь просто означает, что «до» творения ничего «вне» Бога не существовало. Или, вернее, что эти «вне» и «до» абсурдны, поскольку именно творение устанавливает их. [105] Пытаться мыслить это «вне» — значит столкнуться с «ничто», т. е. с невозможностью мыслить. Это «вне» существует только благодаря творению, оно есть та самая «пространственность», которая и составляет творение. Так же невозможно представить себе то, что существовало «до» творения: в Боге «начало» не имеет смысла, оно рождается вместе с тварным бытием — именно творение и устанавливает время, понятиями которого являются «до» и «после». Как «вне», так и «до» сводятся к тому «ничто», которое упраздняет мысль. И то и другое суть «предельные понятия», как сказали бы немцы. Поэтому всякая диалектика бытия и небытия абсурдна: небытие не имеет собственного существования (это было бы, между прочим, неким противоречием *in adjecto*⁶), оно соотнесено с самим

⁶Лат.: в определении. — *Примеч. ред.*

тварным бытием, которое имеет своим основанием не само себя и не Божественную сущность, но единственно волю Божию. Это отсутствие собственного основания и есть небытие. Таким образом, неизбежное, непреходящее для твари — это ее отношение к Богу, по отношению же к самому себе тварное бытие сводится к «ничто».

«Новое» творения, таким образом, ничего не добавляет к бытию Бога. В наших понятиях мы исходим из сопоставления — согласно некоему «вещному» ряду представлений, но нельзя произвести сложения Бога и мира. Здесь мы должны мыслить исходя из аналогии — так, чтобы подчеркнуть одновременно соотношение и различие, ибо тварь существует лишь в Боге — в той творческой воле, которая именно и соделывает ее отличной от Бога, т. е. тварью. «Тварные существа, — говорит святитель Филарет Московский, — поставлены на творческом слове Божиим, как на некоем алмазном мосту: под бездной Божественной бесконечности, над бездной своего собственного небытия».

ГЛАВА 7

Триединый Бог Творец и Божественные идеи

Творение есть дело Пресвятой Троицы. Символ веры именует Отца «Творцом неба и земли», о Сыне говорит: «... *Имже всѣ быша*», Святого же Духа называет «Животворящим» (ζωολογόν). Воля является общей для Трех, и именно она является творческим началом, поэтому Отец не может быть Творцом без того, чтобы Сын и Дух также не были им. «Отец творит Словом в Духе Святом» — таково обычное святоотеческое утверждение, а священномученик Иринеи Лионский называет Сына и Духа «двумя Руками Божиими». Это — домостроительное явление Пресвятой Троицы. Три Лица творят совместно, но Каждое — неким особым для Него образом, и тварное бытие есть плод Их сотворчества. Согласно слову святителя Василия Великого, Отец — «первоначальная Причина» всего сотворенного, Сын — «Причина зиждительная», Дух — «Причина совершительная». Коренясь в Отце, действие Пресвятой Троицы предстает как двойная

икономия Сына и Духа: Один — делает возможным осуществление воления Отца, Другой — исполняет его в добре и красоте; Один — призывает тварь, чтобы привести ее к Отцу, и *призвание Его*¹ сообщает ей ее онтологическую «плотность», Другой — помогает твари ответить на это призывание и сообщает ей совершенство.

Говоря о домостроительном явлении Пресвятой Троицы, святые отцы предпочитают имени «Сын», которое, скорее, указывает на внутритроичные отношения, имя «Слово». Действительно, Слово есть откровение, явление, Отца — следовательно, «кому-то», что связывает само понятие «Слово» с областью домостроительства. Святитель Григорий Богослов, анализируя эту «функцию» Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, говорит, что Сын есть Логос потому, что, оставаясь единым с Отцом, Он Его открывает. Сын «определяет» Отца. «Сын, таким образом, есть некое сжатое и простое выражение природы Отца».

У всякой тварной вещи есть свой «логос» — свое «сущностное основание», свой «сущностный смысл». «И разве может, — говорит святитель Григорий Богослов, — существовать что-либо, что не утверждалось бы на Божественном Логосе?» Нет ничего, что в своем существовании не основывалось бы на Том, Кто является «Смыслом бытия» по преимуществу, — на Логосе. Все было создано Им, именно Он дает тварному миру не только «порядок», о котором говорит само Его имя², но и онто-

¹См.: Рим. 11, 29. Еф. 1, 18.

²См. примеч. 74 на с. 119 наст. изд.

логическую реальность. Логос — это Божественный «очаг», откуда исходят те творческие «лучи», те особые «λόγοι» тварных существ, те *непреходящие слова* Божии³, которые одновременно и вызывают к бытию всю тварь, и призывают ее к Богу. Таким образом, каждое тварное существо имеет свою «идею», свой «смысл» в Боге — в замысле Творца, Который созидает не по некой прихоти, но «разумно» (и в этом еще одно значение Логоса). Божественные идеи — это извечные причины-основания тварных существ. Здесь в умозрении святых отцов как бы звучит некий отголосок Платона. Но можно ли считать это неким христианским платонизмом? Краткое сравнение позволит нам понять, что если святые отцы и использовали определенные элементы греческой философии, то всецело обновили их содержание, которое в конечном счете является у них гораздо более библейским, нежели платоновским.

У Платона «идеи» представляют саму сферу бытия. В мире чувственном нет истины, в нем есть только некое правдоподобие: он реален лишь в мере своей причастности идеям. И чтобы созерцать эти идеи, необходимо вырваться из зыбкого мира изменчивости, из потока рождений и тлений. Идеи представляют, таким образом, более высокий уровень бытия: это — не Бог, но божественное. Демоны⁴, т. е. боги, сравнительно с идеями находятся

³См.: Мф. 24, 35. Пс. 118, 89. Ис. 40, 8.

⁴Демоны (греч. δαίμων — божество; судьба < δαίμονα — быть научным чему-либо, знать (см.: Платон. Кратил 398bc)) — низшие божества, или духи, посредствующие между миром человеческим и миром божественным. — *Примеч. ред.*

в действительности на более низком уровне. Творение же, о котором говорится в платоновском «Тимее», остается неким [не соответствующим истинному положению вещей] мифом, поскольку мир здесь существовал всегда: ему извечно придает форму демиург, копируя его по образцу мира идеального — мира истинного. Неоплатонизм, который, по выражению Валя, «ипостазирует гипотезы Платона», ставит неизреченное Единое (ἕν) над миром умопостигаемым (κόσμος νοητός): здесь идеи суть идеи божественного Ума (νοῦς), который является эманацией Абсолюта, превосходящего само бытие. Блаженный Августин, прочитав переведенные на латинский язык отрывки «Эннеад», поддался очарованию этих платоновских мыслей. Однако греческие отцы, знавшие философов гораздо лучше, сумели подняться над их мыслью и использовали ее совершенно свободно. Для них Бог есть не только некий Ум, содержащий Божественные идеи: Его сущность бесконечно превышает идеи. Он — Бог свободный и личностный, Который все творит Своей волей и Своей премудростью, идеи же всех вещей содержатся в этой воле и этой премудрости, а не в Божественной сущности. Следовательно, греческие отцы равно отказались как вводить умозрительный мир во внутреннее бытие Бога, так и отделять его от мира чувственного. Присущее им чувство Божественного бытия побудило их отвергнуть некоего «умозрительного» Бога, а их чувство тварного бытия не позволило им свести его к некой дурной копии. Сам блаженный Августин в последние годы своей жизни, в своих «Пересмотрах», отказался от скрытого дуализма своего статичного

экземпляризма⁵. Он приходит к убеждению, что двух миров не существует. Однако его учение об идеях, содержащихся в самом бытии Божиим одновременно как некое предопределение Божественной сущности и как некие причины-образцы всего тварного, утвердилось в западном богословии и заняло значительное место в системе Фомы Аквинского. Для православного же учения, напротив, представляется немыслимым, чтобы Бог в Своем творчестве довольствовался лишь некой «репликой»⁶ на Свою собственную мысль, в конечном счете — на Самого Себя. Это значило бы лишить тварный мир его оригинальности и его ценности, принизить творение, а следовательно, и Бога как его Творца. Ведь все Священное Писание, и в особенности книга Иова, Псалмы, Притчи, подчеркивает абсолютную и великолепную новизну творения, перед которым *от радости восклицали ангелы*⁷, — творения-благословения книги Бытия⁸, творения как художественного действия Божественной Премудрости⁹, «этого

⁵Экземпляризм (от лат. *exemplar* — образец; прообраз) — креативная концепция блж. Августина Иппонийского (V в.), воспринятая впоследствии схоластами (в т. ч. томистами), согласно которой Бог Слово предвечно заключает в Себе образцы-архетипы всех тварных вещей и в соответствии с этими умопостигаемыми причинами-прообразами Бог творит мир, но сами они, тем не менее, непосредственно отделены от творения, будучи утверждены в сущности Божией, — тварное бытие лишь имитирует их. — *Примеч. ред.*

⁶От лат. *replīco* — обращать назад; отражать. — *Примеч. ред.*

⁷См.: Иов. 38, 7.

⁸См.: Быт. 2, 3.

⁹См.: Притч. 8, 22–31.

дивно сочиненного гимна всемогущей Силе», согласно выражению святителя Григория Нисского.

Таким образом, греческие отцы увидели в платонизме «догадку», хотя и частичную, и опасную, о некой реальности — не дуализм, но пронцаемость видимого для невидимого. Они без колебания пользовались языком Платона, говоря о «парадигмах» и «идеях». Но у них этот язык проникнут истинно библейским уважением к миру чувственному и благоговением перед *живым* Богом. Они сближают Логос со «словами», о которых говорят Псалмы¹⁰, и в особенности с теми творящими «словами», которые звучат в книге Бытия¹¹. Здесь идеи являются у них уже не неким необходимым предопределением Божественного бытия, но творческой волей, *живым словом* Бога¹². Это не некий отдельный мир, стоящий как бы «за спиной»¹³ тварного бытия, но сама его глубина, его образ причастности Божественной энергии, его призвание к высочайшей любви. Творческая воля Бога внутренне предполагает порядок и разум, она засекает *живыми* идеями «пространство» тварного, она требует для своего «распространения» некое «вне» Божественной природы. Так, преподобный Иоанн Дамаскин в своем «Точном изложении православной веры», говоря о творении, пользуется термином «идеи-воления» или, точнее, «волящие мысли». Таким образом, Божественные идеи неотделимы от творческого замысла. Бог, несомненно, мыслил мир извечно,

[108]

¹⁰См.: Пс. 147, 4, 7 и др.

¹¹См.: Быт. 1, 3, 6 и др.

¹²Ср.: Деян. 7, 28. Ин. 6, 63. Евр. 4, 12.

¹³См. примеч. 70 на с. 318 наст. изд.

но только по отношению к тому «другому», которое должно было «начаться», т. е. положить начало времени. Так, согласно слову Священного Писания, именно *Премудрость утверждает семь столпов дома*¹⁴. Здесь мир платоновских идей опрокинут: они суть некий «инструмент» творения, а не некий «потусторонний» для него мир. Бог, чтобы творить, мыслит творение, и эта мысль придает свою реальность бытию вещей. Идеи — это премудрость в Божественном деле или, вернее, [Божественная] Премудрость в деле, если угодно, экземпляризм, однако динамический, — экземпляризм некоего «воления-мысли», некоего «воления-слова», в котором коренятся «логосы» вещей: Божественным словом мир «подвешен» над своим собственным небытием¹⁵, и есть некое «слово» для каждой вещи, некое «слово» в каждой вещи — слово, которое является ее нормой существования и ее путем к преобразению. Святой, тварная воля которого свободно работает волению-идее Бога, которая одновременно его утверждает и его зовет, в бесстрастном созерцании природы провидит мир как некое «музыкальное согласие»: в каждом творении слышит он некое «слово» Бога Слова, и в этом ревностном разумении «книги вселенной» тварь теперь для него уже есть некое *слово пребывающее*¹⁶, потому что «небо и земля прейдут, словеса же Мои не прейдут»¹⁷.

¹⁴См.: Притч. 9, 1.

¹⁵Ср.: Иов. 26, 7; 38, 6. Евр. 1, 3.

¹⁶См.: 1 Пет. 1, 23, 25.

¹⁷См. примеч. 3 на с. 431 наст. изд.

ГЛАВА 8

Творение: время и вечность

[218] «**В** начале было Слово. . .»¹ — повествует святой евангелист Иоанн Богослов, а святой пророк Моисей в книге Бытия утверждает: «*В начале сотворил Бог небо и землю*»². Ориген отождествляет эти два текста: «Бог, — говорит он, — все сотворил в Своем Слове, а значит, в изначальной вечности — в Самом Себе». Майстер Экхарт также сближает эти тексты: *начало*, о котором говорится в этих двух ἐν ἀρχῇ (in principio), есть для него Бог Ум, содержащий в Себе как Слово, так и мир. Арий же, наоборот, смешивая греческие омонимы «γέννησις» («рождение») и «γένεσις» («творение»), истолковывает Евангелие от Иоанна в понятиях книги Бытия и тем самым превращает Сына в некое тварное существо.

Святые отцы, желая подчеркнуть одновременно непознаваемость Божественной сущности и Божество Сына, проводят различие между этими дву-

¹Ин. 1, 1.

²Быт. 1, 1.

мя *началами*: различие между «делом природы» — изначальным бытием Бога — и «делом воли», внутренне предполагающим отношение с «иным», которое полагает само это отношение. Так, апостол Иоанн Богослов говорит о начале предвечном, о начале Логоса, и здесь слово «начало», употребляемое в аналогичном смысле, указывает на некое предвечное отношение. Но это же слово в книге Бытия употреблено в обычном своем смысле, где с возникновением мира «начинается» и время. Таким образом, онтологически книга Бытия по отношению к прологу Евангелия от Иоанна вторична — два эти *начала* различны, хотя и не совершенно чужды друг другу: вспомним об интенциональном характере Божественных идей, о Премудрости — одновременно предвечной и обращенной к тому «иному», которое должно было, в собственном смысле слова, «начаться». Ведь сама Премудрость возглашает: *«Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони...»*³

Таким образом, *начало* первого стиха книги Бытия означает сотворение времени. Так устанавливается отношение между временем и вечностью, и это проблема того же порядка, что и проблема творения *из ничего*.

И здесь необходимо преодолеть два препятствия. Первое — это опасность оказаться *эллином*, т. е. подходить к библейским данным с чисто метафизической точки зрения и пытаться рассудочно истолковывать их таинственный символизм так, что «взлет» веры оказался бы просто ненужным.

³Притч. 8, 22.

Богословию нет надобности клянчить разъяснений у философов: оно само может дать ответ на «проблемы» Божественного откровения, но не вопреки тайне и вере, а питая разум тайной, преображая его верой, так что в постижении этих тайн участвует весь человек. Истинное богословие превосходит и преображает метафизику.

[219] Вторая же опасность — по ненависти к философам оказаться только *иудеем*, т. е. понять «плотный» символизм Священного Писания лишь буквально. Некоторые современные экзегеты — в особенности (но не исключительно) протестанты — стараются тщательно изгнать из своего образа мыслей все, что хоть сколько-нибудь напоминает философию. Так, например, Кульман в своей книге «Христос и время» считает нужным отбросить как наследие Платона и вообще эллинской философии все проблемы, связанные с вечностью, и мыслить библейское откровение лишь на уровне его текста. Однако Священное Писание есть некая глубина. Более того, древнейшие его части, и прежде всего книга Бытия, разворачиваются согласно некой архаичной логике, которая не отделяет конкретного от абстрактного, образа от идеи, символа от символизируемой реальности. Возможно, это логика поэтическая или сакраментальная, и простота ее — только кажущаяся, она внутренне запечатлена тем Словом, Которое придает плоти (не разделяя слова и вещи) некую несравненную пронцаемость. Наш язык уже не таков: возможно, менее целостный, но более сознательный и строгий, он совлекает с архаического разума обволакивающую его плоть и воспринимает его на уровне мысли — повторя-

ем, не рационалистического рассуждения, а созерцательного разума. Поэтому если современный человек хочет уяснить Священное Писание, то он должен иметь мужество мыслить, ибо нельзя же безнаказанно играть в младенца; отказываясь абстрагировать глубину, мы, уже в силу самого того языка, которым пользуемся, тем не менее абстрагируем, — но уже только одну поверхность, что приводит нас не к детски восхищенному изумлению древнего автора, а к состоянию инфантильности. Тогда вечность, подобно времени, становится линейной: мы мыслим ее как некую неопределенную линию, и существование мира во времени — от сотворения до парусии — оказывается всего лишь некой конечной самой по себе частью этой линии. Таким образом, вечность сводится к некоему времени без начала и конца, а бесконечное — к неопределенному. Но во что же превращается тогда трансцендентность? Чтобы подчеркнуть всю скудость этой философии (потому что, как-никак, это все же некая философия), достаточно напомнить, что конечное несоизмеримо с бесконечным.

Ни *эллин*, ни *иудей*, но христиане⁴ — отцы Церкви — дали этой проблеме то разрешение, которое не «злословит»⁵ Священное Писание рассудочностью или узостью мышления, а постигает его во всей его глубине.

Для святителя Василия Великого первое мгновение времени еще не есть время: «Как начало пути еще не путь, как начало дома еще не дом,

⁴См.: 1 Кор. 1, 23. Гал. 3, 28–29 и др.

⁵Ср.: Мф. 27, 39–40 и др.

так и начало времени не есть еще время, ни даже малейшая часть времени». Это первое мгновение мы не можем помыслить, даже если примитивно определим «миг» как некую точку во времени (представление неверное, как показал это блаженный Августин, ибо будущее непрестанно становится прошлым, и поэтому мы никогда не можем уловить во времени настоящее). Первое мгновение — неделимо, его даже нельзя мыслить бесконечно малым, более того, оно — вне временного измерения: это — момент-грань и, следовательно, стоит вне длительности.

Что же такое «мгновение»? Вопрос этот занимал уже античную мысль. Так, например, Зенон [220] [Элейский], зайдя в тупик некой беспощадной рациональности, сводил понятие времени к абсурду, поскольку оно есть — или, вернее, не может быть — одновременно движение и покой. У Платона же, более чуткого к тайне, мы находим замечательные мысли о той «внезапности», которая, как он говорит, есть не время, а некая грань, и как таковая — некое «открытие» в вечность: настоящее без измерения, без длительности являет собой присутствие вечности.

Именно таким видит святитель Василий Великий первое мгновение, в которое появляется вся совокупность бытия, символизируемая *небом и землей*. Тварь возникает в некой «внезапности» — одновременно вечной и временной — на грани вечности и времени. «Начало», логически аналогичное геометрическому понятию «грань», например, между двумя плоскостями, есть своего рода мгновенность, которая сама по себе вневременна, но ее

творческий «взрыв» порождает время. Это — точка соприкосновения Божественной воли с тем, что отныне становится и длится: так что само происхождение тварного есть некое изменение, есть «начало», и вот почему время является некой формой тварного бытия, тогда как вечность принадлежит собственно Богу. Но эта изначальная «случайность» нисколько тварного бытия не умаляет: тварь никогда не исчезнет, ибо *слово* Божие *непоколебимо*⁶.

Таким образом, сотворенный мир будет существовать всегда, даже когда время упразднится⁷ или, вернее, когда оно, само будучи тварным, преобразится в вечной новизне эпектазы⁸.

Так встречаются в единой тайне день первый и день восьмой, совпадающие в дне воскресном. Ибо это одновременно и первый и восьмой день недели — день вхождения в вечность. Семидневный цикл завершается Божественным покоем субботнего дня, за ним [как «внутри» и как бы уже «вне» семи дней] — воскресенье, день сотворения и день воссоздания мира, **воскрѣніа дѣнь**⁹ как «внезапность» вечности — день первой и последней грани. При этом святитель Василий Великий, развивая идеи

⁶См.: 1 Пет. 1, 25. Евр. 12, 27–28.

⁷См.: Откр. 10, 6.

⁸Эпектаза (греч. ἐπέκτασις — расширение, распространение; развитие, устремление) — выход за первоначальные пределы. Ср.: Флп. 3, 13. Также: «... расшириться на всю протяженность ведения (συνελεχταῖ ἦναι τῷ μήχει τῆς γνώσεως)» (Прп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию, XXXVI. — Творения. В [2] т. Т. 2. М., 1993. С. 96. — PG 90, 381A). — *Примеч. ред.*

⁹См. ирмос 1-й песни канона Пасхи и др. — *Примеч. ред.*

александрийской школы, подчеркивает, что перед этой тайной воскресного дня не следует преклонять колена, ибо в этот день мы не рабы, подвластные законам времени, — мы символически входим в Царство, где человек *восставший*¹⁰ — человек спасенный — участвует в сыновстве Воскресшего.

Таким образом, говоря о вечности, следует избегать категорий, относящихся ко времени. И если тем не менее Священное Писание ими пользуется, то делается это для того, чтобы посредством некоего богатого символизма подчеркнуть позитивность времени, в котором созревают встречи Бога и человека, его онтологическую автономность как некоего «перепутья» человеческой свободы, его возможность преобразования. Прекрасно это чувствуя, святые отцы воздерживались от определения вечности *a contrario*¹¹, т. е. как противоположности времени. И если движение, изменение, переход из одного состояния в другое суть категории времени, то им нельзя противопоставлять в некоем терминологическом соответствии: неподвижность, неизменность, непреходящесть некой статичной вечности — это была бы вечность умопостигаемого мира Платона, но не вечность *живого* Бога. Если Бог *живет* в вечности, то эта *живая* вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности. Преподобный Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — вечность *тварная*: пропорции, истины, неизменные структуры космоса, гео-

[221]

¹⁰См.: Еф. 5, 14. Деян. 26, 16, 23.

¹¹Лат.: от *противного*. — *Примеч. ред.*

метрия идей, упорядочивающих тварный мир, система математических сущностей — это эон, эоническая вечность, имевшая, как и время, начало (откуда и его именование — «эон», ибо он берет свое начало «в веке» (ἐν αἰῶνι), переходя из не-бытия в бытие), но эта тварная вечность, которая остается без изменения, подлежа некоему невременному существованию. Эта эоническая вечность стабильна, неизменна, именно она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость. Чувственное и умопостигаемое, время и эон неразрывно соединены друг с другом¹², ибо, оба имея некое начало, они взаимно соизмеримы. Эон — это неподвижное время, время же — это движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время.

Эон находится в тесной связи с миром ангельским. И ангелы, и люди участвуют и во времени, и в зоне, но неким различным образом. Тогда как условия существования человека временные, но эон соделывает их во времени умопостигаемыми, то ангелы познали свободный выбор времени только в момент их сотворения — это была некая мгновенная временность, из которой они вышли для эона хвалы и служения или же бунта и ненависти. В зоне существует, однако, некий процесс, потому что ангельская природа может непрестанно возрастать в стяжании вечных благ, но это совершается без временной последовательности. Таким

¹²Ср.: «...бытие (ὄλβιασιν) всего сотворенного...» (Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, СІ (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 277 и сл. — PG 91, 1304D et sq.) — *Примеч. ред.*

образом, ангелы предстают как некие умопостигаемые вселенные, участвующие в организующей функции эонической вечности.

Что же касается Божественной вечности, то она не может быть определена ни изменением, свойственным времени, ни неизменностью, свойственной эону. Она трансцендентна и тому и другому. Необходимая здесь апофаза запрещает нам мыслить *живого* Бога сообразно с вечностью математических законов.

Таким образом, православное богословие не знает некоего нетварного умопостигаемого. Иначе телесное — как единственно тварное — представлялось бы неким относительным злом. Нетварное превосходит все противопоставления — именно противопоставления: чувственного и умопостигаемого, временного и вечного. И проблема времени вновь возвращает нас к тому небытию, из которого вызывает нас Божественная воля, дабы иное, чем Бог, вошло в вечность.

ГЛАВА 9

Творение: космический порядок

«**В** начале сотворил Бог небо и землю»¹. Небо и земля первого дня творения, о которых идет здесь речь, это не то небо и не та земля, которые мы видим, ибо наше видимое небо появляется лишь с «твердью» второго дня или даже со «светилами» четвертого, а наша видимая земля — с отделением в третий день суши. «Небо и земля» первого дня означают всю совокупность вселенной — видимой и невидимой, умопостигаемой и телесной. Небо — это вся безмерность духовных миров, окружающих наше земное бытие, это неисчислимые ангельские сферы. Книга Бытия упоминает о них, но затем как бы перестает ими интересоваться и говорит только о *земле*. Несколько кратких указаний на эти духовные вселенные встречаются, как некие вехи, в обоих Заветах, но эти упоминания всегда как бы «мимоходом». Так, например, в девяноста девяти овцах, оставленных *в горах*², святитель

[222]

¹Быт. 1, 1.

²См.: Мф. 18, 12.

Григорий Нисский видит некий символ ангельской полноты, сотая же, *заблудшая*, овца — это наш земной мир. В нашем падшем состоянии мы фактически даже не можем определить места нашей вселенной среди этих духовных безмерностей.

Это относительное умолчание Священного Писания знаменательно. Оно подчеркивает центральное значение земли, оно определяет некий геоцентризм. Это не остаток некой примитивной космологии (впрочем, разве космологии такого рода не символичны в известной мере?) — космологии, не соответствующей нашей послекоперниковской вселенной, ибо геоцентризм здесь не физический, а духовный: земля духовно центральна, потому что она есть «тело» человека и потому что человек, пронизывая всю «неопределенность» видимого, чтобы связать его с невидимым, есть существо центральное в творении — существо, которое объединяет в себе чувственное и умопостигаемое и потому с большей полнотой, чем ангелы, участвует во всем многоплановом строе *земли и неба*. В центре вселенной бьется сердце человека, и только святой, чье очищенное сердце³ объемлет самые отдаленные туманности, может постичь, не являются ли эти «звездные сферы» своего рода отражением ангельских эонов и, следовательно, не нуждаются в спасении.

Таким образом, тайны Божественного домостроительства раскрываются на земле, и именно

³Ср.: Пс. 50, 12. Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 4, 8, 21. Сергиев Посад, 1911. С. 24–25, 37–38, 96–97. — *Примеч. ред.*

поэтому Священное Писание хочет связать нас с *землей*. Оно не только запрещает нам рассеивать себя в космических безмерностях (которые к тому же наша падшая природа может постигать лишь в их разобщенном аспекте), оно не только хочет освободить нас от узурпации⁴ падших ангелов и тем самым вновь соединить с Богом *единым*⁵, но и, говоря нам об ангелах, показывает их обращенными к земной истории — к той истории, в которой находит свое «место» Божественное домостроительство, — говорит о них как о служителях (или врагах) этого домостроительства.

Поэтому Шестоднев книги Бытия геоцентрически повествует о том, как разворачивалось творение мира. И эти шесть дней — символы дней нашей недели — скорее иерархические, чем хронологические этапы: различая элементы, созданные одновременно в первый день, они определяют концентрические «сферы» бытия, в центре которых находится человек, который их — в возможности — возглавляет.

«*Земля же...*»⁶ — здесь имеется в виду вся совокупность нашего космоса; «...*была безвидна и пуста, и тьма над бездною...*» — это смешение еще не различимых элементов; «...*и Дух Божий носился над водою*» — подобно некой птице, высиживающей птенцов, по выражению святителя Василия Великого, и *воды* обозначают здесь, как и воды крещенские, пластичность элементов.

⁴От лат. *usurpatio* — похищение; незаконный захват, злоупотребление. — *Примеч. ред.*

⁵См.: Втор. 6, 4. Мк. 12, 29. Ин. 17, 3.

⁶Быт. 1, 2.

