

КАППАДОКИЙЦЫ*

В IV веке, в эпоху борьбы с арианами, реакция против оригенизма в области догматической вступает в новую фазу. Эту антиоригеновскую реакцию, проступающую сквозь все перипетии борьбы против арианства, не так-то легко определить, тем более, что среди защитников единосущности были такие, например, богословы, как св. Александр Александрийский или Дидим Слепец, в той или иной степени придерживавшиеся образа мыслей Оригена. Было бы неправильным видеть в оригеновском субординационизме самый источник арианской ереси; однако не подлежит никакому сомнению, что радикальный ответ на вопрос, поставленный учением Ария, должен был раз и навсегда субординационизм пресечь. Если Логос — единосущен Отцу, нельзя больше говорить об Отце, как о простой субстанции, как о Боге «преимущественном». Теперь, когда говорят о сущности или природе Бога, это уже не «бездна» (*βαθος*) Отца, которую мы постигали бы через Сына и которую, будучи в Сыне соединенными, вместе с Ним бы созерцали. Теперь, когда говорят о Боге, уму представляется единая сущность в трех Ипостасях — нераздельная Троица.

Даже в богомысли Дидима Слепца (313—393), считавшего себя последователем Оригена, непознаваемость Бога относится уже не к Личности Отца, а к Божественной сущности как таковой, к усии Пресвятой Троицы. Чтобы определить эту непознаваемость усии, Дидим пользуется терминами более категоричными и четкими, чем Климент и Ориген. «Невидимая, неумопостижная даже для очей серафимов, она не может содержаться ни в какой мысли, ни в каком месте, неразделяемая в силах, неосязаемая, не имеющая ни величины, ни глубины [против Климента и Оригена, для которых Логос — «величие», а Отец — «бездна»], ни ширины, ни формы... многопревосходящая в своем сиянии всякий свет небесный, и, можем мы сказать, бесконечно превышающая всё нависочайшее, и также превосходящая всякий ум, в силу Своей духовной природы»¹.

Если что остается у Дидима от Оригена, то это его тенденция интеллектуализировать духовные чувства. Если Бог есть свет, то не очи, а мысль (*νοησις*) видит Его сияние². Говоря о Боге, необходимо отойти от всей выразительности библейского антропоморфизма. Так «Лицо» — это предсуществовавшее до сотворения мира Божество (*θεϊοτης*). «Спина» — это сотворение мира и промыслительные действия, в которых Бог Себя являет. Однако, если у Дидима видение Бога характерно интеллектуальное, если его познание — познание умственное, то сущность или природа Божественная уже не умопостижная простая субстанция, как у Оригена, а сущность или природа сверхсущностная³, и в этом смысле эта природа Пресвятой Троицы пребывает недоступной для всякого тварного познания, даже для познания анге-

* Четвертая глава из книги: Vladimir Lossky. *Vision de Dieu*. Neuchatel (Suisse), 1962. Перевод с французского. Предисловие к этой книге проф.-прот. Иоанна Мейендорфа напечатано в «Б. тр.», 8, с. 231—232; глава I: Предание отцов и схоластика и глава II: Боговидение в библейском образе мысли и богомысли отцов первых веков, — напечатаны в «Б. тр.», 18, с. 118—135; глава III: Александрия — напечатана в «Б. тр.», 24, с. 214—241; глава VIII: «Видение Бога» в византийском богословии и глава IX (последняя в книге): Паламитский синтез, — напечатаны в «Б. тр.», 8, с. 187—203.

¹ De Trinitate, I, 16. PG 39, col. 332 C.

² In Io., PG 39, col. 1645 C.

³ De Trin., IV, 4, col. 484 A.

лов и архангелов⁴. Итак, интеллектуализм Оригена в образе мыслей его последователя, богослова антиарианина, исповедующего Бога как Троицу Единосущную, если еще и не окончательно превзойден в IV веке, то по крайней мере он ограничен.

