
П. А. ЧЕРЕМУХИН

УЧЕНИЕ О ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ СПАСЕНИЯ В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ

**(ЕПИСКОП НИКОЛАЙ МЕФОНСКИЙ, МИТРОПОЛИТ НИКОЛАЙ КАВАСИЛА
И НИКИТА АКОМИНАТ)**

Как известно, Домостроительством спасения или Домостроительством воплощения называется вся совокупность действий Воплотившегося Сына Божия для спасения падшего рода человеческого. Оно, как выразился проф. В. В. Болотов, может быть определено как «высшая область отношений Бога к человеку»¹ (всех, кроме промыслительных).

Хотя в творениях свв. отцов Древней Церкви, от св. Афанасия Александрийского до преп. Иоанна Дамаскина включительно, имеется множество сотериологических высказываний, но они почти не выделялись свв. отцами из их триадологических, христологических, а также аскетических и гомилетических произведений. Защищая православное учение о Святой Троице и о Лице Господа Иисуса Христа против ересей того времени, они защищали вместе с тем и Св. Предание о Домостроительстве спасения, которое само основывается и связано тесно с учением о Св. Троице и Лице Богочеловека. Другая причина этого в том, что учение о Боге имеет более теоретический характер, чем учение о Домостроительстве, которое для христиан имело прежде всего жизненно практический интерес. «Не напрасно, я полагаю,— говорит представитель позднего византийского богословия митрополит Николай Кавасила,—учение о Боге мы провозглашаем, а Домостроительство показываем делом...» и добавляет: «В учение о Боге должно только верить и исповедовать словами (Римл. 10, 10), Домостроительству же нужно еще и подражать (1 Петр. 2, 21)»².

Сотериологические проблемы становятся предметом обсуждения широких масс церковного общества уже после разделения Церквей (1054 г.), когда в Византию начинают проникать ложные результаты западного спекулятивного богословия. В защиту церковного учения собираются Соборы (1157, 1166 гг. и другие), составляются опыты систематизации Вселенского Предания о Домостроительстве спасения.

¹ Проф. В. В. Болотов. К вопросу об ареопагитских творениях. СПб., 1914.

² Николай Кавасила. О жизни во Христе, сл. 2, § 52 (стр. 39 по изд. Gass'a, Leipzig, 1899).

Для глубокого изучения учения о Домостроительстве в византийском богословии необходимо детальное исследование всей сохранившейся литературы изучаемого периода (особенно богатого духовною жизнью XIV века) и прочих источников.

Настоящая работа имела предварительную цель ознакомления с сотериологическими воззрениями только двух выдающихся византийских богословов — епископа Николая Мефонского (XII в.) и митрополита Николая Кавасилы (XIV в.). Хотя их сочинения и изучались, но главным образом с точки зрения исторической, общеправославной и мистической [еп. Арсений (Ивашенко), еп. Алексей (Дородницын), Ullmann, Dräseke, Gass и др.]. «Сокровище Православия» историка и богослова Никиты Акомината было привлечено как вспомогательный материал.

Естественно, что изучение двух, хотя и выдающихся, писателей не позволяет делать широких обобщений. Оно лишь показывает, что мало исследованное до сих пор византийское богословие достойно более тщательного и внимательного изучения.

I. Характеристика византийского богословия

Под собственно византийским или поздним византийским богословием в отличие от богословия Древней Церкви мы будем понимать богословие Православной Церкви в период от конца времен Вселенских Соборов до эпохи падения Византии, или, определеннее, от преп. Иоанна Дамаскина († 754 г.) до взятия Константинополя турками (1453 г.) и разрушения центра византийской культуры¹.

Это определение вообще согласуется с периодизацией святоотеческой и догматической литературы, принятой нашими отечественными догматистами и патрологами.

У западных патрологов период святоотеческого богословия на Востоке вообще заканчивается смертью преп. Иоанна Дамаскина², так как большинство их держится произвольного мнения, что существует предел для времени отцов, а также игнорирует позднее византийское богословие. Но архиеп. Филарет (Гумилевский), спрашивая «Можно ли назначить предел, далее которого не простиралось бы существование отцов Церкви?», отвечает: «Если какой-либо может быть назначен, то только тот, которым окончится существование воинствующей Церкви Христовой: другого предела не было и быть не может. Св. Дух всегда обитает в Церкви, всегда просвещает умы и сердца верующих, всегда действует в избранных мужах, смотря по нуждам времени. Поэтому и вера одна и учение одно, как у древних учителей, так и у самых новых. «Время, говорит св. Афанасий, не делает никакого различия между нашими учителями; древнейшие нисколько не важнее позднейших: все они равно отцы». Как Церковь Христова будет существовать до скончания мира, так до скончания мира будут появляться в ней для нужд Церкви избранные орудия Духа Божия... Таким образом, во всех веках могут быть мужи с качествами, необходимыми для отцов Церкви, и мнения людские, назначающие пределом то шестой, то тринадцатый век, не имеют основания себе в предмете»³.

Принятая эпоха византийского богословия, как всякая дата в истории культуры, условна. Византийское богословие выросло постепенно из богословия отцов Древней Церкви. VI век — «время окончательного формирования византизма, время, когда гений греков совершенно оторвался от старых устоев классической жизни, чтобы идти по новому

¹ Впрочем, и под властью турок можно проследить продолжение византийского богословия до XVII в. и далее.

² См., напр., Bardenhewer. *Les Pères de l'Eglise*. t. I. Paris, 1898, p. 7.

³ Филарет, архиеп. Черниговский. *Историческое учение об отцах Церкви*, т. I, СПб., 1882, Введение, стр. XVII.

руслу, указанному духом христианской религии, когда во всей широте развернулась так называемая византийская культура, этот конгломерат всевозможных течений»¹.

В западной (да и отчасти русской) богословской науке имеет место недостаточная оценка византийского богословия по причине его недостаточной изученности. Наиболее сильно замечается подобное отношение после разделения Церквей (1054 г.). Латинские богословы смотрели на греков как на схизматиков и, если и раньше они не всегда были способны постигнуть глубину восточного богословия и понять его развитие, проблематику, концепции, то после окончательного разрыва византийское богословие для них почти перестало существовать. Это предвзятое мнение не только сохранилось и господствует на Западе до настоящего времени, но даже проникло и в нашу богословскую литературу.

Конечно, много причин препятствовало широкому развитию византийской культуры и богословия, в частности, бедствия от врагов империи (арабов, турок и проч., затем латинян-крестоносцев, взявших в 1204 году Константинополь и превзошедших даже мусульман в разгроме и кощунстве над его святынями), также бедствия от иконоборцев, боровшихся не только против свв. икон, но и против православного духовенства, монашества и ученых и уничтоживших или испортивших множество книг².

Тем не менее, несмотря на политические потрясения, византийская культура всегда была выше западной. До сих пор мало исследован и не решен вопрос об их взаимодействии.

Нетрудно доказать ошибочность мнения, что богословие Восточной Церкви после периода иконоборчества «застыло» и не развивалось³.

Для этого достаточно назвать ряд имен таких известных и Западу богословов, как преп. Феодор Студит († 826), св. Фотий, патриарх Константинопольский († 886), преп. Симеон Новый Богослов († 1022) и его ученик Никита Стифат (Nicetas Pectoratus в западной литературе), Николай, еп. Мефонский (первая половина XII в.), преп. Григорий Синаит († 1376), митрополиты Солунские св. Григорий Палама († 1360) и Нил и Николай († 1371) Кавасилы, св. Феолит, митрополит Филадельфийский, патриархи св. Каллист († 1363) и Игнатий Ксанфопулы, патриарх Филофей († 1379), св. Симеон, архиепископ Солунский († 1429), Марк Евгеник, митрополит Ефесский († 1443), Георгий Схолярый († 1468), первый патриарх после падения Константинополя, и многие другие, к которым можно присоединить богословов XVI—XVII вв. — патриархов Иеремию и Досифея⁴. Наличие этой блестящей плеяды богословов и их выдающихся творений является доказательством высокого значения византийского богословия.

Богословие Восточной Церкви за все время своего существования развивалось самостоятельно, почти не получая идейной поддержки от Запада, где наука стояла всегда ниже греческой, да и самый строй мысли латинян препятствовал им понять и оценить достоинства богословской мысли Востока, чему мешало также и незнание греческого языка («græce non legitur»). Однако, имея уже тысячелетний опыт, tradi-

¹ С. Л. Епифанович. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, стр. 3. См. также: К. Krumbacher. Geschichte der byzantinistische Literatur. München, 1897, S. 9 и др.

² См., напр., рассказ Феодана (Хронография. PG, 108, col. 817) о Льве Исавре, сжегшем в Константинополе громадную библиотеку вместе с икуменикосом (директором) и 12 учеными. По этому поводу см. К. Krumbacher, цит. соч., S. 13.

³ Henry N. Oxenham. Le principe des developpements théologiques. Paris, 1909, p. 57.

⁴ Сочинениями множества менее известных богословов и полемистов, как, напр., Евстратий Никейский (XI—XII вв.), Никифор Влеммид, Георгий Акрополит (оба XIII в.) и т. д., наполнены многие десятки томов Миня (PG).

цию и выработанную методологию, византийское богословие продолжало развиваться и самостоятельно разрешило ряд глубоких догматических, апологетических и иных проблем, выдвинутых церковной жизнью.

В настоящее время интерес к византийскому богословию возрос, так как по одному только св. Григорию Паламе имеется целый ряд серьезных западных исследований.

Высокое значение византийского богословия и его превосходство перед западным признают выдающиеся западные ученые-византологи, освободившиеся от узко конфессиональных воззрений на Восточную Церковь¹.

Следует уяснить основные черты византийского богословия, отличающие его от западного богословствования.

1. *Православность*. Византийское богословие есть богословие Восточной Церкви, сохранившей и после разделения Церквей свое Православие, всегда его исповедовавшей и борющейся за чистоту веры и жизни с внешними и внутренними врагами (напр., Соборы против латинствующих — Иоанна Италы в 1076 г., Сотириха в 1157 г., и связанный с ним Собор 1166 г., ряд Соборов против варлаамитов и акиндинитов в 1341—1368 гг., деятельность против манихеев, богомилов, мусульман и т. п.).

Православие Византийской Церкви есть основной признак ее, который для православных исследователей должен иметь великое значение и аподиктически принуждать нас ставить ее богословие *eo ipso* выше богословий всех западных инославных церковных обществ, как уклонившихся от Истины Христовой.

Поэтому для всех православных поместных Церквей, преемниц великой Византийской Церкви, получивших от нее бесценное сокровище Православие, правилом богословия должны являться не западная схоластика и рационализм, а богословие Византийской Церкви, воспринявшей и сохранявшей в нерушимой чистоте благочестие Древней Церкви.

Богословие Византийской Церкви имеет признаки и особенности богословия Церкви Древней, которое она сохранила и развивала. Эти признаки можно уяснить из рассмотрения творений любого из великих отцов, например, св. Григория Богослова. Однако существуют причины, в силу которых черты Православного богословия легче уяснить, изучая богословие более позднее, так как в нем они более отчетливо и глубоко выявляются (особенно в сочинениях XII—XV вв.).

Прежде всего, в Древней Церкви описание и закрепление в письменности Предания и связанных с ним догматических концепций происходило постепенно. С одной стороны, эта постепенность зависела от обширности, многообразия и глубины христианской внутренней жизни и догматики и поэтому один и тот же предмет изучался и углублялся последовательно с разных сторон. Например, «Церковные писатели до никейского периода более интересовались борьбой и кознями демонов против христианства, чем против христиан... В жизни преп. Антония не христианство борется с царством сатаны, а христианин вступает в единоборство с демонами. Из внешнего мира борьба перенесена во внутренний, в самую душу»².

¹ «Замечательно, что до XII в. византийская богословская литература была гораздо выше всего того, что производил в этой области Запад. От Леонтия Византийского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и Феодора Студита между VI и VIII вв. до Паламы в XIV в., Георгия Схолария и Виссариона в XV в. православная религия и любовь к религиозным спорам вдохновляли многих авторов». Ш. Диль. Основные проблемы византийской истории. Пер. с фр., М., 1947, стр. 152.

² И. В. Попов. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского, Сергиев посад, 1904, стр. 94.

С другой стороны, отмеченная постепенность описания объясняется изменением самой духовной жизни христианского общества. Когда большинство членов Церкви жило высокой духовной жизнью, писатели не находили нужным таковую описывать, то есть говорить о том, что и так всем было понятно. Описания начинают появляться тогда, когда уже замечается оскудение живых сосудов Божественной благодати.

Так в первые века, когда харизматические явления были широко распространены в первенствующей Церкви, мы имеем довольно мало их описаний¹. Напротив, когда таковые почти прекратились в миру, св. Афанасий в «Жизни преподобного Антония» нашел нужным более подробно описать их².

Другой пример. Христиане апостольских времен обладали в большинстве практикой «умного делания», методами борьбы с помыслами посредством непрестанной молитвы, что является основой истинной харисмы, но описания этого опыта появляются постепенно. У каждого из древних свв. отцов можно найти строки и даже страницы, относящиеся к умному подвигу, но только в V в. составляется «Слово о трезвении» преп. Исихия и другие сочинения, где об этом говорится развернуто и подробно.

Преп. Григорий Синаит, писатель XIV в., жалуется, что он на самой Св. Горе, этой сокровищнице духовного опыта, не нашел монахов, даже знакомых с деланием «умной молитвы». При таком падении духовных знаний в массе необходимо было их закрепление и подробное письменное изложение. В XIV—XV вв. поэтому и появляется ряд духовных писателей, которые подробнее, чем это делалось раньше, трактуют и о духовном опыте и о связанных с ним догматических проблемах: преп. Григорий Синаит, св. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, св. Григорий Палама, Николай Кавасила и др.

Другим стимулом для появления догматических исследований было соседство отколовшейся Западной Церкви, с иными началами жизни и богословствования, а также воинствующего магометанства. Византийская Церковь, в лице своих богословов и полемистов, была вынуждена противопоставлять этим чуждым началам свои — православные, и при этом более отчетливо их формулировать.

Кроме того, Византия никогда не была вполне изолирована от иноземных влияний³, которые нарушали порядок византийской церковной жизни, порождая ряд ересей, с которыми приходилось бороться. Все это потрясало церковное общество, создавало условия для забвения церковной традиции и духовного опыта предшествующих поколений и ставило перед богословами Византии задачу сохранить хотя бы в письме в погивавшей политически империи ромеев ее духовное сокровище. В силу всего этого понятно, почему богословская литература последних веков существования Византийской империи наиболее пригодна для определения путей развития Православного богословия вообще.

Эпоха конца иконоборческих споров и завершения догматической деятельности Вселенских Соборов поставила задачу систематизации литературного наследства свв. отцов. В VIII в. появляются две знаменитые энциклопедии святоотеческого богословия. Одна из них суммирует аскетический духовный опыт Древней Церкви. Это известная всем Клімаξ — «Лествица» преп. Иоанна, игумена Синайского. Другая синтезирует догматические творения свв. отцов и является первой системой Православного догматического богословия. Это — «Точное изложение православной веры» преп. Иоанна Дамаскина.

¹ Тертуллиан, «Пастырь» Ерма и др.

² И. В. Попов. Там же.

³ Ф. И. Успенский. Уклон консервативной Византии в сторону западных влияний. ВВ, XXII. Пг., 1916.

Эта работа систематизации продолжалась в трудах Евфимия Зигавина, Никиты Акомината, св. Симеона Солунского и др.

2. *Глубокая взаимная связь богословия с истинным православным духовным опытом* — основной признак, из которого можно вывести все остальные.

Необходимое условие для истинного богопознания есть чистота (Мф. 5, 8) или, во всяком случае, очищение нашего сердца.

Преп. Исаак Сирин неоднократно говорит, что восприятие или познание таин веры есть величина переменная и зависит от внутреннего состояния души. Он вместе с другими свв. отцами различает три степени этого ведения или познания: 1) «плотское» или противоестественное познание, следующее страстям (*παρὰ φύσιν*), 2) «душевное» или естественное (*κατὰ φύσιν*), подвизающееся за добродетель и борющееся со страстями, и 3) духовное или сверхъестественное (*ὕπερ φύσιν*) познание, когда «душа приобретает духовность, уподобляется в житии ангелам» и входит в созерцание неизреченных таин¹.