«И сказал Бог: „Да будет свет“. И стал свет»⁷. Это первое повеление Бога. Его слово проникает в «стихийное» и вызывает первое «оформление» бытия — свет; таким образом, свет — со-
[223] вершенство тварного бытия, «светоносная сила», вызванная «логосами-волениями», излучающимися от Слова и оплодотворяющими «тьму». И следовательно, это не столько физическое колебание, сколько свет ума.

И Бог создает полярность света и тьмы: «... *отделил Бог свет от тьмы*»⁸. Эта «тьма» принадлежит тварному бытию, и ее не следует смешивать с первоначальным «ничто» — с той таинственной гранью, которой мы сообщили бы в таком случае некую грубую субстанциональность. Тьма («и назвал Бог... тьму „ночью“»⁹), появляющаяся в последней фазе первого дня, — это потенциальный момент тварного бытия. Она представляет некую совершенно «добрую» плодотворную реальность, подобную земле, которая дает рост семенам. Бог никогда не производил зла, в первобытии нет места для тьмы негативной. Позитивная «тьма» первого дня выражает утробную тайну плодородия, принцип тайны жизни — тайны, присущей земле и чреву, всему тому, что рождает — в позитивном смысле этого слова — всякую жизненную субстанцию.

На второй день Бог окончательно отделяет *воды* низшие от высших, т. е. земной космос, ограниченный «твердью небесной», от ангельских эонов,

⁷Быт. 1, 3.

⁸Быт. 1, 4.

⁹Быт. 1, 5.

о которых в дальнейшем книга Бытия ничего больше не говорит.

На третий день начинают по Божественному повелению отделяться друг от друга космические элементы, неразделенность которых символизировалась *водами*. Воды — уже в прямом смысле этого слова — собираются, и появляется земля-суша. Она получает повеление произвести растения — первую форму жизни.

И земля послушна Логосу — Началу жизни, Который одновременно есть Второе Лицо Пресвятой Троицы и Ее всеустраивающее Могущество.

На четвертый день появляются светила с их равномерным круговращением: логосный порядок «вписывается» в порядок видимого неба — жизнь, возникшая в предшествующий «день», требует времени, ритма дня и ночи. Творческая единовременность первых дней становится для твари некой последовательностью.

На пятый день Слово создает рыб и птиц: вода — влажная стихия — получает повеление их произвести. Так устанавливается любопытное сближение между существами плавающими и летающими (формы которых, действительно, не лишены сходства), между водой и воздухом, обладающими общими свойствами текучести и влажности. Здесь мы ясно ощущаем, что перед нами не научная космогония в современном смысле этого термина, но некое иное видение бытия и его иерархичности — видение, для которого тайна формы, «вторичные качества» чувственного мира (столь пренебрегаемые наукой) имеют решающее значение, обращающее нас к умопостигаемым глубинам — к «логосам»

творения. Это видение стало очень трудным для нашей падшей природы, но мы можем вновь обрести его в *новой твари*¹⁰ — в Церкви: как в литургическо-сакраментальном космосе, так и в $\varphi\upsilon\sigma\iota\chi\eta$ $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ¹¹ подвижников.

На шестой день земля (как элемент), в свою очередь, получает повеление произвести животных. И вдруг тон повествования меняется — появляется некий новый образ творения: «*Сотворим...*»¹² — говорит Бог. Что означает это изменение?

Творение ангельских духов произошло «в молчании», согласно преподобному Исааку Сирину. Первое слово стало *светом*. Затем Бог повелевает и благословляет («*И увидел Бог, что это хорошо*»¹³). Но на шестой день, после сотворения животных, когда Бог говорит: «*Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...*»¹⁴, кажется, что Он останавливается и что Лица Пресвятой Троицы «сообщаются». Появляющееся здесь множественное число указывает на то, что Бог не есть некое одиночество. И именно «Божественный совет» — решение после «обсуждения» — доказывает, что творение мира не есть дело необходимости или произвола, но некий свободный и обдуманый акт. Но почему для сотворения человека вместо прос-

¹⁰См.: 2 Кор. 5, 17. Гал. 6, 15 и др.

¹¹Греч.: естественное созерцание. См. одноименную главу в кн.: Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915 (М., 2003). С. 104–108 (125–129). — *Примеч. ред.*

¹²Быт. 1, 26.

¹³Быт. 1, 8, 12, 18, 21, 25.

¹⁴Быт. 1, 26.

того повеления земле — как было для животных — потребовался этот Совет Трех? Потому, что для человека — существа личностного — требуется утверждение Бога в личностном Его аспекте, образом Которого он будет. Повеления Бога вызывают к бытию различные части тварного мира. Но человек не есть некая часть, ибо личность содержит в себе все; как свободная всецелостность он рождается от «размышления» Бога — [первообразной] свободной Всецелостности.

*«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его — мужчину и женщину сотворил их»*¹⁵. Так тайна единственного и множественного числа в человеке отражает тайну единственного и множественного «числа» в Боге: как в Боге личностное начало требует, чтобы единая природа выражалась в различии Лиц, так — и в созданном *по образу Божию* человеке. Человеческая природа не может быть владением некой единицы, она требует не одиночества, а общения. Это — благое различение любви. Затем Божественное повеление *«плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею»*¹⁶ устанавливает некое определенное соответствие между полом и господством первой четы над космосом и таинственным «превосхождением» в Боге двойственности Троицей. Но этот райский «эрос»¹⁷ так же

¹⁵Быт. 1, 27.

¹⁶Быт. 1, 28.

¹⁷Греч. ἔρως — любовь; страстное желание, горячее стремление; влечение, страсть. Ср.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, I, 10; III, 67. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 97, 129. — PG 90, 964A, 1037AB. — *Примеч. ред.*

отличался от нашего падшего и пожирающего «пола», как *царственное священство*¹⁸ человека над тварным бытием отличалось от бытующего ныне взаимного пожирания. Ибо Бог уточняет: «*И всем зверям земным... дал Я всю зелень травную в пищу*»¹⁹. Не надо забывать, что повествование о сотворении мира выражено в категориях падшего мира, а грехопадение исказило даже самый смысл слов. Жизнь пола — то *размножение*, которое Бог повелевает и благословляет, — в нашей вселенной неминуемо связана с разделением и смертью, в силу того что состояние человека подверглось некоей катастрофической мутации вплоть до его биологической реальности. Но человеческая любовь не была бы внутренне пронизана такой ностальгией по раю, если бы в ней не оставалось горестного воспоминания о некоем первоначальном состоянии, где [225] «другой» и весь мир познавался и з н у т р и и где поэтому смерти не существовало.

«*И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма*»²⁰ — повторное благословение, которое, однако, уподобляет человека другим земным созданиям, также появившимся в шестой день.

Но между тем после этого повествования о сотворении мира первой главы книги Бытия во второй главе появляется некое новое повествование. То, как разворачивается творение, изложено здесь в совершенно иных терминах. С точки зрения библейской критики, это — наложение неких разных

¹⁸1 Пет. 2, 9.

¹⁹См.: Быт. 1, 30.

²⁰Быт. 1, 31: «... *בָּרָא, הָיָה יְהוָה וַיִּבְרָא... דְּבַר אֱלֹהִים*». — *Примеч. ред.*

традиций, двух совершенно отдельных и впоследствии соединенных вместе рассказов. В материальном плане образования текста это, несомненно, так, но для нас само это «наложение» есть дело Духа: в Священном Писании нет случайности и все здесь исполнено смысла. Священное Писание возникает не по воле людей, не в зависимости от их «случайных» обстоятельств, но от Духа Святого, Который сообщает ему его глубинную цельность²¹. Невозможно отделить Священное Писание от Церкви или понять его вне Церкви. И нас, таким образом, интересует не «как», а «почему» два этих повествования о сотворении мира оказались объединенными и каков глубокий смысл, сокрытый в этом их сближении.

И вот, действительно, если первый рассказ уподоблял человека — в некоем общем благословении — другим земным существам и подчеркивал — в плане природном — антропокосмическое единство, то второе повествование отчетливо определяет место человека. В самом деле, здесь дана совершенно иная перспектива: человек предстает пред нами не только как вершина творения, но и как его принцип. С самого начала мы узнаем, что еще не существовало растений, потому что не был еще создан человек: *«... не было человека для возделывания земли...»*²² Затем подробно излагается сотворение человека: *«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице»*²³ *его дыхание жизни,*

²¹Ср.: 2Пет. 1, 20–21. 2Тим. 3, 16.

²²Быт. 2, 5.

²³Ц.-сл. и рус. пер. «в лице» < греч. εἰς τὸ πρόσωπον; фр. пер. «dans les narines» («в ноздри») < евр. פִּנְנָא

и стал человек душою живою»²⁴. Значит, подчеркивают святые отцы, человек «вылеплен» Самим Богом, Его «руками», а не вызван одним только Его словом (что приводит нас к «Совету» первого повествования, ибо Сын и Дух — «две Руки Божии», по выражению священномученика Иринея Лионского), и именно *дыхание* Бога преобразует эту «глину» в *душу живую*. Некоторые понимали эту «душу живую» как духовную душу человека и, таким образом, полагали наш ум некой эманацией Бога. Но если бы наша душа была нетварной, мы были бы Самим Богом, только обремененным земным «прахом», а все творение было бы лишь некой иллюзорной игрой. И все же святитель Григорий Богослов справедливо может говорить о присутствии в человеке некой «частицы Божества». Дело в том, что нетварная благодать внутренне присуща в самом творческом акте, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это *дыхание* Бога, «струя Божества», живо-
[226]творящее присутствие Святого Духа. Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него *дыхание жизни*, то это потому, что благодать Святого Духа и есть истинный принцип нашего существования. (Что же касается сближения «дыхание» — «ноздри», т. е. «дуновение» Бога есть «дыхание» человека, то оно обосновано «плотным» символизмом библейской космологии, и это вовсе не какая-то метафора, но некая реальная аналогия, которая

(bē'arrā(y)w). Ср.: Свт. Филарет Московский. Записки на кн. Бытия (гл. 2, ст. 7). Ч. 1. [Гл.] Сотворение человека. Образ сотворения человека. М., 1867. С. 36. — *Примеч. ред.*

²⁴Быт. 2, 7.

и сегодня находит свое применение в православной аскетике²⁵.)

Животный мир в этом втором рассказе появляется после человека и по отношению к нему — для того, чтобы человек *не был больше один*, но чтобы у него был некий *помощник, соответственный ему* (κατ' αὐτόν)²⁶. И Адам дает имена животным, которых Бог к нему приводит, ибо мир свершен Богом для того, чтобы он был совершен человеком²⁷. И человек изнутри познает живые существа, проникает в их потаенность, упорядочивает их изобилие: он — поэт, как бывает поэтом священник, он — поэт для Бога, ибо Бог *привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их*²⁸.

Тогда язык совпадал с самим бытием вещей, и этот совершенно утраченный райский язык обретают вновь не изыскатели оккультизма²⁹, а только те «милостивые сердца», о которых говорит преподобный Исаак Сирий, те сердца, «которые пламенеют любовью ко всему тварному миру... к птицам, к зверям — ко всей твари». И дикие животные мирно живут около святых, как в то время, когда Адам давал им имена.

Таким образом, человек предстает во втором повествовании книги Бытия о творении вселенной как

²⁵См., напр.: Прп. Иоанн Синайский. Лествица, XXVII, 61. Сергиев Посад, 1908. С. 227. — PG 88, 1112С. Прп. Никифор Уединенник. Слово о трезвении и хранении сердца. — Добролюбие. В 5 т. Т. 5. М., 1889. С. 271–272. — *Примеч. ред.*

²⁶См.: Быт. 2, 18.

²⁷См.: Быт. 2, 15.

²⁸Быт. 2, 19.

²⁹От лат. *occultus* (греч. ἑσωτερικός) — тайный, скрытый от непосвященных. — *Примеч. ред.*

ипостась земного космоса: земная природа «продолжает» его тело.

Но только существо той же самой с человеком природы могло быть его помощником — *помощником, соответственным ему*. Тогда Бог навел на человека некий экстатический сон³⁰ и из самой сокровенной глубины его природы (из близкого к сердцу символического «ребра») образовал *жену и привел ее к Адаму*³¹, и Адам признал Еву себе «единосущной» — *костью от кости его и плотью от плоти его*³². Святые отцы³³ сближают исхождение Святого Духа с тем, что они называют «исхождением» Евы — [человека] иного, чем Адам, и, однако, той же самой, что и он, природы: единство природы и множественность лиц, которые говорят нам о тайнах уже новозаветных.

И так же как Святой Дух не ниже Того, от Кого Он исходит, так и *жена* не ниже *человека-Адама*, ибо любовь требует равенства, и только Любовь могла возжелать этой первоначальной «поляризации» — источника всего многообразия человеческого рода.

³⁰См.: Быт. 2, 21.

³¹См.: Быт. 2, 22.

³²См.: Быт. 2, 23.

³³См. об этом: Сщмч. Иларион (Троицкий). Троиединство Божества и единство человечества. — По образу Святой Троицы / Сб. СТСЛ, 2009. С. 73. — *Примеч. ред.*

ГЛАВА 10

Образ и подобие

В античной философии жило знание о центральном положении человека, которое она выражала понятием «микрокосмос». В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объясняется тем, что человек объемлет космос и придает ему смысл, ибо космос — это некий большой человек, а человек — некий малый космос.

Идея микрокосмоса вновь появляется у отцов Церкви, но у них она решительно превосходит всякий имманентизм¹. «Нет ничего удивительного в том, — говорит святитель Григорий Нисский, — что человек есть образ и подобие вселенной, ибо [227]

¹Имманентизм — философское направление, отождествляющее бытие, познаваемую реальность с содержанием сознания и отрицающее существование независимой от сознания действительности. С т. зр. имманентной философии все познаваемое находится в сфере сознания, т. е. внутренне присуще ему, является имманентным ему. Поэтому содержание сознания превращается в единственную реальность: мир внутренний и мир внешний, субъект и объект оказываются лишь двумя сферами, которыми «обладает» душа, — это лишь две области сознания, области «я». — *Примеч. ред.*

земля преходит, небеса меняются и все их содержимое столь же эфемерно, как и содержащее». И вот — с улыбкой перед лицом космических очарований заходящей античности утверждается свобода: «Те, кто думали возвысить человеческую природу этим велеречивым именовани­ем, — добавляет святитель Григорий, — не заметили, что одновременно наградили человека качествами комаров и мышей». Истинное величие человека не в его бесспорном родстве со вселенной, а в его причастности Божественной полноте, в сокрытой в нем тайне *образа и подобия*. «Я — земля и потому привязан к здешней жизни, — говорит святитель Григорий Богослов, — но я также и некая Божественная частица и потому в груди своей ношу желание жизни будущей».

Человек, как и Бог, есть некое личностное существо, а не некая слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем. Отношение человека со вселенной оказывается как бы обратным по сравнению с античными понятиями: вместо того чтобы «де-индивидуализируясь» «космизироваться» и, таким образом, раствориться в некой имперсональной божественности, абсолютно личностное отношение человека с личностным Богом должно дать ему возможность «персонализировать» мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всецелого космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный, смысл в человеке. Человек для вселенной есть ее упование восприятия благодати и соединения с Богом, но также он есть ее опасность поражения и утраты. «... *тварь с надеждою ожидает от-*

кровения сынов Божиих, — говорит святой апостол Павел, — потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле Покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих»². Тварь, по вине человека покорившаяся беспорядку и смерти, от него же, ставшего по благодати сыном Божиим, ждет своего избавления.

Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека — его можно было бы назвать «антропосферой». И эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь человека-образа с его Первообразом — Богом, ибо человеческая личность не может, не «погубив»³ себя, претендовать на обладание своей природой, т. е. именно своим качеством микрокосмоса в мире, но она обретает свою полноту, когда отдает эту свою природу, когда воспринимает вселенную именно с тем, чтобы принести ее в дар Богу.

Таким образом, мы ответственны за мир. Мы — то «слово», тот «логос», в котором он «высказывается», и только от нас зависит — «злословит» он Бога или молится Ему. Только через нас космос как «продолжение» нашего тела может воспринять благодать. Ведь не только душа, но и тело человека создано *по образу Божию*. «Вместе были они сотворены *по образу Божию* как некая целостность», — говорит святитель Григорий Палама. [228]

Поэтому *образ* не может быть объективирован, так сказать, «натурализирован», превращен

²Рим. 8, 19–21.

³Ср.: Лк. 17, 33. Ин. 12, 25 и др.

в некий атрибут какой-либо одной только части человеческого существа. Быть *по образу Божию*, утверждают в конечном своем анализе святые отцы, значит быть неким личностным существом, т. е. существом свободным, ответственным. Можно было бы спросить, почему же Бог создал человека свободным и ответственным? Именно потому, что Он хотел призвать его к некоему высочайшему дару — обожению, т. е. к тому, чтобы человек в некоем бесконечном «порыве» по благодати *стал как Бог*⁴ — тем, что Бог есть по Своей природе. Но это призвание требует некоего свободного ответа, Бог хочет, чтобы порыв этот был неким порывом любви. Соединение без любви было бы механическим, а любовь внутренне предполагает свободу, возможность выбора и отказа. Существует, конечно, и некая безличная любовь — слепое тяготение желания, рабство некой природной силе. Но не такова любовь человека или ангела к Богу, — иначе мы были бы животными, привязывающимися к Богу каким-то темным влечением, наподобие полового. Чтобы быть тем, чем должен быть любящий Бога, нужно допустить возможность обратного — нужно допустить возможность бунта. Только сопротивление свободы чему или кому-либо дает смысл согласию. Любовь, к которой призывает Бог, — это не некое физическое намагничивание, но живая взаимная напряженность противоположностей. Эта свобода — от Бога: свобода есть печать нашей Божественной причастности, главенствующее и совершеннейшее создание Бога Творца.

⁴См.: Быт. 3, 5, 22. Пс. 81, 6. Ин. 10, 34.

Личностное существо способно любить кого-то больше своей собственной природы, больше своей собственной жизни. Таким образом, личность, этот образ Бога в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе. Согласно святителю Григорию Нисскому, личностность — сообразность Богу — состоит прежде всего в том, чтобы быть свободным от необходимости и не быть подвластным господству природы, но иметь возможность свободно себя определять. Человек чаще всего действует в силу неких природных импульсов: он обусловлен своим темпераментом, своим характером, своей наследственностью, космической или психосоциальной средой, даже своей собственной историчностью. Но истинность человека пребывает вне всякой обусловленности, а его достоинство заключено в возможности освободиться от своей природы — не для того, чтобы ее уничтожить или предоставить самой себе, подобно античному или восточному мудрецу, но для того, чтобы преобразить ее в Боге.

Цель свободы, по мысли святителя Григория Богослова, состоит в том, чтобы добро принадлежало тому, кто его избирает, собственно — лично. Бог не хочет оставить «у Себя» то, что Он создал *добрым весьма*⁵. Он ждет от человека большего, чем некой слепой, чисто природной, причастности. Он хочет, чтобы человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он свободно владел ею как *добрый*, чтобы он с благодарностью сознавал жизнь и вселенную дарами Божественной любви.

⁵См. примеч. 20 на с. 452 наст. изд.

Личностные существа — это апогей творения, потому что они могут по своему свободному выбору и по благодати стать Богом. Сотворяя личность, Божественное всемогущество осуществляет некое коренное «вторжение», нечто всецело новое: Бог создает существа, которые, как и Он, — вспомним Божественный Совет книги Бытия, — могут [229] решать и выбирать. Но эти существа могут принимать решения, «противные» Богу. Не есть ли это для Бога риск погубить Свое создание? Мы должны ответить, что риск этот парадоксальным образом максимально выражает всемогущество Божие. Творя «новое», Бог вызывает к жизни поистине «другого» — некое личностное существо, способное отказаться от Того, Кто его создал. Таким образом, вершина Божественного всемогущества таит в себе как бы некое «бессилие» Бога, некий Божественный риск. Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее возможность любви — следовательно, и возможность отказа. Бог подвергает риску вечной гибели высочайшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало высочайшим. Парадокс этот неустрашим: в самом своем величии — в возможности стать Богом — человек погрешим, однако без этой способности ошибаться нет и величия. Именно поэтому святые отцы утверждают, что человек должен пройти через испытание (πειρα⁶), для того чтобы обрести сознание своей свободы — сознание той свободной

⁶Греч.: испытание, проба; попытка, предприятие, начинание; опыт. Ср.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, III, 72. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 130. — PG 90, 1040A. — *Примеч. ред.*

любви, которой ждет от него Бог — [Существо личностное].

«Бог сотворил человека неким животным, которое получило повеление стать Богом», — вот высочайшее слово святителя Василия Великого о человеке, на которое ссылается святитель Григорий Богослов. Однако, чтобы исполнить это повеление, надо иметь и возможность от него отказаться. Бог становится б е с с и л ь н ы м перед человеческой свободой — Он не может преступить ее, потому что она исходит от Его всемогущества. Да, человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обóжен: одна только воля для творения, но две — для обóжения; одна только воля для создания *образа*, но две — для того, чтобы *образ* соде- лать *подобием*. Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения. Божественная воля будет всегда «покоряться» исканиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к некоему свободному согласию. Таков Божественный промысл, и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге некоего ждущего любви Нищего, стоящего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать⁷.

⁷См.: Откр. 3, 20.

ГЛАВА 11

Христианская антропология

Преподобный Максим Исповедник с несравненной силой и широтой показал миссию, возложенную на человека. Последовательным [первоначальным] «разделениям», которые составляют творение, должны были соответствовать некие «соединения», или «синтезы», совершенные человеком благодаря «синергии» свободы и благодати.

Основным разделением, в котором коренится сама реальность тварного бытия, является разделение между Богом и всей совокупностью тварного мира — между тварным и нетварным.

Затем: тварная природа разделяется на «небесную» и «земную» — на умопостигаемое и чувственное. В чувственной же вселенной небо отделяется от земли. А на ее поверхности выделен рай. И наконец, обитающий в раю человек сам разделен на два пола — мужской и женский.

[230] Адам должен был преодолеть эти разделения неким сознательным деланием, для того чтобы соединить в себе всю совокупность тварного космоса

и вместе с ним достичь обожения. Прежде всего ему надлежало целомудренной жизнью, соединением более всеобщим, нежели внешний союз полов, превзойти отделенность пола в такой целостности, которая стала бы цельностью. На втором этапе он должен был любовью к Богу, которая от всего его отрешала бы и в то же время позволяла бы ему все объять, соединить рай с остальным земным космосом: нося рай всегда в самом себе, он превратил бы в рай всю землю. На третьей связующей ступени его дух и само его тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира: землю с ее «небесной твердью». На следующем этапе он должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разумение и соединить в себе мир умопостигаемый с миром чувственным. И наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и воспринял бы от Него во взаимности любви — по благодати — все то, чем Бог обладает по природе: таким образом, в превосхождении первоначального разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него — всей вселенной.

В результате падения человек оказался ниже своего призвания. Однако Божественный план не изменился. Миссия *первого Адама*¹, таким образом, будет исполнена *небесным Адамом* — Христом. При этом Он не заступает место человека, ибо беспредельная любовь Божия не может заменить собою согласия человеческой свободы, но возвращает

¹См.: 1 Кор. 15, 45–49.

человеку возможность совершить свое дело, снова открывает ему путь к обожению, к тому осуществляемому через человека высочайшему синтезу Бога и тварного космоса, который составляет смысл всей христианской антропологии. Таким образом, чтобы после грехопадения человек мог стать Богом, Богу надо было соделаться человеком. *Второму Адаму* надо было, преодолев все разделения *ветхой* твари, стать Началом *новой твари*². Действительно, Своим рождением от Девы Христос превосходит разделение полов и открывает для искупления «эроса» два пути, которые соединились только в одной человеческой личности — Марии — одновременно Деве и Матери: это путь монашества и путь христианского брака. На кресте Христос соединил всю совокупность земного космоса с раем, ибо, после того как Он дал смерти проникнуть в Себя, чтобы истребить ее соприкосновением со Своим Божеством, даже самое мрачное место на земле становится лучезарным, нет больше места проклятого. После воскресения само тело Христа устраняет пространственные ограничения и в некой цельности всего чувственного мира соединяет землю и небо. Своим вознесением Христос соединяет мир «небесный» и мир «земной» — ангельские лики с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, Он вводит человечество — превыше чинов ангельских — в Саму Пресвятую Троицу. И это суть начатки космического обожения.

Таким образом, ту полноту природы, которая была дана Адаму, мы можем вновь обрести только

²См.: Рим. 6, 6. Кол. 3, 9–11. 2Кор. 5, 17. Гал. 6, 15 и др.

во Христе — *Втором Адаме*. Но, чтобы лучше понять эту природу, мы должны поставить две трудных и притом связанных между собой проблемы: [231] проблему пола и проблему смерти.

То биологическое состояние, в котором мы находимся ныне, было ли для человека таким же до его грехопадения? Это состояние, связанное с трагической диалектикой любви и смерти, коренится ли оно в райском бытии? Здесь мысль святых отцов именно потому, что она не может представить нам землю-рай иначе, чем сквозь призму земли уже *проклятой*³, рискует стать «частичной» и тем самым подпасть под влияние мышления нехристианского, которое сделало бы ее пристрастной⁴. Так возникает некая дилемма. Если в раю существовала некая биологическая жизнь пола, как это следует полагать на основании Божественного повеления *плодиться и размножаться*⁵, то не была ли она в первоначальном состоянии человека как бы неким ослаблением Божественного *образа* вследствие наличия некоего животного начала, внутренне предпологающего одновременно размножение и смерть? Если же райскому состоянию было чуждо всякое животное начало, то грех заключается в самом факте нашей биологической жизни — и, таким образом, мы впадаем в своего рода манихейство.

Безусловно, святые отцы отвергли, как оригиналистическое, это второе разрешение указанной

³См.: Быт. 3, 17.

⁴Ср.: Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, III, 34. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 125. — PG 90, 1028BC. См. также примеч. 28 на с. 306 наст. изд. — *Примеч. ред.*

⁵См.: Быт. 1, 28.

дилеммы. Но им стоило большого труда разъяснить первое положение. Исходя из наличия в падшем мире неопровержимой связи между полом и смертью, между началом животным и началом смертным, святые отцы задают себе вопрос: не явилось ли сотворение *жены*, вызывающее то биологическое состояние, которое неразрывно связано с конечностью нашего бытия, некой угрозой для потенциального бессмертия человека уже в раю? Эта негативная сторона разделения полов как бы приносит некую определенную погрешимость, человеческая природа как бы становится с этого момента уязвимой, падение — неизбежным. . .

Святитель Григорий Нисский, которого продолжает в этом вопросе преподобный Максим Исповедник, отвергает эту якобы необходимую взаимосвязанность между разделением полов и грехопадением. Святитель Григорий говорит, что Бог создал пол в предвидении греха, чтобы сохранить человечество после падения, но только лишь как некой возможности. Половая поляризация как бы придавала человеческой природе некую защиту, внутренне не содержа в себе никакого принуждения — так спасательный пояс предназначается путешественнику на корабле, но тем не менее он вовсе не обязан в силу этого бросаться в море. Эта возможность становится актуальной лишь с того момента, когда человеческая природа уступила греху, который сам по себе не имеет ничего общего с полом, и закрылась для благодати. Только в этом падшем состоянии, когда *возмездием за грех*⁶ стано-

⁶См.: Рим. 6, 23.

вится *смерть*, возможное становится необходимым. Здесь вступает в силу идущее от Филона толкование «кожаных риз»⁷, в которые Бог одел человека после грехопадения: библейские «ризы» — это нынешняя наша природа, наше грубое биологическое состояние, столь отличное от прозрачной райской телесности. Образуется некий новый космос, который защищается от конечности бытия посредством пола, устанавливая, таким образом, закон рождений и смертей. В этом контексте пол предстает не как причина смертности, но как ее относительное противоядие.