Оригеновский интеллектуализм обретает подходящую для себя почву в учении Ария, в котором субординационизм вырождается в радикальную несхожесть между Отцом и Сыном, по которой Божественная природа отождествляется с Отцом, а Сын отстраняется в область тварного. Крайняя фракция арианства, учение «аномеев», отталкивается обостренным интеллектуализмом в проблеме Бого-познания. Именно поэтому споры против Евномия (между 365—385 гг.) и имели столь существенное значение как вообще для всей христианской гносеологии, так, естественно, и для всех учений о Боговидении.

Для Евномия Отец — совершенная монада, Бог — бесконечно единый, не допускающий никакого соучастия в Своем Божестве, никакого выхода из единой унии к трем Ипостасям. «Превечное рождение» было бы искажением простой сущности, поэтому оно и не может быть не чем иным, как только сотворением. Абсолютная простота унии не допускает никакого различения, даже различения божественных свойств. Можно бы предположить, что подобное понятие «простоты» естественно должно было привести к агностицизму. И действительно Арий, исходя из той же мысли, отказывается даже Сыну в возможности познания Отца. Но Евномий проповедовал гносеологический оптимизм, побуждавший его утверждать, что он, как повествует историк Сократ, знает божественную сущность так же хорошо, как самого себя, и, обращаясь к своим противникам, ссылается на Иоанна Богослова: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся» (4, 22).

Для Евномия существуют два вида имен, обоозначающих объекты познания. Во-первых, имена вымышленные, порожденные человеческой мыслью, размышлением; это — имена фиктивные, условные знаки, не представляющие никакой объективной ценности, не дающие никакого познания о самом объекте. Если бы приходилось прибегать только к подобным наименованиям, человек оказался бы немым, не способным выражать ничего реального. Но существуют другие имена, которые не являются плодом человеческого размышления. Это имена, так сказать, объективные, выражающие самую сущность объектов, имена, равнозначные рациональному откровению. Анализируя этот вид имен, мы находим понятие, раскрывающее их умпостижное содержание, т. е. саму сущность вещей. Так как истинным именем является то, которое раскрывает сущность любого существа, то Один только Бог может давать вещам их имена. Это — философия языка, и в то же время теория познания, обособленная платонизмом в его сочетании с учением стоиков о «логосе сперматическом». Слова — повеления, которыми Бог книги Бытия сотворяет мир, суть логические имена, производящие вещества, и в то же время они — имена, посеянные в душе человека. Подобное же учение сформулировано Кратилом в одноименном диалоге Платона.

Приложимая к познанию Бога, гносеология Евномия обнажает его до крайности доведенный интеллектуализм, в котором отсутствует даже свойственный платоникам элемент религиозный; это — оперирующая отвлеченными идеями чисто рационалистическая диалектика. Вся суть заключается в том, чтобы найти Богу то имя собственное, которое выражало бы Его сущность. Все имена, которыми мы Бога именуем, представляются Евномию или пустыми знаками, человеческим вымыслом, κατ' ελιθοισιν, или же синонимами того «преимущественного» имени, которое совершеннейшим образом выражает то, что есть Бог по Своей природе. Евномий находит это объективное имя в термине αγεννητος — Нерожденный, а в понятии «нерожденность» видит «нерождаемость». Имя это не обозначает соотношения, противопоставляющего нерожденного Отца рожденному Сыну. Оно также и не негативное определение того, что Бог «не есть». Для Евномия «нерожденность» имеет смысл положительный: бытийствовать Самому по Себе, по собственной Своей достаточности и, если взять термин схоластический, то это — субстанция, существующая самостоятельно, как содержащая самообоснование Своего бытия, субстанция самобытийствующая. Таким образом термин «нерожденность» дает адекватное понятие самой сущности Бога, и мы, следовательно, можем сказать, что Бог не может знать о Своей сущности ничего большего, нежели знаем уже о ней мы.

Бурная реакция против Евномия, оживленная полемика, которую вели против него — прежде всего — великие каппадокийцы, говорят о том, как глубоко отцы IV века сознавали опасность интеллектуализма в познании Бога.

⁴ De Trin., I, 36, col. 440 A; II, 4, col. 481 A.