Св. Григорий Богослов говорит, что богословствовать можно только восшедшим на 2-ю и 3-ю степень: «Любомудрствовать о Боге можно не всем; способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили (3-я степень), по крайней мере очищают (2-я степень), и душу и тело»². «Плотскому» же человеку лучше и не касаться богословия: «Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу»³.

Поэтому хотя душевным, очищающим свое сердце, и можно богословствовать, но так как они не могут еще созерцать объекта своих рассуждений, то, чтобы не уклониться от божественной истины, им необходимо поверять и исправлять свое богословствование и свой недостаточный еще духовный опыт богословием и опытом святых богословов, закрепленным в их творениях и актах Соборов⁴. Этим, конечно, не утверждается, что святость жизни достаточна для богословствования. Необходимы еще богодарованный богословский талант и то глубокое философское и филологическое образование, которым особенно обладали все выдающиеся богословы Византии. Но главным условием для богословствования считалась чистота души.

Догматические формулы восточных богословов не выдумываются, не получаются путем философских спекуляций и силлогистических упражнений в логике Аристотеля, как это было у схоластов Запада, а являются плодом созерцания самой реальной и неизменной истины Откровения душой, очищенной от страстей и облагодатствованной. Богословы Византии были обычно люди высокой духовной жизни, учителя аскетического подвига, созерцатели Таин Божиих, — недаром очень многие из них причислены Церковью к лику святых. Поэтому Православное богословие Византии, основанное на святоотеческом Предании, на богословии святых, является святоотеческим богословием.

Величайшие представители восточной аскетики являются в то же время и наиболее глубокими богословами. В их литературной деятельности догматика сочетается с аскетикой, с проповедью спасения. Глубина их антропологических и сотериологических воззрений вытекает из опытного познания человеческой души и действий благодати. Это благодатное знание неизмеримо превосходит рационалистические построе-

¹ Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Греч. изд. Н. Феотокиса, Афины, 1895. Слова 62—65, стр. 260; рус. пер., Сергиев посад, 1911, Слова 25—28.

² Слово 27-е (о Богословии 1-е). PG, 36, col. 13.

³ Там же, col. 13D — 16.

⁴ См. «Святогорский томос» исихастов Собора 1341 г. против Варлаама, PG, 150, col. 1228.

ния ученых схоластов Запада, добивавшихся познания истины с помощью одних силлогизмов.

Творения святых отцов-аскетов, как, например, преподобных Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, св. Григория Паламы и др., содержат большею частью не только непрелестное изображение духовного подвига, но и возвышенное догматическое учение. Глубоко ошибаются некоторые западные ученые, видящие в них только писателей-аскетов, а не корифеев христианского богословия, каковыми они, по достоинству, являются¹.

Указанное единение мистического опыта и догматической мысли отсутствовало на Западе, где схоластическая догматика часто впадала в противоречие с самочинной и нередко прелестной, ложной мистикой, ибо там оба эти направления духовной деятельности развивались почти независимо друг от друга.

Мы имеем об этом поразительное и искреннее признание одного из западных ученых: «Порча догмы мистикой и разрыв с нею случались только на Западе, где выводы одной вызывали отважное сопротивление другой»².

3. *Реализм, или онтологизм.* С познанием Божественной Истины всегда сопряжена глубокая вера в абсолютную реальность этой Истины, независимо от ее истолкования или вообще словесного выражения. Она является постулатом в рассуждении всех отцов. Эту черту Православного богословия можно назвать реализмом, или онтологизмом.

4. Глубокий *апофатизм*, то есть положение о полной непостижимости Существа Бога разумом и совершенной невыразимости Его ни в каких определениях, словах и именах, короче, о рациональной непостижимости Бога. Апофатический характер богословия особенно выражен у отцов Древней Церкви: св. Григория Богослова³, Григория Нисского, Максима Исповедника⁴ и писателя, известного под именем Дионисия Ареопагита. Содержание апофатического богословия состоит в выяснении того, что *не есть* Бог, в отрицании в Боге всех категорий и свойств гварного мира, подразумевая при этом, конечно, что Он неограниченным и непостижимым уму образом превосходит все отрицаемые таким образом предикаты. Например, последовательно рассуждая, мы должны отрицать в Боге не только конечность, но даже всякую тварную или мыслимую бесконечность. Бог не только не-конечен, но и не-бесконечен. Бог превышает всего этого. Можно сказать, что Он — сверхбесконечен, но это не прибавит ничего к рациональному познанию Бога, ибо нельзя математическими методами построить бесконечность, «превышающую» по мощности все мысленно возможные⁵.

¹ Убеждение в необходимости для православного богословствования духовного опыта становится общепризнанным в нашем отечественном богословии. Выдающийся русский богослов свящ. Павел Флоренский начинает свою книгу «Столп и утверждение истины» (М., 1914) фразой: «Живой религиозный опыт, как единственный способ познания догматов» (стр. 3).

² Gass. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas von Leben in Christo. Lpz., 1899. Vorrede, V. 5.

К такому же результату приходит и Ullmann: «Im Gebiete der Theologie (западной), welche damals so ziemlich alle Wissenschaft in sich befaßte und auf jeden Fall den Mittelpunkt des geistigen Interesse bildete, bekämpften sich Scholastik und Mystik, philosophische und praktische Richtung» (C. Ullmann. Nicolaus der Methone... «Theologische Studien u. Kritiken», 1833, S. 652). См. также И. В. Киреевский. О характере просвещения Европы (Полн. собр. соч., т. I. М., 1911, стр. 195).

³ Творения, Сл. 28, PG, 36, русск. пер., т. 3, стр. 16 и след. «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое».

⁴ См. С. Л. Елифанович. Преп. Максим Исповедник, стр. 41—42.

⁵ Один из основоположников современной математики Георг Кантор, оперируя понятием актуальной (а не потенциальной — «дурной» по Гегелю) бесконечности, построил бесконечную иерархию трансфинитных (бесконечных) чисел и операций над ними и первый стал предостерегать от обычного до тех пор у философов и богословов смешения тварной бесконечности и сверхбесконечности Бога, независимой

Учение древних отцов, развитое в XIV в. св. Григорием Паламой, о том, что в Боге есть Существо и существенная и естественная энергия или действие, соединенные неслиянно и нераздельно, вполне апофатично. Существо Божие несообщимо тварям (Иоан. 1, 18), и богословие о нем полностью апофатично. Божественная же энергия сообщима и действует в мире, отчасти познаваема и поэтому возможно частично богословствовать о ней положительно, катафатически. Вообще, катафатика, изучающая Божественные истины Откровения, действия Божия в мире и душе человека и духовный опыт святых, восполняющий отрицания апофатики и недостаточность катафатики,— вот традиционная область византийского богословия.

5. *Сотериологичность*. Так как и заповеди и догматы — суть истины для спасения, то всякое Православное богословие должно быть сотериологично. Центральное место в нем должно занимать учение о спасении — сотериология, ибо «Христос пришел в мир грешных спасти» (1 Тим. 1, 15; Мф. 1, 21). И византийское богословие, всегда связанное с духовным опытом — практикой нашего спасения, всегда имело глубокий интерес к делу спасения. Отцами Древней Церкви при благодатном озарении их Св. Духом была построена антропология и сотериология. Целая плеяда древних отцов Церкви — св. Ириней Лионский, св. Афанасий Великий, св. Григорий Богослов, отчасти св. Иоанн Златоуст, преп. Иоанн Дамаскин, преп. Максим Исповедник и др., — исследовали разные вопросы сотериологии.

Византийские богословы — Николай, еп. Мефонский, Николай Кавасила, св. Григорий Палама и другие — продолжали эту сотериологическую традицию. Лишь неблагоприятные внешние и внутренние условия культурной жизни Византии и ее падение помешали, по-видимому, византийским отцам построить систему догматического богословия, основанного на сотериологическом принципе.

6. *Традиционность* — свойство Древней Вселенской Церкви, глубоко воспринятое и сохраненное Византийской Церковью. Оно состоит в сохранении, почитании и защите всего сокровища апостольского и отеческого Предания Церкви во всех областях (догматической, аскетическо-нравственной, канонической, богослужебной, иерархической и т. п.).

В противоположность Западу, где богословствование носило часто резко выраженный индивидуалистический характер, богословие восточное было святоотеческим — оно основывалось, во-первых, на вероопределениях и символах и постановлениях Вселенских и Поместных Соборов (если таковые были приняты, реципированы Церковью), а во-вторых, исходило из духоносных истин, согласно преподанных предыдущими отцами (*consensus Patrum*). Иначе быть не могло, ибо свв. отцы были не отвлеченными учеными, но «правилами веры и образцами и учителями добродетели», а их творения возрождали к духовной жизни и истинному благочестию¹. Византийские богословы имели сыновнее отношение к отцам Церкви, в сочинениях духовных писателей Византии имеются многочисленные ссылки не только на Св. Писание, но и на творения отцов, как на основания. Если на Западе церковные писатели, слабо связанные с Вселенским Преданием, пользовались часто

от мира и математических построений. Последнюю Кантор назвал «Абсолютно бесконечным», или просто «Абсолютным» (статья в *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Bd. 91, 1887; русск. пер. в сборнике «Новые идеи в математике», № 1. СПб., 1913, стр. 91 и 86. См. также проф. свящ. П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины, стр. 498, и его же статью в «Богословском вестнике», 1906, ч. 2, стр. 530—568. Должно заметить, что на принципиальном отличии абсолютно-бесконечного от других видов бесконечности настаивал еще Лейбниц.

¹ «Отцами Церкви христианской собственно именуются следовавшие за апостолами учителя Церкви, оставившие последующим временам свои писания с силою возрождать духовных чад о Христе». Филарет, архиеп. Черниговский. Историческое учение об Отцах Церкви, т. I. СПб., 1882, изд. 2-е. Введение, стр. IV.

некритически древней языческой (латинской) литературой¹, а во времена схоластики возвели Аристотеля почти в звание отца Церкви, то на Востоке, хотя византийцы прекрасно знали всю классическую литературу и философию, происходил обратный процесс — христианизация всей классической культуры. Византийское церковное общество не удовлетворяло богословствование даже великих учителей, вроде, например, Оригена, если оно противоречило истине. Поэтому «рядом с полной христианизацией всего уклада жизни в Византии происходил еще другой подобный процесс — воцерковление научного богословия, которое, пользуясь слишком большой свободой в философских умозрениях, по местам дошло до коренного противоречия церковному учению»².

Православный богослов, вместе с Викентием Лириным, мог говорить: «id teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est»³.

7. Литургичность. Она заключается в согласии богословия с содержанием богослужения. Так как многие виды церковных песнопений (кондаки, каноны) и собрания их (Октоих и др.) стали вводиться в богослужение лишь со времени преп. Иоанна Дамаскина, то одной из задач византийского богословия было составление божественных песнопений, в которые вошло все доступное сердцу верующих из сокровищницы богословия Древней Церкви. Особо важным обстоятельством является отсутствие противоречий богослужебного богословия, то есть богословия, содержащегося в богослужебных книгах, с богословием византийских трактатов и учебников по догматике. Это происходит от того, что в богословских сочинениях и в богослужебных книгах содержится одно и то же святоотеческое учение, которое не может, конечно, самому себе противоречить. Проповеди и поучения отцов, из которых многие попали в уставные чтения, содержали не одно только нравственное наизидание. Многие из них имеют глубокое догматическое содержание, выраженное в живой, доходящей до слушателей форме.

Богослужебные книги содержат нерушимый драгоценный фонд отеческого богословия. Покушения изменить это литургическое богословие всегда оканчивались неудачей. Дерзкие исправители оказывались еретиками⁴, а чистота учения богослужебных текстов еще более утверждалась⁵.

¹ Вспомним средневековое уважение к поэту Вергилию, который путеводит Данта по аду к чистилищу (см. Данте Алигьери, Божественная комедия, ч. I и II).

² С. Л. Елифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, стр. 5. После осуждения Оригена и «трех глав» был поставлен вопрос об авторитете отцов. Внешним выражением такого разрешения вопроса об авторитетах явилось установление Пятым Вселенским Собором определенного круга «избранных отцов». По преимуществу это имя дано было «Афанасию, Иларию, Василию, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Амвросию, Августину, Феофилу, Иоанну Константинопольскому, Кириллу, Льву, Проклу». Сама практика выделила из этого числа знаменитые имена Афанасия Великого, Василия Великого, обоих Григориев, Златоуста и Кирилла Александрийского (там же, стр. 11).

³ Полемика на Соборах против ересей и их определения основывались на свидетельствах Св. Писания и свв. отцов, места из которых во множестве приводятся в сохранившихся актах Соборов. Принцип необходимости при богословских и философских рассуждениях опираться на Св. Писание и духовный опыт святых проник и в византийское законодательство: «По распоряжению, изданному в начале царствования Алексея Комнина (1081—1118), свобода философского мышления была ограничена высшим авторитетом Священного Писания и святоотеческих творений». В силу этого распоряжения признанным могло быть только такое учение, которое находило себе подтверждение в божественных книгах (Ф. И. Успенский. *Очерки истории византийской образованности*, стр. 171). Успенский здесь ссылается на «Историю» Анны Комнины (ed. Воннае, р. 265 С). Писатель более поздней эпохи — Мануила Комнина — Николай, еп. Мефонский, указывает, что «всемирное извращение догматов запрещено законами гражданскими и священными канонами».

⁴ К таким попыткам принадлежит и ересь Сотириха, рассматриваемая во 2-й главе настоящего сочинения.

⁵ См. в статье автора «Константинопольский Собор 1157 г. и Николай, еп. Мефонский» («Богословские труды», вып. 1. М., 1959, стр. 98).

В православном богослужении, в молитвах и символах изображается Божественное о нас Смотрение. Особенно это видно в Божественной литургии, в которой изображен и переживается весь домостроительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа.

II. Николай, епископ Мефонский, и Соборы 1156—1157 гг.¹

Николай, епископ г. Мефоны в Пелопоннесе, выдающийся богослов XII в., жил в первой половине царствования императора Мануила Комнина (1143—1180), скончался в промежутке между 1157 и 1166 гг. О его жизни почти ничего неизвестно.

В столетие первых трех Комнинов (1081—1180) Византия достигла вновь наибольшего внешнего могущества и внутреннего процветания. Расцвело и богословие, внешней причиной чего явилась полемика против ересей.

Сотериологические воззрения Николая Мефонского содержатся главным образом в его полемических трудах, написанных во время догматических споров, возникших среди византийского духовенства и общества по вопросу о понимании заключительных слов литургической молитвы, читаемой во время Херувимской песни: «Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш...» и приведших к созванию Соборов 1156 и 1157 гг.

Поводом к этим спорам явилось столкновение известных константинопольских преподавателей, занимавших кафедры экзегезы Священного Писания, Михаила Солунского и Никифора Василяки с диаконом Василием. Услышав слова Василия о том, что «Один и Тот же Сын Божий и бывает Жертвою и вместе с Отцом принимает Жертву», они заключили, что Василий будто бы вводит во Христе две ипостаси: одну, приносящую Жертву, и другую, принимающую ее².

К мнению Никифора Василяки присоединились некоторые епископы, а также кандидат на Антиохийскую кафедру диакон Сотирх Пантевген, ставший главой этой еретичествующей группы. Защитником православного учения явился епископ Николай Мефонский.

Из рассмотрения соборных актов видно, что фактически было созвано два Собора, разделенных промежутком времени более года.

Первый Собор был созван 26 января 1156 года по просьбе новоизбранного тогда русского митрополита блаж. Константина. Кроме председательствующих — патриархов Константинопольского Константина IV Хлиарина и Иерусалимского Николая, — в Соборе участвовали 24 архиерея и большое число других лиц.

Сохранившиеся акты не позволяют с достоверностью выяснить круг пререкаемых вопросов, рассматривавшихся на Соборе. Расположение некоторых документов противоречит их содержанию. Например, диалог Сотирха, помещенный перед изложением первого заседания, по ряду соображений, написан им в промежутке между двумя Соборами. О пререкаемых пунктах можно судить лишь косвенно, по оглашенной на Соборе докладной записке со свидетельствами отцов.