Однако, [исходя из самой идеи личностности, ^[232]сообразности человека Пресвятой Троице], мы не можем ограничить богомыслие святителя Григория Нисского тем, что, основываясь на этом «превентивном»⁸ характере пола, он утверждает, что разделение на «мужское» и «женское» есть некое «добавление» к *образу*. Действительно, не только разделение полов, но и все разделения тварного мира приняли вследствие грехопадения характер отделенности и смерти. И человеческая любовь, страстное стремление любящих к некоему абсолюту, никогда не перестает таить в самой фатальности своего поражения некую ностальгию по раю, из которой рождаются героизм и искусство. Райский пол, всецело изнутри единосущный и чудесное *размножение*⁹ которого, долженствовавшее *наполнить* все, не требовало неким образом

⁷См.: Быт. 3, 21.

⁸От лат. *praevēnio* — (пред)упреждать, опережать. — *Примеч. ред.*

⁹См.: Быт. 1, 28.

ни множественности, ни смерти, нам почти совершенно не известен, потому что грех, объективируя тела («... и увидели они, что наги...»¹⁰), соделал две первозданные человеческие личности двумя отдельными природами, двумя индивидуальными существами, которые между собой имеют некие внешние отношения. Но *новая тварь* во Христе, *Втором Адаме*, приоткрывает нам глубинный смысл того разделения, в котором, несомненно, не было ничего «добавленного»: церковное учение о Божией Матери, любовь Христа и Церкви и таинство брака проливают свет на ту полноту, которая возникает в творении *жены*. Однако полноту эту мы видим лишь отчасти (если не в единственной личности Пресвятой Девы), потому что мы продолжаем пребывать в падшем состоянии, и для исполнения нашего человеческого призвания от нас требуется не только восстанавливающее человека целомудрие брака, но также (а может быть, и прежде всего) — возвышающее его целомудрие монашества.

* * *

Можно ли сказать, что Адам в своем райском состоянии был истинно бессмертен? «*Бог не сотворил смерти...*»¹¹ — говорит книга Премудрости. В древнем церковном богословии, например, в понимании священномученика Иринея Лионского, Адам не был ни необходимо смертным, ни необходимо бессмертным: его восприимчивая, богатая возможностями природа могла постоянно питаться благодатью и настолько преобразаться ею, чтобы

¹⁰Быт. 3, 7.

¹¹Прем. 1, 13.

оказаться в состоянии преодолеть любой риск старения и смерти. Возможности смертности существовали, но существовали для того, чтобы человек соделал их невозможными. Таково было испытание свободы Адама.

Так, *древо жизни посреди рая*¹² и его пища бессмертия давали некую возможность — такова в нашей христианской церковной действительности Евхаристия¹³, которая духовно и телесно нас врачует, питает и укрепляет. Необходимо питаться Богом, чтобы свободно достигнуть обожения. И именно этого необходимого личного усилия не сумел совершить Адам.

Что же касается Божественного запрещения, то оно ставит некую двойную проблему: с одной стороны, *познания добра и зла*¹⁴ и, с другой, запрета как такового.

Ни познание вообще, ни познание *добра и зла* [233] в частности сами по себе не являются злом. Но само это различение внутренне предполагает некий более низкий экзистенциальный уровень, некое падшее состояние. В условиях греха нам, конечно, необходимо распознавать добро и зло¹⁵, чтобы творить первое и избегать второго. Но Адаму в раю это *познание* не было полезно. Само существование зла внутренне предполагает некое вольное отделение от Бога, некий отказ от Бога. Пока Адам

¹²Быт. 2, 9. Ср.: Откр. 2, 7; 22, 2.

¹³См.: Ин. 6, 53–57. Сщмч. Игнатий Антиохийский. Послание к ефесянам, XX. — Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 278/340. — PG 5, 661AB. — *Примеч. ред.*

¹⁴Быт. 2, 9, 17.

¹⁵Ср.: Евр. 5, 14.

пребывал в единстве с Богом и исполнял Его волю, пока питался Его присутствием, такое разделение *добра и зла* было ненужным.

Вот почему Божественное запрещение относится не столько к распознанию *добра и зла* (ибо зла не существовало или же оно существовало только как некий риск — риск самого нарушения запрета Адамом), сколько к некоему добровольному испытанию, предназначенному для того, чтобы сделать свободу первозданного человека сознательной. Адам должен был выйти из некой детской бессознательности, согласившись по любви на послушание Богу. Запрет вовсе не был произволом, ибо любовь к Богу, если бы человек свободно на нее согласился, должна была объять его всецело и через него сделать всю вселенную пронизываемой для благодати. Мог ли бы тогда человек пожелать чего-то иного, выделить из этой пронизанной благодатью вселенной какой-то один аспект, какой-то один *плод*, чтобы прилепиться к нему в некоем эгоцентричном вожделении и тем самым соделать ее омраченной и одновременно самому стать незрячим по отношению к Божественному всеприсутствию? «*Не вкушай... не прикасайся...*»¹⁶ — в этом заключается сама возможность некой поистине сознательной любви, любви всегда возрастающей, которая отрешила бы человека от самоличного наслаждения не одним *древом*, но всеми «деревьями», не одним *плодом*, но всем чувственным миром, чтобы воспламенить его, и с ним всю вселенную, одним только наслаждением Бога.

¹⁶См.: Быт. 2, 17. Ср.: Кол. 2, 20–3, 4.

ГЛАВА 12

Первородный грех

Проблема зла — по существу своему пробле- [24]
ма христианская. Для атеиста зрячего зло —
только один из аспектов абсурда, для атеиста сле-
потствующего оно есть лишь временный резуль-
тат некой еще несовершенной организации общест-
ва и вселенной. В монистической метафизике зло
необходимо определяет тварное как отделенное от
Бога, более того, [в качестве отделенности] оно не
что иное, как иллюзия. В метафизике дуалисти-
ческой оно есть еще «другое» — некая материя или
некое начало — злое, но совечное Богу. Таким обра-
зом, проблема зла как таковая необходимо происте-
кает из христианского учения. Действительно, как
объяснить наличие зла в мире, сотворенном Богом,
в том видении, в котором творение по сути своей
есть *добро*? И даже учитывая данную человеку сво-
боду противостоять Божественному плану, мы не
можем не задавать себе вопрос: что такое зло?

Однако вопрос этот ставится неправильно, так
как им внутренне предполагается, что зло есть

«нечто». При такой постановке мы склонны воспринимать зло как некую сущность, некое «злое начало», некоего манихейского «анти-бога». Тогда вселенная представляется какой-то «ничейной зоной» между богом добрым и богом злым, а все ее богатство и многообразие — лишь некой игрой света и тени, вызванной борьбой этих двух [равнозначных друг другу] начал.

Такое представление находит некое определенное основание в аскетическом опыте, и потому дуалистические элементы постоянно пытались проникнуть в христианство, особенно в монашескую жизнь. Однако для православной мысли представление это является ложным: Бог не имеет некоего противоположного Себе эквивалента, нельзя предполагать существование каких-то природ, которые были бы Ему чужды. С конца III века вплоть до блаженного Августина святые отцы ревностно боролись против манихейства, но в этой борьбе они пользовались основами философской мысли, сама проблематика которой несколько уводит в сторону от вопроса. Для святых отцов зло, действительно, есть некий не-достаток, порок, не-совершенство — не какая-то природа, а то, чего природе недостает, чтобы быть совершенной. В аспекте сущностном святые отцы считают, что зла не существует, что оно есть только некое лишение бытия. Этот ответ был достаточным для опровержения манихеев, но он бессилен перед реальностью зла, всеми нами ощутимой, перед злом, присутствующим и действующим в мире. И если последнее прошение молитвы *«Отче наш»* в аспекте философском можно истолковать как *«избави нас от зла»*, то воплем

конкретной нашей тревоги является «*избави нас*» именно *от лукавого* — от злого (ἀπὸ τοῦ πονηροῦ)¹.

Проблема зла, как удивительно точно отметил Буйе, сводится в подлинно христианской перспективе к проблеме *лукавого*. А лукавый — это не некое отсутствие бытия, не некий недостаток сущности; [25] впрочем, он также и не есть (как лукавый) некая сущность, ведь его природа, сотворенная Богом, *добра*. Лукавый — это некая личность, это «некто».

Зло, конечно, не имеет места среди сущностей, но оно не только некий недостаток — в нем есть активность. Зло не есть некая природа, но некое состояние природы, и в этом понимании святых отцов заключается большая глубина. Таким образом, оно есть как бы некая болезнь, как бы некий паразит, существующий только за счет той природы, на которой паразитирует. Точнее, зло есть некое состояние воли этой природы, это некая ложная по отношению к Богу воля. Зло есть бунт против Бога, т. е. позиция личностная. Таким образом, зло рассматривается в христианском богословии не с сущностной, а личностной точки зрения. «... *мир во зле* (ἐν τῷ πονηρῷ) *лежит*»², — говорит святой апостол Иоанн Богослов. Зло — это состояние, в котором находится природа личностных существ, отвернувшихся от Бога.

Таким образом, начало зла коренится в свободе тварей. Вот почему оно непростительно, ибо зло рождается только от свободы существа, которое его

¹См.: Мф. 6, 13.

²1 Ин. 5, 19.

творит. «Зло не есть или, вернее, оно существует лишь в тот момент, когда его совершают», — говорит священномученик Диадокх Фотикийский. Святитель же Григорий Нисский подчеркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу: он существует в не-существующем.

Человек дал место злу, таким образом, в своей воле и тем ввел его в мир. Правда, человек, по природе расположенный к познанию Бога и любви к Нему, выбрал зло потому, что оно было ему подсказано — в этом вся роль змия. Зло в человеке, а через человека и в земном космосе, представляется, таким образом, связанным с неким заражением, в котором нет, однако, ничего автоматического: оно могло распространиться только с некоего свободного согласия человеческой воли. Человек сам согласился на это господство над собой.

Однако зло имеет свое начало в мирах ангельских, и на этом стóбит остановиться.

Ангелы не могут быть определены как «бесплотные духи». Даже если так они именуются в творениях святых отцов или в литургических текстах, тем не менее они не являются существами «чисто» духовными³. Существует некая ангельская телесность, которая может даже становиться видимой. И хотя идея бестелесности ангелов в конце концов восторжествовала на Западе вместе с томизмом, средневековые францисканцы, в частности Бонавентура, держались противоположного мнения, а в России XIX века святитель Игнатий (Брянчанинов) отстаивал эту ангельскую те-

³См.: Ин. 4, 24.

лесность в противоположность взглядам святителя Феофана Затворника. Но как бы то ни было, ангелы не имеют биологических условий, подобных нашим, и они не знают ни смертности, ни размножения⁴. У них нет «кожаных риз».

Поэтому единство ангельского мира совершенно отлично от нашего единства. Можно говорить о «роде человеческого», т. е. о бесчисленных личностях, обладающих одной и той же природой. Но у ангелов, которые тоже существа личностные, нет единства природы. Каждый из них есть некая природа, некая умопостигаемая вселенная. Следовательно, их единство не органическое и его [26] можно было бы назвать по аналогии — единством абстрактным: это единство города, хора, войска, единство служения, деятельности, хвалы — одним словом, единство гармоническое. Так можно было бы установить удивительные сближения между музыкой и математикой, с одной стороны, и ангельскими мирами — с другой.

Поэтому ангельская вселенная открывает перед злом иные условия существования, чем наша. Зло, воспринятое Адамом, смогло заразить всю человеческую природу. Но злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло в каком-то смысле индивидуализируется. Если заражение и происходит, то через пример, через влияние, которое одна личность может оказывать на другие личности. Так Люцифер *увлек*⁵ за собой других ангелов, но пали не все: змий ниспроверг *третью*

⁴См.: Мф. 22, 30. Мк. 12, 25. Лк. 20, 34–36.

⁵См.: Откр. 12, 4.

часть звезд — символически говорит нам книга Откровения.

Таким образом, зло имеет своим началом духовный грех одного ангела. И эта позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха — гордость, которая есть бунт против Бога. Тот, кто первым был призван к обожению по благодати, захотел быть богом сам по себе. Корнем греха, таким образом, является жажда самообожения, ненависть к благодати. Оставаясь зависимым от Бога в самом своем бытии, ибо бытие его создано Богом, мятежный дух стяжавает, как следствие, ненависть к бытию — им овладевает неистовая страсть к разрушению, жажда некоего невозможного небытия. Но так как открытым для него остается лишь мир земной, он именно здесь и силится разрушить Божественный план, а за неимением власти уничтожить творение, хотя бы исказить, обезобразить, его⁶. Драма, начавшаяся на небе, продолжается на земле, потому что ангелы, оставшиеся верными, неприступно закрывают небо для ангелов падших.

Змий книги Бытия, так же как и *древний змий*⁷ книги Откровения, — это сатана. Он присутствует в земном раю именно потому, что человек должен пройти через *πεῖρα* — через искуc свободы. Первая заповедь — не прикасаться к древу⁸ — утверждает человеческую свободу, и именно с теми же целями Бог допускает присутствие змия. Закон «оживляет» грех, он его являет, как подчеркивает это свя-

⁶См.: Откр. 12, 7–9, 12.

⁷Откр. 12, 9.

⁸См.: Быт. 2, 17; 3, 3.

той апостол Павел⁹. Бог дает эту первую заповедь, и тут же сатана вкрадчиво внушает бунт. В действительности плод сам по себе был *добр*, но все дело здесь — в личных отношениях между человеком и Богом. И когда Ева видит, что *дерево добро*¹⁰, появляется некая ценность «вне» Бога. «... вы будете как Бог...»¹¹ — говорит змий. Он не совсем обманывает человека, потому что человек призван к обожению. Но здесь это «как» означает равенство неудавшейся злобы, злопамятства того, кто противостоит Богу, — бога самостийного, противящегося Богу, бога самого по себе, бога земного космоса¹², закрывшегося для Бога.

Плод съеден — и грех развивается несколькими этапами. Когда Бог зовет Адама, то Адам, вместо того чтобы с воплем ужаса броситься к своему Создателю, обвиняет жену, «*которую*, — подчеркивает он, — *Ты мне дал*»¹³. Так человек отказывается от своей ответственности, перекладывает ее на жену [27] и в конечном счете на Самого Бога. Адам здесь — первый детерминист: человек не свободен, — дает он понять, — творение, а следовательно, и Бог [как Творец] привели его ко злу.

Отныне человек находится во власти лукавого. Оторвавшись от Бога, его природа становится неестественной, противоестественной. Грубо опрокинутый ум человека теперь, вместо того чтобы отражать вечность, отображает в себе безобразное

⁹См.: Рим. 7, 7–13. 1 Кор. 15, 56.

¹⁰См.: Быт. 3, 6.

¹¹См.: Быт. 3, 5.

¹²Ср.: 2 Кор. 4, 4. Еф. 6, 12.

¹³См.: Быт. 3, 12.

вещество¹⁴. Первозданная иерархия человеческого бытия, прежде открытого для благодати и изливающего ее на весь тварный космос, оказывается перевернутой. Ум-дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не Божественными — подобными тем автономным доброте и красоте, которые змий раскрыл женщине, когда привлек ее внимание к древу. Душа, в свою очередь, становится паразитом тела — возникают страсти. И наконец, тело становится паразитом земной вселенной: убивает, чтобы питаться, и таким образом обретает смерть.

Однако Бог — и в этом вся тайна «кожаных риз» — во избежание некоего всецелого распада под действием зла вносит некий определенный порядок в само недро беспорядка. Его благодотворяющая воля устрояет и охраняет вселенную, Его наказание воспитывает: для человека лучше умереть, т. е. быть отлученным от *древа жизни*, чем если бы было «обессмерчено» в вечности его чудовищное состояние¹⁵. Сама конечность его бытия пробудит в нем раскаяние, т. е. возможность некой новой любви. Но сохраняемая таким образом вселенная все же не является истинным миром: порядок, в котором есть место для смерти, остается неким катастрофическим порядком. *Земля проклята за человека*¹⁶, и сама красота космоса становится двусмысленно-сомнительной.

¹⁴Ср.: Быт. 1, 2.

¹⁵См.: Быт. 3, 22–24.

¹⁶См.: Быт. 3, 17. Ср.: Рим. 8, 20–22.

Мир истинный, истинная природа утверждаются только благодатью. Вот почему грех открывает драму искупления. *Второй Адам* предпочтет Бога именно там, где *первый Адам* предпочел самого себя: сатана приступит ко Христу после Его крещения и предложит Ему то же искушение, но искушение трижды разобьется о соединенные в Нем волю Бога и волю человека¹⁷.

¹⁷См.: Мф. 4, 1–11. Лк. 4, 1–13.

ГЛАВА 13

Смысл ветхого завета

Враю согласие человеческой свободы и Божественной благодати могло стать неким светозарным мостом над тем «бесконечным расстоянием», которое, как говорит преподобный Иоанн Дамаскин, отделяет тварь от Творца. Адам был непосредственно призван к обожению. Но после грехопадения встают два препятствия, делающие это «расстояние» непреодолимым: грех сам по себе, который лишает природу человека способности воспринимать благодать, и смерть как завершение падения, ввергающая человечество в некое противостественное состояние, когда своеволие человека, заразив весь космос, сообщает не-бытию некую парадоксальную и трагическую реальность.

В этом состоянии человек не может больше соответствовать своему призванию. Но Божественный план не изменился: Бог по-прежнему хочет, чтобы человек с Ним соединился и преобразил всю землю.

Однако конечная и всецело положительная цель человека приобретает теперь некий «негативный» аспект — аспект спасения. Чтобы человек мог свободно вернуться к Богу, нужно, чтобы сначала Бог освободил его от его состояния греховности и смертности. Это состояние требует искупления, которое в целокупности Божественного плана предстает, таким образом, перед нами не как некая цель, а как некое «негативное» средство. Ведь спасен может быть только тот, кто является беспомощной добычей зла.

После грехопадения человеческая история есть некое длительное кораблекрушение в ожидании спасения. Но гавань спасения еще не есть цель как таковая: потерпевшему крушение она дает лишь возможность снова отправиться в путь к единственной, все той же, цели — соединению с Богом.

Таким образом, после утраты райского состояния человек уже объективно не может достигнуть своей конечной цели. В своем новом состоянии небытия и смерти он находится в положении некой мучительной пассивности: сначала это некая неотвязная ностальгия по раю¹, затем — некое все более и более сознательное ожидание спасения. Движение падения продолжается, отчего ожидание становится не только все более горестным, но также рождаются или бесчисленные способы забыть (попытаться забыть) о смерти, т. е. о разлуке с Богом, или люциферическое устремление воли к тому,

¹Ср., напр.: Софроний (Сахаров), схиархим. Прп. Силуан Афонский. Ч. 2. Гл. XVIII. Адамов плач. СТСЛ, 2010. С. 471–477. — *Примеч. ред.*

чтобы спасти себя самостоятельно и самообóжить-ся. Но и «ангелизм», и «вавилонизм» терпят поражение, и люди не перестают ждать Кого-то, Кто пришел бы их спасти. Таким образом, вся история человечества—это история спасения, в которой мы можем различить три периода.

Первый период — длительное предуготовление к пришествию Спасителя, он продолжается от грехопадения до Благовещения: «Днѣсь спнѣнѣ нашѣго главѣзна. . . » — поет в этот праздник Церковь уже новозаветная. В течение всего этого периода Провидение непрестанно учитывает волю людей и в соответствии с этим избирает Себе орудия.

Второй период — от Благовещения до Пятидесятницы — соответствует земной жизни и вознесению Христа. Здесь человек не может ничего: один Христос Своей жизнью, Своим воскресением и Своим вознесением совершает дело спасения. В Его Личности соединяются человечество и Божество, вечность вступает во время, время проникает в вечность, обóженная антропокосмическая природа вводится в жизнь Божественную, в само лоно Пресвятой Троицы.

И вот с Пятидесятницей начинается некий новый период, когда человеческие личности, содействуемые Духом Святым, должны свободно стяжать то обóжение, которое их природа раз и навсегда обрела во Христе. В Церкви свобода и благодать сотрудничают. По уважению к свободе человека Бог допускает, чтобы продолжалось время греха и смерти, потому что Он не хочет навязывать Себя человеку, Он хочет от него ответа веры и любви. Наше положение, однако, несравненно

превосходит райское состояние: мы, действительно, больше не подвержены риску утратить благодать, мы всегда можем участвовать в богочеловеческой полноте Церкви. Сами условия нашей немощности, целиком воспринятые Христом, покаянием и верой раскрываются навстречу тайне любви. Таким образом, история Церкви — это некое свободное осознание людьми единства, осуществленного во Христе и всегда присутствующего в Церкви, где нам уже даровано вечное сияние Царства. Так мы соботаем окончательному уничтожению смерти и космическому преобразению, иначе говоря — Второму пришествию Господа.

* * *

Период предуготовления — это период обетования: медленное продвижение ко Христу, в течение которого Божественная «педагогика» стремится сделать возможным исполнение обетования, данного вместе с наказанием².

Ветхий завет не знал глубокого благодатного освящения, и все же он знал святость, потому что благодать, действуя «извне», вызывала ее в душе как некое следствие. Человек, по вере подчиняющийся Богу и живущий праведно, мог стать орудием Его воли. Как свидетельствует призвание пророков, это не было согласием двух волей, но властным использованием волей Божией воли человеческой: Дух Божий внезапно находит на *прозорливца*³, Бог овладевает человеком, налагая Свою волю «извне» на его личность. Бог невидимый —

²См.: Быт. 3, 15 — т. н. «первоевангелие». — *Примеч. ред.*

³См.: 1 Цар. 9, 9 и др.

говорит, слуга же Его — слушает. Синайский мрак сопоставим фаворскому свету как тайна сокрытая тайне открытой⁴. Человек в безгласной незримости веры⁵ послушанием и очищением готовится к служению. Послушание и очищение — понятия негативные как таковые: они предполагают «внешний» характер Бога и «механическое» подчинение человека, который, даже будучи праведным, не может освободиться от своего состояния греха и смерти. Святость как активное освящение всего существа и свободное уподобление природы человеческой природе Божией сможет проявиться только после дела Христа — в сознании этого дела. Именно поэтому суть ветхого завета — закон, и отношение между человеком и Богом здесь — не [внутреннее] единство, а [внешний] союз, порукой которому является верность закону.

История ветхого завета — это история избраний, связанных с непрерывными падениями. И на всем протяжении этой истории Бог спасает некий *остаток* [Израиля]⁶, само ожидание которого «очищается»: в самой диалектике разочарований ожидание Мессии победоносного становится ожиданием страждущего Слуги Яхве, ожидание политического освобождения одного народа — ожиданием некоего духовного освобождения всего человечества⁷. Чем более удаляется Бог, тем углубленнее становится молитва человека; чем ограниченнее становится избрание, тем всеобъемлемее оказывается его

⁴Ср.: Исх. 34, 33–35. 2 Кор. 3, 3–18.

⁵Ср.: Исх. 4, 10; 33, 20.

⁶См.: Рим. 9, 27; 11, 5. Ис. 10, 22. Иез. 6, 8.

⁷См.: Ис. 42, 1–7; 52, 13–53, 12. Также — с. 511 наст. изд.

цель — вплоть до всепревосходящей чистоты Девы, способной родить Спасителя всего человечества.

Первым падением после утраты рая было убийство Авеля Каином. Бог предупреждал Каина: «Не лежит ли грех у дверей твоих? Он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним»⁸. Но Каин [30] убил своего брата. Этому первому падению соответствует и первое избрание — избрание Сифа и его потомства. Сыновья Сифа — это *сыны Божии*⁹: они призывают имя Яхве¹⁰, и один из них, Енох, *ходил пред Богом*¹¹ и был, может быть, с телом взят Богом в рай. Потомки же Каина, напротив, — только *сыны человеческие*¹², трагически обреченные на смерть («Я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне»¹³, — говорит Ламех). Проклятые возделанной землей, впитавшей в себя кровь Авеля, они становятся первыми горожанами, изобретателями искусства и техники. С ними появляется цивилизация — неизмеримое возмещение отсутствия Бога: нужно забыть Бога или заменить Его — забыть Его в ковке металлов, отдав себя в плен земной тяжести и сообщаемому ею непроницаемому могуществу, подобно Тувалкаину *молотобойцу*¹⁴, отцу всех мастеров *меди и железа*, или же заменить Его праздником искусства, ностальгическим утешением музыки, подобно Иувалу, *отцу всех играющих*

⁸См.: Быт. 4, 7.

⁹См.: Рим. 8, 14 и др.

¹⁰См.: Быт. 4, 26.

¹¹См.: Быт. 5, 24. Евр. 11, 5.

¹²См.: Пс. 61, 10 и др.

¹³Быт. 4, 23.

¹⁴См.: Быт. 4, 22.

на гусях и свирели¹⁵. Искусство появляется здесь как ценность культурная, а не культовая: это — некая молитва, не доходящая никуда, потому что она не обращена к Богу. Порождаемая искусством красота замыкается в самой себе, с тем чтобы скотать человека своим очарованием. Эти изобретения полагают начало культуре как культу некой абстракции, в которой нет того Присутствующего, к Которому должен быть обращен всякий культ. . .

Затем — приходит потоп, и кажется, что Бог возвращает в первобытные воды Свое опустошенное тлением¹⁶ творение. Может быть, это новое падение следует связывать с таинственным взаимообщением [падших] ангелов и людей, в результате чего появляются *исполины*¹⁷; не было ли это какой-то люциферической гнозой¹⁸, из которой человек черпал необычные для него возможности? Но как бы то ни было, некий *остаток* — один человек с семейством своим — *обрел благодать пред очами Бога*¹⁹, ибо *Ной был человек праведный и непорочный в роде своем — Ной ходил пред Богом*. Ной спасает человечество и все земное творение, не возродив их, как Христос, только прообразом Которого он является, но обеспечив продолжение их существования. После потопа Бог заключает с человечеством некий космический союз, который стабилизирует земную вселенную, и полагает *знамением завета*²⁰ раду-

¹⁵См.: Быт. 4, 21.

¹⁶См.: Быт. 6, 5, 11–12.

¹⁷См.: Быт. 6, 1–4.

¹⁸От греч. γνῶσις — знание, ведение. — *Примеч. ред.*

¹⁹Быт. 6, 8–9.

²⁰См.: Быт. 9, 12–13.

гу — этот таинственный, светозарный мост, соединяющий землю и небо.

Однако некое новое падение совершается с построением Вавилонской башни. Вавилонская башня — это узурпаторский порыв безбожной цивилизации, некое чисто человеческое, всецело тварное, единство, исходящее от земли в желании завоевать небо. Так восточные сакральные цивилизации воздвигали свои зиккураты — эти храмы-лестницы, этажи которых символизировали, по-видимому, те внутренние ступени, по которым должен был методически восходить посвященный. Вавилонская башня типична для этих древних примеров, но и превосходит их — она актуальна и по сей день.