* * *

Святой Василий Великий (330—379) в своей борьбе против Евномия критикует его прежде всего в плане философском, опровергая его теорию познания. Он решительным образом опровергает разницу между сущностями именами объектов и именами, порожденными рассудком — *κατ' εἰρηνοῦσαν*. Все имена, которыми мы определяем объект, найдены нашей мыслью; но это не означает того, чтобы это размышление было бесплодным и не соответствующим никакой объективной реальности. Какое-либо тело кажется нам, на первый взгляд, простым, но размышление постепенно обнаруживает в нем размер, цвет, плотность, форму и многие другие свойства. Это дает нам возможность формулировать понятия, проникать, таким образом, во всю сложность данных объектов и давать им имена, выражающие ли их качества, или их соотношение с другими объектами; и тем не менее мы никогда не сможем исчерпать концепциями всего содержания какого-либо существа. Всегда остается некий неопознанный «остаток», некая экзистенциальная основа, если применить этот современный термин к мышлению св. Василия, нечто ускользающее от всякого интеллектуального анализа. Это означает, что нет ни одного предмета, который был бы постижим в своей сущности, в том, почему он именно такой, а не иной. Не следует воображать, что Василий Великий, отрицающий возможность сущностного познания вещей, проповедовал гносеологический пессимизм. Он, наоборот, противопоставляет интеллектуализированному и обедненному миру Евномия мир чрезвычайно богатый и для мысли неистощимый: пассивному сущностному откровению, запечатленному Богом в душах, он противопоставляет всю действительность и активность человеческого познания и одновременно всю его объективность. И воспринимаем мы именно реальные свойства объектов, даже если имена, которыми мы их определяем, не выражают того, чем они являются по своей сущности.

Если такое положение верно для познания вещей тварных, тем более относится оно к сущностному содержанию реальности божественной, которую каким-либо понятием выразить невозможно. Имена, которыми мы именуем Бога, раскрывают известную созерцаемую нами реальность. Но среди всех божественных имен нет ни одного, которое выражало бы то, что есть Бог по Своей сущности. Имена отрицающие, указывая на то, что Бог «не есть», накладывают тем самым запрет на использование нами понятий, чуждых Богу. Другие имена говорят о том, что должны мы иметь в виду, когда о Боге размышляем. Но как одни, так и другие божественной реальности «последуют», они — «вслед за» Богом. Это тем более верно потому, что в противоположность познанию вещей, в которое вовлечена активность только человеческая, познание Бога предполагает кроме нее откровенное действие со стороны Самого Бога. Все божественные имена, которые мы находим в Священном Писании, показывают нам Бога таким, каким Он открывает Себя существам тварным.

Бог проявляет Себя через Свои действия или энергии. «Утверждая, что мы познаем Бога нашего в Его энергиях, мы отнюдь не обещаем того, чтобы приблизиться к Нему в самой Его сущности. Ибо если Его энергии нисходят до нас, сущность Его остается недостижимой», — говорит св. Василий Великий. Это место из письма к Амфилохию⁵ наряду с другими текстами «Против Евномия»⁶ будет иметь первостепенное значение в учении о видении Бога. Византийские богословы, формулируя различие между недоступной сущностью — *οὐσία* — и ее естественными исхождениями — *ἐνέργεια* — или проявляющими действиями, будут часто ссылаться на авторитетность этих текстов.

Евномий также говорит о «действиях» и называет их энергиями⁷. Но в его учении, в котором трансцендентная усия Отца обоснована абсолютной простотой Нерожденного (*ἀγεννητος*), всякое различие становится отделением, противопоставлением природ тварной и нетварной. Поэтому «энергия» в представлении Евномия есть воля или творческая сила, данная Сыну, Единственному Существу, сотворенному непосредственно Отцом. Эта энергия — отнюдь не проявление Бога: она — тварный эффект, нечто созданное Отцом в Сыне, с Отцом «не схожем» (*ἀνομοιος*). Мы можем здесь удостовериться в аррианском искажении понятия, характерного для богословия первых веков, которое в своем восприятии Сына, как проявления Отца, часто уклонялось в субординацию, превращая тем самым Сына в орудие для сотворения. После того как отцы IV века, превознося Троицу над всякой проявительной икономией, провозгласили Сына, как Проявление абсолютное, Проявление само по себе, ни к

⁵ Lettre 234. PG 32, col. 869.

