Вл. ЛОССКИЙ

ПРЕДАНИЕ ОТЦОВ И СХОЛАСТИКА

Мы намереваемся рассмотреть проблему Боговидения в том аспекте, в каком она встала перед византийским богословием.

Эта тема может показаться слишком пространной: ведь видение означает познание, а познание вещей божественных есть само определение всякого богословия. Поэтому нам следует уточнить, что́ именно явится объектом нашего исследования.

Ни один христианский богослов никогда ex-professo не отрицал того, что избранным, достигшим конечного блаженства, дано будет видеть Бога. Истина эта безоговорочно засвидетельствована Священным Писанием: «Мы увидим Его как Он есть» — ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν (1 Ин. 3, 2). Однако она подала повод к различному развитию богословской мысли, тем более что то же Писание в том же Послании Иоанна (4, 12) утверждает: «Бога не видел никто никогда» — Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται, —а апостол Павел уточняет, что видеть Его невозможно (1 Тим. 6, 16). Таким образом возник вопрос: является ли это Боговидение достоянием одной только жизни вечной, in patria, или же оно в экстатическом опыте может предначинаться еще на земле, in via. Если говорить о видении лицом к лицу в веке будущем, то оно могло истолковываться как один из характерных аспектов соединения с Богом, или же как самоисточник блаженства, и в таком случае это блаженное видение есть конечная цель человека. И, наконец, если говорить о самом объекте видения Бога «как Он есть» — sicuti est, καθώς ἐστιν, — то доктринальное его толкование было различным в зависимости от того, допускалась ли возможность познания Божественной сущности или же, наоборот, утверждалась ее абсолютная непознаваемость для существ тварных. Этот последний аспект мы прежде всего и будем иметь в виду, исследуя учение о Боговидении некоторых византийских богословов.

Если Божественная сущность неумопостигаема путем определений, каким образом сможем мы, по слову апостола Иоанна, познать Бога «как Он есть»? С другой же стороны, если Божественная сущность должна в будущем веке стать объектом блаженного познания, в каком смысле должны мы понимать утвержденную Писаниями божественную непознаваемость? Различное разрешение этой проблемы восточными и западными богословами дает нам основание предполагать, что перед нами две различные мистические гносеологии, обоснованные онтологией, для богомыслия византийского Востока и латинского Запада не всегда тождественной.

В XIV веке вопрос блаженного видения встал сам по себе и на Востоке и на Западе, но в совершенно различных вероучительных контекстах. В Византии он возник вследствие споров о реальном различении Божественной сущности и ее энергий. Константинопольские Соборы 1341, 1351 и 1368 годов утвердили, между прочим, следующее: Бог пребывает совершенно непознаваемым по Своей сущности, которая не может быть объектом познания или видения даже для достигших блаженства ангелов, которым Божественное Существо Себя открывает и

становится познаваемым в Своих нетварных и обоживающих энергиях. В Риме же, вернее — в Авиньоне, вопрос о блаженном ви́дении был поставлен совершенно иначе. Просто надо было выяснить, могут ли избранные наслаждаться ви́дением Божественной сущности после своей смерти еще до второго пришествия, или же это наслаждение надо отнести только к конечному состоянию блаженства, которое наступит после всеобщего воскресения. Папа Бенедикт XII в своем определении от 29 января 1336 года Benedictus Deus, критикуя мнение своего предшественника Иоанна XXII, по которому ви́дение Бога лицом к лицу может наступить только лишь после всеобщего воскресения, говорит, между прочим, следующее: «После страданий и смерти Господа нашего Иисуса Христа, они (избранные) увидят и видят Божественную сущность в некоем интуитивном и непосредственном ви́дении, без всякого тварного посредничества, которое стало бы объектом этого ви́дения, ибо Божественная сущность предстанет перед ними непосредственно, неприкрыто (nude), ясно и откровенно; таким образом в этом ви́дении они наслаждаются само́й Божественной сущностью». Спустя пять лет, в 1341 году, тот же Бенедикт XII, разбирая вероучение армян, искавших тогда унии с Римом, наряду с прочими ошибочными мнениями поставил им на вид то, что они отрицают интуитивное ви́дение Божественной сущности достигшими блаженства.

Перед нами две явно противоречивые формулы: первая решительно отвергает всякую возможность познать сущность Бога, в то время как вторая настаивает именно на том, что сама Божественная сущность должна стать объектом блаженного ви́дения. Однако, несмотря на всю их характерную противоречивость, оба эти вероучения согласуются в том, что как одно, так и другое непременно хотят видеть Бога «как Он есть», лицом к лицу, без какого бы то ни было тварного посредничества. Мы вправе спросить себя, возникло ли это противоречие между восточным и западным учениями о Богови́дении,— какими мы видим их в определениях XIV века,— просто как следствия различной терминологии или же оно обосновано различными богословскими понятиями. Чтобы ответить на этот чрезвычайно тонкий и сложный вопрос, следовало бы параллельно изучить восточное и западное вероучения, заостряя внимание прежде всего на понятии Божественной сущности в латинской схоластике. Я надеюсь, что смогу подойти к этой проблеме в будущем, а пока мы останемся в рамках, намеченных для наших занятий, посвященных изучению византийского богословия.

Итак, мы не будем касаться вопроса развития западно-богословского учения о ви́дении Бога по Его сущности. Отметим только, что учение это было уже ранее полностью разработано и выражено очень точными терминами еще задолго до того, как было сформулировано в акте учительной власти папы Бенедикта XII, на который обычно ссылаются все богословы последующих эпох. Св. Фома Аквинский предлагает нам это учение *о блаженном ви́дении* (visio beata) в нескольких своих трудах, в частности в «Сумме против язычников» (III, 51, 54, 57), где он пространно развивает аспект блаженства у людей, одаренных разумом. В его «Сумме теологии» I a, двенадцатый вопрос — «Каким образом Бог нами познается?» (Quomodo Deus cognoscatur a nobis?) почти целиком посвящен ви́дению Божественной сущности тварными умами. В первом разделе этого вопроса «может ли какой-либо тварный ум видеть Бога в Его сущности?» (utrum aliquis intellectus creatus possit Deum per essentiam videre?) св. Фома, начиная, по обычному методу схоластических «вопросов» (questiones), с возражения к своему тезису, ссылаясь на два восточных авторитета, отвечает: «по-видимому, никакой тварный ум не может видеть Бога в Его сущности» (videtur, quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre) и, далее: «Златоуст же, в пятнадцатой гомилии на Иоанна, толкуя восемнадцатый стих первой главы «Бога не видел никто никогда», говорит следующее: «того, что́ есть Бог, не видели ни пророки, ни даже ангелы и архангелы. Ибо каким образом то, что есть природа сотворенная,

могло бы видеть то, что нетварно?» (Chrysostomus enim, super Ioan. (Hom. XV) exponens illud quod dicitur Ioan. I (18): Deum nemo vidit unquam, sic dicit: Ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec angeli viderunt, nec archangeli. Quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit, quod increabile est?). Второй авторитет, на который ссылается автор — слова́ Дионисия Ареопагита в его труде «О божественных именах» (De divinis nominibus) гл. I, (5): «Он не может быть охвачен ни чувствами, ни воображением, ни мнением, ни умом, ни познанием» (Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia). Фома, отвечая на эти отрицания, обоснованные текстами св. Иоанна Златоуста и Дионисия, отмечает, что оба эти греческие авторитетные мнения относятся скорей к неумопостигаемости Божественной сущности, нежели к ее непознаваемости (Dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis). Действительно, если Божественная сущность и может быть видима тварными умами в состоянии блаженства, она никогда не может быть ими полностью постигнута. Это различие между ви́дением ознакомления и ви́дением постижения станет как общим местом для всей схоластической системы, так и ее обоснованием к толкованию свв. отцов,— и прежде всего отцов греческих, чье богомыслие чрезвычайно трудно согласовать с западным учением о ви́дении Бога в Его сущности.

Однако в более позднюю эпоху перед некоторыми толкователями «Суммы теологии» Фомы Аквината встал вопрос, может ли действительно учение некоторых греческих отцов, и прежде всего учение св. Иоанна Златоуста, на которого ссылается автор, согласоваться с тем понятием ви́дения Божественной сущности, каким мы находим его у богословов-схоластов Запада.