Единство без Бога влечет за собой справедливое наказание — рассеяние вдали от Бога. Тогда [31] рождается разноязычие, хаос «наций». Но Бог использует даже само зло, отвечая на падение избранием: из этих народов, формирующихся в недрах разъединения и смешения, Он избирает Своим орудием один народ — народ еврейский, получивший свое имя от Евера, одного из потомков Сима. Это избрание достигает своей наивысшей точки в союзе с Авраамом — избрании на этот раз историческом, в котором возвещается слава некоего потомства более многочисленного, чем звезды небесные. Но Авраам должен быть испытан в самом своем уповании, для того чтобы оно могло совершенно исполниться. Повеленная ему жертва — наследник обетования Исаак — требует некой веры превыше всякой логики, некоего безусловного послушания. Во время восхождения на гору Мориа Авраам отвечает на вопрос Исаака: *«Бог усмотрит Себе агнца*

для всеожжжения, сын мой»²¹. И когда в последний момент Бог заменяет человеческую жертву в действительности неким овном, мы понимаем, что каждый раз, когда человек бывает послушлив, Бог приготавливает Божественного Агнца — Христа. Может ли Он не дать собственного Своего Сына, когда человек отдает своего? Таким образом, история ветхого завета — это не только история прообразов спасения, но и история отказов и согласий человека. Спасение приближается или отдаляется в зависимости от того, готов или не готов человек его принять. Καρὸς²² Христа, Его «время», зависит от воли человеческой. Весь смысл ветхого завета заключается в этих колебаниях, которые подчеркивают двойной аспект провидения. Провидение не односторонне, оно считается с ожиданием и зовом самого человека²³. Поэтому Божественная педагогика и подвергает человека проверке, испытывает его расположения.

Это испытание есть иногда и некая борьба, ибо Бог хочет, чтобы человеческая свобода не только утверждалась по отношению к Нему, но и «при нуждала» Его если не открывать Свое имя, то, по крайней мере, благословлять человека — так Иаков становится Израилем: «... ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь»²⁴.

²¹Быт. 22, 8.

²²Греч.: надлежащая мера (место, время); подходящий, благоприятный момент. — *Примеч. ред.*

²³Ср.: Пс. 49, 15. Зах. 13, 9.

²⁴Быт. 32, 28. Относительно евр. **יִשְׂרָאֵל** (yisra'el) ср., напр.: «... Израиль, или ум [муж], зрящий Бога...» (Прп. Иоанн

И патриарх [Израиль] становится народом [Израилем], а когда этот народ оказывается в египетском плену, Бог призывает Моисея для его освобождения. На Синайской горе Бог проходит в славе Своей перед Моисеем, но не дает ему увидеть Своего Лица, *потому что человек не может увидеть Бога и остаться в живых*²⁵, — Божественная природа остается сокрытой. Но избрание Израиля (и это решающий этап) утверждается неким новым союзом — *законом*. Закон — обязательства, запечатленные в письменной форме, которым должен подчиняться избранный народ, — сопровождается Божественными обетованиями, которые непрестанно уточняются *пророками*. Так *закон и пророки*²⁶ дополняют друг друга, и поэтому Христос всегда упоминает их в совокупности, даже если подчеркивает их свершение²⁷. Пророки — это люди, избранные Богом, чтобы возвещать глубинный смысл закона. Фарисеям, которые постепенно превращали закон в некую статичную реальность и средство некоего оправдания, пророки изъясняли его дух, его исторический динамизм, тот эсхатологический призыв, который он содержит, заставляя человека осознать свой грех и свое бессилие перед ним.

Таким образом, значение пророков для избранного ветхозаветного народа аналогично значению Предания в Церкви новозаветной: действительно, и пророки, и Предание раскрывают нам истинный [32]

Синайский. Лествица, XXVI, 34. Сергиев Посад, 1908. С. 182. — PG 88, 1021A). — *Примеч. ред.*

²⁵См.: Исх. 33, 20. Ср.: Быт. 32, 30. Суд. 13, 22.

²⁶См.: Мф. 7, 12; 22, 40. Лк. 16, 16 и др.

²⁷См.: Мф. 5, 17.

смысл Священного Писания. И эта двоица — *закон и пророки* — некоторым образом уже выражает определяющее действие Логоса и животворящее действие Святого Духа. В самом деле, дух пророчества в ветхом завете явно приоткрывает нам действие Третьего Лица Пресвятой Троицы.

Круг избраний медленно сужается: в Израиле — колено Иудино, в колене Иудином — дом Давида. Так возрастает древо Иессеево до последнего и высочайшего избрания — Пречистой Девы.

Это избрание было возведено Марии архангелом Гавриилом. Но Мария могла свободно согласиться или отказаться. Вся история мира, все свершение Божественного смотрения зависело от этого свободного ответа человека. Смирненное согласие Пресвятой Девы позволило Слову стать *плотью*²⁸.

«*Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему*»²⁹. Все, чего ждал Бог от падшего человечества, осуществилось в Марии: личная свобода раскрыла, наконец, свою *плоть* — свою человеческую природу — для необходимого дела спасения. Второе Лицо Пресвятой Троицы смогло вступить в историю — не грубо в нее вторгаясь, ибо тогда человек остался бы лишь орудием, и не отделяя Деву от всецелостности потомства Адама, но — через то согласие, которым многовековая Божественная педагогика была наконец вознаграждена. Именно потому, что Бог Сам со всей осторожностью и всем уважением любви вошел в историю спасения человека, именно поэтому Пречистая Дева, «возгла-

²⁸Ин. 1, 14.

²⁹Лк. 1, 38.

вив»³⁰ всю ветхозаветную святость, смогла предложить этой *Любви*³¹ чистое вместилище Своей плоти. Ее предки, благословенные Богом и очищенные законом, воспринимали *глаголы* Слова³² в душе. Она же смогла воспринять Само Слово телесно. Родив Божественную Личность, Которая испросила Себе Ее человечество, Она поистине стала Матерью Бога. Именно поэтому преподобный Иоанн Дамаскин мог сказать: «Именованье „Богородица“ (Θεοτόχος) содержит всю историю Божественного домостроительства в мире». Но ветхозаветная святость не только дала Слову Его Мать и, можно было бы сказать, Его Невесту, она также пророчески указала на Него Израилю: Мария — это воплощающее молчание, Иоанн же Креститель, пришедший *в душе Илии*³³, — *глас, вопиющий в пустыне*³⁴, последний пророк, узнавший и перстом указавший *Агнца, вземлющего на Себя грехи мира*³⁵. Ветхий завет достигает своего завершения в этих двух человеческих существах, почитая которых иконографическая традиция [в деисисе³⁶ церковного иконостаза] помещает по обе стороны Христа прославленного — *Невесту и друга Жениха*³⁷.

³⁰Ср. с. 243 и 246 наст. изд.

³¹См.: 1 Ин. 4, 8, 16.

³²Ин. 6, 68.

³³См.: Лк. 1, 17.

³⁴См.: Ин. 1, 23.

³⁵См.: Ин. 1, 29.

³⁶От греч. δέησις — прошение, моление. См. подробнее: Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Гл. XII. Исихазм и расцвет русского искусства. Париж, 1989. С. 224. — *Примеч. ред.*

³⁷См.: Ин. 3, 29.

ГЛАВА 14

Воплощение

В прологе Евангелия святого Иоанна Богослова, который относится одновременно ко Христу и к Троице, звучит великая истина христианства — уверенность именно в том, чего тщетно искал молодой Августин в метафизике Плотина: «... *Слово стало плотью...*»¹

Все то, что мы знаем о Пресвятой Троице, мы узнали через воплощение Бога, подчеркивает апостол Иоанн. Откровение завершается, когда Одно из Божественных Лиц — Сын Божий — становится сыном человеческим и *обитает с нами*². Несомненно, нехристианская мысль часто предугадывала таинственное значение числа «три», но это предчувствие было окутано сумраком двусмысленных символов. Для полного же откровения о Троице было необходимо Божественное воплощение: с ветхого завета отныне как бы снялось *покрывало*³,

¹Ин. 1, 14.

²См.: Ин. 1, 14.

³См.: 2Кор. 3, 13–16.

и он открыл свою тринитарность, Властелин вселенной предстает как Отец, и человек, созерцая славу Единородного от Отца⁴, видит самооткровение Божественной природы — богословие как созерцание Самого Бога становится возможным, ибо ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο — **Слово плотьъ бысть**. Тогда начинается домостроительство собственно Сына, Который вступает в историю мира. Действительно, *плоть* — это последний предел вочеловечения: не только душа, но и тело восприняты Божественным Логосом. Слово «плоть» обозначает здесь именно всю человеческую природу в ее целом. И «становление» Слова, становящегося *плотию*, «добавляется» к полноте Божественного бытия — к великому соблазну метафизиков. Сын остается Богом в лоне неизменной Троицы, но что-то «добавляется» к Его Божеству: Он становится человеком. Непостижимый парадокс: без изменения Своей Божественной природы, которую ничто не может умалить, Слово полностью входит в наши условия существования — вплоть до принятия самой смерти⁵. К этой тайне, к этому все превосходящему проявлению любви можно богословски приблизиться лишь в терминах личностной жизни, ибо Личность Сына преодолевает границы между трансцендентным и имманентным и именно Личность может входить в человеческую историю. Это становление «превосходит» категории Божественной природы — предвечной, неизменной, но с которой тем не менее Ипостаси не отождествляются: именно благодаря этому

⁴См.: Ин. 1, 14.

⁵См.: Евр. 2, 14.

Христос становится человеком, так что другие Лица Пресвятой Троицы не страдают и не распинаются, и именно потому следует говорить о собственном домостроительстве Сына. Несомненно, все домостроительство принадлежит Божественной воле, воля же Троицы едина; несомненно также, что спасение мира есть единая воля Трех, «и тот, кто посвящен в тайну воскресения, познал цель, ради которой Бог создал все вещи изначально», как об этом говорит преподобный Максим Исповедник. Но эта общая воля осуществляется каждым Лицом различно: Отец посылает, Сын проявляет послушание, Дух сопровождает и содействует — именно Им Сын вступает в мир. Воля Сына есть воля Пресвятой Троицы, но она для Него есть воля послушания. Спасает нас именно Троица, однако для осуществления в мире дела спасения воплощается именно Сын. По лжеучению патрипассиан, Отец страдал — Отец был распят вместе с Сыном по причине единства природы. Но утверждать это значило бы смешивать в Боге природу и Личность. Однако мы хорошо понимаем, что если наши различения и позволяют нам избежать ереси, то они все же не могут [34] сделать большего, чем лишь наметить очертания тайны, они представляют собой некие вехи, строго расставленные на пути верой и молитвой, без которых они были бы только некими словами. И здесь тайна есть тайна послушания. Потому что в Боге все едино. Но во Христе была воля не только Божественная, но и воля человеческая, и поскольку тем самым между Сыном и Отцом вводится как бы некое «разлучение», то согласие этих двух волей во Христе запечатлевает послушание Сына Отцу,

и тайна этого послушания является тайной нашего спасения⁶.

Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соединения человека с Богом — соединения, не только расторгнутого злом, но без участия самого человека и не восстановимого. Первое препятствие к этому соединению — разлучение двух природ (человеческой и Божественной) — устраняется самим фактом Божественного воплощения. Остаются тогда два других препятствия, связанных с падшим состоянием человека, — грех и смерть. Дело Христа — их победить, изгнать из земного космоса их неизбежность: не просто тотчас их устранить, потому что это было бы насильем над породившей их свободой, но подчинением Самого Бога смерти и аду обезвредить смерть и создать возможность уврачевания греха. Так смерть Христа упраздняет преграду, воздвигнутую грехом между человеком и Богом⁷, а Его воскресение вырывает у смерти ее *жало*⁸. Бог нисходит в меонические бездны, разверстые в творении грехом Адама, чтобы человек смог восходить к Божеству. «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом», — трижды находим мы у священномученика Иринея Лионского. Это же богомыслие мы вновь видим у святителя Афанасия Великого, и в конце концов оно становится общим для богословов всех веков. Апостол Петр первым возвестил, что мы должны соделаться *причастниками Божеского естества*⁹.

⁶См.: Рим. 5, 19. Флп. 2, 8. Евр. 5, 8–9.

⁷См.: Рим. 5, 10. Кол. 1, 20–22.

⁸См.: 1 Кор. 15, 55–56.

⁹См.: 2Пет. 1, 4.

Глубокий смысл воплощения таится в этом физическом и метафизическом видении преображенной благодатью природы, в этом отныне стяжанном восстановлении человеческой природы, в этом прорвавшем смертную тьму просвете, который ведет к обожению.

Первый человек — Адам — стал душой живущей, последний Адам есть дух животворящий. . . Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков Небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ Небесного¹⁰.

Таким образом, Христос есть пришедший с неба Новый Адам — человек второй и последний. Не является ли этот небесный человек на нашей земле некое иное, небесное и высшее, человечество, как считали некоторые гностики? Но в чем же тогда состояло бы воплощение? Ведь Христос прошел бы тогда «через» Свою Матерь, ничего от Нее не восприняв. Тайна же воплощения — это тайна именно Богочеловека¹¹, истинно соединившего в Себе обе природы и воспринявшего от Пречистой Девы Свое

[35] человечество. Чудо смирения: Слово «принимает» от собственного Своего создания, Бог в решающий момент благовещения спрашивает у Марии начатки Своего человечества — Свою собственную человеческую природу.

¹⁰ 1 Кор. 15, 45, 47–49.

¹¹ См.: 1 Тим. 3, 16.

* * *

Боговоплощение совершается действием Святого Духа. Значит ли это, как мнили то некоторые богословы, что Дух есть «Жених» Девы, что в девственном зачатии Он соответствует роли супруга-жениха? Такое понимание было бы грубой рационализацией рождения Христа. Ибо если и можно говорить о Женихе в отношении Пресвятой Девы — причем только неким метафорическим образом, в той мере, в какой Она представляет Церковь, — то у Нее не может быть иного Жениха, кроме Ее Сына¹². В этом бессеменном зачатии Само Слово есть Семя. Дух же отнюдь не является Женихом Марии, Он завершает очищение Ее утробы, соделывая Ее совершенно девственной, и таким образом сообщает приснодевственному лону Марии самой полнотой всецелостности силу к восприятию и рождению Слова. Всесовершеннейшее девство, даруемое Духом, как некая чистота всецелостного существа совпадает с богоматеринством.

* * *

Таким образом, во Христе нет личности человеческой: есть человечество, но Личность — Божественная. Христос — человек, но Личность Его «приходит» с неба. Отсюда выражение апостола Павла «небесный человек».

Можем ли мы говорить о соединении двух природ, об их «сотрудничестве», как говорили святые отцы? Сами святые отцы постоянно себя уточняют, побуждая и нас очищать свой язык. Человечество Христа никогда не было некой отдельной

¹²Ср.: Откр. 22, 17.

и предшествующей Ему природой, которая в какой-то момент присоединилась бы к Божеству. Она никогда не существовала вне Личности Христа, Он Сам создал ее «внутри» Своей Ипостаси — не *из ничего*, поскольку необходимо было «возглавить»¹³ всю историю, все условия человеческого существования, но *из Девы*¹⁴ как некоего начала, очищенной Духом Святым. Нетварное Лицо Само творит Свою человеческую природу, и она с самого возникновения является человечеством Слова. Строго говоря, это не соединение, и даже не восприятие, но — единство двух природ в Личности Слова с самого момента Его воплощения. «Неограниченный неким неизреченным образом Себя ограничивает, тогда как ограниченный распространяется до меры Неограниченного», — говорит преподобный Максим Исповедник. Бог *плотью*¹⁵ входит в «плоть» истории. История же — это риск, и Бог «рискует»: Он, Полнота, нисходит до последних пределов бытия, подточенного греховной неполнотой, чтобы вернуть неким свободным существам возможность спасения, не нарушая при этом их свободы.

¹³См.: Еф. 1, 10. Также — с. 243 и 246 наст. изд.

¹⁴См.: Мф. 1, 16.

¹⁵См.: Ин. 1, 14. 1 Тим. 3, 16. 1 Ин. 4, 2–3. 2 Ин. 1, 7.

ГЛАВА 15

Христологический догмат

Троичный догмат присутствует в самой интелектуальной структуре догмата христологического, т. е. в различении Лица и природы. Троица — одна природа в Трех Лицах, Христос — одно Лицо в двух природах. И хотя Божество и человечество разделены бесконечным [онтологическим] расстоянием, лежащим между тварным и нетварным бытием, они воссоединены в единстве одного [Божественного] Лица. [83]

Между триадологией и христологией есть некое связующее начало — единосущие, ибо термин «единосущный» (*ὁμοούσιος*), предназначенный первоначально для определения внутритроичного единства Отца и Сына, вновь появляется в христологическом догмате, окончательно сформулированном Халкидонским собором. Христос, с одной стороны, единосущен Отцу по Своему Божеству, с другой — единосущен нам по Своему человечеству. Так, два единосущия, но один Единосущный, одно Лицо — одновременно истинный Бог и истинный человек.

Ипостась объемлет обе природы: Она остается одной, становясь при этом [Ипостасью и для] другой [природы], причем ни Божество не превращается в человечество, ни человечество — в Божество.

Халкидонский догмат, точно выразивший эту христологическую тайну двух в Одном, является завершением некоей длительной борьбы против попыток рационалистически объяснить боговоплощение путем умаления то Божества, то человечества Христа. За этими попытками вырисовываются две противоположные великие богословские школы древнего христианства: александрийская и антиохийская. Антиохийская школа — это школа некоего буквализма в экзегезе, обращающая главное внимание на историческую сторону Священного Писания. Любое символическое объяснение, любой гнозис священного события казались ей подозрительными, и потому она часто теряла из виду присутствие вечности в истории. Так возникала опасность увидеть в Иисусе лишь одного из индивидуумов в истории Иудеи — истории крайне человеческой в ее временных рамках. В антиохийской школе история замыкалась в себе настолько, что порой даже проходила мимо грандиозного видения Бога, ставшего человеком. Напротив, александрийская школа, сосредоточенная на некоем христианском гнозисе, в некоей крайне иносказательной экзегезе часто лишала библейское событие его конкретной простоты, проявляя тенденцию игнорировать исторический — человеческий — аспект боговоплощения. Эти две школы дали великих богословов, но породили также и великих еретиков, когда каждая из них поддавалась характерному для нее искушению.

Несторианство, возникшее из антиохийского образа мышления, рассекало Христа на два различных лица. Каждому едinosущию здесь соответствует свой едinosущный, и, таким образом, появляется два едinosущных — Сын Божий и сын человеческий, личностно разделенные. Правда, богословская терминология в это время не была еще окончательно установившейся¹, различие между лицом и природой оставалось смутным, и мысль Нестория долгое время могла вводить в заблуждение. Этот Константинопольский патриарх принадлежал к антиохийской школе, где его учителями были великие богословы, в том числе и такие, которые (как Феодор Мопсуестийский) явно клонились к ереси (Феодор был осужден *post mortem*²). Несторий тщательно различал две природы, и строй его мыслей казался православным до того момента, как он отказался именовать Пресвятую Деву Богородицей и захотел заменить «Θεοτόκος» на «Χριστοτόκος» («Христородица»). Тогда благочестие простых верующих возмутилось, и Несторий был посрамлен. Дело в том, что Несторий не мог постигнуть тайну личности, он мыслил личность в терминах природы и в конце концов отождествлял одно с другим. Так, он противопоставлял Личность Слова личности Иисуса: они, разумеется, были для него соединены, но лишь некой

¹См. об этом, напр.: Елифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Александрийское и антиохийское богословие. Полемика с монофизитами. Киев, 1915 (М., 2003). С. 8 (17) — примеч. 1 и с. 27–30 (38–41). — *Примеч. ред.*

²Лат.: после смерти. — *Примеч. ред.*

правственной связью, неким избранием, соделавшим Иисуса как бы вместилищем Слова. В понимании Нестория только человеческая личность Христа родилась от Девы, и поэтому Она была матерью Христа, но не Матерью Бога. Для него оба сына — Сын Божий и сын человеческий — во Христе едины, но тем не менее они — не одно.

Однако, если во Христе нет единства личности, значит, наша природа подлинным образом не воспринята Богом и воплощение перестает быть неким природным восстановлением. Если во Христе нет истинного единства, то нет больше и возможности соединения человека с Богом. Все вероучение о спасении лишается своего онтологического основания: мы по-прежнему отделены от Бога, обожение для нас закрыто; Христос — только некий великий пример, а христианство — лишь некая мораль, некое внешнее подражание, имитация, [историческому] Иисусу.

Единодушная реакция благочестия на Востоке скоро отторгла от себя несторианство, однако сама мощь этой реакции породила противоположную ересь. Защитники единства Христа выражали это единство в терминах, относящихся к природе, притом к природе Божественной, — из благоговения к [Богу] Слову. В своей полемике с несторианами святитель Кирилл Александрийский выдвинул формулу: «одна природа воплотившегося Слова» [μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη]. У него здесь имела место простая лексическая ошибка [«φύσις» вместо «ὕποστασις»], что видно из контекста. Святитель Кирилл остается в православном образе мыслей. Но некоторые из его учеников воспри-

няли эту формулу буквально: во Христе одна природа — Его Божество; отсюда и само название этой ереси — монофизитство (от *μόνη* — «одна» и *φύσις* — «природа»). Монофизиты не отрицали во Христе человечества как такового, но оно казалось им поглощенным в Его Божестве, как некая капля вина в океане. Человечество растворяется в Божестве или же испаряется при соприкосновении с ним, как некая малость воды, брошенная в огонь. *«Слово стало плотью»*, — не переставая повторяли монофизиты, но это «становление» было для них подобно превращению воды в лед: оно было лишь некой видимостью, неким подобием, ибо во Христе все [85] Божественно. Таким образом, Христос единосущен Отцу, но не людям. Он прошел «через» Деву, ничего у Нее не заимствовав, Он только воспользовался Ею для Своего явления.

Как бы ни были многочисленны оттенки внутри монофизитства, одно всегда оставалось общим для всех монофизитов: Христос — истинный Бог, но не истинный человек. В крайнем же варианте «одноприродности» человечество Христа есть только некая видимость — так монофизитство приводит к некоему докетизму.

И несторианство, и монофизитство суть две проявившиеся в Церкви дохристианские тенденции, которые с тех пор никогда не переставали угрожать христианству: с одной стороны, гуманизм — [человекообращенная культура] Запада, это наследие Афин и Рима; с другой — космический иллюзионизм и чистая самоуглубленность древнего Востока, с его Абсолютом, в котором все растворяется (образ воды и льда — классическая для Индии

иллюстрация соотношения конечного и бесконечного). С одной стороны, человеческое замыкается в самом себе; с другой — оно поглощается в Божественном. Между двумя этими противоположными искушениями халкидонский догмат определяет по отношению ко Христу — истинному Богу и истинному человеку — истинность Бога и такую же истинность человека, определяет тайну их единства без разделения или растворения: «... последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лице и одну Ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа...»

«Неслитно (ἀσυγχύτως), неизменно (ἀτρέπτως), нераздельно (ἀδιάφρετως), неразлучно (ἄχωριστως)». Так соединены две природы в Личности Христа, причем первые два определения направлены против монофизитов, два последних — против нестори-

ан. Фактически все четыре определения негативны. Они апофатически очерчивают тайну воплощения, но запрещают нам вообразить «как» этой тайны. Христос — Бог во всей полноте: будучи младенцем в яслях или умирая на кресте, Он не перестает быть причастным Троичной полноте и Своим вездесущим всемогуществом управлять вселенной.

«**ВѢ ГРѢКѢ ПЛОТІСКИ, ВО ЯДѢ ЖЕ СЯ ДЪШЕЮ ІАКΩ ΒΓΨ, ΚΑ
ΡΑΙΝ ἸΕ СЯ РАЗВѢЙНИКОМЪ Н НА ПРЕСТОЛѢ КЫЛХ ΕΣΗ, ΧΡΙΤΕ, СО
Οἴεμх н ДѢомх, всѧ исполнѧлх, Невписанный**», — го-

ворит нам литургия святителя Иоанна Златоуста. [86]

Ибо, с другой стороны, человечество Христа — это во всей полноте наше человечество, оно не при-
суще Ему по предвечному Его рождению, но Он
как Божественное Лицо создал его в лоне Марии.
Таким образом, у Христа две воли, два ума, два
образа действия, но они всегда соединены в од-
ном Лице. В каждом Его действии участвуют две
энергии — энергия Божественная и энергия чело-
веческая. Поэтому всегда останутся наивными лю-
бые попытки построить какую-либо «психологию»
Христа и воспроизвести в книгах типа «О жизни
Иисуса» Его «душевные состояния». Мы не мо-
жем гадать (и в этом также смысл четырех отри-
цаний халкидонской формулы) о том, «как» Бо-
жественное и человеческое сосуществовали в од-
ной и той же Личности. Тем более, повторим еще
раз, что Христос не есть некая «человеческая лич-
ность». Его человечество не имеет своей собствен-
ной ипостаси среди бесчисленных людских ипоста-
сей. У Него есть, как и у нас, тело, как и у нас —
душа, как и у нас — дух, однако наша личность не

есть этот «состав», личность живет «через» тело, душу и дух, но и «за» их пределами, — они всегда составляют только ее природу. И если человек как личность может выйти из мира, то Сын Божий Своей Личностью может в него войти — потому что Личность, природа Которой Божественна, «воипостазирует» природу человеческую, как скажет это в VI веке Леонтий Византийский.

Обе природы во Христе, не смешиваясь, обладают, однако, неким определенным взаимопроникновением. Божественные энергии излучаются Божеством Христа и пронизывают Его человечество, отчего оно и обожено с самого момента воплощения, подобно тому как раскаленное железо становится огнем и все же остается по своей природе железом. Преображение на Фаворской горе отчасти открывает апостолам это пламенение Божественных энергий, озаряющих человеческую природу их Учителя³. Это взаимопроникновение двух природ — проникновение Божества в «плоть» и в то же время отныне стяжанная для «плоти» возможность проникновения в Божество — называется «перихорезой» — *περιχώρησις εἰς ἀλλήλας*⁴, по выражению преподобного Максима Исповедника, или по-латыни — *communicatio idiomatum*⁵. «Плоть, не утерев того, чем обладала, стала Словом, отождествившись со Словом по Ипостаси», — говорит преподобный Иоанн Дамаскин. Христос становится человеком по любви, оставаясь Богом, и огонь

³См.: Мф. 16, 28–17, 8. Мк. 9, 1–8. Лк. 9, 27–36.

⁴Греч.: переход (круговорот) одного в другое. Также см. примеч. 55 на с. 216 наст. изд. — *Примеч. ред.*

⁵Лат.: сообщение (передача) свойств. — *Примеч. ред.*

Его Божества навсегда воспламеняет человеческую природу — вот почему святые, оставаясь людьми, могут быть *причастниками* Божества и становиться Богом по благодати⁶.

⁶См.: 2Пет. 1, 4. Ин. 10, 34–35. Пс. 81, 6–7.

ГЛАВА 16

«Образ Бога» и «образ раба»

Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе. Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца¹.

В этом известном «кенотическом» тексте святого апостола Павла предельно точно описывается истощание Бога Слова: во образе Божии (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*) *сын*, т. е. по самому положению Бога будучи Божественной природы, Он *умалил, уничижил* (*ἐχένωσεν*), *смирил Себя, приняв* положение слуги — *образ раба* (*μορφὴν δούλου*). Неким чрез-

¹Флп. 2, 5–11.

вычайным умалением, тайной Своего истощания (κένωσις) Сын Божий нисходит в некое не-бытийное состояние (не в смысле первоначального «ничто», а в смысле той меонической бездны, которая разверзлась через грехопадение человека); парадоксальным образом Он соединяет со всецелостной полнотой Своей Божественной природы столь же всецелостную «не-полноту» падшей человеческой природы.

Этот текст из послания апостола Павла к филиппийцам следует сближать с текстом пророка Исаии о *муже скорбей* — с его столь соблазнительным для многих израильтян пророчеством не о некоем Мессии во славе, а о некоем Слуге Яхве, страждущем и уничиженном, безмолвно отдающем Себя в *жертву умилоствления и изъязвленном за грехи наши*².