⁶ I, 6. PG 29, col. 521—524; II, 4, col. 577—580; II, 32, col. 648.

⁷ Apologie. PG 30, col. 859.

кому не обращенное, как Абсолютную Реальность Божественного Существа, Проявление Бога во вне, в бытии тварном, в богословии после-никийском стало представляться как общая энергия Единосущной Троицы. Эта мысль найдет свое развитие в более позднем святоотеческом учении, а у св. Василия Великого она только намечена с целью утвердить, против Евномия, совершенную объективность божественных имен, найденных мыслью, которыми мы выражаем известное понятие о Боге, но никогда не сможем разумом охватить самой Его сущности.

Но наряду с именами, обозначающими проявления Бога «во вне», существуют другие, которые мы прилагаем к внутри-троичным соотношениям, к бытию Бога в Себе Самом, независимо от Его действий творческих или промыслительных. Благодаря воплощению Слова мы можем через Него как бы отчасти прозреть эти соотношения, трансцендентность которых превосходит естественные способности нашего мышления; мы рассматриваем их способом очень несовершенным, пользуясь терминами, которыми может оперировать наша мысль, чтобы обозначать на языке относительного соотношения абсолютные, в которых само соотношение уже не относительно. Таким образом богословие троицское становится богословием преимущественным, в котором умозрение неотделимо от созерцания, в котором мысль переходит за грани понятий, но оставляет за собой собственную свою способность — способность рассуждения и различения. Уже Ориген различал *θεολογία*, или познание Бога в Логосе, от *φύσις θεοῦ* — познания всего тварного в аспекте промыслительном, в аспекте проявления Бога в существах сотворенных. Для Оригена «феология» была созерцанием, видением через Логос бездны Отца; для византийского мышления — как мы увидим — она станет унаследованным от отцов IV века Богомыслием о Пресвятой Троице, независимым от икономии, т. е. учения, относящегося к внешним проявлениям Бога в тварном: сотворению, промыслу, искуплению и всеосвящению.

Теперь вместо созерцания усии объектом богословия становится познание Пресвятой Троицы. Теперь уже не доминирует «простота», если рассуждение, различая внутренние соотношения Божественного Существа, направляет созерцание к чему-то, что превышает умопостижимую усию или сверх-умопостижное единство. Поэтому гносис Климента и Оригена уступил место общению с Богом-Троицей, тому общению, которое не будет уже выражать себя терминами, относящимися исключительно к познанию. Св. Василий Великий говорит о «задушевной близости с Богом», о «соединении по любви»⁸. Там, где Климент и Ориген говорили о гносисе или обоживающем созерцании, св. Василий Великий скажет о Духе Святом. «Один Бог есть Бог по сущности. Говоря «Один», я указываю на сущность Бога, святую и нетварную». «Будучи Богом по природе, Дух Святой обоживает благодатью других, еще принадлежащих природе, подверженной изменениям»⁹. «Им совершается вознесение сердец, обожение слабых, усовершенствование продвигающихся. Это Он, сияя в тех, кто очистил себя от всякой нечистоты, соделывает их духовными через общение с Собой». Именно в Духе Святом можем мы созерцать Бога: «Подобно тому как солнце, когда оно встречается чистое око, [Дух Святой] покажет тебе в Себе Самом образ Невидимого. В блаженном созерцании этого образа ты увидишь неизреченную красоту Первообраза»¹⁰. В Духе Святом мы видим образ Сына, а через Сына — Первообраз — Отца. Всякое видение Бога — троично: в Духе Святом, через Сына, к Отцу.