Этот вопрос радикальным образом был поставлен ученым иезуитом Габриэлем Васкесом (1551—1604), преподававшим богословие в Испании и Риме. В своих «Комментариях и рассуждениях»[1] к первой части «Суммы», раскрывая в рассуждении XXXVII[2] учение о ви́дении Бога тварными умами, Васкес говорит об ошибке армян и греков предшествующей эпохи (recentiorum graecorum), отрицавших возможность даже и блаженных ясно видеть Бога в Его сущности. По этому искаженному учению, говорит Васкес, Бог не может быть видимым Сам в Себе, но только лишь в Его сходстве или в исходящем от Него свете (tantum per quandam similitudinem, aut lucem ab eo deviratam). Некоторые считают, что Абеляр придерживался того же ошибочного мнения, хотя св. Бернар ничего об этом не говорит в своем обвинительном письме против этого философа. Приписывают также это учение его ученику Арнольду Брешианскому, так же как и Амори Бенскому и еретикам альбигойцам; но что действительно важно, продолжает Васкес, это то, что некоторые из величайших отцов Церкви были, по-видимому, очень близки к подобному мнению (non longe ab hac sententia fuisse videntur nonnulli ex gravioribus Ecclesiae Patribus). Васкес начинает с того, что подвергает сомнению учение св. Иоанна Златоуста о непознаваемости Божественной сущности. Рассматривая в контексте слова́ Златоуста, на которые ссылается Фома, присовокупляя к нему другие тексты из его творений (взятые, главным образом, из гомилий «О неумопостигаемой природе Бога»), он пытается доказать, что здесь речь идет не о неумопостигаемости как таковой в схоластическом смысле этого термина, а именно о совершенной невозможности познать Бога в Его сущности. Св. Фома, говорит он, перетолковывая это учение в правильном смысле, пытается защитить Златоуста и других отцов, соглашавшихся с его мнением и говоривших так же, как он, о непознаваемости Божественной сущности. Но такое толкование Фомы представляется Васкесу недопустимым. «Мы несомненно можем доказать, что не следует толковать учение отцов (о сущностной непознаваемости) в смысле того ви́дения, которое схоласты называют познанием, но именно в смысле всякого совершенно ясного и интуитивного понятия о Боге, каков Он есть». Васкес даже доходит до того, что в известной степени оправдывает тезис Евномия, защищавшего в IV веке возможность совершенного постижения Божественной сущности человеческим умом. Он говорит: «Не был Евномий всё же таким безумцем, чтобы утверждать, что понятие, которое он может иметь о Боге, равнозначно понятию и познанию, которое Бог имеет о

[1] *Gabriel Vasquez*, Bellomontanus theologus, S. J. Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae, t. I. Antverpiae, 1621.

[2] P. 195—200: Disputatio XXXVII: An visio Dei sicuti est, intellectui creato possit a Deo communicari.

Себе Самом. Таким образом равноценность познания, которую Евномий утверждал против учения отцов, относилась единственно к объекту этого познания. Он хотел сказать, что всё формальное содержимое Божественной природы, раз оно является объектом познания Божественного, может быть видимо им, Евномием. И оно несомненно должно быть даровано блаженным, которые видят Бога «как Он есть»; ведь всё, что формально содержится в Боге,— есть Бог, будучи тождественно Его сущности; таким образом ничего из того, что есть в Боге и является объектом Его постижения, не может оставаться сокрытым для блаженных». Переместив таким образом рационалистическую гносеологию Евномия в сферу мистическую, в сферу интуитивного ви́дения блаженными, Васкес отождествляет это ви́дение со схоластическим учением ви́дения Божественной сущности прославленными, и ставит отцам в вину то, что они отрицают возможность постигать Бога «как Он есть». И действительно, по мнению Васкеса, не только св. Иоанн Златоуст распространял это неправоучение, но также св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Кирилл Александрийский, Феодорит, св. Иоанн Дамаскин и др. Васкес считает, что исключение представляют только Ориген, св. Григорий Богослов и Дионисий Ареопагит. Все же остальные греческие отцы повинны в том, что придерживались извращенного мнения о непознаваемости Божественной сущности. Из среды латинских отцов Васкес обвиняет св. Амвросия, св. Иеронима, Примазиуса и Исидора Севильского и говорит, что они распространяли ту же ошибку.

Перед соблазном подобного обвинения другие западные богословы, современники Васкеса, попытались оправдать отцов, вернувшись к толкованию св. Фомы, проводившего различие между непознаваемостью Божественной сущности и ее неумопостижимостью. Отцы, собственно говоря, не отрицали ясного и интуитивного ви́дения Божественной сущности, но отрицали только лишь возможность ее умопостижения совершенно так же, как и богословы-схоласты. Поэтому в вопросе Богови́дения нет никаких оснований противопоставлять богомыслие отцов и, в частности, отцов греческих, богословию схоластов. Такова точка зрения Франсиско Суареса[3] (1548—1617), который пытается толковать приводимые Васкесом тексты отцов в смысле невозможности иметь такое постижимое ви́дение Бога, каковое иметь о Самом Себе может один только Бог. Он более сдержан по отношению к св. Иоанну Златоусту, который, говорит он, выражает свою мысль менее ясным и более сложным образом (Chrysostomus obscurius et difficilius loquitur). Поэтому некоторые современные богословы (Суарес их не называет, но мы знаем, что речь идет, главным образом, о Васкесе) не хотят принимать никакого толкования, но прилагают все свои усилия к тому, чтобы убедить нас в заблуждениях Златоуста; но они в том же свете рассматривают и некоторых других отцов Церкви. Суаресу кажется неправдоподобным, чтобы столь явное и противоречащее Священному Писанию заблуждение было принято таким множеством свв. отцов; это было бы недопустимой ошибкой (intolerabilis lapsus). Суарес считает, что даже у Златоуста можно найти места, послабляющие его непримиримую точку зрения и позволяющие толковать в схоластическом смысле понятие о умопостижимом ви́дении Божественной сущности, которое он не допускает для тварных существ. К тому же остроту этих негативных выражений можно легко объяснить как горячей полемикой против аномеян, так и неизбежными во всяком споре преувеличениями, отчего и может казаться, что отцы, защищая свою точку зрения против еретиков, уклонялись в крайнюю противоположность.

Другой толкователь св. Фомы Аквината отец иезуит Диего Руис де Монтойя (1562—1632)[4] вместе с Суаресом отвергает обвинение, предъявленное отцам Васкесом. «Среди самых прилежных и благородных авторов нашей эпохи,— говорит он,— кое-кто считает, что свв. отцы, на которых мы только что ссылались, совершенно не допускали ни для ангелов, ни для блаженных возможности ви́дения Божественной субстанции как таковой; эти отцы якобы считали, что ангелы и блаженные могут созерцать только некое иное проявление Бога, а не Самого Бога» (quasi videatur ab illis aliquis alius effectus Dei, et non ipse Deus). Это именно и хочет доказать Васкес. Руис встает на защиту отцов: «Невозможно, чтобы лучшая и бо́льшая часть Церкви впала

[3] De Deo l. II, c. VII, n. 15—19, Mayence, 1607.
[4] *Didace* (=Diego) *Ruiz*. De scientia Dei, disput. VI, sect. VII. Paris, 1629.

в заблуждение, и в заблуждение столь грубое и столь очевидное» (errore valde crasso et manifesto). Несомненно, отрицать ви́дение лицом к лицу, утверждать, что объектом Божественного ви́дения является не Сам Бог, а только некое Его следствие или эффект, противоречило бы Священному Писанию. Рассматривая приведенные Васкесом места творений греческих отцов, Руис пытается отвести от них обвинение в столь грубой ошибке. Если св. Кирилл Иерусалимский утверждает, что ангелы видят Бога «в меру своей возможности», это еще не является отрицанием ви́дения Бога simpliciter et omni modo. Отцы отказывают тварному в умопостижении Бога, которое они прилагают к Самому Богу. Однако это и есть тезис Руиса в его VI Disputatio, в которой он утверждает, что «только Божественное познание умопостигает Бога». Васкес как бы защищает другой тезис, а именно возможность познания Бога «как Он есть» тварным умом. Задача этих двух богословов-иезуитов различна и почти что противоположна. Поэтому святоотеческие тексты, для Васкеса затруднительные, служат опорой для Руиса де Монтойя.