Святитель Кирилл Александрийский много размышляет над этим Божественным «кенозисом». Так, согласно святому Кириллу, воплощаясь, Бог не мог совлечься Своей природы, ибо тогда Он не был бы больше Богом и нельзя было бы больше говорить о боговоплощении. А это значит, что субъектом кенозиса является не Божественная природа, а Личность Сына. Личность же как таковая «совершается» в отдаче себя: она отличается от природы не для того, чтобы «пользоваться» своим природным положением, но чтобы от себя всецело отказаться, — вот отчего Сын *не* «пользовался»³ *быть равным Богу*, но, напротив, *уничжижил Себя*

²См.: Ис. 42, 1–7; 52, 13–53, 12.

³Греч. ἀρπαγμός — похищение; кража. — *Примеч. ред.*

Самого. Это не есть ни некое внезапное решение, ни некий [как бы со «вне» навязанный Ему] акт, но проявление самого [внутритроичного] бытия, Его Личности; это также не некая «собственная» воля, но сама ипостасная Его реальность как выражение воли Троичной — той воли, источник которой — Отец, послушное осуществление — Сын, славное совершение — Дух. Таким образом, существует некая глубокая неразрывность между личностным [внутритроичным] бытием Сына как самоотказа и Его земным кенозисом. Оставляя некое положение славы, которым Он никогда не «пользовался», Сын принимает стыд⁴, бесчестие, проклятие — Он воспринимает объективные состояния греха, подчиняет Себя нашему состоянию смертности. Совлекаясь Своих царственных преимуществ, Он все более и более сокращает Свою славу в страдании и в смерти. Ибо Ему надлежит обнажить в Своей собственной плоти, насколько человек, которого Он создал по Своему совершенно прекрасному образу, обезобразил себя тлением.

Таким образом, кенозис — это боговоплощение в его аспекте смирения и смерти. Но Христос полностью сохраняет Свою Божественную природу, и Его истощание является вольным: оставаясь Богом, Он соглашается стать смертным, ибо единственный способ победить смерть — это позволить ей «проникнуть» в Самого Бога, в Котором она совершенно не может найти себе «места».

Кенозис — это умаление Слуги, ищущего не собственной Своей славы, но *славы пославшего* Его

⁴Ср.: Быт. 2, 25. Флп. 3, 19. Откр. 3, 18; 16, 15.

*Отца*⁵. Христос никогда, или почти никогда, не утверждает Своего Божества. Во всецелом отказе от Себя, в неявленности Своей Божественной природы, в оставлении всяческой «собственной» воли — вплоть до того, что выражено Его словами «*Отец Мой более Меня*»⁶, — Он совершает на земле дело любви Пресвятой Троицы. И по беспредельному уважению к человеческой свободе, являя людям в Своем свидетельстве об Отце только скорбно братский облик *раба* и скорбно братскую *плоть* креста, Он пробуждает в человеке веру как некую ответную любовь, потому что только глаза веры узнают *Образ Божий* под *образом раба* и, распознавая в некоем человеческом облике присутствие Лица Божественного, научаются во всяком облике провидеть тайну личности, созданной *по образу Божию*.

Однако еще до того, как кенозис Христа получил свое завершение с Его воскресением, сквозь Его человечество открылись два богоявления: одно — во время Его крещения, другое — в преображении. Оба раза Христос явил Себя не в *образе раба*, а в *образе Бога*: Он позволил Своей Божественной природе, т. е. Своему единству с Отцом и Духом, просиять сквозь Свое обожненное человечество, потому что, по слову преподобного Максима Исповедника, Его человечество, тленное по домостроительству, было нетленным по естеству. Глас Отца, присутствие Святого Духа в виде облака или голубя соделали эти два явления *образа Бога* двумя богоявлениями

⁵См.: Ин. 5, 30; 6, 38; 7, 18; 8, 50; 14, 24 и др.

⁶Ин. 14, 28.

Пресвятой Троицы. Кондак праздника Преображения подчеркивает, что ученики видели Божественную славу — «**ѣкоже вѣщѣхѹ**» — для того, чтобы, «**ѣгда тѣ оўзрачѹ распнѣма, страданїе оўбѹ оўразвѣмѣютѹ вѣльноѹ**», а не природно неизбежное.

Оттого что этот «свет преображения Господня не начинался и не кончался», согласно учению святителя Григория Паламы, мы должны стать еще более чуткими к реальности кенозиса. Христос — с момента воплощения и *даже до смерти* — добровольно и всецело приял последствия нашего греха. Он познал все немощи, все ограничения нашего состояния, кроме разрушительных страстей, зависящих от нашей свободы. И более того — *Второй Адам*, чтобы полностью «сообразовать» Себя *первому Адаму*, позволил искусителю приблизиться к Себе, но теперь уже не в раю, а в состоянии человека падшего. Однако во Христе «не-бытие»⁷ становилось не злом и ненавистью, а страданием и любовью — вот почему искуситель был отражен Тем, Кто носил в Себе большее, чем рай, — Тем, Кто есть Само Бытие — *Сущий*⁸.

⁷См. с. 195–196 наст. изд. Также: 2 Кор. 5, 21. Гал. 3, 13. 1 Пет. 2, 24.

⁸См.: Исх. 3, 14. Ин. 8, 25.

ГЛАВА 17

Две энергии, две воли

Определения Халкидонского собора направлены [89] не только против несторианства и монофизитства, но, уточняя, что Христос как совершенный человек состоит из души разумной и тела, они имеют в виду еще одну ересь — аполлинарианство.

Аполлинарий Лаодикийский, против которого боролись великие отцы-капшадокийцы, жил в IV веке. Он был типичным представителем александрийской школы, утверждавшей во Христе прежде всего единство. За восемьдесят лет до монофизитства, которое, несомненно, было в известной мере подготовлено его образом мыслей, Аполлинарий ставил вопрос о том, как примирить это единство с «двойственностью» в Личности Христа Божественного и человеческого. По его мнению, не могло быть двух совершенных природ, ибо, согласно эллинистическому мышлению, в плену которого он все еще находился, «два совершенных не могут стать одним» — два совершенных начала не могут соединиться для того, чтобы образовать некую

третью природу (столь же совершенную). Или две эти природы несовершенны, или же их единство — только некое рядоположенное «со-существование». Аполлинарий *in summa*¹ ипостазировал обе природы и тем самым уже заранее опровергал несторианство, потому что вполне очевидно, что две личности своим соединением не могут исчезнуть в некоей третьей. Поскольку же единство Христа [в целом] является совершенным, то необходимо было, по логике этой мысли, предположить, что одно из Его «составляющих» у Него не было таковым. А так как отнести какое-либо несовершенство к Божеству немислимо, то Аполлинарий делал вывод, что человечество Христа, давая место Его Божеству, должно было быть несовершенным. Человек же совершенствуется благодаря уму — отсюда Аполлинарий заключал, что у Христа не было человеческого *νοῦς*: человеческий ум, чтобы «скрепить» Его единство, уступил в Нем место Божественному Логосу. Так Слово присовокупило Божество к неполному человечеству — Божество «восполнило» человечество. Таким образом, Христос Аполлинария был не столько Богочеловеком, сколько неким животным, соединенным с Богом. И в этом уже коренился зачаток монофизитства, которое впоследствии непрестанно возвращалось к идее о том, что человечество в Личности Христа было неполным — оно было «восполнено», и даже поглощено, Логосом.

В конечном счете все построение Аполлинария основано на некоем отождествлении человеческой личности с *νοῦς* — в этом, собственно, и состоит

¹Лат.: совокупно, в сумме. — *Примеч. ред.*

великое искушение метафизиков: свести тайну личности к высшей составляющей природы — уму, к тому, что *от части*², однако наиболее близко метафизике, причем стремление не без некоторой ноты презрения к чувству и телу³.

Халкидонский собор смог найти выход из этой проблемы благодаря различению личности (лица) и природы (естества). Это различение, устанавливая свободу личности по отношению ко всей совокупности природы, дало возможность утверждать единство двух совершенных начал — единство не упраздняющее, но подтверждающее «свойство каждого естества»⁴. Человеческая природа во Христе сохраняет свою полноту: она не увечится, но совершается той Личностью, Которая ее «воипостазирует» и Которая не есть здесь Личность тварная, но Божественная. Логос не занимает места какого-либо из элементов человеческой природы: Он — Личность, Которая воспринимает эту природу в ее всецелостности.

Таким образом, Христос — совершенный человек, одновременно и тело и разумная душа. [90] Здесь слово «разумный» надлежит понимать в том именно смысле, какой придавали ему святые отцы: «разумная душа» (λογική ψυχή) отождествляется с νοῦς — умом — и отличается от одушевленного тела, в котором можно различить тело и живую душу. Так дихотомия халкидонского вероопределения пересекается с традиционной трихотомией,

²См.: 1 Кор. 13, 8–12.

³См. также: Минин П. М. Мистицизм и его природа. Киев, 2003. — *Примеч. ред.*

⁴См. с. 212 и 506 наст. изд.

которую мы находим у святого апостола Павла, — [природной целостностью] тела, души и духа⁵.

* * *

После Халкидонского собора появились новые формы монофизитства, которые, подчиняясь букве Символа веры, пытались так или иначе подменить его суть. Это длительное усилие лишить халкидонский догмат его «халкидонского духа» обуславливалось либо неотвязным монофизитским инстинктом восточного спиритуализма⁶, либо поиском — по мотивам преимущественно политическим — некоего компромисса с действительными монофизитами. Первой причиной объясняется развившееся в конце V — начале VI века вероучение моноэнергизма. Его последователи признавали две природы, но утверждали, что их действие, т. е. энергия, в которой они проявляются, одно. В таком случае различие человечества и Божества является лишь некой абстракцией: или обе природы смешаны, или же человечество всецело пассивно и действует только одно Божество.

Это вероучение было опровергнуто в VII веке святыми отцами, в первую очередь — преподобным Максимом Исповедником. Во Христе следует заметить одновременно два различных действия и одну цель, один акт, один результат. Христос действует двумя Своими природами — подобно тому как раскаленный в огне меч рассекает и в то же время

⁵См. 1 Фес. 5, 23: «... τὸ πνεῦμα (spiritus, дух) καὶ ἡ ψυχὴ (anima, душа) καὶ τὸ σῶμα (corpus, тело)...». — *Примеч. ред.*

⁶От лат. spiritualis — духовный; нематериальный, невещественный. — *Примеч. ред.*

жжет. Каждая природа со-действует в едином акте присущим ей образом: «Не человеческая природа воскресила Лазаря, не Божественная сила плакала у его гроба», — скажет позднее [в VIII веке] преподобный Иоанн Дамаскин.

* * *

Еще одной формой компромисса с монофизитством, и на этот раз компромисса сознательного, явилось монофелитство. Монофелитство также признавало во Христе две природы, но только одну волю — Божественную, к которой воля человеческая примыкает вплоть до своего поглощения. Представители этого вероучения были главным образом ловкими политиками; опорой же его являлись подточенные монофизитством восточные провинции и стремление императора к единству. Три патриарха — Кир Александрийский, Сергей Константинопольский и Гонорий, папа Римский, — приняли участие в разработке этой доктрины, в достаточной степени искусственной; может быть, один только Гонорий, над которым два других соавтора в большей или меньшей мере иронизировали, был искренен (впоследствии VI Вселенский собор уже после его смерти осудил его как еретика).

Против этой новой ереси, несмотря на свой преклонный возраст, успел перед смертью выразить протест святитель Софроний, патриарх Иерусалимский. Затем выступили преемники Гонория по кафедре — святые папы Мартин и Агафон. Но действительно спас Церковь простой монах, уже ранее определившийся как твердый противник моноэнергизма, — преподобный Максим Исповедник. Вместе

со святым папой Мартином он подвергся изгнанию. Святой Мартин умер в ссылке, а возвращенный в Константинополь преподобный Максим официально отказался примкнуть к тому компромиссу, который, казалось, приняла Церковь. «Даже если бы вся вселенная общалась с вами, я один не общался бы», — заявил он, черпая силу для противостояния всей иерархии в достоверности истины. Тогда он был жестоко искалечен и снова отправлен в ссылку, где святой Максим и умер. Но его сопротивление спасло истину, которая вскоре восторжествовала во всей Церкви. Таким образом, для опровержения монофелитства достаточно проследить аргументацию преподобного Максима, заключающую в себе множество глубоких антропологических данных.

Как большинство ересей такого типа, монофелитство предполагало, что личность определяется некой одной из своих способностей: в данном случае ипостаси в качестве определяющего свойства придавалась воля.

В своем разъяснении проблемы двух воль во Христе преподобный Максим Исповедник исходит из уже признанных данных триадологии. В Пресвятой Троице — Три Лица и одна природа, воля же у Трех общая, она едина, следовательно, воля связана с понятием природы, а не с понятием Лица — иначе необходимо было бы видеть в Троице три воли.

Наши обычные представления с трудом вмещают эту трансцендентность личности по отношению к своей воле: дело в том, что они относятся только к индивидууму, который, конечно, присваивает

себе волю, чтобы утверждать свое «эго». И здесь преподобный Максим очень тонко анализирует понятие «воля». Он различает два рода волений: первый, «воля природная» (θέλησις φυσική), есть тяготение природы к тому, что ей подобает, «некая природная сила, тяготеющая к тому, что сообразно природе; сила, объемлющая все существенные природные свойства». Природа в своем «естественном» состоянии, т. е. в состоянии, не обезображенном грехом, может желать только добра, поскольку она — природа «разумная», т. е. устремленная к Богу. Воля совершенной природы сознает добро и, следовательно, привержена к добру. Но грехопадение помрачило это сознание: отныне природа тяготеет чаще всего к «противоприродному», ее вдохновение погрязает в грехе. Однако человеку дано и некое иное воление — [«воля ипостасная»] (θέλησις ὑνωτική) — то, что свойственно именно личности. Это воля выбора, тот личностный суд, которым я «сужу» мою природную волю, принимая ее, отвергая или направляя к некой иной цели, и тем самым, очищая ее от греха, возвращаю ей ее истинную естественность.

Таким образом, пользоваться этой «волей суждения» — [этой свободой личности, принимающей решение], — обязывает нас измена, прелюбодейство, по отношению к нашей истинной свободе⁷. *Libetum arbitrium*⁸ соответствует состоянию, в которое поверг нас грех: именно потому, что мы — во грехе, мы должны непрестанно выбирать.

⁷Ср.: Иез. 6, 9. Мк. 8, 38. Мф. 12, 30. Ин. 8, 32. Иак. 4, 4.

⁸Лат.: свобода выбора. — *Примеч. ред.*

Именно поэтому во Христе есть две природные воли, но нет человеческой «свободы выбора». В Его Личности не может быть конфликта между двумя [92] природными волями, потому что эта Личность не есть некая человеческая ипостась, которая, вкусив от запретного *плода*, должна непрерывно выбирать между *добром* и *злом*. Его Личность — Ипостась Божественная, выбор Которой был сделан раз и навсегда — выбор кенозиса, выбор безусловного послушания воле Отца.

Таким образом, человеческой природе во Христе присуща вся ее полнота, но то, что в человеке принадлежит личности, во Христе принадлежит Слову — Личности Божественной. Человечество же, воспринятое этой Личностью, неким определенным образом подобно человечеству Адама до грехопадения⁹. Но кенозис Слова есть также кенозис и этого райского человечества, подчиненного искупительной волей Спасителя объективным условиям греха — условиям, на которые воля эта отвечает не свободой выбора, а страданием и любовью. С другой стороны, если воля Сына тождественна воле Отца, то человеческая воля, ставшая волей Слова, есть собственная Его воля, и в этой собственной Его воле коренится вся тайна нашего спасения.

⁹См.: Флп. 2, 7. Евр. 4, 15. Рим. 8, 3.

ГЛАВА 18

«Два» и «одно» во Христе

VI Вселенский собор, собравшийся в 681 году в Константинополе, разъяснил христологические определения Халкидонского собора: он вновь подтвердил «одно» и «два» во Христе — единство Его Ипостаси и двоичность Его природ — и уточнил вероучение о существовании во Христе двух природных волей, которые не могут противостоять друг другу, так как воля человеческая подчиняется воле Божественной, будучи волей Самого Бога. Ссылаясь на отрывок из не дошедшего до нас труда святителя Афанасия Великого, где дается толкование слов Христа: *«Душа Моя теперь возмутилась... Отче! Избавь Меня от часа сего...»*¹ — святые отцы собора подчеркнули, что в боговоплощении человеческая воля составляет «собственную» волю Слова. Таким образом, Сын обладает «собственной» волей, и, следовательно, Его воля уже не является только волей Отца — тем самым создается как бы некое «разлучение» между

¹Ин. 12, 27.

Отцом и Сыном. Все домостроительство спасения зиждется на подчинении этой собственной воли Слова — человеческой Его воли — воле Отца, потому что, и будучи «воипостазирована» Словом, человеческая воля не упраздняется — подобно тому как плоть Христа, хотя и была обожена, сохраняет всю реальность плоти тварной. «И все же, — заключает собор, — мы относим к одному и тому же Лицу как чудеса — сотворенные энергией Божества, так и страдания — перенесенные по человечеству».

За этими определениями стоит антропология преподобного Максима Исповедника, различающая «волю природную» (θέλησις φυσική) и «волю выбирающую» (θέλησις γνωμική), которая есть не тяготение природы, но возможность свободного решения и, следовательно, является измерением личности как таковой. Воля гномическая — как выбор — придает нравственному действию личностный характер. Ее нет во Христе или, вернее, она существует в Нем как Божественная свобода, но говорить о «свободе выбора» по отношению к Богу нельзя, потому что единственное решение Сына — это кенозис, восприятие всех условий человеческого существования, всецелое подчинение воле Отца. Собственная воля Слова — Его человеческая воля — подчиняется Отцу, проявляясь неким человеческим образом, в котором нет колебаний между «да» и «нет», но только «да»² согласия Нового Адама со своим Богом — даже сквозь «нет» ужаса и возмущения духа: *«Отче! Избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. Отче! Прославь*

[93]

²См.: 2 Кор. 1, 18–20. Мф. 5, 37.

имя Твое³. Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия! Впрочем, не как Я хочу, но как Ты⁴». Так само поведение Христа свидетельствует о некоей свободе, хотя преподобный Максим и отрицает в Нем свободу выбора. Но свобода эта не есть некий непрестанный выбор, который нарушал бы цельность Спасителя; она не представляет собой также и постоянной необходимости для Христа каждый раз неким сознательным выбором подчинять Свою обоженную плоть таким ограничениям нашего падшего состояния, как, например, сон или голод — мыслить так значило бы превращать Иисуса в некоего актера. Здесь свободой управляет личностное, значит, единое сознание Христа. Это Его окончательный и неизменный выбор — воспринять всю неполноту нашего состояния, вплоть до последней предрешенности — смерти. Этот выбор есть предвечное согласие на проникновение в Себя, до последних глубин, всего того, что является нашим состоянием, т. е. нашего падения, и эти глубины суть смертельная скорбь, смерть, сошествие во ад. В противоположность восходящей схеме [ложных] «кенотических» вероучений, если и происходит какое-то развитие сознания Христа, то в направлении именно некоего нисхождения, а не восхождения. Действительно, в понимании «кенозистов» Христос непрестанно возрастает в сознании Своего Божества. Так, в момент крещения Он якобы осознает, словно в некоей «реминисценции»⁵, что Он — Сын

³Ин. 12, 27–28.

⁴Мф. 26, 39.

⁵От лат. *geminiscentia* — смутное воспоминание; знание-припоминание (в философии Платона). — *Примеч. ред.*

Божий. Но, читая Евангелие, мы видим, напротив, что сознание Сына нисходит все ниже и ниже и все более и более открывается человеческому падению. Его рождение от Девы было почти райским явлением обожженной плоти; отрок Иисус, исполненный молчаливой мудрости, без труда побеждал ученых мужей; первое чудо в Кане было чудом на браке — [когда *еще не пришел час Его*⁶]. И вот затем все более надвигается тот *час*, на который и *пришел* Христос, и для Него истинно крестным путем становится это осознание, объектом которого является не что иное, как Его человечество, это нисходящее «постижение» нашей [меонической] бездны. Нельзя помыслить, чтобы Слово «осознавало» Свое Божество, но, несмотря на весь ужас, необходимо, чтобы Оно «осознало» нашу погибель и как бы ее в Себе совокупило, потому что, принимая на Себя весь грех, позволяя ему в Себя — безгрешного — войти, Христос его уничтожает: мрак креста проникает в такую чистоту, которую он не в силах затмить, раздранье креста — в такое единство, которого он не в силах как раз разорвать.

Смертельная скорбь Христа [в Гефсимании]⁷ нередко удивляет и даже соблазняет. Преподобный Иоанн Дамаскин останавливается на этом: «Когда Его человеческая воля, — говорит святой Дамаскин, — отказывалась принять смерть, а Его Божественная воля давала место этому проявлению человечества, тогда Господь, сообразно Своей человеческой природе, пребывал в борении и страхе.

⁶См.: Ин. 2, 4.

⁷См.: Мф. 26, 38. Мк. 14, 34.

Он молился об избавлении от смерти. Но так как Его Божественная воля желала, чтобы Его человеческая воля приняла смерть, то страдание стало для человечества Христа вольным». Сын Божий Своей человеческой волей должен был принять смерть как следствие и плату за грех⁸. Но в Нем не было «корня» греха, и, следовательно, Он не должен был познать его *плода* — смерти⁹. Человек же, напротив, носит этот «корень» в себе, и смерть для него, можно сказать, «естественна», т. е. биологически логична и психологически приемлема в том «нижеестественном» состоянии, в котором Бог остановил его падение и ввел некий «закон» — именно [справедливый] закон смерти¹⁰. Так слова благоразумного разбойника, обращенные к разбойнику неблагоразумному: «... мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего, достойного наказания, не сделал»¹¹, — приобретают некое онтологическое значение. И благоразумный разбойник умирает легче, чем Христос. Христос же, — когда Он принимает страшное следствие греха, когда Он в последних глубинах Своего нисхождения в нашу меоническую бездну «осознает» смерть, — видит, как Его обожненное человечество противится в Нем этому «противоестественному» проклятию. И когда «собственная» воля Слова, т. е. Его человеческое естество, подчиняется, оно испытывает несказанную тоску пред лицом смерти, ибо она ему

⁸См.: Иак. 1, 15. Рим. 5, 12; 6, 23.

⁹См.: Рим. 7, 5.

¹⁰См.: Рим. 8, 2.

¹¹См.: Лк. 23, 41.

чужда. Один только Христос испытал, что такое смерть в своей действительности, потому что Его обожненное человечество не должно было умирать. Только Он один мог измерить всю меру *скорби* бorerения *до смерти*¹², потому что смерть овладевала Его существом извне, вместо того чтобы, как некая предрешенность, проистекать изнутри — из Его сокровенности, вместо того чтобы быть в Нем, как в человеке падшем, неустранимым «стержнем» бытия, смешанного с не-бытием, когда облакающая этот «стержень» плоть истлевет от болезней и времени. И этой безмерной или, вернее, единственной измеренной смертью грех уничтожается — он истребляется в ипостасном единстве Христа при соприкосновении со всеильным Его Божеством, ибо искупление есть не что иное, как раскрытие [Богочеловека] для предельного «разлучения» между человеком и Богом, совершенное Тем, Кто «неразлучно» оставался человеком и Богом.

¹²См.: Мф. 26, 38. Мк. 14, 34.

ГЛАВА 19

Искупление

«**Н**ам надо было, чтобы Бог воплотился и умер, дабы мы могли ожить», — говорит святитель Григорий Богослов. А святитель Афанасий Великий говорит: «Если Бог родился и умер, то не потому Он умер, что родился, но Он родился для того, чтобы умереть». Действительно, предрешенность смерти не коренилась в человеческой природе Христа, но само Его человеческое рождение уже вводило в Его Божественную Личность некий элемент, который мог стать смертным. Воплощение создает как бы некое «расстояние» между Отцом и Сыном, некое «пространство» для свободного подчинения Слова, ставшего *плотью*, создает как бы духовное «место» искуплению. Покинутостью, проклятием Личность невинная воспринимает весь грех, «заступает» Собой справедливо осужденных и ради них претерпевает смерть. «*Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира*»¹, — говорит, повторяя пророка Исаию, Иоанн Креститель:

¹Ин. 1, 29. См.: Ис. 53, 6–7.

- [95] это — вершина всей священожертвенной традиции ветхозаветного Израиля, начавшейся с принесенного в жертву патриархом Авраамом Исаака, замененного неким овном². Здесь также завершается вся явленность пленения, все чаяние освобождения некоего *остатка*³. Святой апостол Павел может теперь сказать: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою»⁴.

* * *

Искупление — самое средоточие домостроительства Сына — нельзя отделять от Божественного замысла в его целом. Он никогда не изменялся, целью его всегда оставалось совершенно свободное соединение с Богом личностных существ, которые как таковые стали бы в своей полноте ипостасями как космоса земного — человеческого, так и космоса небесного — ангельского. Божественная любовь хочет всегда одного свершения — обожения людей, а через них и всей вселенной. Но после падения человека в исполнение Божественного замысла вносятся необходимые изменения — изменения не самой цели, но Божественных средств, Божественной «педагогике». Грех разрушил первоначальный план некоего прямого, непосредственного, восхождения человека к Богу. В космосе открылся некий катастрофический разлом — необходимо утратить эту рану и «возглавить» потерпевшую крушение историю человека, чтобы начать ее как бы заново, — таковы цели искупления.

²См.: Быт. 22, 1–18.

³См.: Рим. 9, 27; 11, 5. Ис. 10, 22. Иез. 6, 8.

⁴Гал. 3, 13.

Таким образом, искупление предстает нам как бы негативной стороной Божественного плана: оно предполагает некую ненормальную, трагическую, «противоестественную» реальность. Было бы абсурдным замыкать искупление в самом себе, превращать его в некую самоцель, ибо «выкуп», ставший необходимым вследствие нашего греха, есть не цель, а лишь некое средство — средство для достижения единственной истинной цели — обожения. И само спасение — только некий негативный момент: единственной существенной реальностью продолжает оставаться соединение с Богом. В чем был бы смысл спасения от смерти и ада, если бы это не приводило к жизни в Боге?

Искупление же, прившедшее как таковое в Божественный план, определяется несколькими моментами, все более и более раскрывающими полноту Божественного присутствия. Прежде всего это устранение радикальных преград, отделяющих человека от Бога, и, главным образом, греха, который подчиняет человечество диаволу и делает возможным владычество падших ангелов над земным космосом. Это освобождение плененной твари сопровождается, далее, восстановлением ее природы, которая снова становится способной воспринимать благодать и шествовать *от славы в славу*⁵ — вплоть до уподобления, в котором она усваивает природу Божественную и тем самым делается способной преобразить весь тварный космос.

Безмерность этого дела Христова — дела, как говорит святой апостол Павел, непостижимого для

⁵См.: 2 Кор. 3, 18.

ангелов⁶, — не может быть заключена в каком-то только одном объяснении или подобии⁷. Сама идея искупления имеет явно выраженный юридический характер: это выкуп раба, долг, уплаченный за тех, кто, не имея возможности рассчитаться, оставался в заключении. Юридической является также и тема посредника, крестом соединяющего человека с Богом. Но оба эти образа, предложенные апостолом Павлом⁸ и широко использованные святыми отцами, не должны застывать в нашем сознании: это значило бы создавать между Богом и человечеством недопустимые правовые отношения. Правильнее было бы включить эти образы в почти бесконечный ряд других образов, из которых каждый является как бы гранью события, самого по себе неизреченного. В Евангелии перед нами встает образ и *доброго пастыря*, ищущего заблудшую овцу⁹, и *сильнейшего* мужа, побеждающего разбойника, его связывающего и отнимающего у него добычу¹⁰, и женщины, нашедшей и очистившей потерянную драхму, на которой, сокрытый пылью греха, напечатлен образ Божий¹¹. Основная тема литургических текстов, в особенности Страстной седмицы, это тема воина-победителя, разрушающего вражескую крепость и сокрушающего врата ада, «когда сюда сошел Властитель хоругвую победы осенен», по выражению Данте. У святых отцов мы

⁶См.: Еф. 3, 8–12. 1 Тим. 3, 16. Ср.: 1 Пет. 1, 12.