* * *

Святой Григорий Богослов, Назианзин (328—390) более всех других говорил о созерцании Пресвятой Троицы. В отличие от своего друга Василия Великого, даже в области богословия всегда остававшегося устроителем, всегда нисходящего к понятиям, стремящегося созидать Церковь, укрепляя четкой терминологией путь, по которому должна следовать мысль человека, св. Григорий Богослов, даже когда рассуждает и обсуждает — непрестанно возносится к созерцанию. Это всегда возвышенная и как бы трепещущая от глубокого чувства речь; часто это рифмованная песнь, стихотворная созерцательная молитва. В конце своей жизни он желает быть «там, где моя Троица в полном блеске Ее сияния.... Троица, даже неясная тень Которой наполняет меня волнением»¹¹. Он говорит, что видеть Бога — это созерцать Троицу, соучаствуя во всей полноте Ее свету: «Будут сонаследниками совершенного света

⁸ *Hom. quod est Deus*, 6. PG 31, col. 344 B.

⁹ *Contra Eun.*, III, 5. PG 29, col. 665 BC.

¹⁰ *De Spiritu Sancto*, IX, 23. PG 32, col. 109.

¹¹ Поэмы о самом себе, 11. PG 37. col. 1165—1167.

и созерцания Пресвятой Владычной Троицы те, которые совершенно соединяются с совершенным Духом, и это будет, как я думаю, Царство Небесное»¹².

Божественное великолепие, которое мы можем созерцать в мире тварном, только малый луч великого того света. Ни один человек никогда не открывал Бога «как Он есть» в Своей сущности или природе, и никогда Его не откроет; или, вернее, он откроет Бога тогда, когда его подобный Богу ум возвысится к своему Первообразу, соединится с тем, что ему близко, когда мы познаем так, как познаны мы сами¹³. Это — Царство Небесное, вѣденне лицом к лицу, познание Троицы во всей полноте Ее света. Однако «первичная и пречистая природа познана только Ею Самой, то есть Пресвятой Троицей»¹⁴. Сущность — это «Святое Святых, сокрытое даже от серафимов, и прославляемое Три-Святое, Которое сходится в единое Господство и Божество»¹⁵. На земле мы беседуем с Богом «в облаке», как Моисей, ибо Бог положил между Собой и нами мрак, дабы мы крепче прилеплялись к обретаемому с таким трудом свету. Он больше скрывается от нашего взора, нежели нам является. Но скала, за которой стоит Моисей, уже представляет человечество Христа, и излучение света, явленное в Его человеческом облике, показывает трем апостолам Его Божество, то, что было сокрыто плотью¹⁶.

Св. Григорий Богослов часто говорит о свете, о триническом озарении. Для него мрак есть нечто, что должно быть преодолено, как некая преграда свету; «мрак» для него не является условием высочайшего познания, когда познание становится незнанием. Но, несмотря на это, хотя он и говорит, что Царство Божие есть созерцание Пресвятой Троицы, для него соединение с Богом превышает гноис: «Если уже блаженство — познавать, то сколь большим является то, что познаешь?» «Если так прекрасно быть подчиненным Троице, чем было бы господство?»¹⁷. «Божественная природа превосходит разум, и даже созерцающая Троицу, даже получая полноту Ее света, умы человеческие, и даже ближе всего к Богу и стоящие, и озаренные всем Его великолепием силы ангельские, не могут знать Бога в Его природе»¹⁸.

В точности выразить учение св. Григория Богослова о модусе Бого-видения трудно. Он то отрицает возможность познания божественной сущности, не допуская этой возможности даже для ангелов, то пользуется такими выражениями, которые как бы уверяют нас в том, что познаем мы именно саму природу Бога, когда созерцаем Троицу, когда мы совершенно «соединены» («смешаны») со всей Троицей. Но одно остается несомненным: здесь речь идет не об интеллектуальном созерцании, устремленном к охвату некоей первичной простоты, к единству простой субстанции. Объект созерцания св. Григория Богослова — «три Света, образующие Один Свет», «соединенное сияние» Пресвятой Троицы, — даже от серафимов сокрытая Троичная тайна.