Различие между познанием и умопостижением слишком нюансировано. Утверждая возможность Богопознания и одновременно отрицая Богопостижение, мы можем зайти слишком далеко и в том и другом направлении: или, утверждая познание, уделять слишком большое внимание умопостижению вплоть до защиты аномеев, как это сделал Васкес, ли же, не принимая умопостижения, ограничивать познание, как это делал Руис.

Что же есть умопостижение в точном смысле слова? Руис ссылается на св. Фому: постигать означает знать в совершенстве. Какой-либо объект совершенно известен тогда, когда он известен в меру своей познаваемости (Ia, q. 12, a. 7). Ясно, что один только Бог может обладать постижением, то есть адекватным познанием Самого Себя, ибо Его познаваемость, будучи нетварной, требует и нетварной постигаемости, какой не может обладать ум тварный. Следовательно, никогда блаженное ви́дение не сможет дать Богопостигаемости, ибо, хотя подлинным объектом этого ви́дения и является Божественная сущность, ви́дение это иного аспекта: оно не всецело, не адекватно, не обладает совершенным проникновением. Поэтому, собственно говоря, объект божественного знания и объект божественного ви́дения не совершенно тождественны, поскольку речь идет о том, что упомознаваемо, и о том, что есть объект (absoluto loquendo, divinae scientiae et visionis beatificae formale objectum non est prorsus idem in ratione cognoscibilis et objecti). Таким образом, в своем желании защитить свв. отцов против сформулированного Васкесом обвинения в неправоучении Руис применяет метод, обратный методу Суареса: вместо того, чтобы толковать тексты отцов в аспекте схоластическом, он пытается перестроить схоластическое учение о божественной неумопостигаемости и доходит в этом до известного агностицизма: будучи познаваемым, Бог не может быть объектом совершенно идентичным и для Самого Себя и для тварных умов, наслаждающихся ви́дением Его сущности.

Приведенные нами примеры говорят о всей сложности поставленной Васкесом проблемы: невозможно должным образом толковать свв. отцов, оставаясь в обычных рамках схоластического образа мыслей. В этом возникшем в начале XVII в. богословском споре, стремясь примирить свв. отцов и схоластов, попытались приписывать то одним, то другим учения, никогда ни теми, ни другими не проповедывавшиеся.

Именно это прекрасно понял известный иезуитский эрудит Дионисий Петавий (1583—1652) [5]. Поэтому он решительным образом опровергает мнение современных ему богословов, то есть Руиса, который хочет видеть в умопостигаемости познание, равноценное самопознаваемости объекта. В таком случае мы должны были бы отказаться не только от умопостигаемости Бога, но и от умопостигаемости тварных субстанций, ибо наше понимание всегда случайно. Равнозначимость или соизмеряемость в познании, необходимые для умопостижения, не раскрывают самой сущности, а только дают

[5] De theologicis dogmatibus. De Deo Deique proprietatibus. L. VII, cap. VII: Deum in futura vita clare, et secundum essentiam videri primum ex antiquorum Patrum auctoritate colligitur, tam graecorum quam latinorum; tum ex Scriptoris Graeci et Armeni contra sentientes refutati, et eorum firmamenta discussa. Ed. Bar-le-duc 1864, t. I. p. 571—576.

о ней некое представление. Следовательно, объект Божественного самопознания и тварной умопостижимости в блаженном ви́дении совершенно тождествен, несмотря на то, что умопостижение избранных никогда не сможет уподобиться полноте самого постигаемого объекта (amplitudinem rei cognitae), то есть умопостижения Божественной сущности. В этом именно смысле Петавий и пытается толковать тексты отцов, когда отрицает возможность познать Бога в Его сущности. Однако в своей попытке согласовать учение отцов с доктриной схоластов он остерегается какого бы то ни было насилия над их богомыслием и, по его словам, «не сворачивает им шеи», obtorto quodammodo collo, по методу своих предшественников, что считает он недопустимым для честного и осторожного богослова. Но если ему и удается спасти честь некоторых дискредитированных Васкесом греческих и латинских отцов, то он испытывает явное затруднение, когда берется за толкование в схоластическом аспекте гомилий св. Иоанна Златоуста о Неумопостижимом. Что касается других греческих и сирийских авторов, то он решительно отказывается от всякой попытки интерпретировать их согласно со схоластическим понятием Богови́дения. И, наконец, он перечисляет некоторых отцов, категорические высказывания которых противоречат учению об интуитивном ви́дении Божественной сущности: это — Тит Бострский, Феодорит Кирский, Феодор Мопсуестийский, Василий Селевкийский, Экумений, Анастасий Синаит, Феофилакт Болгарский и некоторые другие.

Здесь Петавий отмечает нечто чрезвычайно важное, что и определяет всю позицию западных эрудитов, несогласных с византийскими богословами в вопросе Богови́дения. Не упоминая более древних авторов, сбивчиво или же более четко (obscure, vel evidentius) отрицавших интуитивное ви́дение Божественной природы достигшими блаженства, он заостряет свое внимание на провозглашавших то же учение богословах менее древних, в особенности на тех, кто был из греков и армян.

Он ссылается на Ричарда Радульфа или Фицральфа, как на первого западного свидетеля этого учения «восточных». Действительно, примас Ирландии архиепископ Армагский Ричард Фицральф, которому папа Бенедикт XII поручил рассмотреть учение армян, добивавшихся в 1341 г. унии с Римской Церковью, в своем трактате по вопросу армян — De questionibus Armenorum, l. XIV, ch. I — обвиняет их и греков в том, что они отрицают ви́дение Божественной сущности. Петавий совершенно не сомневается в том, что истинных авторов этой ошибки нужно искать среди греков. «У греков,— говорит он,— самым страстным защитником этого мнения, корифеем этой новой крамолы является Григорий Палама, об истории и смехотворном учении (ridicula dogmata) которого мы уже говорили в первой книге нашего труда», (где Петавий исследует вопрос божественных атрибутов).

Следует отметить, что нам кажется маловероятным, чтобы армяне, о которых идет речь в трактате Ричарда Фицральфа, находились под влиянием Паламы: богословский спор, происходивший в Византии по поводу ви́дения Бога, начался только в 1339 году, и первый так называемый «паламитский» Собор собрался в 1341 году в тот самый момент, когда доктринальные пункты учения армян проверялись Бенедиктом XII в Авиньоне. Впрочем, что касается блаженного ви́дения, то Ричард Фицральф нацеливается не столько на мнение армян, как на учения византийских богословов своей эпохи. И действительно, в его Summa in quaestionibis Armenorum, в кн. XIV, посвященной ви́дению Бога, речь идет о «современных греческих, а также некоторых армянских учителях» (grecorum doctores moderni et etiam armenorum aliqui).

В какой-то мере Дионисий Петавий прав: именно в XIV веке, в эпоху, когда жил св. Григорий Палама, и проявляется все противоречие между византийским и западно-схоластическим учениями в вопросе Богови́дения. Но имеем ли мы право утверждать заодно со всеми критиками, идущими вслед за Петавием, что Григорий Палама был новатором, что XIV век отмечен в византийском богословском учении о Богови́дении отрывом от Предания? Изучая спор, поднятый Габриэлем Васкесом по поводу греческих отцов, мы убедились в том, что вследствие попыток примирить отцов со схоластами по интересующей нас проблеме, возникли весьма затруднительные вопросы (как толкование

термина «умопостигаемость» — comprehensio), в свою очередь послужившие причиной для совершенно различных точек зрения, которые тем не менее не дали удовлетворительного ответа на поставленный Васкесом вопрос. Вместо того, чтобы разрешить возникшие по поводу святоотеческих текстов затруднения, Петавий, отвлекая от него внимание, просто его перемещает. Этот слишком осторожный эрудит, не рискнувший перетолковывать тексты древних отцов путем тезисов, нападает на более поздних византийских богословов, превращая св. Григория Паламу в мишень для всех нападок, направленных Васкесом против восточных отцов.