⁷См. примеч. 88 на с. 225 наст. изд.

⁸См.: 1 Тим. 2, 5–6. Евр. 9, 15. Еф. 2, 16. Кол. 1, 20 и др.

⁹См.: Мф. 18, 11–14. Лк. 15, 4–6. Ин. 10, 11.

¹⁰См.: Лк. 11, 21–22. Мф. 12, 29. Мк. 3, 27.

¹¹См.: Лк. 15, 8–10.

находим также множество образов физического порядка: и образ огня очищающего, и, особенно, образ врача, исцеляющего раны своего народа — так, начиная с толкования Оригена, Христос есть милосердный *самарянин*, врачующий и восстанавливающий израненную разбойниками, т. е. демонами, человеческую природу¹². Наконец, тема жертвы — нечто гораздо большее, чем некое подобие: это — завершение прообразности, которая причастна самой предвозвещенной реальности — *крови Христовой*¹³, принесенной *Духом Святым, крови завета вечно-го*, как сказано в послании святого апостола Павла к евреям, где этим образом дополняется и углубляется юридический символизм.

* * *

Добровольно «заступив» нас С собой, Христос *сделался за нас* (ὕπερ ἡμῶν) *клятвою*¹⁴, — говорит в послании к галатам святой апостол Павел. Это означает, что покинутость Христа на кресте была необходимой, потому что Бог удаляется от проклятого, отлученного, Которого все оставляют. «*Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?*»¹⁵ Эта всецелая обнаженность скорби также имеет свою прообразность, ибо последний вопль распятого Христа есть не что иное, как молитва страждущего Праведника из псалма святого пророка Давида¹⁶. Начало этого псалма — крик человеческого

¹²См.: Лк. 10, 30–35.

¹³См.: Евр. 9, 12, 14; 13, 20; 6, 20.

¹⁴См.: Гал. 3, 13.

¹⁵Мф. 27, 46. Мк. 15, 34.

¹⁶См.: Пс. 21, 2.

отчаяния: «Я промился, как вода, и все кости Мои рассыпались. . . »¹⁷ Затем следует известное пророчество: пронзенные руки и ноги, разделенные ризы, за одежду брошенный жребий. Так по некой внутренней образности страдания Христовы соответствуют и отвечают оставленности, борению человеческой природы, опустошенной своим падением. И конец псалма — как некое благовестие воскресения — воспевает торжество Праведника и спасительное всемогущество Божие.

Если Христос обращается к этому псалму, то именно потому, что Он воспринимает все наше состояние — вплоть до того чувства бытийной оставленности Богом, которое познаёт умирающие, когда они умирают в связующей с Богом вере: «*Не удаляйся от Меня, воьми душе Моей, ибо скорбь близка, а помощника нет*»¹⁸; когда они сознают смерть как некий переход, в котором сокрушается ограниченная, направленная во «вне», падшая от рождения природа. Но в Слове, предвечно единосущном Отцу, нет ни разрыва, ни трагедии. Именно поэтому, проникнув во Христа, разрыв и трагедия обретают конец. «Когда Христос добровольно оставался пленником, смерть мучилась родовыми муками, — говорит в одной из проповедей на Пасху святитель Иоанн Златоуст, — она не могла сопротивляться, она разверзлась, она освободила нас». А преподобный Максим Исповедник так определяет дело искупления: «Смерть Христа на кресте явилась осуждением суда». Неосуществимое над

[97]

¹⁷ Пс. 21, 15.

¹⁸ Пс. 21, 12; 68, 19.

Сыном Божиим — Личностью Божественной — проклятие становится благословением; через крест все условия греха становятся условиями спасения. Отныне ни грех, ни смерть не отделяют нас больше от Бога — ибо крещение погребает нас в смерть Христову для того, чтобы нас совоскресить с Ним¹⁹; ибо покаяние всегда может снова возвратить нас к Богу и смерть, ежедневно воспринимаемая покаянием, может открыть нам жизнь Божественную²⁰.

Проклятие смерти никогда не было со стороны Бога неким мщением. Смерть была наказанием любящего Отца, а не тупым гневом некоего тирана. Ее целью были воспитание и исправление. Она препятствовала увековечиванию некой разобщенной жизни, была помехой беспечному пребыванию в некоем противоестественном состоянии. Она не только полагала некий предел разложению нашей природы, но через тоску тщетности существования помогала человеку осознать свое состояние, чтобы обратиться к Богу. Также и неправая воля сатаны могла проявиться только с правого позволения Божия. Произвол сатаны был не только ограничен Божественной волей, но и использован ею, как мы видим это, например, в истории праведного Иова.

Таким образом, ни смерть, ни владычество сатаны никогда не были чисто негативными. Они уже являлись некими знаками и средствами Божественной любви.

Но в момент свершения искупления демонские силы теряют свою власть, и в отношениях между

¹⁹См.: Рим. 6, 3–5.

²⁰Ср.: Рим. 6, 6–14. 1 Кор. 15, 31. 2 Кор. 7, 10.

человеком и Богом происходит некое изменение. Можно было бы сказать, что Бог изменяет Свою педагогику: Он отнимает у сатаны право владычествовать над человечеством — грех исторгнут [из человеческой природы], и владычество лукавого тем самым сокрушено. Поэтому слово «выкуп» приобретает здесь другое значение: это — некий возмещенный диаволу долг, как подчеркивается в святоотеческой литературе первых веков. Бог дал диаволу некую власть, но потом отнял ее у него за то, что он превысил свои права, напав на Невинного. Священномученик Ириней Лионский, Ориген, святитель Григорий Нисский показывают, как сатана, желая подчинить себе единственное Существо, над Которым он не имел никакой власти²¹, справедливо лишился всякой власти. Некоторые святые отцы, в особенности святитель Григорий Нисский, предлагают нам образ некой Божественной «хитрости»: человечество Христа было как бы приманкой на «крючке» Его Божества; диавол бросился на жертву, но «крючок» пронзил его — он не может поглотить Бога и умирает.

Некий долг, уплаченный Богу, и некий долг, уплаченный диаволу, — два эти образа полноценны лишь вместе взятые для обозначения в существе своем непостижимого деяния, которым Христос [98] вернул нам достоинство *сынов Божиих*²². Богословие, обедненное рационализмом, не принимает этих предложенных святыми отцами образов и тем самым неизбежно теряет космологическую перспек-

²¹См.: Ин. 14, 30.

²²См.: Гал. 3, 26. Еф. 1, 5 и др.

тиву дела Христа. Но мы, напротив, должны расширять наше понимание искупления. Ведь оно отнимает власть не только у демонов, но, в каком-то смысле, и у ангелов²³: во *Втором Адаме* Сам Бог непосредственно соединяется с человечеством, приобщая его к Своему бесконечному превосходству над ангелами. Искупление есть некая величайшая реальность, распространяющаяся на всю совокупность космоса — как видимого, так и невидимого. «Осуждение суда» примиряет падший космос с Богом: на кресте Бог простирает руки человечеству, и, как говорит святитель Григорий Богослов, «несколько капель крови воссозидают всю вселенную в ее цельности».

* * *

Диавол был сокрушен, но при этом его право, если можно так сказать, осталось неумаленным. Закон смертной природы отменен, но при этом нисколько не умалено и Божественное правосудие. Не следует в действительности представлять себе Бога ни неким конституционным монархом, подчиняющимся некой превосходящей Его справедливости, ни каким-то тираном, чья фантазия являлась бы неким законом вне всякого порядка или объективности. Справедливость — не какая-то абстрактная превосходящая Бога реальность, но некое выражение Его природы. Так же как Бог творит свободно, но при этом проявляет Себя именно в строе и красоте творения, так же Он проявляет Себя и в Своем правосудии: Христос, Который есть

²³Ср.: Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические, 18. Сергиев Посад, 1911. С. 75–76. — *Примеч. ред.*

Само Правосудие, утверждает в Своей [богочеловеческой] полноте правосудие Божие. Для Сына дело не в том, чтобы чинить некий убогий суд, доставив тем самым некое бесконечное удовлетворение не менее бесконечной мстительности Отца. «Почему, — спрашивает святитель Григорий Богослов в своем слове на Пасху, — почему кровь Сына была бы приятна Отцу, Который не захотел принять Исаака, принесенного в жертву Авраамом, но заменил эту человеческую жертву неким овном?»

Христос не чинит правосудия, Он его являет — Он являет то, чего Бог ждет от творения, — полноту человечества, «человека максимального», если воспользоваться выражением Николая Кузанского. Он исполняет то призвание человека, которому изменил Адам: жить только Богом и Богом питать вселенную. Таково правосудие Божие, и Сын, тождественный Отцу по Своей Божественной природе, через воплощение получает возможность его исполнять²⁴, ибо Он может теперь подчиниться Отцу, как если бы Он был от Него удален, может отказаться от этой «собственной» воли, которую Ему дает Его человечество, и всецело, *даже до смерти*²⁵, отдать Себя — *да прославится Отец в Сыне*²⁶. Правосудие Божие в том, чтобы человек не был больше разлучен с Богом²⁷, это есть восстановление человечества во Христе — истинном Адаме. И святитель Григорий Богослов заключает: «Не очевидно ли, что Отец принимает эту жертву

²⁴См.: Ин. 3, 17; 5, 22, 27; 9, 39; 12, 31, 47.

²⁵Флп. 2, 8.

²⁶Ин. 14, 13.

²⁷Ср.: Ин. 12, 31–32.

не потому, что Он ее требовал или как-то в ней нуждался, но по домостроительству нужно было, чтобы человек освятился человечеством Бога, нужно было, чтобы Сам Он освободил нас, победив тирана Своей собственной силой, чтобы Он снова воззвал [99] нас к Себе через Своего Сына — *Посредника*²⁸, все совершающего в честь Отца, Которому Он во всем послушен. . . . Остальное же да будет почтено молчанием».

²⁸См.: 1 Тим. 2, 5.

ГЛАВА 20

Воскресение

Отец принимает жертву Сына «по домостроительству», согласно учению святителя Григория Богослова: «Нужно было, — говорит он в своем слове на Пасху, — чтобы человек освятился человечеством Бога». Кенозис доходит до своего крайнего предела и завершается смертью Христа, чтобы освятить все условия человеческого бытия, включая и саму смерть. «*Cur Deus homo?*»¹ Не только по причине наших грехов, но и ради нашего освящения, чтобы ввести все аспекты нашей падшей жизни в жизнь истинную — ту, что никогда не знает смерти. Воскресением Христа вся полнота жизни прививается иссохшему дереву человечества, чтобы его оживить.

Поэтому дело Христа предстает как некая физическая и, следует даже сказать, биологическая реальность. На кресте смерть поглощена жизнью.

¹Лат.: «Почему Бог стал человеком?» См. примеч. 6 на с. 201 наст. изд. Также: Лосский В. Н. Искупление и обожение. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 273–288. — *Примеч. ред.*

Во Христе смерть входит в Божество и в Нем истребляется, ибо не находит себе в Нем «места». Таким образом, искупление означает борьбу жизни со смертью и победу жизни. Человечество Христа составляет начаток новой твари — через Его человечество некая сила жизни вводится в космос, чтобы его воскресить и преобразить в окончательном уничтожении смерти. После воплощения и воскресения смерть ослаблена, она уже не абсолютна. Все теперь устремляется к ἀποκατάστασις τῶν πάντων, т. е. к всецелостному восстановлению всего, что разрушено смертью, к осиянию всего космоса славой Божией, которая уже ныне становится *всем во всем* (τὰ πάντα ἐν πᾶσι)². Из этой полноты не будет исключена и свобода каждой личности, которой будет даровано Божественным светом совершенное сознание своей немощи³.

В силу этого юридический образ искупления должен быть дополнен образом жертвенным. Искупление — это та жертва, которую приносит Христос, согласно посланию святого апостола Павла к евреям, как предвечный Архиерей — великий *первосвященник вовек по чину Мелхиседекову*⁴, завершающий на небе то, что было начато Им на земле. Крестная смерть — это новозаветная Пасха, осуществляющая в полноте все то, что символизировала пасха ветхозаветная. Ведь в освобождении от смерти и введении человеческой природы в Царство Божие осуществляется единственно истинный

²См.: 1 Кор. 15, 28. Еф. 1, 23.

³Ср.: Мф. 5, 3. Лк. 6, 20.

⁴См.: Евр. 5, 6, 10; 6, 20; 7, 17, 21.

исход. Конечно, эта жертва, этот отказ от собственной воли, на который не смог согласиться Адам, является жертвой искупительной, но, прежде всего, это есть некое таинство — таинство по преимуществу, свободный дар, в котором Христос приносит Богу, вместе со Своим человечеством, начатки творения, свершение, которое должно будет исполнить новое человечество в безмерном священнодействии, первоначально возложенном на Адама: принесение в дар Богу всего тварного космоса как вместилища [100] благодати. Воскресение изменяет падшую природу, оно открывает некую дивную возможность — возможность освящения самой смерти: отныне смерть уже не некий тупик, а дверь в Царство. Нам возвращена благодать, и хотя мы носим ее в себе как в *скудельных сосудах*⁵, как во вместилищах еще смертных, однако в хрупкости нашей таится теперь некая сила, побеждающая смерть. Спокойная уверенность мучеников, которые не чувствовали не только страха, но и самой физической боли, свидетельствует о том, что отныне христианину доступно некое действенное сознание воскресения.

Святитель Григорий Нисский замечательно выразил этот сакраментальный характер страданий Христовых. Христос не стал ждать, когда Его принудят предательство Иуды, злоба первосвященников, неведение народа: «Он предварил эту волю зла, — говорит святитель Григорий, — и до того, как был к тому вынужден, свободно отдал Себя накануне страданий, в Великий четверг, даровав Свою плоть и Свою кровь». Здесь свободно совершилась

⁵2 Кор. 4, 7.

жертва *Агнца, закланного прежде создания мира*⁶. С Великого четверга начинаются страдания Христовы — страдания истинные, но в некоей всецелой свободе.

Вскоре же после этого — Гефсимания, затем — Крест. Крестная смерть есть смерть Личности Божественной: претерпеваемая человечеством Христа смерть сознательно выстрадана Его предвечной Ипостасью. И разлучение души с телом — основной аспект смерти — также происходит в Богочеловеке. Его душа, сходя во ад, пребывает «воипостазированной» в Слове, так же как и висящее на кресте тело. Ведь и человеческая личность продолжает присутствовать как в своем теле, возвращенном земным элементам, так и в своей душе, [ушедшей к Богу], — именно поэтому мы и почитаем мощи святых. Тем более верно это в отношении Христа: Его Божество пребывает соединенным одновременно и с телом, которое почивает во гробе непорочным сном Великой субботы, и с душой, которая победно сокрушает врата ада. Действительно, может ли смерть разрушить эту Личность, Которая претерпевает ее во всей ее трагической разобщенности, если Личность эта — Лицо Божественное? Вот отчего в смерти Христа уже присутствует воскресение. Жизнь исходит от гроба, она явлена смертью Христа и в самой Его смерти. Человеческая природа торжествует над состоянием противоземным, ибо природа эта вся целиком стяжена во Христе, Им, по выражению священномученика Иринея Лионского, «возглавлена»: Христос —

⁶См.: 1 Пет. 1, 19–20. Откр. 13, 8.

Глава Церкви⁷, т. е. того нового человечества, в лоне которого никакой грех, никакая враждебная сила не могут отныне окончательно отлучить человека от благодати. Любая человеческая жизнь всегда может возобновиться во Христе, как бы ни была она отягощена грехом; любой человек всегда может отдать свою жизнь Христу, чтобы Он вернул ее ему свободной и неповрежденной. И это дело Христа простирается на все человечество в его совокупности — и за видимыми пределами Церкви⁸. Всякая вера в торжество жизни над смертью, всякое предчувствие воскресения подспудно являются верованием во Христа, ибо одна только сила Христова воскрешает и воскресит мертвых⁹. После победы Христа над смертью воскресение стало все-

[101] объемлющим законом для твари — и не только для человечества, но и для животных, растений и камней — для всецелого космоса¹⁰, *главой* которого [*по образу последнего Адама*¹¹] становится каждый из нас. Мы крещаемся в смерть Христову, погружаясь в воду, чтобы вместе с Ним совоскреснуть¹². И для души, омытой в крещальной воде слез [покаяния]¹³ и объятай огнем Святого Духа, воскресение — это не только чаяние, но уже и присутствующая реальность. Парусия начинается в душах святых, и поэтому преподобный Симеон Новый Богослов смог

⁷Еф. 5, 23. Кол. 1, 18 и др.

⁸Ср.: 1 Ин. 2, 2. 2 Кор. 5, 15. Евр. 2, 9.

⁹Ср.: Мк. 9, 38–40. Лк. 9, 49–50.

¹⁰Ср.: Рим. 8, 19–23. Ис. 11, 6–9; 65, 25. Лк. 19, 40.

¹¹См.: Быт. 1, 27. Кол. 3, 10. 1 Кор. 15, 45.

¹²См.: Рим. 6, 3–5.

¹³См.: Мф. 3, 11. Мк. 1, 4. Лк. 3, 3. Также — с. 310 наст. изд.

сказать: «Для тех, кто стал чадами света и сынами грядущего дня¹⁴, для тех, кто всегда ходит во свете, никогда не придет день Господень, потому что они уже с Богом и в Боге». Некий бесконечный океан света изливается от воскресшего тела Спасителя. . .

НѢНѢ ВСѦ ИСПОЛНИШАСѦ СВѢТА,
НѢО ЖЕ, И ЗЕМЛѦ, И ПРИСПѢДНАА:
ДА ПРѢЗДНѢЕТХ ОУКО ВСѦ ТВАРЬ ВОСТАНИЕ ХРІТОУО,
ВХ НЕМЖЕ ОУТВЕРЖДАЕТСѦ¹⁵.

¹⁴См.: Еф. 5, 8. 1 Фес. 5, 5. Лк. 20, 36.

¹⁵Тропарь 3-й песни канона Пасхи добавлен нами (так же как две отдельные работы В. Н. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Догматическое богословие» соединены в качестве частей одной книги с общим эпитафмом) в целях соблюдения целостности издания. — *Примеч. ред.*

Предметно-именной указатель

Курсивом выделены номера страниц, содержащих определения или наиболее значимый контекст указанных понятий.

А _____	462, 497, 510,
абсолют 64, 381, 382,	525, 531, 532,
384–386, 393,	543
412, 424, 432,	Адам 159, 160, 171, 175,
469, 505	176, 180, 185,
абсурд 132, 337, 427, 440,	189, 193, 197,
473	198, 200, 202,
(блж.) Августин	203, 206, 208,
Иппонийский	210, 223, 230,
16, 19, 116,	232, 246, 455,
135, 137, 138,	456, 464–466,
167, 209,	470–472, 477,
299–301, 363,	479, 481, 482,
395, 424, 432,	492, 497, 498,
433, 440, 474,	514, 522, 538,
494	542
(свт.) Агафон Римский	– Новый 160, 197,
519	202, 203, 220,
агностицизм 60	243, 244, 247,
ад 94, 197, 210, 227, 228,	372, 465–467,
238, 270, 312,	470, 481, 498,
327, 332, 358,	514, 524, 537,
370, 376, 394,	538, 544

- акривия 363
- акт 89, 105, 110, 132, 145,
180, 416, 418,
425, 450, 454,
512, 518, 519
- акциденция 72, 113, 326,
345
- (прп.) Амвросий
Оптинский
311
- анализ 46, 94
- аналогия 116, 139, 167,
253, 336, 416,
428, 454, 477
- (прп.) Анастасий Синаит
169, 270
- ангелы 50, 51, 107, 108,
144, 147, 148,
151, 152,
155–159, 169,
170, 172, 180,
202, 206, 225,
278, 287, 294,
295, 304, 322,
323, 335, 341,
369, 373, 390,
433, 443–448,
450, 460, 465,
466, 476–478,
492, 510, 530,
532, 537
- падшие 160, 171,
189–193, 196,
197, 225, 226,
231, 234, 255,
311, 322, 335,
344, 370, 447,
- 475–481, 483,
488, 510, 514,
531, 533,
535–537, 539,
544
- (свт.) Андрей Критский
287, 340
- антиблагодать 196
- антигнозис 352
- антиномия 34, 35, 43, 60,
61, 63, 65, 69,
81, 94, 97–99,
109–111, 125,
310, 366, 398
- (прп.) Антоний Великий
190
- антропология *см.*
человек
- антропоморфизм 387
- антропосфера 459
- аполлинарианство 13,
230, 283, 515,
516
- апория 94
- апофатизм *см.*
богословие
- арианство 13, 68, 74, 75,
77, 400, 436
- аристотелизм 60, 65, 71,
75, 78, 110,
145, 382, 406,
423
- аскетика 24, 25, 153, 160,
178, 179, 190,
191, 260,
298–303,
305–307, 310,

- 311, 315,
318–321, 329,
331, 343, 345,
346, 369, 371,
375, 395, 450,
455, 474, 535
–делание 24, 287,
306, 307, 315
–созерцание 24, 287,
306
атеизм 239, 473, 489
атрибут 114, 115, 119,
390, 391, 408,
409, 419, 420,
460
(свт.) Афанасий Великий
16, 64, 70, 83,
84, 144, 197,
211, 219, 271,
401, 417, 497,
523, 529
Афинагор Афинянин
101, 102
- Б** _____
безличность 61, 62,
89, 93, 247,
279, 382, 383,
385, 386, 390,
393, 394, 399,
405, 406, 408,
409, 458, 460,
505
бессмертие 168, 170, 188,
210, 220, 270,
274, 335, 468,
470, 471, 477,
480, 540
бесстрастие 68, 119, 158,
159, 220, 302,
307, 308, 313,
435
благо 39, 40, 57, 87, 133,
145, 148, 154,
173, 174, 176,
324, 343, 443,
451
благобытие 108, 145, 229,
368
благовещение 208, 484,
492, 498
благодать 48, 68, 93, 100,
104, 108, 109,
111, 122,
124–127, 129,
139, 145, 159,
161, 164,
171–173, 175,
184–186, 189,
190, 193–197,
222, 234, 240,
241, 243, 245,
251, 256–261,
267, 269,
272–277,
279–281, 284,
288, 289, 295,
298–302, 304,
305, 307–310,
321–323, 326,
328, 329,
331–339, 342,
344, 348, 349,

- 351, 352, 354,
 358–360, 363,
 365, 368, 371,
 373, 375, 376,
 390, 454,
 458–460, 462,
 464, 465, 468,
 470, 472, 478,
 480–482, 484,
 485, 498, 509,
 531, 542, 544,
см. также
 энергия
- благость 61, 108, 173,
 245, 367, 390,
 391, 417, 480
- блаженство 92, 93, 96,
 108, 142, 146,
 174, 247, 299,
 310, 317, 337,
 343, 392
- богопознание 11, 31,
 33–36, 38, 39,
 41–45, 47–57,
 59–61, 91,
 96–100, 102,
 103, 115, 123,
 125, 130, 142,
 143, 167, 168,
 173, 189, 238,
 239, 243, 259,
 285, 304, 309,
 312, 315, 332,
 336–339,
 342–344, 347,
 351–353, 357,
 360, 362,
- 364–367, 375,
 384, 385,
 388–394, 407,
 412, 415,
 419–421, 436,
 476
 – покаяние 302, 308
 – очищение 307, 308
 – совершенство 306,
 308, 309
- Богородица 158, 202,
 206–209, 212,
 289, 293–296,
 349, 402, 466,
 470, 487, 492,
 493, 498–500,
 503–507
- богословие 9, 11–15, 18,
 27–29, 36, 44,
 45, 54, 55,
 57–60, 70, 73,
 81, 91, 93, 95,
 96, 98, 101,
 117, 122, 125,
 150, 151, 153,
 160, 162, 167,
 211, 239, 310,
 361, 362,
 365–367, 381,
 382, 384, 386,
 387, 390, 394,
 396–398, 406,
 409, 413, 416,
 438, 495, 497,
 536
 – апофатическое 33,
 35, 36, 38, 39,

- 42, 44, 45, 47,
 51–55, 57,
 59–62, 64, 70,
 78, 88, 90, 91,
 93, 94, 103,
 110, 111, 125,
 130, 131, 212,
 224, 226, 237,
 300, 309, 353,
 364–366, 375,
 389–391, 393,
 394, 407, 409,
 410, 416, 444,
 507
- катафатическое *33*,
 35, 38, 43, 51,
 55–57, 103,
 104, 116, 300,
 391
- мистическое *9*, 14,
 29, 31, 38, 96,
267, 325, 333,
337, *362*, 364,
 366, 375, 390
- бытие 21, 36, 40–42,
 51–53, 57, 85,
 90, 93, 114,
 129, 131–135,
 137, 143, 145,
 147, 173, 180,
 181, 188,
 194–196, 210,
 214, 229, 234,
 236, 246, 247,
 250, 276, 307,
 308, 326, 366,
 375, 382, 383,
 390, 398, 400,
 405, 406, 412,
 415, 417, 418,
 420, 422–427,
 430–432, 435,
 437, 442, 443,
 447, 454, 455,
 457, 474, 476,
 478, 500, 501,
 504, 514, 527,
 528, 534, *с.м.*
также
 благобытие
 и вечнобытие
- нетварное 36, 44,
 51–54, 93, 97,
 107, 109, 115,
 125–128, 130,
 131, 133, 135,
 136, 139, 140,
 147, 157, 164,
 171, 174, 182,
 186, 199, 202,
 203, 211,
 258–260, 275,
 280, 281, 292,
 294, 295, 317,
 326, 328, 333,
 336–342, 346,
 365–367, 373,
 375, 384, 385,
 392–394, 400,
 403, 412, 413,
 417, 420, 422,
 425, 428,
 432–434, 437,
 441, 444, 454,

- 464, 465, 482,
495, 501, 512,
514, 537
- перевозданное 139,
140, 142, 145,
146, 149, 159,
164, 175, 176,
185, 188, 189,
193, 195, 197,
210, 220, 221,
229, 252, 253,
270, 271, 399,
448, 451, 452,
455, 456,
467–472, 476,
480, 482, 483,
485, 522, 526
- тварное 44, 52, 53,
59, 63, 64, 68,
93, 97, 98,
105–108,
125–128, 130,
131, 133, 134,
136–140, 142,
145, 146, 148,
154, 155, 157,
159–161,
164–166, 174,
182, 185, 186,
195, 199, 202,
203, 211, 216,
231, 236, 245,
247, 249, 258,
269, 275, 280,
281, 288, 292,
294, 317,
326–328,
- 336–338, 342,
343, 352,
365–369, 373,
384, 385, 390,
392–394, 400,
403, 412, 418,
420, 422,
425–429,
431–435, 440,
441, 443, 446,
448, 454, 458,
464, 465, 473,
478, 482, 489,
495, 501, 524,
531, 541, 542,
544
- умопостигае-
мое 33, 36, 37,
39, 51, 137,
140, 147, 148,
154, 156, 157,
159, 189, 202,
203, 338, 339,
352, 390, 395,
432, 442–446,
448, 464–466,
477, 530, 531,
537
- чувственное
36, 37, 39, 51,
140, 146, 149,
154, 156, 157,
159, 168, 202,
203, 338, 339,
395, 431, 432,
434, 443–446,
448, 464–466,