Так же как у Василия Великого, у Григория Богослова превзойдена характерная для александрийской школы интеллектуалистическая или сверх-интеллектуалистическая мистика. Это уже не субординированная и схожая с тринцией Плотина Троица Оригена, когда поднимаясь со ступени на ступень, чтобы в конце восхождения созерцать «бездну Отца», или же, как у Плотина, с Единым отождествиться. Теперь мысль соприкасается с тайной, превосходящей тайну первично «Единого»: теперь она различает абсолютные соотношения, но не способна полностью «уловить» триничность: «Я еще не начал думать о Единиче, как Троица озаряет меня своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единича снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что это целое, до того мой взор заполнен Им, а остальное ускользает от меня; ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять Одного, не имеется больше места для остального. Когда я соединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света»¹⁹.

Это — не видение Бога, но, собственно говоря, это уже и не спекулятивное размышление. Мы можем сказать, что это размышление о Троице, «привитое» к созерцанию, интеллектуальное откровение в таком свете, который превосходит разумение. Св. Григорий Богослов более двух других каппадокийцев через Дидима получил александрийское наследие. Поэтому созерцание Пресвятой Троицы, которое заменяет

¹² Or. XXI, 9. PG 35, col. 945 C.

¹³ Or. XXVIII (О богословии 2-е). PG 36, col. 48—49.

¹⁴ Ibid., col. 29 AB.

¹⁵ In Theophan. or. XXXVIII, 8. PG 36, col. 320 BC.

¹⁶ Or. XXXII, 16. PG 36, col. 193.

¹⁷ Or. XXIII, 11. PG 35, col. 1164.

¹⁸ Or. XXVIII, 4. PG 36, col. 32.

¹⁹ In sanctum baptisma, Or. 40, 41. PG 36, col. 417.

у него видение усов,—центральная тема его учения о Боговидении, если вообще можно говорить об учении, поскольку не уточнена сама природа этого видения.

* * *

Св. Григорий Нисский (ок. 335—399) принимал горячее участие в споре с Евномием, о чем свидетельствуют его двенадцать книг «Против Евномия». Так же как и его брат Василий Великий, св. Григорий Нисский утверждает, что мы не в состоянии познать, или постичь сущности вещей даже тварных. Наш ум раскрывает «собственное вещей» в той точно мере, в какой оно необходимо для нашей жизни. Если бы мы могли постигать обоснованность вещей, то были бы ослеплены творческой силой их создавших. Наш разум — всегда в движении, когда путем размышления открывает еще не известные ему свойства; но сами по себе вещи для дискурсивного познания остаются неистощимыми. Слова, имена, найденные разумом, необходимы для того, чтобы закреплять понятия вещей в нашей памяти, чтобы могли мы общаться с другими человеческими личностями. Слово теряет всю свою ценность на той грани, где прекращается познание, где мысль становится созерцанием. «Существует одно только имя, определяющее Божественную природу: изумление, которое нас охватывает, когда мы мыслим о Боге»²⁰.

Активная роль мысли, размышления, приложимая к Богопознанию, способность различения — вот общая черта в Богомыслии трех каппадокийцев. Св. Василий Великий, озабоченный прежде всего вопросами догматическими, пользуется ею, чтобы закрепить четкие понятия, как бы мысленные вежи; св. Григорий Богослов преобразовывает ее в восхищенное созерцание неизреченных Божественных соотношений; св. Григорию Нисскому она дает возможность трансцендировать умопостижное и затем найти более возвышенный путь к соединению с Богом.

Подобно св. Василию Великому, св. Григорий Нисский различает приложимые к Богу имена отрицающие и утверждающие. Имена отрицающие, не открывая нам божественной природы, отстраняют от нее всё, что ей чуждо. И даже имена, кажущиеся нам утверждающими, имеют, собственно говоря, смысл отрицающий. Таким образом, когда мы говорим, что Бог добр, мы только констатируем, что в Нем нет места злу. Имя «начало» означает, что Он безначален. Другие имена, имеющие смысл чисто позитивный, относятся к божественным действиям или энергиям; они дают нам познание о Боге не в Его недоступной сущности, а в том, что «окрест ее». «Таким образом одновременно истинно и то, что чистое сердце видит Бога, и что никто Бога никогда не видел. Действительно, то, что невидимо по природе, становится видимым по Его действиям, которые явлены нам в известном Его окружении»²¹.