Эти отеческие свидетельства распределены на две группы. Первая говорит о Божественном достоинстве Евхаристии, вторая доказывает, что миропасительная Жертва принесена Спасителем всей Святой Троице.

Возможно, что все свидетельства были собраны и утверждены на втором Соборе, первый же Собор не выносил развернутого определения, а согласился с мнением митрополита Киевского Константина, что

¹ Более подробнее см. статью автора в «Богословских трудах», вып. I, стр. 87—109.

² Joannis Cinnami, Epitome, lib. 4, § 16, Bonnae, 1836.

«Животворящая Жертва, как первоначально, когда она была совершенна Спасителем Христом, так и после и донныне принесена и приносится не только одному Безначальному Отцу Единородного, но и Самому Вочеловечившемуся Слову: точно так же не лишен этой богоприличной чести и Святый Дух. Приношение же таин произошло и происходит повсеместно Единому Тринипостасному Божеству»¹.

Осужденные Собором 1156 г. единомышленники Сотириха замолчали. Сам же он развил свое учение в упоминавшемся выше диалоге, где поддерживает мнение, осужденное на Соборе. Диалог распространился и привлек новых сторонников ереси в среде поверхностных христиан, особенно латинствующих. Споры продолжались и вынудили императора Мануила собрать второй Собор для более развернутого определения и осуждения Сотириха.

Собор открылся 12 мая 1157 года под председательством нового Вселенского патриарха Луки Хрисоверга и Иерусалимского Иоанна, в присутствии Мануила Комнина. Протокол последнего заседания — 13 мая — подписан 35 архиереями.

После увещания отрекся от своих мнений и Сотирих, но с ним было поступлено необычайно строго: на последнем заседании, на которое он отказался явиться по болезни, он был лишен священного сана².

Кроме общего определения, которое мы здесь приводить не будем, от Собора 1157 года сохранились еще четыре анафематизма, включенные в «Синодик»³. Догматическая ценность их несравненно больше не только по причине более точной и подробной формулировки, но еще и потому, что они являются реципированным определением, то есть определением, принятым Церковью, вслух которой они провозглашались ежедневно в первую неделю Св. Четырдесятницы.

Приводим их с некоторыми сокращениями в переводе с греческого.

1. Говорящим, что во время мироспасительной Страсти Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа Жертву честного Его Тела и Крови, принесенную Им о нашем спасении, как Архиереем, действовавшим ради нас по-человечески (так как Он Сам и Бог и Жрец и Жертва), Он принес Сам Богу и Отцу, но не принял как Бог с Отцом Сам Единородный и Дух Святый (так как через это они отчуждают от боголепного единочестия Самого Бога Слова и Единосущного и Единославного Сему Утешителя Духа), — анафема трижды.

2. Не принимающим, что Жертва, ежедневно приносимая принявшими от Христа священнодействие Божественных Таин, приносится Святой Троице, — анафема трижды.

3. Слышащим Спасителя о преданном Им священнодействии Божественных Таин говорящего: «Сие творите в Мое воспоминание», но не понимающим правильно слово «воспоминание» и дерзающим говорить, что оно (воспоминание) обновляет мечтательно и образно Жертву Его Тела и Крови, принесенную на честном Кресте Спасителем нашим в общее избавление и очищение человеческого естества, и что оно обновляет и ежедневную Жертву, приносимую священнодействующими Божественные Тайны, как предал Спаситель наш и Владыка всех, и поэтому вводящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала Спасителем и возносимая к той мечтательно и образно, как уничижающим неизменность Жертвы и Таинство страшного и Божественного священнодействия, которым мы принимаем обручение будущей жизни, — анафема трижды.

4. Выдумывающим и вводящим временные расстояния в примирении человеческого естества с божественным и блаженным естеством

¹ Mai. *Spicilegium Romanum*, t. X. Romae, 1844, p. 19—20.

² *Ibid.*, p. 77—83.

³ Проф. Ф. И. Успенский. *Синодик в Неделю Православия*. Одесса, 1893.

Живоначалной и Всенетленной Троицы и законополагающим, что мы сперва примирились с Единородным Словом из самого соединения (с Ним), а после с Богом и Отцом спасительную страстию Владыки Христа, и разделяющим то, что нераздельно у Божественных и блаженных отцов (которые научили, что Единородный примирил нас с Самим Собою посредством всего таинства Домостроительства и через Самого Себя и в Себе с Богом и Отцом и, соответственно всячески, со Всесвятым и Животворящим Духом), как изобретателям новых и иноплеменных учений,— анафема трижды.

Собор 1157 года «против Сотириха» явился первым Собором Восточной Церкви, специально рассмотревшим вопрос об Евхаристии.

Кроме утверждения веры в ее Божественное достоинство, против рационалистических мнений сторонников Сотириха (предшественников позднейших реформаторов), Собор сформулировал ответ на вопрос, кому была принесена Спасителем миротворительная Жертва и ныне приносится Евхаристия: она приносится не только Богу Отцу, но всей Святой Троице (1, 2 и 3 анафематизмы).

Уясняя затем сотериологическую проблему, Собор, основываясь на положении о едином и нераздельном действии Единосущной и Нераздельной Троицы, догматически выразил древнее учение Церкви, что примирение человека с Богом и освящение его совершилось чрез весь домостроительный подвиг (включая сюда и Крестные Страдания) Господа нашего Иисуса Христа, с участием и других Лиц Святой Троицы. Разделять этот единый акт примирения людей с Богом на два (сначала с Сыном чрез Воплощение, а потом с Отцом чрез Крестную Смерть Сына) крайне нечестиво и богохульно (4-й анафематизм).

Можно думать, что Сотирих, Василики и их единомышленники принадлежали к партии латинствующих, западников, а подвергшаяся анафеме Собора их схема искупления весьма похожа на западную концепцию. В самом деле, учение о принесении обеих жертв одному Богу Отцу, догматизированное Тридентским Собором, налицо; также явно выражено положение о примирении нас с Отцом через Голгофскую Жертву. Для полного сходства недостает только понятий «кровавой сатисфакции Правосудию Божию», «искупительных заслуг» и т. п. Впрочем, некоторые попытки к образованию подобных представлений имеются в рассуждениях Сотириха (см. ниже).

Главным деятелем, подготовившим и обосновавшим решения Собора 1157 года, был епископ Мефонский Николай. Он исходил из двух следующих положений:

1. Природа сама по себе, без ипостаси, не может действовать, так что не существует природы полностью ипостасной¹.

2. Не должно ни естество противопоставлять ипостаси, ни ипостась — естеству, но естество — естеству, как во Христе, а Ипостась — Ипостаси, как в Триипостасном Божестве.

Одной из основных ошибок Сотириха было нарушение первого положения, а именно допущение, что одна из природ (человечество) самостоятельно «приносит», а другая (Божество) «принимает». Из этой ложной предпосылки вытекала и вторая нелепость («смертная погрешность Нестория», по Сотириху, в которой он обвинял православных), что обе природы Христа суть якобы ипостаси.

На самом же деле, «если во Христе две природы — Бог и Человек, а Христос — одна Ипостась... то необходимо Единому Христу по каждой из своих двух природ, по одной, как Человеку, Архидиакону и Жерт-

¹ См. сборник «Εκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη», изданный А. Димитракопуло, стр. 325. Это положение принадлежит самой основе отеческой христологии, см., напр., преп. Иоанн Дамаскин. «Точное изложение», кн. 3, гл. 9 (PG, 94, col. 1017); также Максим Исповедник, PG, 91, col. 264.

воприносителю — приносить жертву (то есть собственную Кровь), а по другой, как Богу, сию принимать, чтобы Он был и Приносящим и Приносимым, и Приемлющим (слова литургической молитвы)»¹.

Применяя второе положение, видим, что суждение «Жертва (человеческой природы) принесена Богу (Св. Троице)» — истинное, так как здесь естество (приносимое человечество) противопоставляется («приносятся») другому естеству (Божеству). Напротив, суждение «Жертва принесена только Богу Отцу» — ложное, так как в нем естество (человеческое) противопоставляется Ипостаси (Отца).

Сотирихом была измышлена особая теория «двойного искупления», состоящего из двояких освящения и примирения.

Первое освящение Человечества Спасителя произошло, по его учению, при Воплощении. Основываясь на Иоан. 17, 19, вторым освящением Сотирих считал принесение Христом Себя в жертву Отцу при распятии.

В полемике с Сотирихом выяснились два основных сотериологических принципа. Первый из них гласит, что всякое действие (энергия) Святой Единосушной и Нераздельной Троицы, также едино и нераздельно. Если действует одна из Ипостасей Троицы, то в этом действии участвуют и две другие. Этот принцип является общим для отцов и проходит красной нитью чрез все византийское богословие.

Прилагая его к освящению Человечества Христа, Николай Мефонский заключает о невозможности «двух освящений» — одного от Сына, а другого от Отца, но «так как я знаю одно естество Их и одно допускаю действие, то и освящение одно: Отца и Сына и Святаго Духа»².

Из этого принципа также вытекает, что вся Святая Троица участвовала в Домостроительстве спасения. Хотя Совершителем был Воплотившийся Сын Божий, но содействующими и участвовавшими были и Отец и Святой Дух³.

Далее Николай Мефонский объясняет, что Христос есть и Освящающий и Освящаемый и что освящение одно — через одного Христа, производимое всей Святой Троицей⁴.

Учение о принесении Жертвы только Отцу есть нарушение этого принципа и является приписыванием Ипостасям противоположных действий и причислением этих действий к ипостасным свойствам (Сыну — «приносить», Отцу — «принимать»). Напротив, Николай Мефонский, в согласии с литургической молитвой, утверждает, что Христос Сам принес Себя Самого (как Человека) Самому Себе (как Богу) и Сам принял Жертву (как Бог).

Сотирих утверждал еще теорию «двух примирений», против которой и обращен четвертый анафематизм: «У примиряющихся есть обычай принимать нечто друг от друга в залог упрочения дружбы. Вместо нас, оскорбивших Бога и должных примириться с Ним, Слово восприняло человеческую природу, а взамен даровало нам оставление грехов и т. п.» («1-е примирение»). Но так как людям нечем было бы возблагодарить Отца за усыновление, то Сам Богочеловек, «как Посредник со стороны человечества принес Свою Кровь, Пречистую Жертву, спасительное умилоствление (!), основательнейшее для примирения нас с Отцом»⁵.

Николай Мефонский указывает, что и «два освящения», и «два примирения» суть нечестивое разделение единого и неразделимого действия Единых и Нераздельных в Святой Троице Отца и Сына.

¹ «Еккл. βιβλ.», стр. 326.

² Там же, стр. 333.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 334—335.

⁵ М а i, стр. 8—9.

В «двойном освящении» разделяются природные действия, а в «двойном примирении» — хотения¹.

Если вся Святая Троица соучаствует в Домостроительстве, то един и сам домостроительный подвиг Христа, от которого нельзя отделить ни один из его моментов, в частности, Воплощение и Крестные Страдания.

Человек был создан Богом, то есть Святой Троицей, преслушанием оскорбил Бога, отсюда и примириться человечество должно не с Одной из Ипостасей, но вообще с Богом, то есть со Св. Троицей². Никакой временный промежуток не может возникнуть между Ипостасями ни в бытии Их, ни в действии, ни в благоволении³.

Основная ложь Сотириха в его «двух примирениях» состояла в подмене понятия примирения (*κατάλλαξις*) понятием обмена (*ἀντάλλαξις* — *ἀντάλλαγμα*) ценностями. Возражения Николая Мефонского и его концепция примирения основаны на другом, святоотеческом принципе, состоящем в отрицании всего чувственно человеческого в применении к Богу. Каждое из обычных человеческих выражений, применяемых к Богу, должно пониматься в богоприличном смысле. Так и слово *ἀντάλλαγμα* надо понимать не в смысле «обмена» с Сыном Божиим человеческого естества на оставление грехов, но изменения нашей падшей природы. Произвести это изменение человек собственными силами не мог: «Не мы взошли на небо, но Сам Сын Божий снисшел к нам и принял наше естество, не как какой-нибудь дар (как у Сотириха), но чтобы явиться нам, беседовать, общаться и соединиться с нами. Примирение, освящение, всыновление и все прочие духовные блага даровал нам Сын Божий в Домостроительстве. Через Него мы примирились, освятились и всыновились Богу, то есть Святой Троице»⁴.

Таким образом сотериологические высказывания Николая, еп. Мефонского, сводятся к двум положениям: 1) о принесении Спасителем Жертвы Святой Троице и о единстве всего Домостроительства, Святой Троицей совершаемого, и 2) о возвышенном характере примирения человечества с Богом. Оба эти положения основаны на двух других непререкаемых отеческих истинах: 1) о единстве действования Святой Единосущной и Нераздельной Троицы и 2) о недопустимости применения антропоморфных выражений в буквальном смысле к Богу. Эти четыре положения, составляющие сущность сотериологии Николая Мефонского, могут иметь благодаря своей общности методологическое значение для построения православной сотериологии вообще.

III. Никита Акоминат (Хониат)

Никита Акоминат, называющийся часто еще Хониатом, по происхождению из г. Хон⁵ (в древности — Колоссы), получил в Константинополе под руководством своего старшего брата Михаила (назначенного после совершеннолетия Никиты митрополитом Афинским) обычное классическое образование, которое он дополнил самообразованием. Подробная биография его есть, например, в посвященной ему диссертации Ф. И. Успенского⁶. Здесь отметим только, что Никита служил в разное время и в разных должностях при дворах Комнинов и Ангелов, был очевидцем взятия и разгрома в 1204 г. Константинополя крестоносцами. После бедствий и скитаний он нашел пристанище в Никее, где в год падения Константинополя возникла новая греческая империя

¹ «Еккл. βιβλ.», стр. 337.

² Там же, стр. 333.

³ Там же, стр. 338—339.

⁴ Там же, стр. 333—342.

⁵ Вспомним «чудо Архистратига Михаила в Хонех».

⁶ «Византийский писатель Никита Акоминат из Хон». СПб., 1874.

(1204—1261) с новым василевсом Феодором I Ласкарисом (1206—1222), принявшим участие в Никите и привлечшим его вновь на службу государству, на которой Никита принес своей опытностью великую пользу своему отечеству. Умер Никита между 1210 и 1215 гг.

В Никее, при сравнительном досуге и в спокойных условиях, Никита написал два больших труда: 1) «Историю» в 21 книге (от начала правления Иоанна II Комнина—1118 г.—до утверждения в Никее Феодора Ласкариса—1206 г.) и 2) богословское сочинение «Сокровище Православия» в 27 книгах.

Содержание и характеристика «Сокровища Православия»

«Сокровище Православия», написанное Никитой в 1204—1210 гг., является догматическим и полемическим трактатом. Содержание 27 книг «Сокровища» изложено у Migne'я в особом оглавлении (Index librorum)¹. Однако из этих книг напечатаны далеко не все. Первые пять книг были изданы в латинском переводе Петра Морелли². Большая же часть «Сокровища» находится в рукописях, из которых самая древняя и лучшая — Оксфордская (в Бодлеанской библиотеке)³.

Целый ряд ученых — проф. Ф. И. Успенский, А. П. Лебедев, И. Соколов, К. Krumbacher, Gass, Ph. Meyer и др. — высказывали пожелания⁴, чтобы «Сокровище» было издано полностью, так как оно представляет, особенно в некоторой своей части, незаменимый источник.

В предисловии своем⁵ Никита Акоминат говорит, что задачей его «Сокровища» было дополнить «Паноплию» Евфимия Зигавина, особенно в отношении более подробного изложения ересей, их происхождения и анализа. Действительно, сочинение Никиты выгодно отличается от довольно сухого изложения Зигавина и живым языком, и самостоятельными суждениями, добавляемыми им к традиционному материалу. Аппарат, которым пользуется Никита, обширнее, чем у Зигавина. Никита использует и цитирует не только отцов Древней Церкви, но и византийских богословов, в том числе Николая, еп. Мефонского, блаж. Феофилакта, архиеп. Болгарского, и других.