- 472, 530, 531,
537, 544
- В** _____
- (свт.) Василий Великий
16, 46, 67, 70,
73, 80, 84, 86,
87, 102, 118,
120, 144,
146–148, 154,
176, 182, 189,
233, 234, 242,
251, 252, 326,
337, 363, 401,
411, 418, 429,
439–441, 447,
463
- (прп.) Венедикт
Нурсийский
143, 301
- вера 11, 18, 22, 23, 28, 69,
112, 130, 131,
208, 215,
244–246, 248,
259, 285, 287,
313, 340, 352,
355, 359, 362,
365, 374, 375,
376, 381, 384,
400, 413, 416,
422, 437, 438,
484–486, 489,
496, 513, 534,
544
- вечнобытие 229
- вечность 51, 61, 63, 68,
85, 86, 96, 102,
105, 107–109,
113, 117,
126–129,
133–135, 138,
140, 141,
145–148, 154,
155, 160, 165,
170, 189, 190,
201, 203, 204,
206, 208, 211,
212, 232, 234,
235, 256, 259,
261, 269, 270,
277, 279, 287,
289, 292, 295,
297, 298, 316,
317, 336, 337,
340–343, 351,
353, 355–357,
360, 368, 373,
376, 386, 397,
401, 403, 414,
416, 419–421,
425–427,
431–444, 458,
462, 479, 480,
484, 485, 495,
502, 506, 507,
514, 525, 534,
535, 541,
543–545
- (прп.) Викентий
Лиринский 21
- вина 193, 195, 197, 198,
203, 208, 228,
230, 284, 459,
529, 536

вознесение 202, 228, 278,
 280, 287, 294,
 328, 370, 399,
 402, 466, 484
 воля 14, 63, 77, 84, 85,
 107, 121, 122,
 128, 133–136,
 138, 139,
 141–143, 145,
 146, 155, 164,
 168, 178, 179,
 182, 183,
 186–193, 196,
 199, 200,
 203–205, 208,
 209, 214, 215,
 217–221, 228,
 231–235, 252,
 260, 269, 274,
 277, 280, 281,
 283, 287, 293,
 299, 303, 305,
 308, 312, 314,
 315, 329, 331,
 334, 335, 357,
 358, 367, 368,
 409, 415, 416,
 418, 420, 422,
 426, 428, 429,
 432, 434, 435,
 437, 441, 444,
 448, 459, 461,
 463, 465, 472,
 475, 476,
 480–482, 485,
 496, 507,
 512–514, 519,
 520, 521, 522,
 526, 527,
 533–535, 542
 – гномическая 157,
 168, 174,
 182–184, 190,
 192–194, 196,
 197, 199, 208,
 209, 217, 218,
 261, 270, 272,
 281, 299, 301,
 302, 305, 311,
 330, 462, 471,
 472, 490, 492,
 514, 521, 522,
 524, 525
 – природная 183, 217,
 218, 220, 229,
 496, 521–524
 воплощение 13, 50, 55,
 99, 100, 122,
 125, 186, 197,
 198, 200–210,
 213, 215, 216,
 220, 222,
 227–229,
 232–236, 248,
 249, 265, 270,
 271, 280, 285,
 286, 293, 328,
 340, 341, 363,
 386, 394–397,
 399, 402, 466,
 484, 490,
 492–500, 502,
 504, 505, 507,
 508, 511, 512,

- 514, 523, 529,
538, 540, 541
- воскресение 149, 150, 154,
158, 201, 202,
204, 217, 220,
222, 224, 227,
229, 232, 234,
238, 241, 252,
269–271, 278,
293, 294, 297,
332, 335, 341,
343, 351, 359,
370, 375, 376,
441, 442, 466,
484, 496, 497,
513, 519, 534,
535, 540–545
- время 40, 50, 51, 63, 64,
85, 107, 117,
128, 133–135,
140, 141,
146–148, 154,
155, 206, 211,
212, 232, 234,
235, 257–259,
279, 289, 295,
305, 309, 317,
337, 340–342,
356, 357, 360,
362, 368, 373,
376, 386, 398,
420, 424, 426,
427, 435, 437,
439–444, 447,
449, 484, 485,
490, 502, 506,
514, 528, 544
- Второе пришествие *см.*
парусия
- Г** _____
- героизм 469
- гнозис 12, 33, 34, 36–38,
42, 45, 47,
49–51, 54, 57,
60, 70, 91, 97,
143, 150, 152,
157, 159, 183,
184, 188, 189,
239, 241, 306,
315, 324, 328,
329, 331–333,
341, 342, 347,
351–353,
356–358,
364–367, 375,
376, 382, 383,
385, 387, 389,
393, 415, 441,
452, 455, 471,
476, 488, 502,
525, 528, 542
- гностицизм 12, 13, 58, 66,
152, 306, 395,
412, 424, 498
- грех 27, 147, 153, 161,
168, 171, 172,
176, 184, 188,
191–193, 195,
196, 198, 199,
200, 203, 208,
210–212, 220,
221, 226, 227,
228, 231,

- 271–273, 279,
 284, 303, 307,
 308, 310, 321,
 324, 332, 334,
 335, 344, 357,
 358, 368, 369,
 373, 399, 425,
 462, 467, 468,
 470, 471, 478,
 481–484, 486,
 487, 491, 493,
 497, 500, 506,
 511, 512, 514,
 521, 522,
 526–532, 535,
 536, 540, 544
 –первородный 171,
 180, 181,
 191–193, 195,
 198, 202, 208,
 210, 228, 230,
 479, 497
 грехопадение 25, 76, 145,
 149, 150, 152,
 157, 158, 164,
 168, 178, 180,
 181, 184, 191,
 193–195, 197,
 198, 200, 203,
 206, 207, 210,
 218, 221, 226,
 228, 232, 332,
 352, 368, 446,
 447, 450, 452,
 462, 465–471,
 482–484,
 486–489, 492,
 497, 511, 514,
 521, 522,
 525–528, 530,
 534, 537, 540,
 542
 (свт.) Григорий Богослов
 12, 47, 49, 50,
 54, 55, 57, 58,
 61–67, 70, 74,
 75, 78, 79, 82,
 84, 85, 88, 90,
 104, 116,
 118–120, 148,
 161, 170–172,
 182, 185, 195,
 198, 215, 219,
 226–228, 230,
 231, 234,
 239–242, 255,
 270, 314, 315,
 332, 337, 340,
 366, 401, 404,
 410, 413,
 415–417, 430,
 454, 458, 461,
 463, 529, 537,
 538, 540
 (свт.) Григорий Великий
 16, 143, 300
 (свт.) Григорий Нисский
 46–49, 56, 59,
 111, 112, 116,
 119, 134, 136,
 145, 148–150,
 152, 154, 155,
 157, 161, 166,
 167, 169,

- 173–176, 180,
182, 188, 189,
192, 194, 196,
198, 199, 225,
229, 237, 253,
265, 269–271,
291, 299, 314,
315, 325, 337,
362, 390, 392,
401, 434, 446,
457, 458, 461,
468, 469, 476,
536, 542
- (свт.) Григорий Палама
51, 52, 98–101,
104–106,
109–112, 114,
116, 123, 151,
169, 198, 207,
208, 294, 295,
314, 320, 336,
339–343, 355,
362, 459, 514
- (прп.) Григорий Синаит
319
- гуманизм 505
- Д** _____
- движение 40, 64, 65, 84,
86, 104, 139,
140, 146–148,
157, 238, 287,
316, 317, 323,
346, 386, 392,
393, 401, 413,
414, 440,
442–444, 483
- делание 24, 298, 306, 307,
309, 315, 318,
464, *см.*
также
аскетика
- детерминизм 18, 279,
392, 408, 420,
425, 461, 468,
479, 514
- (сщмч.) Диадокх
Фотикийский
186, 188, 197,
323, 345, 476
- диалектика 34, 36, 64, 71,
389, 427, 467,
486
- (свт.) Димитрий
Ростовский
206, 207
- (сщмч.) Дионисий Алек-
сандрийский
83
- (сщмч.) Дионисий
Ареопагит
31–44, 47, 48,
52, 53, 55–57,
59, 61, 79, 91,
103, 104, 114,
116, 120, 127,
128, 136, 138,
139, 141, 147,
169, 189, 205,
245, 275, 287,
297, 336, 353,
362, 390, 415,
420

- дихотомизм 187, 212,
506, 515, 517
- добро 182–184, 188, 189,
194, 298, 313,
425, 430, 448,
452, 461,
471–473, 475,
479, 480, 521,
522
- добродетель 93, 99, 174,
298–300, 314,
354, 359, 485,
486
- догмат 9, 10, 11, 13–18,
28, 29, 58–61,
69, 100, 111,
113, 125, 151,
239, 264, 266,
281, 283, 285,
337, 346, 355,
361, 362–365,
422, 496
- докетизм 505
- домостроительство 101,
117, 118–120,
122, 142, 144,
204, 206, 209,
213, 221, 225,
227, 233, 236,
239, 278, 290,
429, 430, 446,
447, 493, 495,
496, 513, 524,
530, 539, 540
- церковное 22, 112,
266, 282, 283,
363
- (прп.) Дорофей Газский
245, 329
- дуализм 65, 66, 110, 383,
395, 410–413,
417, 423, 432,
434, 448, 451,
456, 468, 473,
474, 515, 523
- дух 25, 44, 68, 148–150,
152, 159,
168–170, 172,
180, 185–188,
192, 193, 194,
207, 218, 241,
243, 248, 250,
255, 256, 259,
271, 285, 298,
300, 302–308,
310, 316, 318,
327, 332, 333,
339, 342–345,
359, 375, 454,
465, 471, 476,
480, 493, 498,
507, 508, 518,
524
- душа 40, 41, 49, 69, 97,
150, 158,
167–172,
185–188, 191,
194, 197, 207,
212, 218, 227,
245, 249, 253,
255, 256, 260,
264, 287, 299,
302–304,
307–311,

- 314–316, 318,
320, 321, 323,
325, 332, 335,
343, 346, 350,
356, 359, 382,
392, 395, 454,
457, 459, 463,
480, 485, 495,
498, 506–508,
515, 517, 518,
523, 543, 544
- Е** _____
- Ева 180, 193, 456, 479
- Евагрий Понтийский 12,
95, 179, 307,
313, 322, 332,
366
- евномианство 45
- Евфимий Зигабен 104,
340
- Единица *см.* Троица
- единоначалие 67, 79, 81,
83–90, 113,
214, 215, 235,
325, 367, 403,
410, 411,
414–417, 419,
512
- единосущность 13, 69,
78, 90, 102,
107, 121, 122,
212, 214, 215,
222, 235, 240,
246–248, 258,
275, 281, 385,
395, 401, 403,
405, 456, 469,
496, 501, 503,
505, 506, 513,
534, 538
- единство 17, 19–21, 28,
30, 39–44, 53,
57, 65–70, 77,
82, 83, 88, 89,
92, 103, 107,
109, 116, 125,
126, 153, 156,
158, 164, 176,
177, 186, 227,
238, 243–254,
256, 262, 265,
266, 269, 270,
273–277, 281,
284, 287,
290–292, 297,
314, 321,
326–328, 366,
367, 369–372,
382, 383, 399,
400, 404, 405,
407, 408,
411–415, 417,
418, 420, 432,
450, 451, 453,
455, 456, 472,
485–487, 489,
513, 515, 516,
519, 523, 537
- гармоническое 477
- органическое 477
- естество 51, 66, 75, 79, 85,
90, 93, 95–99,
104, 107, 121,

124, 126, 129,
 133, 145, 146,
 170, 182–184,
 187–189, 192,
 194, 200, 208,
 212, 214,
 218–221, 235,
 240, 246, 253,
 267, 268, 271,
 302–304, 311,
 316, 326, 339,
 354, 369, 479,
 482, 497, 506,
 511, 513, 517,
 521, 527, 535,
 543

364–366, 369,
 374, 376, 381,
 384, 390, 401,
 402, 404, 409,
 413, 415, 418,
 419, 421, 434,
 442, 444, 448,
 449, 453, 454,
 458, 461, 471,
 480, 484, 491,
 492, 495, 498,
 529, 531, 535,
 538, 540, 541,
 543, 544

жизнь духовная см.
 мистика

(прп.) Ефрем Сирин 273

Ж

жизнь 11, 14, 60, 68, 92,
 93, 95, 108,
 114, 115, 126,
 137, 145, 162,
 164, 168, 170,
 181, 188, 192,
 193, 227, 233,
 237, 238, 241,
 242, 244, 246,
 250, 253,
 257–260, 266,
 268–270, 272,
 275, 276, 285,
 297–299,
 303–305, 317,
 318, 325, 328,
 333, 334, 345,
 351, 361,

З

завет

– ветхий 109, 197,
 207, 239, 260,
 340, 355, 384,
 385, 387, 393,
 412, 485, 486,
 490–494, 530,
 541

– новый 109, 239,
 355, 385–387,
 397, 456, 486,
 490, 491, 533,
 541

закон 18, 207, 214, 231,
 267, 268, 324,
 334, 352, 355,
 425, 442, 444,
 469, 478, 486,

- 491, 493, 527,
530, 537, 544
зло 171, 183, 188–191,
193, 195, 196,
225, 425, 444,
448, 471–480,
483, 489, 497,
514, 522, 542
- И** _____
- (сщмч.) Игнатий
Антиохийский
21, 162, 471
- (свт.) Игнатий
Кавказский
476
- (прп.) Игнатий
Ксанфопул
320
- идея 45, 56, 57, 102,
135–143, 145,
204, 368, 423,
431–435, 437,
438, 443
- иерархия 10, 22, 69, 139,
180, 195, 203,
253, 284, 288,
334, 400, 417,
447, 449, 480,
520
- (патр.) Израиль 490, 491
- икона 14, 153, 160, 285,
289, 293, 374,
493
- иконоборчество 14
- икономия *см.* домо-
строительство
- (свт.) Иларий
Пиктавийский
401
- имитация 328, 371, 433,
504
- имманентизм 457
- имманентность 97, 108,
123, 125, 127,
389, 392, 394,
420, 457, 495
- имя 46, 51, 55, 56, 75,
103, 112, 114,
115, 238, 241,
243, 279, 321,
323, 353, 355,
365, 383, 384,
389, 391, 407,
409, 412, 415,
418–420, 425,
430, 455, 490,
510
- индивид 68, 71–73, 75, 76,
175–181, 210,
252, 265, 276,
369, 405–409,
458, 470, 477,
502, 520
- индивидуализм
мистический
27, 28, 328
- индуизм 382, 389, 417,
424, 505
- инстинкт 69, 329, 518
- интеллектуализм 44, 45,
52–54, 92, 109,
168, 383, 387
- интуиция 41, 76

- (прав.) Иоанн Кронштадтский
272
- (ап.) Иоанн Богослов 12,
115, 143, 326,
356, 395, 397,
398, 401, 419,
436, 437, 475,
494
- (прп.) Иоанн Дамаскин
50, 51, 64, 71,
72, 76–78,
85–88, 104,
119, 121, 128,
132–135, 148,
180, 183–185,
189, 199,
204–206, 209,
210, 215–219,
221, 230, 234,
235, 237, 242,
243, 249, 273,
274, 311, 340,
368, 406, 408,
417, 422, 426,
434, 482, 493,
508, 519, 526
- (свт.) Иоанн Златоуст
152, 161, 246,
273, 377, 390,
507, 534
- (прп.) Иоанн Кассиан
Римлянин
300, 301
- (прор.) Иоанн
Креститель
493, 529
- (прп.) Иоанн Синайский
24, 92, 148,
191, 303, 310,
319, 323, 324,
326, 345, 455,
490
- ипостась 68, 69, 71–77,
81–84, 87,
89–91, 99, 100,
105, 110, 111,
113, 114, 116,
118, 123–126,
174–181, 186,
187, 211–213,
235, 236, 247,
248, 251, 252,
256, 262, 265,
275–277, 280,
291–294, 301,
304, 306, 359,
366, 367, 369,
372, 386, 398,
406–411, 414,
417, 425, 443,
451, 456, 458,
495, 496,
499–502, 504,
506, 507, 511,
512, 516, 517,
520–522, 529,
530, 543, 544
- (сщмч.) Иринея
Лионский 120,
144, 169, 170,
197, 233, 243,
267, 270, 429,

- 454, 470, 497,
536, 543
(прп.) Исаак Сирий 24,
153, 155, 160,
161, 170, 188,
270, 302, 305,
306, 308–317,
322, 326, 327,
336, 345, 353,
356, 358, 360,
372, 376, 446,
450, 455, 537
исихазм 316, 317, 318,
319–321, 493
(прп.) Исихий Иеру-
лимский 319,
332
(прп.) Исихий Синайский
319
искупление 198, 203, 220,
224–226, 231,
233, 234, 236,
267, 481, 483,
490, 493, 511,
522, 528–532,
534, 535, 537,
538, 540–543
искусство 76, 286, 294,
318, 469, 487,
488, 493
ислам 384
истина 11, 12, 16, 21, 22,
52, 55, 69, 91,
94, 112, 115,
118, 130, 150,
151, 158,
161–163, 167,
236, 239, 240,
242, 259, 266,
283, 285, 301,
356, 358,
362–366, 372,
375, 382, 400,
402, 431, 432,
442, 461, 480,
481, 491, 520,
521, 540
история 20, 162, 163, 203,
206, 207, 220,
232, 234, 269,
288, 341, 356,
363, 368, 370,
373, 375, 388,
447, 461, 483,
484, 489, 491,
492, 495, 500,
502, 504, 530
иудаизм 66, 67, 381,
384–387, 422,
438, 439, 511
(мч.) Иустин Философ
162, 264
- К** _____
(свт.) Каллист
Ксанфоул
320
каноника 19, 264–266,
284, 285
катафатизм *см.*
богословие
католицизм 16, 18–23, 25,
27–30, 74, 79,
80, 83, 92, 115,

- 116, 122, 126,
135, 145, 146,
193, 198, 208,
272, 299–301,
319, 320, 324,
325, 328, 344,
346, 347, 363,
364, 368, 371,
433, 538
- Filioque 80, 81, 83,
88, 92, 366,
371, 410
- кафоличность 21, 74, 94,
175, 176, 245,
266, 285, 306,
361, 387
- кенозис 213–215, 219–221,
223, 224, 228,
254, 260, 294,
370, 372, 373,
396, 510–514,
522, 524, 540
- (сщмч.) Киприан Карфа-
генский
16
- (свт.) Кирилл Александ-
рийский 16,
105, 118, 152,
177, 213, 214,
219, 247, 251,
267, 279, 340,
412, 419, 504,
511
- (свт.) Кирилл Иеруса-
лимский
152
- Климент Александрий-
ский 47, 48,
244
- (сщмч.) Климент
Римский 158,
162
- «кожаные ризы» 150,
469, 477, 480
- коллектив 264, 265
- космос 13, 25, 131, 140,
143, 146, 149,
151–154, 156,
158–166, 181,
185, 192, 195,
196, 202, 203,
227, 229, 233,
234, 246, 247,
268, 269, 294,
295, 302, 312,
336, 360, 367,
368, 373, 375,
382, 383, 388,
390, 399, 408,
424, 432, 434,
435, 442,
445–447, 449,
453, 455–459,
461, 464–466,
469, 472, 474,
480, 484, 485,
488, 505, 530,
531, 536–538,
541, 542, 544
- красота 57, 90, 108, 154,
196, 274, 294,
318, 322, 382,

- 394, 419, 430,
480, 488, 537
- крест 94, 122, 164,
201–203, 213,
214, 219–226,
228, 229, 232,
277, 285, 370,
375, 396, 419,
466, 496, 507,
510, 513, 514,
526, 532–535,
537, 540, 541,
543
- крещение *см.* таинство
- культура 17, 20, 22, 23,
25, 29, 74, 362,
385, 488, 505
- Л** _____
- Леонтий Византийский
179, 180, 508
- литургия 59, 160, 222,
284, 286, 288,
366, 390, 450,
476, 507, 532
- лицо 62, 73, 74, 80–82,
143, 212, 254,
322, 382, 398,
405, 453, 491,
503, 506, 513,
517
- личность 26, 62, 63, 68,
73–76, 82, 83,
88, 89, 134,
156, 174–184,
186, 187, 192,
193, 195, 206,
212, 213, 215,
217, 218, 228,
230, 231, 234,
235, 247,
249–252, 254,
257, 261–265,
272, 275–277,
279–281,
288–296, 300,
304–306, 314,
315, 325,
327–333, 351,
354, 358, 360,
362, 364, 366,
369, 370, 372,
373, 375, 376,
381, 382,
384–386, 388,
390, 392–394,
399–402,
404–406, 408,
409, 411, 412,
414, 416, 417,
432, 451, 456,
458–463,
469–471, 475,
477, 492, 495,
499, 503,
506–508,
511–514, 516,
517, 520–522,
524, 525, 541,
543
- логика 34, 78, 81, 84, 115,
117, 393, 407,
411, 413, 438,
440, 443, 444,

477, 489, 516,
517, 527
логос 101, 102, 119, 120,
135, 141–143,
149, 150, 154,
155, 168, 204,
224, 368, 394,
400, 430, 431,
434, 435, 437,
448, 449, 459,
492, 495, 516,
517
любовь 49, 86, 108,
114–116, 122,
139–141, 159,
161, 170, 186,
189, 192, 193,
204, 205, 218,
238, 245, 281,
291, 308, 310,
314, 315,
323–329, 342,
344, 350,
353–356, 358,
360, 371,
390–393, 409,
414, 416, 417,
419, 420, 425,
434, 451, 452,
455, 456,
460–463, 465,
467, 469, 470,
472, 476, 480,
484, 485, 492,
493, 495, 508,
513, 514, 522,
530, 535

М _____
(прп.) Макарий
Египетский
97, 161, 168,
195, 301, 302,
304, 313, 315,
329, 335, 359,
362, 393
макроантропос 269, 457
(прп.) Максим
Исповедник
31, 46, 52, 86,
90, 91, 95, 103,
116, 120, 125,
128, 129,
140–143,
145–148, 150,
155–157, 159,
160, 163, 178,
180, 183, 184,
186, 189, 192,
201–205, 210,
211, 215–218,
220, 221, 224,
226, 228–230,
244, 246, 258,
267–269, 275,
281, 286, 306,
315, 326, 327,
329, 332, 336,
340, 355, 358,
362, 366, 411,
414, 441–443,
451, 462, 464,
467, 468, 496,
500, 508, 513,

- 518–521, 524,
525, 534
манихейство 343, 395,
467, 474
(прп.) Марк Подвижник
153, 191, 272,
322, 323, 332
(свт.) Марк Эфесский
105, 112
(свт.) Мартин I Римский
519, 520
материя 14, 49, 65, 67,
131, 132, 148,
149, 154, 155,
188, 192, 194,
253, 286, 336,
338, 413, 417,
423, 424, 427,
438, 444, 454,
473, 480
(сщмч.) Мефодий
Патарский
291
микрокосмос 166, 268,
457, 459
миропомазание *см.*
тайнство
мистика 9–13, 14, 15, 16,
18, 22–24,
26–30, 33, 34,
38, 41, 44, 45,
53, 54, 57, 58,
60, 61, 92, 93,
96–98, 109,
123, 125, 143,
152, 153, 160,
162, 190, 203,
256, 259, 272,
278, 298,
300–303,
305–308, 313,
316–319, 325,
328, 329,
331–334,
336–338, 340,
342–347, 352,
353, 355,
361–366, 370,
371, 375, 392,
393, 419, 473,
489, 504, *см.*
также
богословие
мистическое
– философская 41,
61, 62, 93, 163,
382–385, 387,
389, 390, 394,
395, 413, 423,
461, 473, 494
мистицизм 12, 517
множество 40–44, 53,
65–68, 70, 88,
103, 125, 126,
140, 176, 177,
180, 247, 251,
252, 262, 265,
266, 276–278,
280, 290, 292,
359, 366, 369,
370, 400, 404,
408, 411, 415,
420, 426, 450,

- 451, 455, 456,
470
- модализм 68, 74, 398
- модус 68, 82, 399
- (прор.) Моисей 37, 48, 49,
58, 224, 335,
384, 436, 491
- молитва 24, 25, 54, 161,
218, 219, 284,
286, 288, 289,
298, 311–316,
318–323, 327,
348, 381, 391,
393, 402, 459,
474, 486, 488,
496, 527
- деятельная 313, 315
- созерцательная
313, 315, 316
- монархианизм 398
- монархия *см.*
единоначалие
- монашество *см.* таинство
- монизм 424, 473
- монотеизм 67, 382
- личный 384
- метафизический
385
- монофелитство 13, 230,
282, 519, 520
- монофизитство 13, 31,
230, 282, 505,
506, 515, 516,
518, 519
- моноэнергизм 518, 519
- мощи 289, 543
- мрак мистический 34, 36,
37, 42, 48, 49,
115, 344–347,
353, 355, 365,
384, 393, 486
- музыка 136, 435, 477, 487
- мысль Божественная
107, 134–136,
197, 200, 203,
204, 367, 431,
433–435, 450,
451, 465, 473,
478, 482, 483,
530, 531, 538
- Н** _____
- наука 113, 150–153, 318,
381, 387, 446,
449, 452
- небытие 52, 53, 62, 93,
105, 108,
129–134, 147,
173, 184,
188–190, 196,
197, 200, 246,
383, 390, 423,
426–428, 435,
443, 444, 448,
474–476, 478,
482, 483, 497,
500, 511, 514,
526–528
- необходимость 63, 105,
107, 132, 133,
136, 174, 179,
184, 193, 204,
231, 279, 282,

- 289, 331, 346,
367, 382, 391,
418, 424–426,
434, 450, 461,
469, 470, 525,
533
- неоплатонизм 39–43, 52,
53, 65, 66, 69,
93, 133, 352,
382, 383, 389,
390, 393, 395,
413, 417, 424,
432, 494
- несторианство 13, 230,
281, 283,
503–505, 507,
515, 516
- нетленность 210, 219,
220, 225, 228,
229, 231, 269,
270, 513, 544
- (прп.) Никифор Монах
319, 455
- (прп.) Николай Кавасила
200, 201, 208,
209, 253, 254,
269, 272
- (прп.) Нил Синайский 12,
179, 313, 322
- ноумен 352
- О** _____
- обожение 12, 13, 53, 54,
60, 61, 68, 93,
95, 96, 100,
109, 111,
124–126, 129,
- 139, 142, 145,
146, 159, 171,
174, 182, 185,
186, 192, 194,
197–202, 210,
216, 220–222,
227, 230, 231,
233, 241, 242,
247, 248, 250,
257, 258, 260,
261, 263,
268–271, 275,
276, 279, 281,
289, 292–295,
297, 305, 314,
326, 328, 329,
336–338, 341,
354, 365, 368,
371, 373, 375,
385, 393, 399,
460, 462, 463,
465, 466, 471,
478, 479, 482,
484, 497, 498,
504, 508, 509,
513, 524–528,
530, 531, 538
- образ 46, 50, 51, 56, 57,
65, 85, 106,
120–122, 135,
136, 158, 166,
174, 191, 194,
214, 224–226,
237, 243, 244,
246, 250, 252,
261, 265, 267,
270, 275, 277,