В том же слове, посвященном вопросу видения Бога (ведь 4-я заповедь блаженства гласит: «блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят»), св. Григорий Нисский спрашивает себя, достаточно ли одного созерцания Божественных свойств для того, чтобы они давали блаженство. Ведь недостаточно знать причину своего здоровья, нужно жить в самом здоровье, чтобы действительно быть счастливым. Так же и блаженство не состоит в том, чтобы что-то знать о Боге, но в том, чтобы иметь Его в себе самом. Св. Григорий Нисский видению лицом к Лицу предпочитает последнее: «Мне представляется, что не видение Бога лицом к Лицу предлагается здесь тому, чье душевное око очищено; но предложенное нам в этой дивной формуле то, быть может, что Слово выразило в более ясных терминах, обращаясь к другим, когда говорит: «Царство Божие внутри вас», для того, чтобы мы поняли, что, предпочитив свои сердца от всего тварного и всякой плотской склонности, мы видим в собственной своей красоте образ божественной природы... Итак, соответствующий тебе способ созерцания в тебе самом... Это подобно тому, как глядящие на солнце в зеркале, если и не устремляют своих взоров на само небо, видят солнце в блеске зеркала не меньше тех, кто смотрит на солнечный диск; так же и вы, ослепленные светом Божиим, если возвратите в себе благодать заложенного в вас с самого начала образа, то возымеете то, что ищете. Божество действительно есть чистота, безстрастие, удаление от всякого зла. Если вещи эти в тебе, то в тебе Бог. Когда твой ум непричастен никакому злу, свободен от страстей, удален от всякой нечистоты, ты блажен от остроты своего зрения, ибо, как очищенному, тебе известно то, что невидимо нечистым, и так как удален плотский туман с душевных твоих очей, ты необорзимо созерцаешь в чистом воздухе сердца этого блаженное зрелище (то ! καρποφραμα)»²².

²⁰ In Cant. Cant. XII. PG 44, col. 1028

²¹ Слово 6-е о блаженствах. PG 44, col. 1269.

²² Ibid., col. 1272 BC.

Отец Даниелу отмечает, что это выражение (то μακαριον θεωρα) напоминает место из «Федра», когда перед душами, шествующими по небесному своду, открывается зрелище блаженного видения (μακαριον οφιν κατ θεων). Отец Даниелу считает, что это вхождение внутрь себя, θεωρια (созерцание), раскрывающееся, как учит св. Григорий Нисский, в очищенном сердце, в зеркале души, знаменует собой полный переворот платоновской перспективы. Интеллектуальная θεωρια, это платоновское νοητα (умопостижимое), для Григория Нисского уже не есть вершина в восхождении к божественному. Она — вершина, но только по отношению к тварному миру. Ведь действительно, у платоников (и в какой-то степени у Оригена) νοητος νοητος, мир умопостигаемый, принадлежал к сфере божественного; он, противопоставляя себя миру чувственному, был для Климента и Оригена Богу соприроден. У Григория Нисского — напротив, демаркационная линия проходит между миром тварным и Существом Божественным. Таким образом мир (космос) чувственный и умопостижимый сосредотачивается в душе, созерцающей, как в зеркале, в своем очищенном отображении обживающие энергии, в которых прежде всего соучаствуют существа умозрительные — ангелы, чистые образы, которым уподобляется душа человека. Следовательно, небесное «путешествие души» (тема общая для всех платоников) становится путешествием внутренним; оно — внутреннее восхождение: душа находит свое отечество, то, которое ей соприродно, в самой себе, во вновь обретенном, первозданном своем состоянии. Это вершина созерцания, θεωρια, вершина видения. Но Бог остается непознаваемым в Самом Себе, неуловимым по Своей природе. В своем толковании на Песнь песней св. Григорий Нисский говорит нам о душе, ищущей своего Возлюбленного: «она снова поднимается и умом обозревает мир умопознаваемый и над-космический, который именуется градом, в котором Начальства, Господства, Престолы, предназначенные Властям: она проходит сквозь совокупность небесных сил, которые именуется «местом», и их бесчисленное множество, которое называет «путем», в поисках среди них своего Возлюбленного. Ища его, она проходит сквозь весь мир ангельский и, не находя среди блаженств Того, Кого ищет, говорит себе: «Может быть, хоть они могут уловить Того, Кого я люблю?». Но они, не отвечая на этот вопрос, молчат, и своим молчанием дают понять, что кого она ищет, неуловим и для них. И тогда, пробежав деятельностью своего ума весь над-космический град и не признав среди умопостигаемых и бестелесных Того, Кого желает, оставив всё обретенное, она узнает Того, Кого ищет, только по тому, что не улавливает того, что Он есть»²³.