При обозрении содержания «Сокровища», даже по «Оглавлению» в т. 139 PG, бросается, прежде всего, в глаза то, что положительному изложению догматического богословия самого по себе уделено в нем мало места, именно им заняты только две книги: 2-я, посвященная преимущественно триадологии, и 3-я — христологии. Все сочинение имеет преимущественно историко-полемический характер, и большая его часть занята описанием и разбором ересей. Правда, догматический характер имеют и все главы книги, особенно содержащие изложение больших триадологических и христологических ересей, волновавших Древнюю Церковь, и борьбы с ними, но полемическое изложение заставляет Никиту многие вопросы, важные для самой догматики, оставлять в тени.

Второй особенностью «Сокровища» является не только обилие цитат из избранных отцов Древней Церкви, но заполнение глав этими цитатами и даже использование, в качестве глав сочинения, буквального текста целых глав из известных творений отцов — свв. Афанасия

¹ PG, 139, col. 1093—1102.

² Paris, 1561, 1579, Geneva, 1629. Переизданы в Bibl. Partum XXV. Перепечатаны в PG, 139, col. 1101—1144.

³ См. Fabricius. Bibliotheca Graeca, v. 7, Hamburg, 1801, p. 744. Остальная часть книг в разрозненном виде напечатана в PG, 140, col. 9—281.

⁴ Ф. И. Успенский. Очерки, стр. 213; И. Соколов. Акоминат Никита (Православная Богословская Энциклопедия, т. I, стр. 215). Krumbacher, Geschichte, S. 92; Gass u. Ph. Meyer. Realencycl. f. protest. Theol. u. K.

⁵ PG, 139, col. 1101—1104.

Великого, Григория Богослова, Максима Исповедника и др., а особенно из «Источника знания» преп. Иоанна Дамаскина.

Такое превращение догматического труда в своеобразную и последовательно подобранную святоотеческую христоматию может быть и покажется странным современному ученому, но не надо забывать условий, в которых находился средневековый читатель, который обычно не мог обладать всеми дорогими стоившими списками творений хотя бы самых главных представителей восточного богословия. Собрание таких последовательно и связно расположенных мест, как это имеет место в «Сокровище», являлось своего рода драгоценностью и оправдывает название самого сборника — «Сокровище Православия». Понятно и восхищение первоначального латинского переводчика и издателя первых 5 книг «Сокровища» — Петра Морелли; в письме (1561 г.), сохранившемся и у Migne'я, Морелли перечисляет множество авторов, находящихся в «*Thesaurus orthodoxae fidei*», и называет Никиту блаженным (beatus) ¹.

Никита, предоставляя значительную часть своего труда для высказываний самих свв. отцов, ставит тем самым свой труд на твердую почву святоотеческой традиции. Необходимо принять во внимание современную появлению «Сокровища» историческую обстановку в Византии, столица которой была захвачена и разгромлена латинянами, причем погибло великое множество классических и отеческих рукописей. При этих условиях вполне понятны те святые намерения Никиты Акомината, которыми он вдохновлялся при написании этого труда: он хотел, очевидно, сохранить и передать потомкам ромеев изученное им святоотеческое Предание.

«Сокровище», как и «Точное изложение Православной веры» преп. Иоанна Дамаскина, содержит много постороннего материала, не имеющего прямого отношения к богословию.

В нем нет специальной книги о Домостроительстве нашего спасения. Однако легко усмотреть, что содержание некоторых глав говорит о Домостроительстве. Терминология отцов Древней Церкви иногда связывает воедино понятия Домостроительства и Воплощения и говорит о «Домостроительстве воплощения». Книга 3-я «Сокровища» так и именуется — «*De Verbi Divini incarnatione*», то есть «О Воплощении Божественного Слова».

В 1-й главе этой книги Никита собрал «свидетельства пророков о Воплощении Божественного Слова».

Приведем их все.

1. О рождении Христа: Псал. 109, 3; Притч. 8, 25; Псал. 117, 26; 49, 3; 46, 9; 2, 7—8; 85, 9; Исаии 35, 4—6; 7, 14; 9, 6, 1, 2; Мих. 5, 2; Мф. 2, 6; Псал. 86, 5.

2. О бегстве Святого Семейства в Египет: Исаии 19, 1.

3. О Крещении Христовом: Псал. 28, 3.

4. Об исцелении болезней Христом: Исаии 53, 4.

5. О нисхождении Его во утробу Девы: Псал. 71, 6, 17; Иов. 9, 8; Захар. 9, 9.

6. Об Иуде, предателе Христа: Псал. 40, 10; 2, 1.

7. О взятии Христа: Исаии 3, 9; Прем. Солом. 2, 12.

8. О распятом Христе: Исаии 53, 7—9.

9. О бичеваниях и заушениях, которым Христос подвергся: Исаии 50, 6; Псал. 38, 18.

10. О сребренниках за Христа: Мф. 27, 9—10; Захар. 11, 12.

11. О терновом венце: Песн. песн. 3, 11 (где под словами «его мать» разумеется «иудейская синагога»).

¹ PG, 139, col. 1091—1092. Перевод «Сокровища» принес бы пользу и русскому читателю, так как оно содержит отрывки из отцов, творения которых еще не переведены на русский язык, например, преподобного Максима Исповедника.

12. О гвоздях, одеждах, желчи и укусе: Псал. 21, 17—19; 62, 22; Захар. 13, 6.
 13. О тьме, бывшей при Страсти Христовой: Захар. 14, 6—7; Амос. 8, 9; Иоиль 2, 10—11; Второзак. 18, 15.
 14. О смерти Христовой: Исаии 57, 1; Псал. 87, 7, 5, 6.
 15. О сошествии Христа во ад: Иов. 38, 17; Псал. 67, 7.
 16. О Господнем Воскресении: Псал. 15, 10; Осии 6, 1—2.
 17. О мироносихах: Исаии 27, 41.
 18. О Вознесении Господнем: Псал. 23, 7; Исаии 63, 1, 2; Захар. 14, 4.
 19. О последнем Суде: Дан. 7, 13—14; 9.

Простое рассмотрение этой главы показывает, что ее рубрики обнимают собою все главные моменты Домостроительства Христова, а так как Никита говорит в названии главы только о Воплощении, то как будто отсюда вытекает, что он термин «воплощение» понимает в более широком смысле — в значении Домостроительства Христова. Однако содержание остальных глав 3-й книги (О Воплощении Божественного Слова) показывает, что в них этот термин берется в узком смысле: все они посвящены христологии и триадологии и выяснению соответствующей терминологии, напр., *ἐνυπόστατος* Леонтия Византийского и т. п.¹

Прямое отношение к Домостроительству Христову имеет последняя — 41-я глава 3-й книги, имеющая знаменательное название (краткое содержание) «Почему Христос стал человеком? (Cur Christus Nostro factus?). Воскресение. Суд. Различная участь блаженных и осужденных»².

Приведем ее всю в русском переводе с латинского.

«Но посмотрим, почему именно Единородный Сын Божий воспринял плоть и, благодаря раз навсегда воспринятой человеческой природе, был и назывался Человеком и повиновался (*audiverit*)³ как человек. Учение об этом апостол изложил нам в послании, которое он написал к коринфянам, где он говорит так: «Ныне же Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших, ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (1 Кор. 15, 20—21). Потом он переходит от природы к лицам: «И как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (ст. 22), ибо воскресение является всеобщим. После же воскресения будет Суд, о чем апостол дал знать, добавив: «Каждый в своем порядке» (1 Кор. 15, 23). Порядков наказывающихся и спасающихся много, так как воздаяние даров будут делать сообразно с качеством и количеством праведности, и таким же образом в меру различия грехов будут определяться наказания и мучения».

Содержание этой единственной небольшой главы «Сокровища», целиком посвященной Домостроительству спасения, показывает, что византийских богословов надо изучать совместно, ибо их сочинения, при неполном освещении вопроса, иногда дополняют существенно друг

¹ В этой книге целый ряд глав совпадают буквально с главами из Творений отцов:

гл. 2 и 32 порознь совпадают с гл. 2 кн. 3 «Точного изложения», преп. Иоанна Дамаскина,

гл. 3 совпадает с гл. 3 его же книги,

гл. 28 — с гл. 1 Дионисия Ареопагита «О Божественном воплощении»,

гл. 29 — с проповедью св. Григория Богослова на Рождество Христово и др. местами,

гл. 30 — с словом св. Григория Нисского о Божественном воплощении,

гл. 31 — с словом Максима Исповедника о Божественном воплощении.

главы 33, 34, 35, 36 — с главами 4, 6, 7 11 кн. 3-й преп. Иоанна Дамаскина и т. д.

² PG, 139, col. 1240—1242.

³ Глаголы *audio* и греч. *ᾠκούω*, с почти одинаковой семантикой, в числе своих значений имеют: 1) «называться», «считаться» и 2) «слушаться», «повиноваться». В переводе совмещены оба эти значения.

друга. Так и в данном случае, Никита Акоминат останавливается только на одном моменте Домостроительства, именно на том, что Воскресением Сына Божия уничтожается смерть, ибо «во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22). Какими бы мотивами ни объяснять сосредоточенное внимание Никиты на одном только Воскресении, его изложение при всей своей краткости восполняет пробел у Николая Мефонского, который говорит только о значении Воплощения и Креста в деле божественного Домостроительства, но ни разу даже не упоминает о Воскресении¹.

Указание Никиты Акомината на три стиха из 1-го Послания к Коринфянам может послужить ключом для развития его кратких замечаний в более пространное изложение — на материале посланий ап. Павла, в частности 1 Кор., — и при использовании общей схемы отеческой концепции Домостроительства.

Указание Никиты на то, что «воздаяние даров будут делать соответственно с качеством и количеством праведности» спасающихся, а определение наказаний и мучений «в меру различия грехов», позволяет считать последние строки этой главы «Сокровища» созвучными началу 1-го Слова «О жизни во Христе» Николая Кавасилы.

К Домостроительству относится отчасти еще одно высказывание Никиты Хониата. В главе 2-й книги 2-й он спрашивает: «Почему таинству Троицы лучше было сделаться известным через служение Слова, чем через какого-нибудь человека?» и отвечает: «Такое служение соответствовало Слову, чтобы таинство Св. Троицы широко раскрывалось миру, чтобы люди научались от Бога тому, что есть Божие, и не содержали об этом сомнительных мнений...»².

Из вышеизложенного ясно, что вопросам сотериологии Никита занимался немного, вкрапывая их в традиционное содержание триадологических и христологических рассуждений. Главное, конечно, его значение состоит в том, что он в своем «Сокровище» изложил и сохранил сведения о Соборах, бывших в Византийской Церкви в XII веке.

Протестантский богослов Ullmann, один из ранних исследователей византийского богословия XII века, пишет: «Его (Никиты) благочестие имело примесь суеверия и ложного внешнего богослужения, а ученость не была достаточно самостоятельной; но в обоих отношениях он страдал недостатками своего времени. В то же время он поднимается над своими современниками и является человеком, который был достоин лучших времен»³.

IV. Николай Кавасила, митрополит Солунский

Византия при последних Палеологах в XIV и XV вв. сделалась гретъестепенным государством с небольшой территорией, которая под натиском внешних врагов, особенно турок, постепенно таяла, стягиваясь к Константинополю, как пределу.

¹ Неполноту изложения их обоих восполняет синтез Николая Кавасилы (см. ниже), рассматривающего все три момента. Некоторое внимание обращает на себя и название главы — «Cur Christus Homo factus?» Оно созвучно заглавию знаменитого трактата Ансельма Кентерберийского «Cur Deus Homo?» (PL, t. 158—159). Не останавливаясь на разных возможных предположениях о причинах такого совпадения, обратим лишь внимание на факт существования некоторого обмена литературными новинками между Востоком и Западом. Во всяком случае, констатировано, что 1) «Логика» Петра Испанского есть латинский перевод «Логики» Пселла (см. Ф. И. Успенский. «Очерки», стр. 163 и др.) и 2) обнаружен греческий перевод сочинения Фомы Аквината «Summa theologiae» (см. Rachi Michael, «Byz. Zeitschr.» XXIV. Lpz., 1924, I Abt., S. 48—60).

² PG, 139, col. 1127.

³ Ullmann. Nicolaus v. Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates (Theologische Studien und Kritiken, 1833, S. 678—679).

Однако, несмотря на политический упадок, духовная культура погибавшей Византии поднялась — в последний раз — на высший уровень, а в некоторых областях превзошла и бывшие подъемы.

В XIV веке, после великого св. Григория Паламы, самым выдающимся духовным писателем и богословом являлся Николай Кавасила, митрополит Солунский, восполняющий в догматическом отношении и самого Паламу, который не занимался специально вопросами сотериологии.

Сведения о жизни Кавасилы весьма скудны и мало существенны. Для знакомства с его личностью, полагаем, более пригодны его возвышенные сочинения, в которых отчасти изобразился и характер их автора, подвижника-тайнозрителя, действительно пережившего изображаемое им восстановление и обожение христианина.

Из его биографии отметим лишь, что он был племянником другого Солунского митрополита — Нила Кавасилы, известного богослова, а также был одним из трех кандидатов при выборе патриарха в 1347 году. После четвертого Константинопольского Собора против варлаамитов в 1351 г. Кавасила вел спор со сторонником варлаамитов Никифором Григорой¹, что является внешним, так сказать, доказательством его православия. Скончался Николай Кавасила в начале 1371 года², а так как в споре с Григорой он уже назывался «престарелым человеком», то, надо полагать, что он достиг глубокой старости.

Из большого и разнообразного списка сочинений Николая Кавасилы выделяется его знаменитое «О жизни во Христе»³ в 7 книгах, изданное впервые по трем рукописям Gass'om в 1848 г. (2-е изд. в 1889 г.) и перепечатанное в 150-м томе греческой серии Патрологии Миня, col. 493—726.

Главной темой книги является соединение со Христом, осуществляющееся чрез таинства крещения, миропомазания и Причащения еще в этой жизни и усовершенствующееся в жизни по смерти.

Проф. А. П. Лебедев так характеризует этот замечательный труд: «Николаю принадлежит достойное всякого внимания сочинение под заглавием «Жизнь во Христе». Оно не стоит в связи с тогдашней богословской литературой, оно значительно выше многого такого, что вышло из-под пера даже лучших тогдашних богословов. Сочинение отличается поразительной свежестью и редкой глубиной мыслей и настолько самостоятельно, что в нем нет ни малейшей компилятивности, какая отличала литературу того времени. Все содержание произведения почерпнуто из глубин души благочестивого автора, проникающей в дух Св. Писания и задачу христианина. Здесь разрешается вопрос, который всегда должен быть первым вопросом для христианского богослова: в чем состоит жизнь, сообразная с Евангелием?»⁴.

Проф. Лебедев считает несправедливым мнение немецких ученых (Гасс, Курц) о Кавасиле, как о мистике: Николай не был мистиком в западном смысле этого слова⁵.

В православии и правильности духовного опыта Кавасилы не сомневается и Преосвященный Алексий (Дородницын), б. ректор Казанской дух. академии, изучавший сочинения Кавасилы с аскетико-мистической точки зрения⁶.

¹ Niceph. Gregoras. Hist., I. XXI, 1, p. 1089.

² И. И. Соколов. Кавасила Николай, в Православной Богословской Энциклопедии, т. VII, СПб., 1906, столб. 627, также см. M. Vogel u. V. Pardthausen. Die griechischen Schreiber. Lpz., 1909.

³ Цитируется здесь: «Жизнь». Есть русск. перевод. М., 1874.

⁴ Проф. А. П. Лебедев. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной Церкви от конца XI и до половины XV века. Изд. 2-е. М., 1902, стр. 439.

⁵ Там же, стр. 440.

⁶ «Византийские церковные мистики XIV века» (Полн. собр. соч., т. I, Саратов, 1913, стр. 99—100).

Вторым важным произведением Кавасилы является его «Изъяснение Божественной литургии»¹. Этот труд написан в таком же возвышенном духе, как и «Жизнь». В нем подробно излагается символический смысл богослужебных действий и молитв Божественной литургии.

Богословие Николая Кавасилы вызвало большой интерес и на Западе, и ему посвящена большая литература.