- 281, 285,
288–291, 294,
321–323, 328,
329, 334, 353,
354, 371, 404,
417, 423, 433,
438, 450, 457,
488, 490, 498,
514, 532–534,
536, 541, 544
- «образ Божий» 157,
167–176, 179,
181–184, 187,
193, 194, 196,
215, 244, 246,
247, 251, 252,
304, 322, 329,
343, 369, 404,
450, 451,
458–461, 463,
467, 469, 498,
510, 512, 513,
532
- образ бытия
- внесущностный
 - 100, 101, 103,
 - 105, 106, 109,
 - 112, 115, 123,
 - 124, 127, 138,
 - 241, 260, 367,
 - 419
 - сущностный 100,
101, 103, 105,
110, 112, 115,
123, 124, 137,
367, 389, 390
- одинокчество 238, 450,
451, 455
- окультизм 152, 455
- Ориген 44, 45, 60, 89,
399, 425, 436,
467, 533, 536
- откровение 9, 11, 43–45,
48, 59, 61, 64,
69, 91, 93–96,
103, 106–108,
112, 115,
119–123, 125,
130, 142, 151,
152, 162, 166,
222, 240, 264,
278, 285, 286,
337, 338, 342,
344, 355–357,
359–361, 365,
366, 370, 374,
381, 384,
387–394, 407,
408, 415, 418,
420, 430, 438,
459, 490, 494,
495, 513
- очищение 36, 37, 52–54,
58, 70, 75, 161,
207, 208, 225,
228, 231, 236,
255, 257, 260,
267, 271, 276,
287, 293, 306,
307, 310, 312,
315, 316, 322,
342, 343, 346,
357, 360, 370,

- 386, 387, 391,
402, 416, 446,
486, 487, 493,
499, 500, 521,
532, 533, 544,
см. также
богопознание
- П** _____
- (ап.) Павел 15, 28, 31, 32,
48, 102, 108,
121, 133, 160,
176, 201, 204,
225, 233, 250,
260, 278, 280,
290–292, 328,
332, 335, 340,
343, 375, 459,
479, 499, 510,
511, 518,
530–533, 541
- (прп.) Паисий
Величковский
312
- пантеизм 53, 171, 393,
423, 424, 428,
454
- парадокс 196, 390, 462,
476, 495
- парусия 158, 255, 287,
356–358, 360,
376, 377, 388,
439, 485, 491,
531, 544, 545
- патрипассианство 496
- пелагианство 299, 300
- первоевангелие 485
- перихореза 77, 215, 216,
247, 281, 408,
415, 425, 508
- персона 73, 74, 405, 406,
458
- (ап.) Петр 95, 96, 98, 124,
397, 497
- (сщмч.) Петр Дамаскин
311
- Писание 33, 45, 56, 59,
80, 96, 103,
109, 151, 162,
192, 203, 286,
352, 397, 398,
419, 431, 433,
437–439, 442,
445–447, 453,
454, 491, 492,
502
- платонизм 43, 45, 47, 52,
53, 60, 65, 66,
131, 136, 137,
318, 352, 382,
395, 399, 423,
424, 431, 432,
434, 435, 438,
440, 442, 525
- плеоназм 132
- подобие 129, 139, 146,
157, 159, 161,
166, 167, 172,
174–176, 178,
180–184, 186,
187, 194, 212,
244, 246, 248,
249, 252, 265,
267, 275, 277,

- 281, 289, 294,
 297, 304, 322,
 323, 327–329,
 359, 369, 371,
 423, 431, 450,
 452, 453, 457,
 458, 463, 486,
 504–506, 510,
 522, 531, 544
- подсознание 191
- познание *см.* гнозис
- покаяние *см.*
 богопознание
 и таинство
- покой 40, 65, 68, 91, 103,
 108, 140, 147,
 187, 224, 238,
 287, 290, 316,
 318, 366, 382,
 386, 440–444
- пол 157–159, 202, 244,
 245, 451, 452,
 456, 460,
 464–469, 477
- политеизм 66, 67, 70, 110,
 113, 382
- политика 17, 19, 20, 25,
 29, 374, 486,
 518, 519
- полнота 13, 61, 68, 76,
 93–95, 106,
 115, 127, 130,
 132, 139, 140,
 158, 164, 173,
 174, 176, 180,
 181, 185, 187,
 196, 197, 201,
- 206, 220, 222,
 230, 231, 233,
 242, 251, 252,
 255, 262, 266,
 269, 275,
 277–280, 283,
 288, 292, 293,
 295, 297, 308,
 328, 341, 343,
 348, 350, 351,
 354–356, 358,
 362, 364–377,
 384, 386, 388,
 392, 401, 403,
 407, 412, 414,
 416, 421, 422,
 425, 430, 446,
 458, 459, 466,
 470, 485, 495,
 499, 500, 507,
 511, 516, 517,
 522, 530, 531,
 537, 538,
 540–544
- пост 298
- поэзия 160, 415, 426, 438,
 455
- Православие 16, 18, 19,
 21–23, 28–30,
 162, 222, 301,
 362–364, 370,
 371, 397, 433
- Предание 16, 17, 20–22,
 33, 45, 60, 89,
 96, 98, 101,
 109, 111, 123,
 126, 162, 192,

- 238, 264, 285,
 298, 300, 301,
 318, 319, 338,
 346, 353, 361,
 362–365, 368,
 370, 371, 397,
 398, 419, 453,
 491, 497
- преобразование 11, 25, 29,
 34, 56, 61, 69,
 70, 96, 97, 109,
 111, 143, 161,
 165, 185, 221,
 222, 238, 244,
 272, 297,
 308–310, 329,
 336, 337,
 339–343, 347,
 351, 354, 359,
 364, 365, 371,
 373, 394, 404,
 406, 431, 435,
 438, 441, 442,
 454, 461, 470,
 482, 485, 486,
 498, 508, 513,
 514, 531, 541,
 542
- природа 24, 25, 33, 38–40,
 42–44, 47–53,
 55, 56, 62–64,
 67, 69, 72, 74,
 75, 77, 80–86,
 89–93, 96–100,
 102, 103, 105,
 111–113, 115,
 116, 119, 120,
 123–128,
 132–134, 136,
 139, 145, 156,
 159, 160, 167,
 171, 174–188,
 190, 192–197,
 199–202, 204,
 205, 208, 210,
 211, 213–221,
 225, 229–231,
 234, 240, 241,
 243, 244,
 246–254, 257,
 258, 260, 262,
 264, 265, 270,
 272–281, 283,
 288, 291–293,
 295, 297, 302,
 304, 305, 307,
 309–311, 317,
 325–331, 336,
 338–340, 342,
 351, 352, 354,
 364–370, 372,
 373, 383–386,
 390–394,
 398–400, 402,
 403, 407–410,
 412, 414,
 416–419, 420,
 422, 426, 430,
 437, 451, 453,
 456, 458–461,
 465–470,
 474–477, 479,
 481, 482, 484,
 486, 491, 492,

- 495–498, 500,
 501, 503–506,
 508, 510–521,
 524, 526, 528,
 529, 531,
 533–538,
 541–543
 – воипостазирован-
 ная 179, 180,
 210, 211, 216,
 220, 221, 230,
 247, 251, 273,
 275–277,
 279–281, 283,
 288, 290–292,
 328, 341, 372,
 484, 495,
 498–500, 502,
 504, 508, 517,
 522, 524, 526,
 543
 – неразумная 25, 157,
 161, 171, 190,
 192, 305, 329,
 330, 460, 461,
 467, 468, 516,
 517
 промысл 127, 138, 141,
 205, 206, 209,
 258, 286, 315,
 352, 463, 468,
 480, 484, 485,
 490, 492, 530,
 535, 536
 простота 41, 42, 44, 103,
 109–113, 125,
 138, 168, 169,
 244, 245, 287,
 302, 353, 354,
 391, 399, 430,
 438, 502
 пространство 40, 140,
 159, 340–342,
 362, 373, 427,
 434, 465, 466
 протестантизм 10, 19, 22,
 28–30, 92, 282,
 397, 438
 психологизм 15, 27, 29,
 116, 152, 167,
 408, 507, 527
- Р** _____
- рай 15, 157, 159, 162, 164,
 182, 192, 202,
 270, 271, 311,
 399, 451, 452,
 455, 464–471,
 478, 482, 483,
 485, 487, 514,
 522, 526
 раскол 282, 284
 рационализм 11, 26, 34,
 36, 46, 50, 56,
 57, 59, 60, 64,
 65, 67, 68, 70,
 76, 78, 88, 96,
 151, 211, 300,
 337, 352, 360,
 367, 389, 398,
 401, 407, 408,
 413–415, 427,
 437–440, 489,
 499, 502, 536

- религия 10, 17–19, 22, 29,
 47, 92–94, 109,
 112, 125, 152,
 251, 337, 364,
 382, 384, 385,
 394, 400, 415,
 423, 488, 489,
 534
 релятивизм 283, 518–520
 реминисценция 525
 рождение 105, 119, 133,
 202, 207, 210,
 212–214, 227,
 244, 253, 268,
 293, 309, 354,
 400, 402, 404,
 424, 431, 448,
 466, 469, 493,
 499, 504, 506,
 507, 526, 529,
 534
 религия 284, 288, 304,
 310, 318, 324,
 329, 332–342,
 344, 345,
 347–349,
 351–360, 365,
 371, 374–376,
 382, 384, 394,
 395, 401, 419,
 421, 448, 486,
 514, 541, 545
 – нетварный 339
 – умный 339
 – чувственный 339
 свобода 63, 107, 128, 133,
 134, 140, 157,
 164, 168, 174,
 178, 179,
 181–185,
 189–197, 205,
 206, 208, 209,
 215, 217–222,
 225, 227, 228,
 231, 232, 256,
 273, 274,
 279–282, 293,
 295, 299–301,
 303, 304, 307,
 311, 314, 317,
 324, 330, 331,
 334, 357, 358,
 365, 367, 369,
 371, 372, 402,
 408, 422,
 425–427, 432,
 442, 443, 450,
 451, 458–465
- С** _____
- савеллианство 68, 70, 74,
 75, 77, 81, 398
 самообожение 478, 479,
 484, 489
 самость 178, 472, 521
 свет 49, 61–63, 65, 68, 74,
 77, 87, 100,
 104, 108, 109,
 111, 113, 115,
 120, 126, 127,
 143, 154, 170,
 172, 221, 222,
 237, 239, 241,
 242, 259, 274,

- 471–473, 475,
476, 478,
482–484, 486,
490, 492, 497,
500, 512–514,
517, 521, 524,
525, 529–531,
533, 534, 537,
539, 541–544
- святость 25, 26, 28, 36,
82, 109, 143,
208, 227, 236,
242, 243, 249,
253, 256, 261,
267, 268, 276,
278, 284, 289,
316, 324, 330,
335, 343,
345–347, 351,
356, 359, 366,
371, 373, 376,
387, 435, 446,
455, 485, 486,
493, 509, 539,
540, 542, 544
- (прп.) Серафим
Саровский
190, 257, 258,
297, 298, 302,
330, 344,
347–353, 362
- (прп.) Сергей
Радонежский
26
- сердце 11, 25, 153, 160,
161, 245, 253,
255, 260, 261,
268, 272, 287,
303–307,
309–313,
321–324, 333,
335, 342,
344–346, 348,
355, 357–359,
446, 455, 456,
458
- (прп.) Силуан Афонский
25, 26, 54, 193,
312, 483
- символ 203, 286, 288, 437,
438, 440, 442,
446, 447, 449,
454, 456, 478,
489, 494, 502,
533, 541
- (прп.) Симеон Новый
Богослов 12,
192–194, 198,
235, 237, 238,
255, 258–260,
272, 274, 275,
310, 317, 319,
324, 327, 333,
334, 339, 340,
345, 346, 351,
354–357, 359,
360, 376, 544
- синергия 139, 205, 208,
209, 261, 277,
280, 282, 284,
297, 299, 301,
305, 310, 316,
323, 358, 373,
435, 463, 464,

- 482, 484, 485,
490, 492, 496,
497, 499, 519
- синод 266
- синтезы бытия 156,
158–160, 202,
447, 464, 466,
469, 470
- слава 107–109, 111, 120,
121, 126, 160,
193, 222, 255,
258, 269, 278,
316, 329, 333,
340, 348, 359,
370, 371, 373,
376, 416,
419–421, 459,
491, 512, 514,
531, 541
- смерть 94, 134, 150, 188,
194, 195, 198,
200, 201, 203,
210, 213, 214,
219, 220, 222,
223, 226–229,
257, 259,
269–271, 293,
294, 305,
309–311, 332,
345, 351, 360,
368, 370, 375,
376, 394, 396,
452, 459,
466–471, 477,
480, 482–487,
495, 497, 498,
507, 510, 512,
514, 525–529,
531, 534, 535,
537, 538,
540–544
- собор 20, 98, 253, 283–285
- Апостольский 285
 - Вселенский 21, 374
 - I (Никейский, 325 г.) 101, 142, 143, 399, 405
 - IV (Халкидонский, 451 г.) 212, 501, 502, 506, 507, 515, 517, 518, 523
 - VI (Константинопольский, 681 г.) 519, 523, 524
 - Поместный 21
 - Иерусалимский (1672 г.) 282
 - Константинопольский (1341 г.) 117
 - Московский (1666–1667 гг.) 282
- соборность *см.*
кафоличность
- совершенство 12, 26, 33,
35, 39, 61, 65,
66, 68, 107,
108, 140, 142,
143, 145, 166,

- 173, 174, 176,
181, 183–185,
210, 211, 213,
220, 252, 265,
267, 275, 276,
280, 282,
292–294, 296,
299, 309, 314,
316, 324–329,
331, 354,
366–369, 376,
412, 413, 416,
421, 430, 448,
455, 474, 499,
511, 515–517,
521, *см.*
также
богопознание
совет Божественный 134,
145, 155, 201,
208, 368, 450,
451, 454, 462,
538
соединение
– ипостасное 99, 124,
186, 212, 215,
217, 220, 221,
228, 248, 280,
281, 341, 372,
394, 484,
499–501, 504,
506, 507,
516–518, 522,
526, 528, 543
– сущностное 99, 124,
235, 247–249,
501
– энергичное 124,
128, 186, 269,
281, 354, 434
– безблагодатное
269, 358
созерцание 11, 24, 34, 36,
37, 41, 48, 50,
56–61, 64, 65,
68, 70, 81, 143,
225, 258, 260,
304, 306, 307,
312, 316, 321,
333, 336,
341–343, 351,
364–366, 376,
393, 401, 413,
419, 435, 439,
449, 450, 495,
514, *см.*
также
аскетика
сознание 18, 22, 29, 45,
49, 65, 93, 135,
136, 160, 190,
191, 194, 259,
279, 283,
304–308, 314,
315, 317, 318,
328–334, 337,
341, 342, 345,
351, 352, 354,
357, 358,
374–376, 418,
424, 438, 457,
461, 462, 464,
472, 483, 485,
491, 514, 519,

- 521, 525–528,
535, 541–543
- сотериология *см.*
спасение
- софиология 89, 115, 137,
163, 196, 418
- (свт.) Софроний Иерусалимский
519
- социология 10, 17, 19, 24,
26, 264, 408,
473
- сошествие Духа 164, 197,
198, 222, 231,
234, 236, 237,
239, 252,
254–257, 265,
288, 290, 292,
293, 348, 363,
366, 370, 372,
484
- спасение 14, 50, 127,
150–152, 161,
190, 198, 200,
203, 205, 207,
209, 212, 223,
225–229, 232,
238–240, 253,
258, 271, 272,
274, 282, 286,
299, 301, 303,
309, 311, 313,
327, 357, 360,
362, 363, 394,
402, 442, 446,
458, 483, 484,
486–488, 490,
492, 496, 497,
500, 504, 506,
522, 524, 525,
530, 531,
533–535, 545
- спекуляция 46, 57, 60, 69,
70, 94, 110,
337, 338, 364
- спиритуализм 518
- старообрядчество 282
- стоицизм 141, 382, 406,
457
- страдание 203, 204, 210,
213, 214,
218–222, 224,
331, 370, 496,
512, 514, 519,
522, 524–528,
533, 534, 542,
543
- страсть 68, 69, 187, 188,
194, 302, 307,
308, 313, 335,
343, 346, 356,
469, 478, 480,
514
- субординатизм 90, 399,
400, 416, 418
- субстанция 74, 448
- суд 223, 226, 287, 293,
307, 344, 357,
359, 360, 376,
377, 399, 521,
527, 529, 534,
537, 538, 545
- сущность 33, 38, 40, 42,
45, 46, 48–53,

55, 57, 61, 62,
68, 70–75, 77,
81–84, 88, 89,
91–93, 99–106,
110–113, 115,
116, 118,
123–128, 131,
133, 135–138,
145, 183, 196,
203, 204, 221,
224, 235, 241,
246, 248, 260,
281, 301, 302,
336, 338, 352,
367, 383, 389,
391–393, 399,
401, 403–407,
411, 414, 419,
420, 421, 424,
426, 428, 432,
433, 436, 443,
474, 475, 521
схоластика 110, 112, 114,
150, 325, 387,
419, 433

Т

таинство 185, 203,
223–225, 229,
248, 249, 272,
275, 277, 282,
284, 286, 288,
292, 314, 316,
365, 392, 401,
438, 450, 507,
542

– Евхаристии
249–251, 253,
271, 273–275,
277, 284,
286–288, 471,
542
– брака 26, 49, 158,
291, 292, 354,
373, 392, 466,
470, 493, 526
– крещения 80, 222,
223, 231, 241,
242, 244, 257,
258, 267, 270,
271, 305, 309,
310, 447, 481,
513, 525, 535,
544
– миропомазания 22,
257, 261
– монашества 23–27,
158, 301, 303,
318, 321, 466,
470, 474
– покаяния 69, 193,
273, 284, 287,
308–312, 334,
357, 364, 480,
485, 535, 544
– священства 226,
253, 284, 452,
455, 541, 542
творение 63, 105–108,
118, 124, 127,
128, 130–134,
136, 138, 139,
141–147,

- 154–156, 158,
 161, 164, 169,
 170, 172, 173,
 180, 185, 201,
 202, 204, 207,
 209, 224, 229,
 232, 233, 253,
 294, 367, 369,
 375, 388, 399,
 400, 412, 418,
 420, 422, 425,
 427, 429, 432,
 433, 435, 437,
 439, 441, 444,
 445, 447, 450,
 454, 463, 496,
 537
- «из ничего» 44, 45,
 107, 130–133,
 141, 164, 165,
 367, 368,
 422–424, 426,
 437
- творчество 134, 409, 429
- телo 15, 25, 44, 49, 62,
 149, 150, 158,
 159, 169, 171,
 186–188, 192,
 194, 207, 212,
 216, 218,
 248–250, 253,
 257, 264, 273,
 274, 291, 304,
 305, 320, 321,
 341–343, 348,
 355, 359, 395,
 438, 444, 446,
 456, 459, 465,
 466, 469–471,
 476, 477, 480,
 487, 493, 495,
 506–508, 515,
 517, 518,
 524–526, 528,
 543, 545
- техника 487
- (свт.) Тихон Задонский
 187, 188, 347
- тленность 220, 225, 228,
 270, 274, 297,
 431, 459, 471,
 488, 512, 513,
 528
- томизм 35, 82, 110, 111,
 135, 325, 337,
 433, 476
- трансцендентность 37,
 39, 51, 60, 62,
 97, 108, 123,
 125, 127, 260,
 282, 352, 365,
 383, 386, 389,
 391–394, 403,
 407, 412, 420,
 425, 439, 444,
 495, 520
- триадология см. Троица
- тритеизм 70, 74, 81, 398,
 399
- трихотомизм 186, 187,
 304, 480, 507,
 517, 518
- Троица 36, 43, 50, 61–66,
 68–70, 74–78,

80–95, 99–102,
105, 107,
111–113,
115–118,
121–126, 134,
137, 144, 175,
177, 180, 181,
203, 204, 208,
211, 214, 215,
222, 233–235,
237, 239, 240,
244, 248, 254,
257–259, 265,
266, 278, 281,
287, 325, 328,
332, 336, 353,
359, 364, 366,
367, 369–371,
375, 376, 386,
394, 397–401,
403, 404,
407–418, 421,
422, 425, 426,
429, 430, 450,
451, 456, 466,
469, 484,
494–496, 501,
507, 512–514,
520

–Едїница 64, 65, 69,
74, 75, 83–86,
91, 99, 116,
125, 281, 366,
384, 401, 404,
411–413, 416,
451

У _____

ум 10, 11, 25, 29, 34, 36,
38, 40, 44, 50,
53, 55–57, 60,
62, 65, 69, 94,
111, 112, 149,
150, 168, 170,
183, 186, 187,
191–194, 212,
225, 241, 268,
284, 303–307,
309, 313–318,
320–322, 329,
330, 333–335,
338, 339, 342,
343, 346, 348,
350, 352, 355,
364, 365, 374,
381, 383,
389–391, 400,
401, 409, 420,
431, 432, 434,
438, 448, 454,
479, 480, 490,
506, 507,
515–517, 521,
526

унитаризм 70, 81, 398

усвоение 185, 197, 210,
221, 234, 254,
260, 261, 276,
277, 289, 292,
298, 300, 310,
329, 373, 419,
465, 531

- относительное 221,
512–514, 522,
524, 525, 534
- природное 221, 504,
513, 522, 524,
534, 543
- усыновление 99, 160, 192,
241, 242, 250,
260, 268, 288,
354, 356, 359,
442, 459, 487,
536, 545
- Ф** _____
- феномен 352
- Феодор Мопсуестийский
503
- (блж.) Феодорит
Кирский 73
- (свт.) Феофан Затворник
209, 291, 301,
303, 321, 477
- (блж.) Феофилакт
Болгарский
205
- (свт.) Филарет
Московский
11, 107, 108,
122, 131, 151,
155, 161–165,
193, 362, 419,
428, 454
- филетизм 20, 486
- Филон Александрийский
48, 469
- философия 10, 35, 43–45,
47, 57, 59–61,
64, 65, 68–70,
73, 74, 76, 81,
82, 89, 92, 94,
110–113, 130,
131, 145, 150,
151, 163, 211,
337, 338, 352,
364, 381, 382,
387, 390, 391,
394, 395, 401,
405, 408, 423,
425, 431, 432,
437–440, 457,
458, 467, 473,
474, 494, 495,
515, 517
- (свт.) Филофей Констан-
тинопольский
206
- форма 40, 65, 67, 131,
140, 146, 194,
413, 423, 432,
441, 448, 449
- (свт.) Фотий Константи-
нопольский
80
- Х** _____
- хилиазм 163
- христианство 58, 60, 76,
92, 93, 112,
181, 182, 211,
244, 249, 258,
261, 263–265,
266–268, 271,
272, 275, 276,
281, 297, 298,

327–330, 336,
340, 350, 353,
359, 365, 371,
377, 381,
384–387, 390,
394, 395, 401,
404, 407, 408,
422, 424, 439,
458, 473,
484–486, 488,
494, 504, 542,
544

Ц

Царство Небесное 61, 93,
109, 126, 158,
165, 258, 261,
269, 292, 304,
311, 312, 327,
329, 332, 337,
354, 355, 359,
366, 373, 442,
485, 541, 542

целостность 13, 21, 25,
37, 53, 54, 61,
63, 65, 76, 106,
123, 143, 152,
156, 159, 160,
175, 176, 181,
187, 192, 203,
214, 227, 228,
230, 244, 246,
251, 253, 262,
266, 279, 281,
306–308, 311,
315, 327, 338,
343, 364, 369,

372, 381, 392,
400, 408, 411,
417, 438, 451,
453, 458, 459,
465, 466, 472,
486, 487, 492,
495, 499, 511,
513, 514, 517,
518, 525, 530,
537, 538, 541,
543, 544

Церковь 11, 13, 14, 16–18,
21, 22, 28, 30,
32, 58, 95, 158,
161–165, 176,
206, 231, 233,
234, 240, 243,
244, 246, 247,
251, 253,
262–286, 288,
290–292,
294–297, 329,
338, 340, 347,
360–363,
370–375, 392,
400, 404, 450,
453, 470, 471,
484, 485, 491,
493, 499, 520,
544

– Тело Христово 22,
164, 176, 207,
231, 233, 240,
243–247, 249,
252–254, 256,
257, 262–264,
267, 271, 273,

- 275–277, 279,
280, 288, 290,
291, 328, 369,
370, 372, 386
- цивилизация 22, 487, 489
- Ч** _____
- человек 152, 155–157,
159–161,
166–177,
179–183,
185–187, 190,
193–195, 197,
198, 200, 208,
209, 227, 230,
243, 244,
246–248, 258,
262, 268, 271,
275, 280, 281,
294, 295, 297,
303, 304, 307,
327–329, 331,
338, 342, 343,
351, 364, 365,
369, 370, 373,
375, 383, 384,
393, 394, 404,
408, 438, 442,
443, 446, 447,
450–466, 469,
472, 476, 479,
480, 482, 484,
486, 490, 492,
495, 510, 512,
513, 516, 520,
522, 524, 527,
528, 530,
537–540, 543,
544
- человечество 175–177,
180, 181, 195,
207–209, 225,
243, 244, 246,
247, 252, 262,
275, 276, 327,
359, 369, 372,
373, 385, 404,
446, 451, 456,
466, 477, 486,
487, 500, 538,
540, 542–544
- Сына 13, 50, 55, 56,
109, 124, 205,
210–213,
216–222, 227,
228, 230, 231,
233, 243, 244,
248, 249, 263,
271, 273–275,
283, 293, 329,
341, 359, 370,
371, 484, 485,
493, 495, 496,
498–501,
505–508, 510,
512–517, 522,
524–529, 534,
536, 538–543
- число 66–68, 411, 412,
420, 450, 451,
494
- чувство 9, 11, 36, 40, 94,
192, 259, 286,
303, 309,

316–318, 322,
335, 338, 339,
342, 344–346,
349, 350, 352,
353, 355,
374–376, 385,
387, 389, 393,
395, 400, 432,
494, 517, 534,
544

Ш

школа

– александрийская

44, 442, 502,

515

– антиохийская 502,

503

Э

эзотеризм 58, 455

экзегеза 96, 437, 438, 502

экземпляризм 433, 435

экклезиология *см.*

Церковь

экстаз 39, 41–44, 48,

52–54, 59, 143,

316–318, 320,

322, 351, 383,

393, 405, 456

экуменизм 283

эллинизм 45, 66, 67, 69,

70, 131, 211,

382, 386, 387,

395, 400, 405,

408, 424, 425,

431, 437–439,

457, 458, 515

эманация 69, 132, 398,

424, 427, 432,

454

энергия 46, 48, 55, 77,

100–118,

120–128, 132,

134, 136, 138,

139, 143, 146,

164, 172, 186,

197, 206, 215,

216, 222, 230,

234, 241, 243,

246, 257, 258,

260, 269, 281,

283, 286, 292,

323, 324, 326,

335, 336, 338,

339, 342, 367,

419, 420, 434,

507, 508, 518,

519, 524, *см.*

также

благодать

эон 147, 152, 443, 444,

446, 448

эпектаза 441

эрос 451, 466

эсхатология *см.* парусия

и суд

этика 27, 29, 181, 192,

195, 303, 408,

425, 504, 524

Лосский Владимир Николаевич

ОЧЕРК МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ
ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Редактор *иеромонах Вадим (Павин)*

Корректоры *Е. Н. Струнец* и *П. А. Друганина*

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с благодарностью примет отзывы о наших книгах, указания на замеченные опечатки или ошибки.

НАШ АДРЕС:

141300, Московская область, г. Сергиев Посад
Свято-Троицкая Сергиева Лавра
Патриарший издательско-полиграфический центр

<http://www.lavrabook.ru>
ov@lavrabook.ru

Издание подготовлено
в системе \LaTeX 2 ϵ

Отпечатано в типографии
Патриаршего издательско-полиграфического центра
Тел.: 8 (495) 721-26-45
Формат 84 × 108 ¹/₃₂. Гарнитура CM Roman
Тираж 3 000 экз. Заказ № 333