Петавий наряду со всем прочим упрекает византийских богословов XIV века в том, что они учили о свете нетварном, но тем не менее телесными очами видимом, об исходящем от Бога великолепии, том, которое видели апостолы на горе Фаворской и которое якобы и подает в небесах высшее блаженство избранным, ибо, учат они, сама по себе сущность Бога никакому познанию не доступна. Он приводит слова монаха Давида, писавшего в своем изложении споров между Варлаамом и Паламой следующее: «Все святые, как люди, так и ангелы, видят вневременную славу Божию и получают превечную благодать и дар; что же до Божественной сущности, то ни люди, ни ангелы ее не видят и видеть не могут». Петавий называет это учение «нелепой и варварской басней», и завещает это свое возмущение всем, кто после него на Западе соприкоснется с византийским богословием XIV века. Но возмущение не есть метод изучения истории религиозной мысли. Вместо того, чтобы попытаться понять, каким именно образом в восточном предании ставился вопрос о блаженном ви́дении Бога, современные критики нападают исключительно на византийское богословие XIV века, и, будучи заранее убеждены в том, что св. Григорий Палама — новатор, упрямо принимают его учение только за какой-то нелепый вымысел, потому что их умам, сформировавшимся на латинской схоластике, учение это чуждо. Современные полемисты, как о. Жюжи и некоторые другие, вместо того, чтобы расчистить почву к исследованию вопроса Богови́дения в учении византийских богословов, заранее осложняют этот чисто вероучительный вопрос, присовокупляя к нему другие проблемы духовного или аскетического порядка, относящиеся к практике умной молитвы монахов исихастов. Несмотря на весь интерес, который может представлять для нас духовный опыт исихастов, его изучение вряд ли прибавило что-либо к выяснению вопроса Богови́дения в византийском богословии. И напротив, изучение истории доктринального учения может помочь нам лучше судить о духовной жизни исихастов, как и вообще о византийской духовности.

Если мы остановились на споре, поднятом Васкесом, то сделали это именно для того, чтобы показать, что вопрос Богови́дения не только у византийских богословов XIV века, но также и в более ранних отеческих преданиях и прежде всего у отцов греческих, представляется очень трудным для тех, кто подходит к его изучению с позиций, свойственных латинской схоластике. Мы отнюдь не претендуем ответить на вопрос, поставленный Васкесом. Мы просто попытаемся посмотреть, в каком аспекте вопрос ви́дения Бога представлялся византийским богословам, а поскольку богословская византийская традиция продолжает и развивает учение греческих отцов первых христианских столетий, нам придется начать наше исследование с краткого очерка их учения о Богови́дении.

БОГОВИДЕНИЕ В БИБЛЕЙСКОМ ОБРАЗЕ МЫСЛИ И БОГОМЫСЛИИ ОТЦОВ ПЕРВЫХ ВЕКОВ

Византийские богословы и в особенности богословы XIV века обосновывают свое учение о Боговидении двумя рядами святоотеческих текстов, которые друг другу как бы противоречат, друг друга как бы опровергают. Действительно, наряду с местами Священного Писания, в которых мы находим отрицание какого бы то ни было видения Бога — Невидимого, Непознаваемого, Неприступного для тварных существ, есть другие, которые поощряют нас искать предстояния перед Лицом Бога, обещают видение Бога «как Он есть», и как бы говорят, что в этом именно видении и состоит наивысшее блаженство человека.

Если византийских богословов более поздней эпохи словно бы поразил антиномичный характер того, что говорит о видении Бога Священное Писание, то еще задолго до них, начиная с самых первых веков жизни Церкви, другие христианские мыслители пытались разрешить это противоречие. Таким образом византийские богословы унаследовали от своих греческих и сирийских предшественников как их учение о Боговидении, так и метод классификации всех этих священных текстов, дополняя одни другими. В ходе нашей работы эти места из Священного Писания будут непрестанно проходить перед нами, поэтому мы и должны несколько задержаться на известных текстах Ветхого и Нового Завета, говорящих о Боговидении.

Из текстов, отрицающих возможность Боговидения, необходимо прежде всего привести следующее место Исхода (33, 20—23), где Бог говорит Моисею: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». Бог дает пройти Своей славе, одновременно закрывая стоящего в расселине скалы Моисея Своей десницей; когда же Бог отводит Свою десницу, Моисей видит Его сзади, так как он не смог увидеть Лица Его. В других местах Ветхого Завета (Судей 6, 22; 13, 22; Исаия 6, 5 и др.) мы видим то же утверждение: нельзя видеть Бога и остаться живым. Когда Бог сходит на гору Синай в густом облаке, среди огня, народ должен остаться в стороне, чтобы не умереть (Исх. 19, 21). Когда пророку Илии является Бог, он закрывает лицо милотью (1 Цар. 19, 13).

12-й стих 17-го псалма говорит, что Бог «мрак соделал покровом Своим». Мрак (*хошек*, в переводе Семидесяти: σκοτία, σκότος) означает тайну, например, в псалме 138 стихи 11—12.

«Облако» (γνόφος) имеет то же значение во 2-м стихе 96-го псалма[1]. Оно, кроме того, выражает тождественную неприступность, грозное божественное величие, tremendum[2], но в то же время облако знаменует и присутствие Бога[3]. Столп облачный и огненный, шедший перед евреями по их выходе из Египта, открывает присутствие Бога и в то же время Его скрывает[4].

Новозаветные тексты еще более категоричны в смысле отрицающем. Так, св. апостол Павел говорит (1 Тим. 6, 16): «Единый имеющий бессмертие (ἀθανασίαν), Который обитает в неприступном свете (ἀπρόσιτον), Которого никто из человеков не видел и видеть не может (ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται). Здесь идея бессмертия как бы сочета-

---

[1] Ср. Иов. 3, 5; 36, 29; 37, 16.
[2] Ср. Пс. 35, 6; 56, 11; 107, 5; Ис. 14, 14; Иов. 20, 6; Сир. 35, 20—21.
[3] Ср. Числ. 12, 5; Пс. 98, 7; 103, 3; Ис. 19, 1; Наум 1, 3; Втор. 33, 26; Исх. 16, 10; 19, 9; Лев. 16, 2; Иов. 22, 11; Дан. 7, 13; 2 Мак. 2, 8 и др.
[4] Ср. Исх. 13, 21; 14, 19; Втор. 31, 15. Неем. 9, 12. Прем. 19, 7.

ется с идеей Божественной непознаваемости. Он для смертного существа неприступен. Св. апостол Иоанн (1 Ин. 4, 12) говорит: «Бога никто никогда не видел» (Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται). Мы находим почти то же выражение в его Евангелии (1, 18): «Бога не видел никто никогда» (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε), но здесь апостол дополняет: «Единородный Сын, Сущий в недре Отчем, Он явил (ἐκεῖνος)» (или вернее, объяснил, раскрыл, ἐξηγήσατο). Ибо Слову (Λόγος) свойственно выражать, раскрывать природу Отца. И далее (Ин. 6, 46): «Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога (παρὰ τοῦ Θεοῦ); Он видел Отца». Ту же мысль выражают синоптики (Мф. 11, 27 и Лк. 10, 22). «Никто не знает (ἐπιγινώσκει) Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть (ἀποκαλύψαι)». Эти последние тексты (св. Иоанн Богослов и синоптики), ограничивая ви́дение и познание Бога внутренними соотношениями между Отцом и Сыном — Они Одни знают друг друга,— одновременно утверждают, что познание это может быть даровано и сообщено людям по желанию Сына.

Последнее ставит нас перед целым рядом чрезвычайно многочисленных текстов, утверждающих возможность Богови́дения. Поэтому мы не можем перечислить здесь все «теофании» или явления Бога в Ветхом Завете. Обычно это — явление Ангела, как бы некое представительство, посредством которого Бог становится доступным человеку (Быт. 16, 7—14; 18 гл. и др.). Исаия называет его «Ангелом лица Его» (Ис. 63, 9). Бог остается неопознанным, но Ангел знаменует Его личное присутствие, как в рассказе об Иакове, борющемся с Богом (Быт. 32, 24—30). Неизвестный не хочет раскрывать Своего имени, однако Иаков говорит: «Я видел Бога лицем к лицу, и сохранилась душа моя». И он называет место, где явился ему Бог — Пенуэл, что означает «Лицо Бога». Бог говорил с Моисеем «лицем к лицу», как разговаривают с другом (Исх. 33, 11; Втор. 34, 10). Это — личная встреча с личным Богом, хотя и окутанным тайной, как на горе Синае был Он окутан мраком[5]. Лицо Моисея сияло отражением лица Божия (Исх. 34, 29), ибо лицо Божие светозарно: «Да призрит на тебя Господь светлым лицем Своим...» (Числ. 6, 25), и псалмы[6] говорят о свете лица Божия. Я не говорю уже о бесчисленных ветхозаветных текстах, относящихся к славе (kabod или, у Семидесяти, δόξα), открывающей и одновременно сокрывающей присутствие Бога, чтобы подвести нас к книге Иова, в которой испытываемый Богом праведник в надежде воскресения выражает свою уверенность в том, что он увидит Бога собственными своими глазами (Иов. 19, 25—27): «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узнаю Бога. Я узрю его Сам, мои глаза, не глаза другого, увидят Его...». И далее (Иов. 42, 5): «Я слышал о Тебе слухом уха, теперь же глаза мои видят Тебя».