Проф. И. И. Соколов говорит: «Николай Кавасила был замечательным представителем византийской богословско-мистической литературы XIV века и написал много самых разнообразных сочинений, которые являются украшением византийской богословской литературы, особенно его Слова «О жизни во Христе», и в которых писатель обнаружил не только выдающееся благочестие и богословское образование, но и литературно-риторический талант, так что должен быть поставлен в число первых греческих церковных писателей средневековой эпохи»².

Домостроительство спасения Кавасила признает необходимым предметом размышления всякого человека, как разумного существа: «Как иметь ум и пользоваться словом свойственно природе человека, так надо почитать долгом рассудка созерцание Дела Христова, и особенно потому, что примером, на который нужно людям взирать для должной собственной деятельности и руководства других, является Один Иисус»³. Размышление о Христе и о том, что Он, будучи человеколюбив, совершил ради нашего спасения, «составляет для нас вожденную жизнь и во всем делает блаженными»⁴. «Какого плача и каких слез достойны мы, считающие все другое достойным внимания, а Спасителем и Домостроительством Его пренебрегающие так, как будто другим, кому нужно искать этого, а не для нас было несказанное Его промышление»⁵.

Домостроительный подвиг Господа Иисуса Христа, представляющийся рассудку отдаленным во времени и пространстве, сотериология Кавасилы приближает к нам своеобразным методом совместного рассмотрения Домостроительства Христова и таинств Церкви. Именно, Кавасила, во-первых, выясняет домостроительное значение таинств крещения, миропомазания и Причащения, или связь их с различными моментами Домостроительства; во-вторых, показывает как в таинствах эти моменты реально переживаются; в-третьих, останавливается и объясняет сам домостроительный подвиг Христа и, в-четвертых, описывает, как христианин перерождается посредством таинств, и Христос, общавшийся с современными Ему людьми, соединяется и действует в членах Церкви, то есть как посредством таинств каждый христианин носит в себе, во всем своем существе Христа. Кавасила показывает органическую связь подвига земной жизни христианина с Домостроительством и с вечной жизнью. Домостроительство продолжается в таинствах Церкви, а вечная жизнь, которая есть жизнь во Христе⁶, начинается не только после смерти, а еще здесь, на земле.

«Жизнь во Христе рождается в настоящей жизни и здесь получает начатки, достигает же совершенства в будущей жизни... и ни эта жизнь не может совершенно вложить ее в души людей, ни будущая, если здесь не получит этих начатков»⁷.

¹ Цитируется по PG, 150, col. 355—492 и по русск. переводу в книге «Писания свв. отцов о богослужении», т. III. СПб., 1857. Кратко: «Изъяснение».

² И. И. Соколов. Кавасила Николай, статья в «Православной Богословской Энциклопедии», т. VII, СПб., 1906, стр. 627—629.

³ «Жизнь», Сл. 6, § 129.

⁴ Там же, Сл. 6, § 71.

⁵ Там же, Сл. 6, § 88.

⁶ Там же, Сл. 2, § 1.

⁷ Там же, Сл. 1, § 1.

Каждое из таинств вводит в эту жизнь, то есть принимающих его соединяет со Христом¹. В «Священных таинствах, изображая погребение и возвещая смерть Спасителя, мы рождаемся, образуемся и преемственно соединяемся со Спасителем»². Именно, «первое из них — крещение — дарует бытие и всецелое существование во Христе, ибо, приняв мертвых и растленных, вводит в жизнь». Второе — миропомазание — «усовершенствует рожденного, влагая соответствующую этой жизни силу действия» (дары Св. Духа) и, наконец, третье — Божественная Евхаристия — сохраняет и поддерживает жизнь и здравие, ибо «Хлеб жизни дарует сохранение приобретенного и подкрепление живущих», то есть питает. «Посему живем этим Хлебом, движемся миром (т. е. благодатными действиями таинства миропомазания. — П. Ч.), получив бытие от купели»³.

Трансцендентное становится посредством таинств Церкви и борьбы христианина с грехом имманентным, потустороннее делается посюсторонним, Христос вселяется в нас, и если бы не наличие злой воли, то во всем и во всех всегда жил бы и действовал Христос⁴.

Не останавливаясь сейчас на изложении изображения Кавасилой спасения, совершающегося через таинства, заметим, что земная жизнь Христа и Его домостроительный подвиг становятся в этом изображении как бы современными и сопостроительными нам. Они приближаются к нам, грубо выражаясь, наподобие того, как приближается и становится отчетливо видимым рельеф поверхности луны, рассматриваемой в хороший рефрактор, по сравнению с видом ее, наблюдаемым невооруженным глазом.

УЧЕНИЕ НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ О ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ СПАСЕНИЯ

Антропология

Кавасила весьма много говорит о человеческом естестве, обновленном Христом, но лишь отрывочно касается сотворения и жизни первозданного Адама⁵. В 7-м Слове он говорит о цели сотворения мира и Божественном Промысле: «Цель всего Божественного Промышления о человеческом роде одна, и к этому направлено все обещание благ и всякая угроза бедствий, и для этого Бог устроил этот мир, и положил законы и наделил бесчисленными благами, и посещал многими скорбями, чтобы обратить к Себе Самому и убедить желать Его и Единого Его любить»⁶.

Особо о состоянии Адама в раю Кавасила не говорит, предполагая, очевидно, что это современникам его хорошо было известно из творений отцов Древней Церкви. Он больше говорит о несовершенстве первого Адама по сравнению со Вторым — Христом. Сравнивая обоих, он утверждает принцип, что «не ветхий для Нового, но Новый Адам для ветхого служит образцом»⁷. Ветхий же был только предварением Христа. «Естество человеческое от начала было для Нового Человека, и ум и желание были приготовлены для него»⁸.

Далее Кавасила развивает мысль, что все душевные чувства мы получили, чтобы жить во Христе. Он сравнивает Адама и Христа: «Послушание требовалось от ветхого Адама, а оказал его Новый, при том даже до смерти, смерти же крестной; закон принял тот Адам⁹, а

¹ Там же, Сл. 2, § 3.

² Там же, Сл. 2, § 35.

³ Там же, Сл. 1, § 35—36.

⁴ Там же, Сл. 7, § 10 и др.

⁵ Там же, Сл. 7, § 10.

⁶ Там же, Сл. 6, § 132—136.

⁷ Там же, Сл. 6, § 132.

⁸ Там же, Сл. 6, § 133.

⁹ Подразумевается, по-видимому, в падшем состоянии.

сохранил Этот. Первый оказался преступником, не совершенно имея то, что надлежало иметь человеку, так как закон не превышает природу и преступник его справедливо подлежит наказанию, Второй же совершенен был во всем: «Аз,—говорит Он,—заповеди Отца Моего соблюдох» (Иоан. 15, 10). Ветхий Адам вел несовершенную жизнь, Новый соделался Отцом совершеннейшей нетленной жизни. Природа человеческая от начала предназначена к нетлению и достигла его в Теле Спасителя, Которое Он воскресил из мертвых в бессмертную жизнь и сделался Вождем бессмертия»¹.

Хотя Кавасила почти всюду говорит об Адаме после грехопадения, но по сделанной им отрицательной характеристике павшего Адама и некоторым другим замечаниям можно судить и о его состоянии до падения. Адам до преступления заповеди был нетленен, имел правое душевное чувство, волю, свободную от греха, был здоров душой и телом и пребывал в послушании Богу².

Кавасила определяет сущность человеческой добродетели в общении с Богом волею, а сущность зла в противном состоянии³, и «любовь как добродетель воли»⁴. Адамово падение поэтому состояло в нарушении любви и послушания воле Божией⁵. «С некоторого времени Адам поверил лукавому и презрел Благого Владыку и извратил душевное чувство (волю, познавательные способности). С того времени и душа погубила свое здоровье и благосостояние, отчего и тело пришлось в согласие с душой (расстроилось)»⁶.

Нарушение Адамом любви и послушания явилось следствием неведения Бога. «Адам, не зная о Божественном человеколюбии, подумал, что Благий завистлив; забыв о Премудрости, думал скрыться от Премудрого»⁷. «бежал от Благого, думая, что подвергся Его ненависти; скрылся по причине раны, убегая от рук Врача, Которого, напротив, ему надо было искать, чтобы не торжествовал над ним грех, а он, указывая на жену, прикрывал, сколько было возможно, немощь своей воли»⁸, «презрев Владыку, прилепился к беглому рабу. За все это он изгнан из рая, лишился жизни, подвергся скорбям и умер. От блаженного одеяния дошел до наготы и кожаных одежд»⁹.

От первого Адама первородный грех¹⁰ передан, вместе с остальными природными качествами, всему человеческому роду, происходящему телесно от первого человека: «Душа каждого человека наследует зло первого Адама, от души его переданное телу, а от тела его происшедшим из него телам, а от этих тел переходящее на души. И это есть ветхий человек»¹¹.

Кавасила изображает состояние (до Христа) человека такими словами — «пленение, рабство, узы, неистовство поработившего нас». Люди, беспомощные, оставленные, без конца бедствовали. «Мучительно возможно было исполнять свою волю над нами, и мы, как проданные, считались собственностью купившего, нам не было ни утешения, ни врачевства, ни внутри, ни снаружи, ни от высших нас, ни от однородных»¹².

¹ «Жизнь», Сл. 6, § 134, 135.

² Там же, Сл. 2, § 60, 35 и т. д.

³ Там же, Сл. 7, § 70.

⁴ Там же, Сл. 7, § 13.

⁵ «Познание есть причина любви, так как и Еву привлек плод древа» (Быт. 3, 6), см. Сл. 6, § 125.

⁶ Там же, Сл. 2, § 60.

⁷ Там же, Сл. 2, § 36.

⁸ Там же, Сл. 6, § 19, 40.

⁹ Там же, Сл. 2, § 34 и 36. Поэтому при крещении мы приводимся к познанию Бога и символически касаемся райской жизни (совлечением одежды).

¹⁰ Там же, Сл. 2, § 63.

¹¹ Там же, Сл. 2, § 62, 63.

¹² Там же, Сл. 6, § 112.

Падшего человека невозможно было восстановить человеческой силой. Никакая человеческая правда не могла освободить людей от нечестия, «ибо грех наносит оскорбление Самому Богу, так как сказано: «преступлением закона Бога безчествуешь» (ср. Римл. 2, 23). «Нужна была сверхчеловеческая добродетель, которою можно было бы избавиться от вины».

Меньшему легко обидеть большего, а вознаградить честно за обиду невозможно, особенно, если он безмерно многим должен обиженному¹. Аналогично сему и человек не мог примириться с Богом, привнося собственную правду, а поэтому ни древний Закон не мог разрушить вражды, ни ревность живущих в благодати, ибо все это дела и правда только человеческие². Кавасила выясняет значение для Домостроительства ветхозаветного Закона и несравнимость его с новозаветным: «Апостол Павел называет закон правдой человеческой: «не повинувшася Правде Божией, свою правду ищуще поставити» (Римл. 10, 3), разумея здесь ветхий Закон, ибо он имел силу только, чтобы приготовить к здравью и сделать достойными руки Врача, ибо «закон пестун бысть нам во Христа Иисуса» (Галат. 3, 24), и Предтеча крестил в Грядущего Христа, вся же философия и всякий труд людей были только некоторым предварением и приготовлением к истинной праведности»³. Какая была бы нужда во Христе, если бы искупление совершал ветхозаветный пасхальный агнец? Если бы тени и образы доставляли блаженство, то излишни были бы истина и дела»⁴.

Падший человек не имел ни сил, ни праведности, чтобы спастись. Сам Бог совершил Домостроительство спасения человека. «Не сами мы подвиглись или взошли к Богу, но Он Сам пришел и нисшел к нам». «Не мы искали, но были взысканы, так как не овца искала пастыря и не драхма госпожу, но Сам Он приник на землю и нашел образ, и был в тех местах, где блуждала овца, поднял ее и восставил от блужданий, не переместив людей отсюда, но пребывающих на земле соделал небесными, вложил в них небесную жизнь, не возводя на небо, но небо приклонив и низведя к нам (Псал. 17, 10)»⁵.

Кавасила так характеризует различие между Промыслительным действием Бога, при посредстве ветхозаветного Закона, и Домостроительным подвигом Христа: «В первые времена Бог благодетельствовал роду человеческому посредством видимых тварей и руководил человека заповедями, и повелениями, и законами, при содействии ангелов или досточестных мужей, теперь же непосредственно Сам Собою и во всем действуя Сам»⁶.

Объем понятия «Домостроительство спасения»

Домостроительство спасения Николай Кавасила понимает в самом широком смысле, берет его во всем объеме.

Вся Святая Троица устрояет спасение человечества, но главным Созидателем, Деятелем, Совершителем спасения является один Сын

¹ «Жизнь», Сл. 3, § 16; см. также «Изъяснение», стр. 340.

² Там же, Сл. 4, § 19.

³ Там же, Сл. 4, § 20.

⁴ Там же, Сл. 1, § 67. См. также последующие строки, в которых проводится сравнение между рабством ветхозаветного Закона и заменившими его благодатью, зсыновлением и содружеством в Новом Завете.

⁵ Там же, Сл. 1, § 38, 39. В другом месте Кавасила говорит: «Чтобы спасти род человеческий, Христос не ангела послал, но пришел Сам», ибо все действие Домостроительства — спасение людей (Н. Кавасила, «Изъяснение», гл. 1, стр. 297).

⁶ Там же, Сл. 4, § 125.

Божий: «Художником совместного воссоздания людей является вся Троица, Созидателем же — одно Слово»¹.

Это воссоздание началось с Воплощения Богочеловека и не ограничилось Его земной жизнью, но продолжается навсегда, в вечную жизнь: Созидателем является Слово не только тогда, когда пребывало и общалось с людьми, «во еже вознести грехи многих» (Евр. 9, 28), но с того времени и навсегда, пока носит наше естество, ради которого мы имеем в Нем Ходатая к Богу, Сам Собою очищает совесть нашу от мертвых дел, Сам Собою подает нам Духа².

Итак, Кавасила ясно отличает домостроительный подвиг Христа, совершенный во время Его земной жизни, от Домостроительства спасения, совершаемого Христом после Вознесения³ и продолжаемого по сие время и в вечность, посредством соединения с Ним в таинствах.

Конечная причина всего Домостроительства

Кавасила так определяет цель всего Домостроительства: «Всего этого (Домостроительства)... не иная цель, как та, чтобы человек познал Владыку, восстал от земли и взирает на небо»⁴.

В другом месте говорится еще яснее: «Господь, телесно явившись людям, прежде всего требовал от нас познания Себя и этому учил, и к этому немедленно привлекал; даже более: ради этого чувства Он пришел и для этого Он делал все: «Аз на сие родихся и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину» (Иоан. 18, 37). А так как истиною был Он Сам, то почти что не сказал: «Да покажу Себя Самого»»⁵.

Итак, цель всего Домостроительства Христова — спасение человека, совершаемое посредством богопознания и богообщения, то есть теснейшего соединения Бога и человека, вочеловечения Бога и обожения⁶ человека. Только присутствие и действие Воплотившегося Сына Божия смогли «оторвать павшего человека от земли» и заставить его «взирать на небо»⁷. «Бога никтоже виде нигдеже, Единородный Сын, Сын в лоне Отчи, Той исповеда» (Иоан. 1, 18)⁸. Следствием этого общения Христа, «Света истинного, просвещающего всякого человека» (Иоан. 1, 9), является обновление человека, вселение в него Христа (Галат. 2, 20). В качестве примера такого следствия Домостроительного подвига Спасителя можно привести изображение Кавасилой состояния человека, просвещенного крещением: «И выходя из воды, мы Самого Спасителя несем в наших душах, в голове, в очах, в самых внутренностях, во всех членах, чистого от греха, свободного от всякого тления, каким Он воскрес и являлся ученикам и вознесся, каким придет опять, требуя обратно от нас этого сокровища»⁹. Как Воплощение есть акт двусторонний, поскольку для него были необходимы, во-первых, Бог, Который принял человеческое естество, и, во-вторых, человеческое естество, которое с Ним соединилось, так и для действия вышеестественной Любви Божией к человеку необходимо наличие ответной любви человека к Богу: «За все блага, какие Христос даровал нам, единственным воз-

¹ «Жизнь», Сл. 3, § 16; см. также «Изъяснение», стр. 340.