В своем 6-м слове о блаженствах св. Григорий Нисский спрашивает себя, каким образом можем мы достичь вечной жизни, обещанной чистым сердцам, достичь Боговидения, если видение божественной природы невозможно. Если Бог есть жизнь, то тот, кто Бога не видит, не увидит жизни. Он приводит другие тексты Священного Писания, в которых «видеть» (voir) означает «обладать» (posséder, avoir). Чего-то не видеть — значит не иметь своей части, не участвовать. Таким образом за гранями созерцания (θεωρια), за пределами видения, перед душой, вступающей во мрак, открывается новый путь. Как видели мы выше, для св. Григория Богослова мрак (υποφος, σκοτος) есть то, что отделяет нас от света Пресвятой Троицы. Для Григория Нисского мрак, в который проник Моисей на Синайской вершине, наоборот, есть модус общения с Богом, превышающий созерцание света, в котором Бог явился Моисею в купине неопалимой в начале его пути. Именно поэтому, развивая свое учение о духовных чувствах, которое, как он считает, намечено было еще Оригеном, св. Григорий Нисский придает наименьшее значение зрению, «чувству, наиболее интеллектуальному», — отмечает о. Даниелу.

Если Бог является сначала как свет, а затем как мрак, то для Григория Нисского это означает, что видения Божественной сущности нет и соединение представляется ему путем, превосходящим видение или θεωρια, путем, проходящим за гранями разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь или, вернее, где гносис становится агапой. Всё больше и больше желая Бога, душа непрерывно возрастает, себя превосходя, сама из себя выходя. И по мере того, как она все более и более соединяется с Богом, ее любовь становится все пламеннее и ненасытнее. Поэтому возлюбленная Песни песней достигает своего Жениха в сознании того, что соединению не будет конца, что восхождение к Богу не имеет границ, что блаженство есть бесконечное продвижение по беспредельному пути...

Наш очерк учения о Боговидении св. Григория Нисского был бы неполным, если бы мы не отметили еще одного аспекта, который особенно подчеркнул в своей кни-

²³ Слово 6-е о блаженствах. PG 44, col. 893.

ге²⁴ о. Даниелу: душа — обитель Слова, Слово обитает в ней, и мистический опыт — только все возрастающее сознание: духовный опыт присутствия в нас Христа, вхождения в себя, — и экстатический опыт в порыве любви, выхода из себя к слову, Такому, Какой Он есть в Самом Себе, иначе говоря к «неуловимой» природе Бога.

Богомыслие отцов IV века знаменует решающий этап в христианском преобразовании александрийского эллинизма Климента и Оригена. Это особенно очевидно в плане чисто догматическом, в котором Троица не оставляет больше места для Бога — простой Монады, умопостижной или сверхумопостижной субстанции, и источника духовного бытия. У св. Григория Нисского мы видим, в какой мере это превосходение платоновских концепций осуществляется также и в сфере духовной жизни. Однако в этой именно сфере влияние Оригена будет более устойчивым и будет ощущаться еще долгое время под влиянием Евагрия Понтийского, который ввел интеллектуальный гносис Оригена в замкнутый мир христианских аскетов и монахов. Но прежде чем перейти к аспекту Боговидения в аскетическом и духовном предании, нам необходимо бросить беглый взгляд на богословие видения у других отцов IV и V веков, чтобы затем проникнуть вместе с Дионисием Ареопагитом в сферу Богомыслия собственно византийского.

²⁴ *Daniélou*. Platonisme et théologie mystique. Paris, 1944.