Если в Ветхом Завете Божественная Личность часто представлена Ангелом («Ангел лица Его», открывающий присутствие Бога), то в Новом Завете мы видим обратное: ангелы человеческих личностей «всегда видят лице Отца Небесного» (Мф. 18, 10). Ибо, как мы читаем в Послании к евреям (гл. 1 и 2), уже не через Ангелов, а через Сына Своего обращается Бог к людям. Если в Ветхом Завете люди с невинными руками и чистым сердцем именуются родом, ищущим лица Бога Иакова (Пс. 23, 6), то Евангелие утверждает, что «чистые сердцем Бога узрят» (Мф. 5, 8). Апокалипсис говорит об избранных: «И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр. 22, 4).

---

[5] Ср. Исх. 19, 9—25; 24, 9—18; 33, 11—23; 34, 4—8. Втор. 5, 4.
[6] Пс. 4, 7; 30, 17; 66, 2; 79, 4, 20; 89, 8.

Два новозаветных текста имеют исключительно важное значение для проблемы Боговидения. Это Первое послание апостола Иоанна Богослова 3, 1—2 и Первое послание к коринфянам апостола Павла 13, 12. У святого евангелиста видение Бога связано с сыновством Богу, дарованным христианам любовью (ἀγάπη) Отца. Мир, говорит он, не знает нас (как сынов Божиих), потому что он не знал Бога. Однако мы уже и сейчас — сыны Божии (τέκνα Θεοῦ), а то, чем мы будем, еще не явлено (καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα), т. е. еще не явлены плоды этого сыновства, его конечное завершение. Мы знаем, что когда оно станет явленным, мы станем подобными Ему, ибо увидим Его «как Он есть» (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν). Мы уже видим всю глубину и все богатство вероучения, намечающееся в двух этих стихах. И действительно, только что приведенные нами тексты соотносят видение Бога сначала с сыновством христиан, названных сынами или детьми Бога; а затем — с христианской эсхатологией, с нашим конечным проявлением себя или с последним проявлением Бога во втором Его пришествии, в «парусии»: ведь слова ἐὰν φανερωθῇ, «когда явится», можно переводить и в том и другом смысле; с другой же стороны этот текст устанавливает связь между видением Бога и обоженным состоянием избранных, которые становятся «подобными Богу» (ὅμοιοι αὐτῷ) и, наконец, Апостол намекает на «щедроты» или божественную любовь (ἀγάπη), сообщающую христианам достоинство сынов Божиих, включая всё то, что из этого достоинства следует. Здесь мы уже можем предвидеть все те различные толкования, поводом к которым и послужил данный текст апостола Иоанна. Таким образом, «будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть», может быть истолковано в смысле зависимости причинной: обоженное состояние станет последствием видения Бога, «как Он есть». Или же выражение ὅτι ὀψόμεθα, «потому что увидим Его», может обрести значение как бы доказательства «мы будем подобны Ему потому, что Его увидим», т. е. тот факт, что мы можем увидеть Бога, «как Он есть», является доказательством того, что мы станем Ему подобными. Именно поэтому выражение καθώς ἐστιν, «как Он есть» — и обретет столь многоразлично-глубокое значение для богословской мысли.

Для богословия Боговидения не меньшее значение имеет и текст св. апостола Павла. В 13-й главе Первого послания к коринфянам Апостол хочет показать «путь наисовершеннейший», тот, который всё превосходит — ὑπερβολὴν ὁδόν, — который есть наисовершеннейший дар, тот, который мы и должны приобрести: это — дар любви — ἀγάπη. Воспев свой дивный гимн любви, св. апостол говорит, что только она никогда не прекратится, в то время, как другие дары — пророчества, языки, знания (γνῶσις) — упразднятся. «Ибо мы отчасти (ἐκ μέρους) знаем и отчасти пророчествуем, когда же настанет совершенное (τὸ τέλειον), тогда то, что отчасти (τὸ ἐκ μέρους), прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое». Затем он противопоставляет несовершенное, частичное (το ἐκ μέρους) совершенному (τὸ τέλειον), тому конечному состоянию, к которому призван человек. «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно — βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, — тогда же лицем к лицу — τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον». Знание «отчасти», «сквозь тусклое стекло» (δι' ἐσόπτρου) может означать проявление Бога в Его творении, доступное даже язычникам, то «невидимое Бога», о Котором мы можем иметь известное представление, созерцая тварное (Рим. 1, 19—20). Этому несовершенному, частичному видению Бога в Его творениях можно противопоставить видение совершенное «лицем к лицу». Буссэ отмечает, что тот, кто рассматривает какой-нибудь предмет в зеркале, не стоит к предмету лицем, а стоит к нему спиной, поэтому, чтобы ви-

деть непосредственно самый предмет, нужно повернуться к зеркалу спиной. Это толкование, конечно, не лишено остроумия, однако не следует забывать того, что, говоря о ви́дении Бога «лицом к лицу», апостол повторяет обычное для Библии выражение, которое всегда означает встречу с Богом личностным. В следующем предложении совершенство этого Богопознания выражено чрезвычайно четко: «теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». Если же мы не вспомним того, что сказано было несколькими стихами выше — а именно, что знание, γνῶσις, в состоянии совершенства будущего века должно отступить перед любовью, ἀγάπη, то познание и становится высшей целью человека. В таком случае этот текст и будут толковать с известным интеллектуалистическим уклоном — т. е. в смысле равнозначимости обоюдного познания. «Я позна́ю Бога в той же мере, в какой Он знает меня». И наоборот, если мы учитываем понятие ἀγάπη, которой посвящена вся глава этого послания, то сблизим этот текст, говорящий о взаимном познании, с другим текстом того же послания (1 Кор. 8, 2—3), в котором св. апостол говорит: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него. Εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ». Когда мы познаём какой-либо объект, то это знание несовершенное, в нем нет взаимности; но там, где в знании есть взаимность, знание говорит об отношении между личностями, и оно определяется ἀγάπη, любовью. Видеть Бога «лицом к лицу», это знать Его так, как Он знает меня, как знают друг друга два друга. Такое предполагающее взаимность знание-ви́дение исключает всякую идею какой-то «законченности» в ви́дении Бога лицом к лицу, оно — не высшая причина, определяющая любовь, а некое выражение этой любви, которая достигнет своего совершенства (τὸ τέλειον) в будущем веке.