² Там же, Сл. 3, § 16.

³ См. кондак Вознесения: «Еже о нас исполнив смотрение...»

⁴ Там же, Сл. 6, § 89. См. также «Изъяснение», гл. 49, PG. 150, col. 480 С; русск. пер., стр. 414: «Для того рай, для того пророки, для того Сам Бог во плоти, и Божественное учение, и дела, и страдания и смерть, чтобы люди переселились от земли на небо и соделались наследниками Небесного Царства».

⁵ Сл. 2, § 169.

⁶ Сл. 3, § 9.

⁷ См. выше.

⁸ Следствием домостроительных дел Спасителя было и более глубокое знание с Боге: «Чрез вочеловечение Господа люди в первый раз узнали, что в Боге Три Лица», «Изъяснение», гл. 12, PG. 150, col. 392, русск. пер., стр. 320.

⁹ Там же, Сл. 1, § 103, также Сл. 2, § 170.

награждением почитает Он любовь и, если получает ее от нас, прощает долг. Отсюда любовь преестественная»¹.

«Бог Слово не удовольствовался тем, что создал мир и убеждал человека возлюбить Его, но, совершив для этого все приличное природе Божеской, перешел в другую природу, чтобы и ею воспользоваться для этого же, т. е. чтобы человек возлюбил Бога»².

«Христос после первого создания стал Владыкой природы нашей, а посредством нового творения Он овладел волею, и это и значит истинно царствовать над человеком... почему и сказал Он: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли» (Мф. 28, 18)»³.

Разрушение тройной преграды, бывшей между людьми и Богом

Чтобы это соединение Бога с людьми (Евр. 2, 14) действительно произошло, необходимо было уничтожить все, что стояло между человеком и Богом. В выяснении содержания этого «средостения вражды»⁴, отделявшего род человеческий от Бога, и домостроительных действий Сына Божия, которыми Он уничтожил все эти преграды, и состоит основа истолкования догмата Искупления Николаем Кавасилой, занимающая центральное место в его сотериологических воззрениях.

«Так как люди отстояли от Бога трояко — природой, грехом и смертью, то Спаситель сделал, чтобы они истинно встретились и непосредственно соединились с Ним, уничтожив все то, что препятствовало этому: одно — приобщившись человечеству, другое — умерев на Кресте, последнюю же преграду — тиранию смерти — Он совершенно изгнал из природы, воскреснув» (из мертвых)⁵.

Итак, три преграды, разделявшие людей от Бога — 1) «расстояние» и разделение природ Божеской и человеческой, 2) грех⁶ и 3) смерть — уничтожены последовательно домостроительными действиями Сына Божия: «расстояние» и разделение природ — Воплощением, грех — Крестною смертью, смерть — Воскресением⁷.

Собственно, в настоящей жизни существовали только два из этих препятствий — разделение природ и грех. «Поскольку была двойная стена, — говорит Кавасила, — отделявшая род человеческий от Бога: и от природы, и от растленной злом воли, то одну Спаситель упразднил, воплотившись, а другую, — распявшись. Итак, Крест расторг грех»⁸. Поэтому мы сейчас после крещения, имеющего силу Креста Его и Смерти, достигаем миропомазания — общения Духа. Следовательно, когда были устранены оба препятствия, то ничто уже не удерживало, чтобы Дух Святый излился на всякую плоть, насколько это, говорю, возможно в настоящей жизни»⁹. Что же касается жизни будущей, то

¹ Там же, Сл. 2, § 166.

² Там же, Сл. 6, § 61—62.

³ Там же, Сл. 4, § 135.

⁴ Там же, Сл. 4, § 29.

⁵ Там же, Сл. 3, § 12.

⁶ Конечно, и первородный, и личный.

⁷ «То, чего человек должен был достигнуть, восходя к Богу, осуществляет Бог, снисходя к человеку. Вот почему тройная преграда, отделяющая нас от Бога — смерть, грех и природа, непреодолимая для человека, — будет преодолена Богом в обратном порядке, начиная с соединения разделенных природ и кончая победой над смертью» — Losky. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, ed. Montaigne, 1944, p. 132. «Бесконечное расстояние между бытием сотворенным и несотворенным. природное разделение между человеком и Богом» — там же, стр. 131.

⁸ «Жало смерти — грех» (1 Кор. 15, 56).

⁹ «Жизнь» (Сл. 3, § 11). См. также «Изъяснение», гл. 13, стр. 328—329. «После того, как Христос разрушил Крестом Своим средостение ограды между Богом и нами, подобало еще соединить и привлечь в общение тех, которые были удалены друг от друга... а это и совершенно Сошествием Св. Духа на апостолов».

существует и третье препятствие для непосредственного пребывания с Богом — смерть, и невозможно, чтобы люди, носящие смертное тело, стояли выше «гадания и зеркала» (1 Кор. 13, 12)¹. Это владычество смерти Спаситель и уничтожил своим Воскресением. «Поэтому ап. Павел и говорит: «последний враг испразднится — смерть» (1 Кор. 15, 26)». Не назвал бы он ее врагом, если бы она не была препятствием для нашего истинного благоденствия, так как наследникам бессмертного Бога нужно быть свободными от тления, «ибо тление нетления не наследует» (1 Кор. 15, 50)².

Домостроительным подвигом Христа человечество избавлено от греха и тления: «Господь освободил нашу природу от тления тем, что сделал нас Первороденным из мертвых; освободил душу от греха, войдя Предтечею о нас во Святая Святых, так как Он умертвил грех и примирил с нами Бога, а средостение разрушил и посвятил Самого Себя за нас, да и мы будем освящены воистину»³.

После уничтожения греха и победы над смертью в Лице Первенца из мертвых падшее человеческое естество восстановлено, и людям остается пользоваться плодами Искупления, приступить к благодати, от которой теперь не отделяет их ничто, кроме, конечно, их личного греха⁴: «С тех пор, как Он восшел на Крест, умер и воскрес, свобода людей восстановлена, вид и красота приведены в порядок, и новый образ и новые члены приготовлены. Должно теперь только прийти и приступить к действиям благодати»⁵. «Домостроительство воскресило вселенную»⁶.

Полнота благ, пришедших через Домостроительство

Говоря о том, что благость и человеколюбие Божии наиболее выразились в таинствах Церкви, через которые «люди соделываются богами и сынами Божиими, а естество наше чествуется честью божественной... и делается подобчестным и даже подобным Божественному естеству»⁷, Кавасила указывает на полноту Домостроительства Христова, именно, что «это есть наибольшее и прекраснейшее дело благодати и конечный предел доброты. Таково то дело Домостроительства, устроенное Им о людях. Ибо здесь не просто сообщил Бог человеческому естеству несколько блага, сохранив большее у Самого Себя, но все исполнение Божества, всего Себя вложил в него, как природное его богатство. Поэтому и Правда Божия по преимуществу открылась в Евангелии (Римл. 1, 17), ибо если существует некая добродетель Божия и Правда, то она состоит в том, чтобы всем неизвестно даровать Свои блага и блаженство общения»⁸.

Особенное действие отдельных Ипостасей

Кавасила, признавая единое действие Св. Троицы, подробно останавливается на участии каждой из Божиих Ипостасей в Домостроительстве спасения человеческого рода.

Хотя Троица спасла человеческий род по единому человеколюбию, но вместе с тем каждая из Блаженных Ипостасей внесла некоторое собственное содействие, ибо Отец был примирен, Сын примирил, Дух

¹ «Жизнь», Сл. 3, § 12.

² Там же, Сл. 3, § 13.

³ Там же, Сл. 2, § 93.

⁴ Там же, Сл. 3, § 10.

⁵ Там же, Сл. 2, § 69.

⁶ «Изъяснение», гл. 1, PG, 150, col. 379, русск. пер., стр. 296.

⁷ «Жизнь», Сл. 1, § 47.

⁸ Там же, Сл. 1, § 51—52.

же Святой соделался даром для ставших уже друзьями Божиими. Первый освободил, второй был избавлением, Которым мы освобождаемся, Дух же — свобода: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). Один воссоздал, Другим же мы воссоздаемся, Дух же животворит. Поэтому и в первом творении Троица написалась, как в тенях. Первый творил, Другой был рукою Творящего, Утешитель же — духом для Вдыхающего жизнь. И что это я говорю? В одном ли этом из Божественных действий различается Бог? Ибо из многого, чем от века благовторил Бог, не найдешь ничего такого, что относилось бы только к Отцу, или к Сыну, или к Духу, но все есть общее Троицы, так как делается одной силой, промыслом и творчеством¹.

Истощание, уничтожение Сына Божия

«Как человеческая любовь, когда усилится чрезмерно и делается выше силы любящих, выводит их из себя, так равным образом любовь к людям привела Бога к истощанию»².

Эта божественная любовь к погибавшему человечеству выразилась в пришествии Его к людям в уничиженном и смиренном виде и несении креста самоуничтожения и всех скорбей от людей до самой смерти на Кресте, «ибо, не на месте пребывая, призывает к Себе раба, но Сам, низойдя, ищет его, и Богатый приходит в обиталище бедного и, придя Сам Собою, показывает любовь и желает равной любви, и отвергающего не удаляется и на оскорбление не гневается и, будучи изгоняем, приседит дверям и все делает, чтобы показать Себя любящим, переносит мучения и умирает»³.

Для того, чтобы царствовать над людьми чистейшей властью, Он «употребил противоположное и, чтобы сделаться истинным Владыкою, принимает природу раба и служит рабам даже до Креста и смерти и таким образом уловляет души рабов и непосредственно руководит хотением их. Поэтому и Павел, зная, что это служение есть причина Царства, говорит: «Смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя, темже и Бог Его превознесе» (Филипп. 2, 8). И досточудный Исаия говорит: «Сего ради Той наследит многих и крепких разделит корысти, зане предана бысть на смерть душа Его и со беззаконными вменися (Исаии 53, 12)»⁴.

Это безмерное самоуничтожение Сына Божия было одной из необходимых причин Его Воплощения. Действительно, «две вещи обнаруживают любовь и доставляют торжество любящему: 1) благовторить всем, чем можно, любимому и 2) соглашаться терпеть по причине его, а если нужно, то и пострадать за него. Хотя второе доказательство расположения важнее первого, но оно невозможно для Бога, бесстрастного ко всякому сущему злу. Будучи человеколюбив, Он мог благовторствовать человеку, но терпеть за него раны не мог, а так как любовь Божия была безмерна, но знака для выражения не было, и нужно было не скрывать, как сильно любит Он, и дать доказательство и показать крайнюю любовь, то Он замышляет и истощание и исполняет (его)⁵ и делается способным терпеть жестокости и страдания...»⁶.

Кавасила удивляется тому, что Спаситель и после страданий и Воскресения сохраняет раны и носит на Теле язвы. «Он показывает, что

¹ Там же, Сл. 2, § 46.

² Там же, Сл. 6, § 16.

³ Там же, Сл. 6, § 17.

⁴ Там же, Сл. 4, § 132—134.

⁵ Т. е. Воплощение и прочее.

⁶ Там же, Сл. 6, § 19.

по любви к человеку любит и их, поскольку через них Он нашел погибшего и, претерпев мучения, приобрел возлюбленного»¹.

Уничтожение Спасителя выразилось не только в вышеизложенном, но и в том уважении и высшей чести, которые Он оказал человеческой природе, когда, не стыдясь ее немощи, с язвами на Теле, Он воссел одесную Отца². «И не природу только удостоил Он, но призрел каждого человека. Всех он призывает к этой диадиме, всех освободил от рабства, соделал сынами, всем отверз Небо и показал путь взлететь к Нему, и крылья дал, и не удовольствовался этим, но Сам предходит, подкрепляет и утешает расслабевшихся. Более того: не Владыкой после этого остался рабов и не руку только подает, но Сам Себя всецело отдал нам, почему мы и храм Живого Бога, и члены Христовы...»³.

Рассмотрим теперь высказывания Кавасилы о трех главных моментах домостроительного подвига Христа в отдельности — о Воплощении, Крестной смерти и Воскресении, разрушивших три так называемых преграды (см. выше).

Воплощение

Необходимость Боговоплощения Кавасила доказывает на основании того, что сами люди не могли победить грех, так как были его рабами, а Бог мог, но не имел человеческого естества. Отсюда, для победы над грехом Божескому естеству необходимо было соединиться с человеческим. «Жить в Боге еще не умершим для грехов невозможно, а умертвить грех возможно только одному Богу»⁴. Хотя последнее надо было бы сделать людям и это было бы возможно Адаму тотчас после падения, но стало не по силам людям, ибо все сделались рабами греха. «Поскольку же тот, кто должен был загладить это преступление и одержать победу, был рабом тех (грехов), которых надо было одолеть в брани, а Бог, Которому это возможно, напротив ничем не был обязан, то ни тот, ни Другой не предпринимали борьбы, а грех жил; и при этих условиях невозможно было, чтобы воссияла для нас истинная жизнь... Поэтому надлежало соединиться тому и Другому, и Одному и Тому же иметь оба естества — и подлежащее брани и могущее победить. Так и произошло. Бог Себе присволяет борьбу за людей, ибо Он соделался Человеком, а Человек побеждает грех, будучи чист от всякого греха, ибо Он был Бог. И таким образом, когда пал грех, естество освобождается от поношений и облагается победным венцом. А каждый из людей, хотя никто из них не победил и не боролся, разрешен от этих уз. Сотворил же это Сам Спаситель тем, что Он доставил то, чем каждому из людей дал власть умерщвлять грех и соделоваты общниками Его победы»⁵.

Воплощение Сына Божия есть уничтожение первой из преград, отделявших человеческий род от Бога, глубочайшей пропасти между сотворенной человеческой природой и Божеством⁶.

«Не переменял Христос места, не разрушил стены и не переступил через нее, но уничтожил разделяющее Его от нас тем, что Сам, приняв его в Себя, не оставил ничего между Собою и нами, ибо не местом отличается от людей Бог, наполняющий всякое место, но отстоит различием, и природа (человеческая) сама отделяет себя от Бога тем, что

¹ «Жизнь», Сл. 6, § 12. Далее, в § 22. Кавасила замечает, что на такую любовь, самоуничтожение и пр. способен только Сын Божий.

² Там же, Сл. 6, § 23.

³ Там же, Сл. 6, § 23—24.

⁴ Там же, Сл. 1, § 78.

⁵ Там же, Сл. 1, § 80—82. Последнее, конечно, после Голгофы.

⁶ См. службу на Рождество Христово, 1-я стихира на «Господи, воззвах» — «средостение градежа разрушій».

во всем, что имеет, отличается от Него, а общего не имеет с Ним ничего, потому что Он только Бог, а природа только человек»¹.

Человечество Спасителя освятилось, обожилось Его Божеством, людей от Бога с тех пор стал отделять лишь грех: «Когда наша природа обожилась в Спасителевом Теле, не осталось ничего, отделяющего род человеческий от Бога, почему и участвовать в Его благодеяниях ничто не препятствует нам, кроме греха»².

«Христос соединился с плотью и кровию, чистыми от всякого греха, и, от начала будучи Богом по естеству, Он обожил и то, чем сделался после, т. е. человеческое естество»³.

«Христос облекся не одним телом, но принял и ум и желание и все человеческое, чтобы можно было всецело соединиться с нами и всецело обитать в нас и нас сообразно Самому Себе исправить, со всем нашим соединяя все Свое; отсюда Он с согрешающими несообразен и несоединим»⁴.

«...С одной стороны, Бог сошел на землю, с другой, нас возвел отсюда. Он вочеловечился, а человек обожился. Он освобождает природу от поношений, победив грех в одном Теле и в одной душе»⁵.

Крестная смерть

Хотя через преестественное соединение двух естеств в Одной Ипостаси Богочеловека и была уничтожена первая преграда между Богом и людьми (разделение естеств) и человеческое естество Спасителя, освященное и обоженное Божеством, было совершенно безгрешно, но грех по-прежнему отделял весь род человеческий от Бога. Эту стену греха Господь разрушил Своими Страданиями и смертью на Кресте. «Вместо предлежавшая Ему радости потерпé крест, о срамотé нерадив» (Евр. 12, 2).