Просмотренные нами тексты Священного Писания, относящиеся к Богови́дению, помогут нам определить, в какой степени богословие свв. отцов, и прежде всего богословие византийское, развивая первичные данные, остается верным христианскому Преданию и чуждым какому-либо постороннему влиянию. Мы видели в предыдущей главе, как в XVI веке Габриэль Васкес критиковал отцов, чьи учения не соответствовали идеям схоластов об интуитивном ви́дении Самой Божественной сущности, а в наши дни протестантский богослов Андерс Нигрен упрекает отцов Церкви и всё как восточное, так и западное богословское предание в смысле противоположном упрекам Васкеса. В своей чрезвычайно содержательной книге, вышедшей на французском языке под названием «Эрос и агапэ» (Обье, 1944), Нигрен противопоставляет чисто христианское понятие «агапэ» как любви совершенно дарственной, которая, как он мыслит, есть путь только Бога к человеку, языческому понятию «эроса», любви «заинтересованной» и эгоистической, влекущей к Богу человека и вызывающей в нем желание наслаждения; этот путь есть путь только человека к Богу. Таким образом, ви́дение, говорит Нигрен, есть основной ответ, данный «эросом». Несомненно в «агапэ» наличествует идея ви́дения Бога, но в совершенно ином смысле (p. 250). Он считает, что по мере развития христианского богомыслия произошел компромисс между «агапэ» апостола Павла и «эросом» эллинской философии. «Эрос», пишет Нигрен, развивается по непрерывающейся линии, идущей от неоплатоников и александрийского богословия, продолжающейся в образе мыслей Дионисия Ареопагита и отчасти блаженного Августина, Эриугена Скота, средневековой мистики и доходящей до немецкого идеализма и спекулятивных систем Канта и его последователей (p. 247). Результат подобного компромисса с платонизмом в вопросе Богови́дения, по мысли автора, тот, что «уже давно связали мистическое созерцание Бога, которое является

одним из очевиднейших аспектов религии, обоснованной эросом, со словами «блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога». Не заметили того, продолжает автор, что между эсхатологическим ви́дением Бога, о котором здесь идет речь, и Его мистическим созерцанием лежит бездна, и что первое есть только некий способ выражения совершенного осуществления общения с Богом (р. 255—256). Как Васкес, так и Нигрен критикуют отцов: первый — во имя схоластики, второй — во имя религии Богооткровений. Первый главным образом настаивает на восходящем пути от человека к Богу и упрекает большинство греческих отцов в том, что они не сделали из Бога объекта познания; Нигрен, наоборот, упрекает их в том, что они якобы подменили Богосозерцанием Его эсхатологическое проявление. В какой же мере эти противоречивые упреки могут относиться к византийскому богословию? Это мы и попытаемся рассмотреть, сосредоточив прежде всего свое внимание на определении того места, которое занимало само Богови́дение у христианских восточных авторов, предшественников собственно византийских богословов.

*

* *

Итак, мы прежде всего остановимся на двух христианских авторах II века: св. Феофиле Антиохийском и св. Ириней Лионском. Единственный дошедший до нас целиком труд Феофила, это его Апология в трех книгах, обращенная к образованному язычнику Автолику. Она, по-видимому, была составлена между 178 и 182 гг. В книге первой в главах 1—7[7] Феофил рассматривает вопрос возможности Богови́дения. Автолик, приверженец культа идолов, просит Феофила показать ему Бога христиан. Феофил ему отвечает: «Прежде чем я покажу тебе нашего Бога, покажи мне себя как человека; дай мне доказательство того, что душевные твои очи могут видеть и что сердечные твои уши могут слышать, ибо видеть Бога могут только те, чьи очи душевные открыты. Напротив же, те, чьи очи затемнены (ὑποκεχυμένους) греховной катарактой, не могут видеть Бога. Можно ли описать Бога тем, которые не могут Его видеть? Но Его облик (εἶδος) неизречен, невыразим, ибо невидим для очей телесных. Если я говорю, что Он свет, я говорю о чем-то произошедшем (ποίημα). Если я называю Его Словом (Λόγος), я говорю о Его начале (ἀρχή)». Несомненно, здесь речь идет о началах Его проявлений. Термины, которые здесь употребляет св. Феофил, несколько расплывчаты, и мы не осмеливаемся слишком их уточнять, чтобы, толкуя эти выражения в том точном смысле, который они приобретут в богословии последующих веков, не исказить собственной его мысли. Поэтому неясно, означает ли термин ποίημα, приложимый к φῶς, свет — «сотворенное» (тогда речь шла бы о тварном свете, и это наименование было бы здесь дано Богу просто по аналогии), или же этот термин означает «последствие», некий «эффект», в котором Бог проявляет Себя, как свет. Этого мы, собственно говоря, не можем уточнить.

«Если я Его называю — Разум (νοῦς), я говорю о Его предусмотрительности (φρόνησις). Если называю — Дух (πνεῦμα), то говорю о Его дыхании. Если называю — Мудрость (σοφία), то говорю о плодах Его деятельности. Имя Сила (δύναμις) означает Его энергию. Когда я называю Его Промыслом (πρόνοια), то я говорю о Его благости. Царство указывает на Его славу. Наименование Господин относится к Его достоинству Судии, а имя Судия указывает на присущее Ему правосудие. Если я называю Его Отцом, то говорю, что Он есть всё [без сомнения, в смысле первопричины всего сущего]. Наконец, когда я го-

[7] PG 6, col. 1024—1036.

ворю, что Он — Огонь, то этим я говорю о Его гневе. ...Всё было сотворено из «не сущего» (ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι), дабы Его величие (τὸ μέγεθος αὐτοῦ) мы могли бы познавать и охватывать умом через Его творения». Таким образом, перечисленные здесь Феофилом Божественные имена относятся к величию Божию, проявляющемуся в тварном, «подобно тому, как душа человека, оставаясь невидимой, проявляет себя в одушевленных ею движениях тела. Так в Его промысле и в Его делах (διὰ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων) мы можем познать Бога, сотворившего всё Словом и Премудростью». Это разработка Послания к римлянам («невидимое Бога становится видимым в творении»), напоминающая нам προνοίαι ἐκφαντορικαὶ Дионисия Ареопагита, именно его метод составлять Божественные имена, исходя из Его промыслительных действий и заимствуя их из Священного Писания.

Это — еще не непосредственное ви́дение, несмотря на то, что Бог, сотворивший всё Словом и Премудростью, уже представлен Богом Троичным: непознаваемый Отец, проявляющий Себя в мире через Сына и Духа Святого.

Для того, чтобы Автолик смог познать Бога, нужно, чтобы Бог открыл ему очи, как врач снимает с глаз катаракту (может быть, здесь намек на крещение, на озарение?). Вера и страх Божий — вот *необходимые условия, чтобы уразуметь: Бог основал землю Своей Премудростью и создал небо Своей предусмотрительностью.* Если Автолик, уразумев это, будет вести жизнь праведную и чистую, он сможет увидеть Бога. Но Богови́дение это сможет осуществиться только после общего воскресения. «Когда ты совлечешься своей греховной природы (τὸ θνητόν) и облечешься в безгрешность (ἀφθαρσία), ты увидишь Бога в ту меру, в которую окажешься достойным (κατ' ἀξίαν). Ибо Бог воскресит твою плоть, сообщив ей вместе с душой бессмертие, и тогда, ставши бессмертным, ты увидишь Бессмертного, но только если ты поверил в Него уже сейчас».

Это — эсхатологическое ви́дение Бога, ставшего доступным смертным существам, потому что тогда они будут облечены в безгрешность. Здесь мы видим «реплику» на «негативный» текст апостола Павла: «Единый имеющий бессмертие, который обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6, 16). Мы припоминаем также все места Священного Писания, утверждающие, что Бога нельзя увидеть лицом к лицу и остаться живым. Боговидение, о котором здесь говорит Феофил Антиохийский, приложимо к человеку во всей его совокупности: как к его душе, так и к телу, ставшим бессмертными после всеобщего воскресения. Это — приобщение людей, ставших безгрешными, Богу, безгрешному по Своей природе, причем в самом акте этого ви́дения мы не находим никакого различия между познанием разумным и восприятием чувственным. Это — не столько *созерцание Бога, как конечное Его явление, в котором Он становится* видимым каждому человеку в той мере, в какой человек этого удостоился. Это богомыслие, обоснованное в сущности своей Священным Писанием, отмечено эсхатологическим веянием первых веков христианства, ожиданием совершенного откровения Бога после завершения веков.

*
* *

То же эсхатологическое восприятие ви́дения Бога как конечного Его проявления, к которому человечество постепенно подготавливается, то же соотношение между этим ви́дением лицом к лицу и состоянием безгрешности находим мы у св. Иринея Лионского (скончался около 202 г.). Его основной труд «Обличение и опровержение лжеименного знания», в котором он противопоставляет учению гностиков Предание

Церкви, относится примерно к 180—198 гг. Греческий текст дошел до нас лишь в нескольких фрагментах. Всё остальное мы узнали из латинского перевода, вероятно очень древнего, сделанного, возможно, еще современником самого св. Иринея. Ведь всего через 20 лет после его смерти на него уже ссылается Тертуллиан.

В своей борьбе против гностиков, пытавшихся противопоставить Бога творящего, Демиурга, Богу спасающему, явившемуся в Иисусе Христе, Ириней развивает мысль о постепенном самооткровении Бога, Который всё сотворяет Своим словом, о том откровении, которое Слово, являя Себя патриархам и пророкам, продолжает и которое оно завершает Своим Воплощением. Здесь Слово говорит о самом принципе откровения Отца, к Которому приложима идея Бога невидимого по Своей природе. Бог, непознаваемый в Своем величии, дает познать Себя в Своей любви через Слово, Которым Он всё сотворил[8]. «Именно Сын в Своем проявлении и дает познать Отца, потому что познание Отца есть явление Сына». И дальше св. Ириней добавляет: «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»[9].

«Слово явило Себя, когда Оно стало Человеком. Хотя до Воплощения и говорили, что человек был создан по образу Божию, но этого нельзя было показать, потому что Слово было еще невидимо — Он, по образу Которого был сотворен человек. Поэтому само подобие скоро и утерялось. Слово, ставшее плотью, восстановило как образ, так и подобие. Ибо стал Он Сам тем, что было сотворено по Его образу, и Он глубоко запечатлел подобие, сподобляя человека через видимое Слово невидимому Отцу»[10]. Именно в Духе Святом человек стяжает уподобление. «Если в каком-либо человеке дух не соединен с душой, человек этот несовершенен; он остается звероподобным и плотским, хотя образ Божий и запечатлен в его плоти, тем не менее он не обретает Духом Его подобия»[11]. Таким образом домостроительство Сына и Духа Святого «подъемлет человека к жизни Бога»[12]. Теперь постепенное проявление Бога свершается в духовном совершенствовании человека, осуществляя подобие, полученное в залоге Духа. Этот восходящий путь, путь к состоянию человека духовного превышает столь дорогое гностикам деление на людей телесных, душевных и духовных. Теперь новый элемент Священного Писания обогащает учение о познании Бога: достоинство человека, созданного по образу и подобию Божию, то человеческое качество, которое во всей своей полноте осуществляется и благодаря делу Воплощения, в котором Сын являет Себя совершенным образом невидимого Бога, по которому был создан человек, и благодаря делу сошествия Святого Духа, сообщающего человеку возможность усовершенствования, способность к духовной жизни. Это духовное продвижение человека, восходящего Духом и Словом к общению с Отцом, обретает у св. Иринея эсхатологический аспект: «Если уже теперь,— говорит он,— получив залог духа, мы взываем: Авва Отче, то что же будет с нами, когда, воскреснув, мы увидим Его лицом к лицу, когда разрозненные члены, сбежавшись толпой, воспоют победную песнь в честь Того, Кто воскресил их из мертвых и даровал вечную жизнь»[13].

Для св. Иринея Боговидение есть всегда откровение, совершающееся по воле Божией. Бог по самой природе Своей не есть некий объект, поддающийся познанию: Он дает откровение о Себе по Своей любви, по Своему снисхождению. Если пророки и провещали, что люди увидят Бога, если Господь и обещал это Боговидение «чистым сердцем», то так-

---

[8] Против ересей IV, 20, 4. PG. 7. col. 1034.
[9] Там же, IV, 6, 3—6, col. 988.
[10] Там же, V, 16, 2, col. 1167—1168.
[11] Там же, V, 6, 1, col. 1137—1138.
[12] Там же, V, 9, 1, col. 1144.
[13] Там же, V, 8, 1, col. 1141.

же истинно и то, что «Бога никто не увидит». Действительно, когда созерцаешь Его величие и Его славу, никто не может видеть Его и остаться в живых, потому что Отец «неуловим» (incapabilis); но по Своему милосердию, по Своей любви к людям, по Своему всемогуществу (secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit) Он сообщает любящим Его великий дар,— дар Боговидения, как и возвещали об этом пророки. Ибо то, что невозможно людям, возможно Богу. Действительно, «человек сам по себе не видит Бога, но Бог, потому что Он того хочет, становится видимым людьми, теми, которыми Он хочет, когда Он этого хочет и как Он этого хочет» [14]. В этом мы можем усмотреть некое сокрытое различение — как бы два аспекта в Боге — secundum magnitudinem и secundum dilectionem. Можно было бы сказать, что Бог, недоступный в Своей природе, открывает Себя в Своей благодати. Но не будем «форсировать» тексты. У св. Иринея, чья тройческая терминология отлична от той, которая станет классической в IV веке, именно к имени Отца относится понятие Божественной природы Самой по себе, в то время как понятие Слова он относит к проявлению этой природы вовне. Однако впечатления, чтобы по богомыслию Иринея существование Слова было подчинено воле Бога для сотворения или самопроявления, у нас не создается. Сын есть природное проявление Бога, Он есть «видимое Отца», так же как Отец есть «невидимое Сына», и если и происходит Божие «соизволение», то это для того, чтобы даровать ви́дение Бога тем, кому Он хочет, per Sancti Spiritus beneplacitum — по благому изволению Святого Духа.

Св. Ириней различает три ступени ви́дения: ви́дение пророческое — через Духа Святого, ви́дение усыновления — Сыном, и ви́дение Отчее в Царстве Небесном. Дух предуготовляет человека в Сыне Божием, Сын приводит его к Отцу, Отец сообщает ему нетленность вечной жизни, которую человек получает оттого именно, что он видит Бога [15]. Этот тезис отличается исключительно богатым вероучительным содержанием, которое св. Ириней развивает в другом месте. Первое, что нас здесь поражает, это то, что Боговидение в Царстве Небесном сообщает вечную жизнь, делая человека безгрешным. Лицо Бога, которое мы не могли бы видеть и не умереть, в жизни будущего века становится источником самой жизни. «Итак, люди,— говорит св. Ириней,— будут видеть Бога, чтобы жить, через ви́дение сделавшись бессмертными и шествуя даже до Бога» (per visionem immortales facti et peregrinantes usque in Deum). И несколько выше он отмечает — этот текст дошел до нас на языке подлинника: «Невозможно жить без жизни, а бытие (ὕπαρξις) жизни происходит от общения (μετοχή) с Богом; общение же с Богом состоит в познании (γινώσκειν) (латинский текст говорит videre — видеть) Бога и в наслаждении Его благостью» [16]. Здесь речь идет не только о вечной жизни, не только о безгрешности, которую мы получаем в будущем веке Боговидением — совершенным соучастием Божественной жизни, но именно о жизни вообще, которая в известной степени также есть причастность, а значит и частичное ви́дение Бога. И это не должно нас удивлять: ведь и сотворение мира уже представляется св. Иринею проявлением Бога, и то, что проявляется, становится видимым и очевидным. Невидимый Бог Себя являет, дает видеть Себя в Слове,— начале всяческого проявления. И действительно, Слово дает людям возможность видеть Бога, и Оно же одновременно представляет (exhibet) человека Богу. Здесь снова находим то взаимо-ви́дение, которое утверждает св. апостол Павел. Однако в том контексте св. Иринея, который мы сейчас рассматриваем [17], речь идет не о совершенном ви́дении, не о ви́-

[14] Против ересей IV, 20, 5, col. 1035.
[15] Там же.
[16] Там же, IV, 20, 5, col. 1035—1036.
[17] Там же, IV, 20, 7, col. 1037.