Каким же образом казнь Безгрешного умертвила грех повинных казни? «Христос не сделал никакой неправды, за которую следовало бы назначить такое наказание, не сделал никакого греха и не имел ничего такого, в чем бы мог Его обвинить самый бесстыдный клеветник. Раны же, скорбь и смерть изначально были за грех измышлены. Как же допустил это Владыка, будучи человеколюбив? Неестественно, чтобы Благодать радовалась страху и смерти. Потому Бог допустил после греха смерть и скорбь, что не столько Он налагал наказание на согрешившего, сколько доставлял врачество заболевшему. Но так как такое наказание нельзя было применить к делам Христовым, и Спаситель не имел никакого признака болезни, которую надо было уничтожить принятым врачеством, то на нас переходит сила Его чаши и умерщвляет сущий в нас грех, а раны Невинного становятся наказанием для повинных во многом. И так как велико было наказание, удивительно и весьма превышавшее человеческое зло, то оно освободило не только от этой вины, но принесло такое обилие благ, что люди, сущие от земли, враждебнейшие, связанные, поработанные, обесчещенные, взошли на самое небо, приобщились Богу и соделались участниками Царства Небесного, ибо смерть Спасителя была настолько драгоценна, что человеку нельзя и понять»⁶.

Страдания Христовы необходимее соделанных Им чудес, ибо «они

¹ Там же, Сл. 3, § 7—8.

² Там же, Сл. 3, § 10. Кавасила сравнивает обожение человеческой природы с превращением сосуда, содержащего миро, в миро, которое в этом случае уже больше не сможет остаться несообщимым вовне.

³ Там же, Сл. 2, § 2.

⁴ Там же, Сл. 4, § 37.

⁵ Т. е. в Своих собственных Теле и душе. «Жизнь», Сл. 4, § 38.

⁶ Там же, Сл. 1, § 84—87.

составляют причину нашего спасения и без них невозможно было бы для человека и воскресение»¹.

Смерть на Голгофе, «страдания ради нашего спасения»² Кавасила рассматривает не изолированно от всех скорбей, страданий, поношений, составлявших земной Крест Христа³. Напротив, вся совокупность скорбей Его входит в Его искупительный подвиг. Этот тезис Кавасила обосновывает следующим образом. «Печаль есть врачество для зла душевного. Она и будущее зло предуничтожает и настоящее прекращает, и вину соделанного может разрешить»⁴. Скорбь о грехе изгоняет грех. «И скорбь становится нам удовлетворением того, на что мы дерзнули, и для очищенных таким образом уже не нужны другие раны... На преступившего закон Бог налагает наказание печалью и трудом, чего бы Он не почел достаточным, если бы оно не противостояло этим винам и не могло освободить от ответа. Этим же образом Он сам помог человеку против греха и грех, который надлежало извергнуть из человеческого естества, изгнал, претерпев скорби»⁵.

Кавасила неоднократно говорит о вменении всем людям Искупления Христова⁶. «И этому надо удивляться, что мы не участвуем с Ним в язвах и смерти, но Один Он подвизался. Когда же надлежит увенчаться, то тогда Он делает нас Своими сообщниками». «Это понятно, так как мы соединились со Христом уже после Креста, а когда Он еще не умирал, у нас ничего не было общего с Ним». Когда же Он умер и даровано было искупление и разрушено узилище диавола⁷, тогда мы получили свободу и сыноположение, соделались членами Сей блаженной Главы. А от этого принадлежащее Главе делается и нашим⁸. Смерть Спасителя, поскольку это была смерть, умерщвляет лукавую жизнь; поскольку же она есть наказание, освобождает от вменяемости грехов»⁹.

Для участия каждого христианина в плодах Искупления необходим аскетический момент — борьба с грехом. «Хотя из людей никто не победил и не боролся, они разрешены от уз. Это сотворил Сам Спаситель, предоставив каждому из людей власть умерщвлять грех и соделываться общником Его победы»¹⁰.

Кавасила выясняет истинный смысл именованя Христа Ходатаем (1 Тим. 2, 3). Прежде всего он предостерегает от антропоморфных представлений. Христос есть Ходатай «не словами и прошениями, как поступают обыкновенные люди, но делом — ...тем, что Он соединяет нас с Самим Собою и через Себя сообщает Свою благодать каждому по его достоинству и по мере чистоты»¹¹.

Ходатайство Христа есть посредничество: «Христос соделался Ходатаем Бога и человеков, ... так как, будучи Богом и соделавшись Человеком, соединил Бога с человеками, поставив Самого Себя в предел,

¹ «Изъяснение», гл. 7, PG, 150, col. 384; русск. пер., стр. 309. «Смерть Христа есть единственное средство, принесшее в мир отпущение грехов».

² Там же, гл. 6, PG, 150, col. 381; русск. пер., стр. 306.

³ Мрк. 8, 34; 10, 21; Лк. 9, 23; 14, 17.

⁴ «Жизнь», Сл. 7, § 34.

⁵ Там же, Сл. 7, § 34—37. См. также Сл. 7, § 125: «Спаситель и Тело предал и душу за свободу нашу: Тело — смерти, а душа скорбела не только в то время, когда убивали Тело, но и прежде ран: «Прискорбиа есть душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38).

⁶ Там же, Сл. 1, § 54—60, 68 и многие другие.

⁷ Там же, Сл. 1, § 106—108; «Изъяснение», гл. 9, PG, 150, col. 485, русск. пер., стр. 312.

⁸ Там же, Сл. 1, § 106—108.

⁹ Там же, Сл. 2, § 66.

¹⁰ Там же, Сл. 1, § 82.

¹¹ «Изъяснение», гл. 44 (о Ходатайстве Христа), PG, 150, col. 464; русск. пер., стр. 396.

где входят в общение то и другое естество»¹. Ходатайство Христа есть соединение людей с Тринидитным Богом. Как нельзя без глаза видеть свет, так без Христа нельзя примириться с Богом, получить тот мир, без которого ветхий человек еще «враг Божий и чужд божественных благ. Ибо что примирило Бога с естеством человеческим? Конечно, то, что Он увидел Своего Возлюбленного Сына Человеком. Так Он примиряется с каждым человеком, который облачается во образ Единородного, носит Тело Его и является единым духом с Ним»².

Итак, поскольку «Един Бог и Един Ходатай Бога и человеков, Иисус Христос (1 Тим. 2, 5), то все, что имеет силу ходатайства и дарует нам освящение, истекает только от одного Спасителя»³.

Воскресение

Третья преграда для вечной жизни с Богом — смерть — разрушена Воскресением Христа⁴.

«Первороденный из мертвых есть Спаситель, и никто из умерших не мог ожить в бессмертную жизнь, когда Он еще не воскрес»⁵.

«Сам Владыка, посредством того, что умер, дал нам власть умерщвлять грех тем, что воскрес, сделав нас наследниками новой жизни»⁶.

При схождении души Спасителя во ад, не все души умерших Он вывел из него. Кавасила указывает на признак, отличавший праведных и злых в ветхозаветное время: первые «с неудовольствием переносили» рабство греху и молились о разрушении узилища и уз и о сокрушении главы тирана, вторые же не считали ничего странным и утешались в рабстве греху. Первые освободились из ада, когда явился Христос, вторые же остались в узах»⁷.

Второе пришествие и Воскресение мертвых

Воскресение Христа есть причина будущего общего воскресения мертвых: «После общего воскресения людей, причина которого в Воскресении Спасителя, зеркало и гадание прейдут, и лицом к лицу узрят Бога очищенные сердцем»⁸.

Все вообще люди, независимо от их отношения к Христу и таинствам, «украсятся нестареющими телами и восстанут нетленными»⁹. «Воскресение есть восстановление природы: это Бог дарует даром, ибо Он создает нас, хотя бы мы того не желали, так и воссоздает, хотя бы ничего не принесли прежде»¹⁰. «Царство же и созерцание Бога и соединение со Христом есть наслаждение желания. Поэтому оно доступно лишь восхотевшим, возлюбившим и возжелавшим, так как им прилично наслаждаться, когда настанет желаемое ими, а невосхотевшему это невозможно. Как может последний наслаждаться и утешаться, получая то, к чему не имел желания при его отсутствии, поскольку он тогда не может ни желать, ни искать: «не может прияти, яко не видит его, ниже знает его» (Иоан. 14, 17), так как переходит в ту жизнь слепым и лишенным всякого чувства и силы, которыми возможно знать Спасителя, любить и желать пребывания с Ним и иметь к тому силу?

¹ Там же, гл. 49, PG, 150, col. 477; русск. пер., стр. 411. «Думать же о Нем, что Он непрестанно ходатайствует через молитвы священнодействия, это — всевозможная хула и нелепость» (там же).

² «Жизнь», Сл. 5, § 37.

³ «Изъяснение», гл. 30, PG, 150, col. 486 B; русск. пер., стр. 366.

⁴ «Жизнь», Сл. 3, § 12.

⁵ Там же, Сл. 1, § 70.

⁶ Там же, Сл. 2, § 66.

⁷ Там же, Сл. 1, § 61—62.

⁸ Там же, Сл. 3, § 14.

⁹ Там же, Сл. 2, § 83. Также § 84.

¹⁰ Там же, Сл. 2, § 86.

Поэтому не должно удивляться, если все будут жить бессмертно, но не все блаженно...»¹. Яркими красками нарисована у Кавасилы картина Второго пришествия, «когда явится Владыка, и окружит Его лик благих рабов», красивых вокруг Прекрасного (Римл. 8, 17). «Он молниеносно сходит с Неба на Землю, а Земля иные солнца воссылает к Солнцу Правды и все исполняется света...»².

Кавасила указывает на величие воскресшей духовной плоти Христовой. «Победу над лукавым получил один Христос, Тело Которого есть единственный трофей над грехом. Он может подавать помощь подвизающимся посредством того Тела, в Котором пострадал Сам и победил, когда подвергся искушению. Ибо поскольку «плоть» не имела ничего общего с духовной жизнью, и была ей чрезмерно неприязненна и враждебна (Галат. 5, 17), то поэтому против плоти измышлена Плоть, против земной — духовная, а законом Плоти разрушается плотский закон и плоть покоряется духу и помогает против закона греха. Поэтому никому невозможно было жить духовной жизнью, пока не была еще создана сия блаженная Плоть»³.

Существует величайшее различие между сотворением ветхого Адама и нашим воссозданием после Искупления. Адам сотворен из земли, Христос дарует собственное Тело, не улучшает душу, но, причащая Своею Кровию, рождает в людях собственную Свою жизнь... «Тогда «вдуну дыхание жизни», теперь сообщает Духа Своего: «посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша, вопиющая: Авва Отче» (Галат. 4, 6)»⁴.

*Жизнь и смерть Спасителя, как восстановление чести Божией,
т. е. обнаружение благодати Божией*

«Честь Божия — не что иное есть, как более ясное обнаружение того, что Он благ»⁵. Эту честь и воздал Спаситель Своим пришествием, ибо «Бог в Домостроительстве такое оказал благодеяние роду человеческому, что не пощадил ничего относящегося к этому, но все богатство Свое вложил в природу, ибо сказано «в Том живет всякое исполнение Божества телесне» (Колос. 2, 9)»⁶.

«Один Он мог и всю должную честь воздать Родившему и вознаградить за лишение ее: одно — Своею жизнью, другое — Своею смертию». Жизнью Он воздал всякую честь — и ту, которою надлежало почтить Его Самого, и ту, которою надлежало почтиться Отцу. Смертию же, равноценной нашему бесчестию, Он умер также ради славы Отца⁷.

«Благодать и человеколюбие не могли получить славы больше той, какую получили здесь...» «Эту славу давно надлежало принести, но из людей никто не мог воздать, почему Бог и говорит: «Аще Отец есмь Аз, где слава Моя?» (Малах. 1, 6). Одному Единородному возможно было сохранить все, что требовалось для Отца: «Аз прославих Тя на земли... явих Имя Твое человеком» (Иоан. 17, 4, 6) надлежащим образом, ибо Слово носит точный образ Родившего, есть сияние славы и образ Ипостаси Его. Христос изъяснил всякое благое желание Родившего, на что Он и указывает апостолу Филиппу, желавшему видеть Отца: «Видевый Мене, виде Отца» (Иоан. 14, 9)» (см. также Исая 9, 6)⁸.

¹ «Жизнь», Сл. 2, § 83—89.

² Там же, Сл. 6, § 30—36.

³ Там же, Сл. 4, § 46—48.

⁴ Там же, Сл. 4, § 123—124.

⁵ Там же, Сл. 4, § 27.

⁶ Там же, Сл. 4, § 25.

⁷ Там же, Сл. 4, § 22.

⁸ Там же, Сл. 4, § 26—28.

Только после пришествия Христова началось истинное доброделание: «Истинную правду, содружество с Богом, не как прежде бывшую... возвратил Владыка наш, но Сам впервые ввел ее в мир, и путь, возводящий на небо, не как прежде существовавший только нашел, но Сам проложил его»¹, ибо «никтоже взыде на небо, токмо шедый с небес, Сын Человеческий, сый на небеси (Иоан. 3, 13). Поскольку прежде Креста нельзя было найти отпущение грехов и освобождение от наказаний, как можно было думать о правде?»².

После Искупления раскрылись врата Любви Божией и вместо ветхозаветного рабского исполнения закона и наемнического отношения к нему стала возможной сыновняя полная любовь. Для такой любви не страшно отвержение всего тела, самого себя, всех удобств и шествие к Богу, Который заменяет для любящего все — и тело, и душу, и собственность, и друзей: «Таковые радуются радостию Христовою, и о чем радуется Он, такую и им дарует радость (Иоан. 15, 11)»³.

Кавасила истолковывает стих «днесь свои, куплени бо есте ценою» (1 Кор. 6, 20) следующим образом: обычный раб только телом живет по воле господина, а «Спаситель купил всего человека. Люди за раба отдают лишь деньги, а Он принес Самого Себя, предав и Тело и душу за нашу свободу»⁴. От нас же Он требует предания нашей воли в Его волю. «Предав Себя, Христос купил всего человека, следовательно, купил и желание, и преимущественно его»⁵.

«Рабство» Христу не похоже на обычное рабство, ибо Им все сделано для благополучия «рабов». «Избавление Он дал не для того, чтобы наслаждаться Самому чем-нибудь из принадлежащего избавленным, но чтобы Свое сделать их собственностью, и прибылью служат им Сам Владыка и труды Владыки (см. Мф. 25, 21, 23)»⁶. Поэтому-то Он и хочет, чтобы мы любили Его Одного⁷.

В «Изъяснении» Кавасила, говоря о преклонении глав на литургии, пишет: «Все преклоняют их (главы) не только как по естеству Господу и Создателю и Богу, но и как искупленные рабы — Искупившему их Кровию Единородного, через Которого Он приобрел нас Себе вдвойне рабами и в то же время соделал сынами, ибо одна и та же Кровь и усилила и увеличила наше рабство и была причиной усыновления»⁸.

*

Большая часть книги Николая Кавасилы посвящена теме о соединении со Христом посредством таинств.

Остановимся несколько на выяснении его основных воззрений, особенно касающихся связи таинств Церкви с домостроительным подвигом Христа.

Начало и зарождение вечной жизни, которая есть жизнь во Христе⁹, — в здешней жизни, совершение ее — в будущей. Если не окажется начатков этой жизни здесь, то никакая жизнь не вложит ее в нас¹⁰.

Люди, не имеющие сил и чувств для будущей жизни, будут как «мертвые и несчастные обитать там»¹¹, так как если нет органа, то он

¹ Там же, Сл. 1, § 65. См. также «Изъяснение», гл. 19, PG, 150, col. 409D; русск. пер., стр. 340. «Радость принес нам один Христос, и, если кто на земли радовался прежде, чем Он пришел, то радовался, быв посвящен в Его тайны».

² «Жизнь», Сл. 1, § 66.

³ Там же, Сл. 7, § 121—122.

⁴ Там же, Сл. 7, § 125.

⁵ Там же, Сл. 7, § 127.

⁶ Там же, Сл. 7, § 132.