дении лицом к лицу; здесь автор имеет в виду проявление Бога через Слово до Его Воплощения. Это то Боговидение, которое св. Ириней в другом месте[18] называет «символической причастностью» непорочности, жизни совершенной. Эта совершенная жизнь станет явленной, видимой только после Воплощения, которое дает людям способность получить полноту сопричастности жизни вечной, непорочности. Как мы уже сказали, именно ви́дение Бога Отца соделывает нас непорочными. До Воплощения Слово, являя Бога в Его творении, охраняет невидимое Отца, чтобы человек, будучи недостаточно подготовленным к подобной с Ним близости, не начал бы Богом пренебрегать. Но в то же время Слово не оставляет людей в совершенной неизвестности Бога. Он показывает Его во многих расположениях (per multas dispositiones вероятно нужно читать здесь dispensationes — во многих проявлениях домостроительства), что и должно соответствовать символическому или пророческому ви́дению Бога. Это проявительное домостроительство необходимо «дабы человек, совершенно отвернувшись от Бога, не перестал бы существовать» (ne in totum deficiens a Deo homo, cessaret esse). Здесь мы можем уже видеть зачаток известной онтологии, которую, однако, св. Ириней не развивает, а именно: существование сотворенного человека зависит от его причастности Богу, причастности, осуществляемой известным Боговидением. И св. Ириней продолжает: «ибо слава Божия есть живущий человек, а жизнь человека есть ви́дение Бога». Таким образом, если явление Бога в сотворении мира per conditionem сообщает жизнь всему живущему на земле, то тем более проявление Отца Словом сообщает жизнь тем, кто видит Бога»[19]. Это снова приводит нас к отмеченным св. Иринеем трем ступеням Боговидения: ви́дению пророческому — в Святом Духе, ви́дению усыновления — в воплотившемся Сыне, ви́дению Отчему — в будущем веке. Эти три этапа, как мы сейчас увидим, как бы содержатся один в другом — каждый потенциально уже входит в другой. Св. Ириней подчеркивает, что пророки не видели явленным Само лицо Божие, но что Оно являлось им через таинственное домостроительство, в котором люди как бы начинали видеть Бога[20]. То, что они могли видеть, были только лишь «подобиями великолепия Господа» (similitudines claritatis Domini) в предвидении полноты явления будущего. Ибо Отец невидим, но Слово раскрывает Отчее великолепие, в зависимости от способа, который Оно хочет придать этому проявлению. Это и есть символическое или пророческое ви́дение, приложенное в данном случае не к домостроительству Святого Духа, но к домостроительству Сына, ибо и Слово и Дух совместно и неразлучно являются началом всякого Богопроявления. Это ви́дение «подобий великолепия Отца» уже содержит в себе начатки того совершенного ви́дения, которое осуществится позднее. Бог является Моисею на горе Синайской как другу — «в Своем присутствии» (in conspetu). Ему является именно Слово; но Моисей не может Его видеть и умоляет о явном ви́дении Того, Который с ним говорит. Стоящему в расщелине скалы Моисею дается тогда символическое ви́дение Бога — videbis quae sunt posteriora mea — «увидишь задняя Моя». Для св. Иринея это означает: во-первых, что человеку невозможно видеть Бога, и во-вторых, что человек увидит Его позднее, в новые времена, in novissimis temporibus, на вершине скалы, т. е. в Его человеческом пришествии (in eo qui est secundum hominem ejus adventu), в воплотившемся Слове. «Поэтому-то,— говорит св. Ириней,— Моисей беседовал с Богом лицом к лицу на вершине горы в присутствии Илии, как нам повествует Евангелие, и

[18] В его «Доказательстве апостольской проповеди», армянский текст. «Patrologia orientalis», t. 12, p. 771, § 31.
[19] Против ересей IV, 20, 7, col. 1037.
[20] Там же, IV, 20, 10, col. 1038.

таким образом Бог к концу сдерживает обещание, данное вначале[21]. Итак, ви́дение на Синайской горе обретает свое завершение, полноту своего осуществления на горе Фаворской, на которой Моисей и Илия, — а им также дано было символическое ви́дение Бога, — являются рядом с Христом преображенным. Следовательно, пророческое ви́дение уже участвовало в конечном состоянии, в состоянии непорочности будущего века, раскрывшемся в Преображении Христовом, как в «Царстве Божием, пришедшем в силе».

Для св. Иринея третья ступень, ступень видения Отца, присущая достигшим блаженства, есть явление Христа, преображенного светом, как источником непорочной жизни будущего века. Действительно, он говорит: «Слово стало плотью... дабы всё, что существует, видело... своего Царя; и дабы свет Отца сошел на плоть Господа нашего, и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, одеянный Отчим светом, получил нетление»[22].

К теме Преображения Христова постоянно возвращаются византийские богословы; это — ключ их учения о Боговидении. Эта тема впервые появляется у св. Иринея,— и мне кажется, что я не ошибаюсь,— в том именно учительном контексте, который соотносит эту тему с видением будущего века: видением Христа в Его славе, тем видением, благодаря которому человек становится причастным свету Бога невидимого, обретая в нем состояние безгрешности, т. е. обожение. Ибо «если Слово стало человеком, то для того, чтобы люди могли стать богами»[23],— говорит св. Ириней, и эти его слова будут повторять во все века святые отцы и богословы. И что же есть обожение, как не совершенная сопричастность жизни божественной? Эта сопричастность наилучшим образом выражается в видении света. «Видеть свет,— говорит св. Ириней,— значит быть в свете и участвовать в его озарении: то же, что видеть Бога — значит быть в Нем и быть причастным Его животворному великолепию. Поэтому видящие Бога — сопричастны жизни»[24].

Блаженство представляется св. Иринею беспредельным усовершенствованием человека и все возрастающим проявлением Бога. «Даже и в будущем веке,— говорит он,— Богу всегда надо будет поучать, а человеку — всегда у Бога поучаться»[25].

Часто св. Иринея обвиняли в том, что он учил о тысячелетнем царстве праведников, которое, согласно Апокалипсису, должно наступить еще на земле до конца света. Он действительно говорит о тайне воскресения и царстве праведников, как начале непорочности, таком царстве, где его удостоившиеся постепенно будут привыкать к тому, как Бога «уловлять» (paulatim assuescunt capere Deum)[26]. И далее он прибавляет: «Праведники будут царить на земле, возрастая в ви́дении Господа, и в Нем они будут привыкать к приятию славы Бога Отца»[27]. Это характерно для образа мысли св. Иринея: Если обожающий свет Отца был явлен на земле во Христе преображенном, то присущее будущему веку видение Отца может начинаться уже здесь, на земле. Для автора первых веков христианства такое участие в состоянии безгрешности, свойственном концу времен, но ставшим возможным уже на земле, представляется в эсхатологических перспективах Апокалипсиса как таинственное условие праведных, воскрешенных для наслаждения на земле общением с Богом. Однако состояние полного блаженства остается за небом. Св. Ириней говорит нам об этом, когда набрасывает картину

---

[21] Против ересей, IV, 20, 9, col. 1038.
[22] Там же, IV, 20, 2, col. 1033.
[23] Там же, V, введение, col. 1035.
[24] Там же, IV, 2, 5, col. 1035.
[25] Там же, II, 28, 2—3, col. 805.
[26] Там же, V, 32, 1, col. 1210.
[27] Там же, V, 35, 1, col. 1218.

нового неба и новой земли: «Тогда, как говорят древние отцы, удостоившиеся небесного пребывания вознесутся на небо. Другие будут наслаждаться сладостью рая (здесь, по-видимому, речь идет о земном рае). И наконец, иные будут обладать великолепием Града (Горним Иерусалимом, сшедшим с небес). Однако всюду будет видим Спаситель в той мере, в какой удостоятся видящие Его»[28]. И он же развивает ту же мысль различного Боговидения для каждого в отдельности, интерпретируя в этом именно смысле слова Евангелия от Иоанна: «В дому Отца Моего обители много суть»[29]. Таково учение о видении Бога св. Иринея. Так же, как и у св. Феофила Антиохийского, Боговидение сочетается с мыслью о безгрешности. Но у св. Иринея оно становится самим источником вечной жизни и даже источником всяческого существования. Через видение приобщаешься Богу, как мы приобщаемся свету, когда мы его видим. Однако Бог невидимый явил Себя во Христе, преображенном светом Отчим, тем Светом, в котором человек обретает безгрешное состояние вечной жизни. Возможность наслаждаться этим обоживающим нас видением уже здесь, на земле, получая через воплотившееся Слово свет Отчий, в образе мыслей св. Иринея переносится в план эсхатологический — это тысячелетнее царство праведных. Тема мистического созерцания как бы ему не представлялась иначе, как только в этой форме нового исторического этапа человечества, в котором праведники мало-помалу будут привыкать к совершенному общению с Богом. Мы далее увидим, что вопрос этот примет совершенно иной аспект — именно аспект мистического созерцания у Климента Александрийского и Оригена.

[Это первые две главы из книги В. Н. Лосского «Боговидение»: Vision de Dieu. Neuchatel, 1962, p. 11—37.

1. Le Problèm: Tradition des Pères et scolastique.

2. La vision de Dieu selon la pensée biblique et les premiers Pères.

Предисловие к этой книге профессора протоиерея Иоанна Мейендорфа и две последние главы были опубликованы в «Богословских трудах», сб. 8. — *Ред.*]

---

[28] Там же, V, 36, 1, col. 1222.

[29] Там же, V, 36, 2, col. 1223.