⁷ Там же, Сл. 7, § 136.

⁸ «Изъяснение», гл. 35. PG, 150, col. 448 B; русск. пер., стр. 379.

⁹ «Жизнь», Сл. 2, § 1.

¹⁰ Там же, Сл. 1, § 1.

¹¹ Там же, Сл. 1, § 2.

не образуется ни от раздражения, ни от ощущения¹. Кто не соединится с Сыном Божиим здесь, у того не будет ничего общего с Ним и с будущей жизнью там»². Жить вечной жизнью можно уже в этой жизни, а не только готовиться к ней. Тексты Св. Писания (1 Тим. 6, 12; Галат. 2, 20; Мф. 28, 20) показывают, что Христос всегда пребывает со святыми Своими. Кавасила проводит аналогию между «внутренним новым человеком» (который как бы начинается и чревоносится в этом мире, а образовавшийся рождается в будущем мире) и зародышем в утробе матери. Как зародыша в темном чреве природа prepares к жизни во свете и образует по закону той жизни, которую нужно будет ему получить, так и со святыми (Галат. 4, 19). Различие в том, что зародыш не ощущает жизни мира, а «блаженные и в настоящей жизни имеют многие ощущения будущего» и «будущая жизнь как бы вливается и примешивается к настоящей»³.

Цель домостроительного подвига Христа и Его Домостроительства в жизни новозаветного человечества и есть дарование этой вечной жизни, то есть соединения со Спасителем. Каждое из таинств Церкви и вводит в эту жизнь, принимающих его соединяет со Христом⁴.

Этот путь проложил и эту дверь отверз Господь, придя в мир, а взойдя ко Отцу, Он не допустил заключить ее, но от Отца приходит через эту дверь, вернее, навсегда пребывает с нами⁵. Итак, Домостроительство продолжается посредством таинств, путь которых открыт Искушением. Таинства суть как бы окна для проникновения к нам Христа. «Посредством этих священных таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце Правды, умерщвляет жизнь по этому миру и восстанавливает жизнь премирную — Свет мира побеждает мир. «Аз победил мир» (Иоан. 16, 33), сказал Спаситель, введя в смертное и изменяющееся тело жизнь постоянную и бессмертную»⁶.

Кавасила говорит, что для соединения со Христом совершенно необходимо принять три основных таинства — крещение, миропомазание и Причащение.

«Христос соединился с плотью и кровью, чистыми от всякого греха. Будучи Богом по естеству, Он обожил и то, чем сделался после, т. е. человеческое естество; а умирая, Он и умер плотью и воскрес. Отсюда, желающему соединиться с Ним надлежит и 1) плоть Его принять, и 2) в обожении участвовать, и 3) гробу приобщиться, и 4) воскресению. Поэтому 1) крестимся мы, чтобы умереть Его смерти и воскреснуть Его Воскресением; 2) помазываемся миром, чтобы сделаться общниками Ему в Царском помазании обожения. Когда же 3) питаемся священной Хлебом и прием Божественную чашу, то приобщаемся той самой Плоти и той самой Крови, Которые восприняты Спасителем, и таким образом соединяемся с Воплотившимся за нас, и Обоженным, и Воскресшим»⁷.

Порядок принятия таинств нами (Крещение — Миропомазание — Причащение) обратен порядку Домостроительства Христова (Воплощение — Обожение — Смерть и Воскресение). Мы начинаем оттуда, где Он окончил, а оканчиваем тем, чем Он начал, потому что «Он сошел вниз для того, чтобы мы взошли»⁸. Иначе не может быть по самому делу, ибо крещение есть рождение. Миро бывает в нас причиной дей-

¹ «Жизнь», Сл. 1, § 3.

² Там же, Сл. 1, § 4.

³ Там же, Сл. 1, § 5—8.

⁴ Там же, Сл. 2, § 1.

⁵ Там же, Сл. 1, § 42.

⁶ Там же, Сл. 1, § 40.

⁷ Там же, Сл. 2, § 2—4.

⁸ Там же, Сл. 2, § 5.

ствования или движения. Хлеб же жизни и Чаша благодарения суть истинные пища и питье. Но, прежде чем родиться, нельзя двигаться и питаться. Кроме того, крещение примиряет человека с Богом, миро удостоивает даров от Него, сила же Трапезы сообщает причащающемуся Плоть Христову и Кровь»¹.

Таинствами привлекается в наши души истинная жизнь. К принимающим их «приходит Христос и водворяется в них, соединяется с ними, прикрепляется к ним, исторгает грех и влагает Свою жизнь и силу и делает общниками победы...»².

Более того, Спаситель с живущими в Нем всегда и во всем соприкасается, так что восполняет всякую нужду, есть для них все, не допускает обращать внимание на что-либо иное, ни искать чего-нибудь в другом месте... Ибо для святых «Он и рождает, и возвращает, и питает; и свет для них и дыхание и Собою Самим образует в них око, Собою Самим освещает их и дарует им видеть Себя Самого...»³. Соединение со Христом зависит, во-первых, от совершенного Им для нас Домостроительства и Его Самого, во-вторых, от нас — от нашей «веры в спасение чрез крещение и желания приходить к Нему»⁴.

Посредством веры в символическое значение таинств, в обрядовой стороне которых изображаются главные моменты Домостроительства Христова, и принятия таинств, мы соединяемся с Самим Христом. Так, при крещении, «слуша о воде этой, что она имеет силу смерти Христовой и погребения, веруем всесовершенно и приступаем охотно и погружаемся, а Он не малое что дает, но Самого Себя, Победителя... И выходя из воды, мы несем Спасителя в наших душах... во всем нашем существе... «чистого от греха, нетленного, каким Он воскрес, являлся ученикам и вознесся...»⁵. Прославляющий побежденного тирана, ожидающего казни, и ропщущий достоин наказания вместе с тираном, и напротив, радующийся, прославляющий победителя этого тирана признается участником в наградах победителя. Так и мы, прославляя подвиг и победу Христа и оказывая неизреченную любовь, получаем от таинств победу и венец (который суть плод трудов и кровавого пота Спасителя)»⁶.

Таинство Евхаристии — совершеннейшее из всех. Христос соединяется с нами в каждом из таинств, но не во всех таинствах одинаково.

В крещении Он, «омывая, освобождает от нечистоты зла и влагает Свой образ».

В миропомазании, «помазуя, соделывает деятельными в действиях Духа, коих Он Сам соделался хранилищем посредством Своей Плоти».

В Причащении Он «всецело изменяет получившего таинство и преобразует в собственное свойство, и персть, приняв царский вид, бывает уже не перстью, но Телом Царя, блаженнее чего нельзя и измыслить. Поэтому Евхаристия и последнее таинство, так что нельзя простирать далее, нельзя и приложить большего. После Евхаристии нет уже ничего такого, к чему нам надо еще стремиться»⁷.

¹ Там же, Сл. 2, § 6—7.

² Там же, Сл. 1, § 92—93.

³ Там же, Сл. 1, § 24. Кавасила, желая лучше выяснить значение таинства крещения, приводит и объясняет многие из его наименований: рождение, возрождение, воссоздание, печать, одевание, помазание, дар, просвещение, купель, баня (пакибытия) и т. п.

⁴ Там же, Сл. 2, § 75.

⁵ Там же, Сл. 1, § 102—103.

⁶ Там же, Сл. 1, § 94—99. Кавасила истолковывает еще значение Крещения Самого Спасителя крещением Иоанновым: «Как бы на письме предначертывая Свое крещение... Христос отверз небеса при этом, показывая, что только через крещение мы сможем узреть небесные пространства и что нельзя войти в жизнь (вечную) некрещенному, и еще, что купель есть вход в эту дверь». Сл. 1, § 44.

⁷ Там же, Сл. 4, § 2—4.

Кавасила сравнивает таинства и находит, что Причащение, хотя и совершеннее всех таинств и больше крещения, меньше имеет в себе силу для уничтожения вины, чем последнее.

Крещение уничтожает сразу все — «вину, болезни и самого грешника, ибо рождает нового человека. Евхаристия же отпускает вину, но не омывает от злого навыка и не умерщвляет его и не воссоздает»¹. Это происходит оттого, что к Причащению надо готовиться, очищаться от греха мужественными подвигами. Христос, насыщая нас в Евхаристии, споборствует в нашей борьбе с грехом, является наградой подвизавшимся, как Общник наш и Вождь в подвигах². Поэтому крещение кровью (смерть) христианских мучеников совмещает оба таинства, — оно есть 1) подражание делом смерти Христовой (то есть составляет крещение, если его раньше не было) и 2) мученичество, дарующее венцы и соединяющее со Христом³.

Приведем еще несколько из многих и красочных изображений действия таинства Причащения, приведенных в «Жизни во Христе».

Пища только представляется причиной жизни и претворяется в питающегося. «Хлеб же жизни Сам жив и делает нас живыми истинно. Он движет питаемого и прелагает в Себя Самого». «Мертвыми (грехами) нельзя служить Живому Богу, и сделаться живыми не иначе можно, как всегда вкушая эту вечерю»⁴. Причащаясь, «Самое Солнце принимаем в свои души»⁵. И душа и тело — все силы тотчас становятся духовными, так как Душа смешивается с душой, Тело — с телом, Кровь — с кровью. Лучшее осиливает слабейшее. Божественное овладевает человеческим и, как говорит апостол Павел, «пожертво бывает мертвенное животом» (2 Кор. 5, 4) и «живу не к тому аз, но живу во мне Христос» (Галат. 2, 20)⁶. Более того, соединение Христа с верными в таинстве Евхаристии есть центр и конечная причина всего Его Домостроительства и деятельности Церкви. «Для того пришел Он на землю, принес Себя в жертву и умер, для того алтари и священники, и всякое очищение и все заповеди и наставления и увещания, чтобы предложить нам сию Трапезу»⁷.

Поражает своей глубиной онтологическое изображение единства Церкви и Евхаристии у Кавасилы: «Церковь указывается Тайнами, не как символами, но как сердцем указуются члены, как корнем дерева — отрасли и, как сказал Господь, как виноградной лозой ветви, ибо здесь не одинаковость только имени и не сходство подобия, но тождество дела, так как Тайны суть Тело и Кровь Христа... Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в Плоти Его, то увидел бы ее не чем иным, как только Телом Господним. По этой причине Павел пишет: Вы есте Тело Христово и уди от части (1 Кор. 12, 27)»⁸.

Кавасила признает недостаточность всяких образов. Глава и члены, виноградная лоза и ветви, брак⁹, маслина и т. п. не достаточны для определения жизни во Христе, которая не определима и не изобразима. «Что же такое жизнь Христова, то есть расположение души, которое получается в крещении и которым омытые сообщаются с жизнью Христовой, это еще не ясно. Большая часть этого выше разумения человеческого. Ибо это есть сила грядущего века (Евр. 6, 5) и приготовление к этой жизни». Эта сила откроется в будущей жизни, и

¹ «Жизнь», Сл. 4, § 76—78.

² Там же, Сл. 4, § 88, 93, 97, 99.

³ Там же, Сл. 4, § 101—103.

⁴ Там же, Сл. 4, § 54—56.

⁵ Там же, Сл. 4, § 10.

⁶ Там же, Сл. 4, § 12.

⁷ «Изъяснение», гл. 29, PG. 150, col. 432A; русск. пер., стр. 361.

⁸ Там же, гл. 38, PG. 150, col. 452D—453A; русск. пер., стр. 384—385.

⁹ Браком Кавасила называет единение Христа с причастниками в Евхаристии.

сейчас познать ее в совершенстве невозможно и самым блаженным (1 Кор. 12, 4) ¹.

Кавасила рассматривает много вопросов, связанных с таинствами, но и они большей частью относятся к нравственному или аскетическому богословию.

Кавасила указывает на необходимость подвига для всех христиан, ибо все связали себя обетами в крещении. Аскетизм необходим, «ибо необходимо волею сообщиться с Тем, с Кем сообщаемся кровию» ². Необходимо удобрить почву для Сеющего и сохранить Его дары» ³.

СОТЕРИОЛОГИЯ НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ

Центральное место в сотериологии Кавасилы занимает учение о трех преградах, отделявших людей от Бога, и разрушении их тремя домостроительными действиями Сына Божия.

Сотворенного Адама отделяло от Бога только одно препятствие — неизреченное расстояние его сотворенной природы от Самого Творца. Хотя это расстояние между творением и Творцом было трансцендентным, абсолютно дальним, но Бог по Своей благодати уничтожал его, снисходя к Своему творению, из трансцендентного становился имманентным: «Адам виде Бога, ходяща в рай» (ср. Быт. 3, 8).

Адам, сотворенный по образу и подобию Божию безгрешным, мог свободно отвечать на любовь Творца и неограниченно к Нему приближаться, достигать обожения, а так как он был создан нетленным и бессмертным, то процесс его духовного роста мог продолжаться бесконечно в вечность.

Падение Адама разрушило все это. Грех вырыл непроходимую бездну, преграду между человеком и Богом. И хотя Любовь Божия осталась неизменной, но человек уже не способен был на нее отвечать, ибо «любовь (к Богу) есть добродетель воли» ⁴. А воля падшего человека была подчинена греху. Следствием греха явились смерть и тление (Быт. 3, 3), положившие конец бесконечному росту человека.

И так между людьми и Богом стала тройная стена: 1) бывшее уже раньше расстояние сотворенной природы от Божества, затем 2) грех и 3) смерть.

Последние две преграды — грех и смерть — сделали прежнее восхождение к Богу уже невозможным. Для соединения с Богом необходимо было разрушить эту тройную преграду. Это невозможно было смертному и отягощенному грехами человеку. Для спасения погибавшего человечества сошел на землю Сын Божий. Воплощением Он соединил в Себе сотворенную природу с Божеством, страданиями и Крестною смертью Он, Безгрешный, уничтожил грех и, наконец, Воскресением из мертвых поправил и победил смерть — третью преграду для соединения с Богом.

Учение о трех преградах и о разрушении их домостроительным подвигом Спасителя характерно для богословия Кавасилы, ибо определенного учения о всех трех преградах у свв. отцов нет ⁵. Однако это

¹ «Жизнь», Сл. 2, § 105—106 и др. Ср. замечание проф. о. Павла Флоренского о неопределенности православной церковности. «Нет понятия церковности, но есть сама она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и освящающее, что знает он... Это — новая жизнь, жизнь в Духе» (Свящ. П. А. Флоренский, Столп и утверждение Истины. М., 1914, стр. 7).

² Там же, Сл. 6, § 6—9.

³ «Хотя Бог подает нам всякую святыню туне, и мы ничего не можем принести Ему, и (Его дары) суть в строжайшем смысле дары, однако Он требует от нас, чтобы мы были способны принять святыню и сохранить; людям неспособным к сему Он не подал бы освящения». «Изъяснение», гл. 1, PG, 150, col. 369 A; русск. пер., стр. 291.

⁴ «Жизнь», Сл. 7, § 13.

⁵ Если даже все они три и упоминаются, но не сопоставляются друг с другом и домостроительными действиями Христа.

учение не есть изобретение самого Кавасилы, а только синтез различных святоотеческих традиционных высказываний об одной или двух из этих преград в отдельности. Концепция Кавасилы — последовательная систематизация отеческого учения.

Не имея цели полного рассмотрения и сопоставления всей отеческой литературы с богословием Кавасилы, что может составить предмет особого исследования, приведем некоторые из высказываний.

Св. Иринеи Лионский так говорит о значении Воплощения для сохранения образа и подобия Божия в человеке: «Ибо хотя и в прежние времена было сказано, что человек создан по образу и подобию Божию, но это не было показано (самим делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие». После падения Воплощение сделалось еще более необходимым. «Когда же Слово Божие соделалось Плотию, Оно подтвердило то и другое, ибо истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека через видимое Слово соподобными Невидимому Отцу»¹.

О Крестных Страданиях св. Иринеи говорит: «Господь искупил нас Своею Кровию и дал Свою душу за души наши и Свою Плоть за плоти наши и излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеками»². Он же говорит, что Воскресение Христово предполагает и наше воскресение по плоти³.

Св. Иринеи высказывает следующее общее положение о необходимости Боговоплощения для обожения человека: «Сын Божий стал Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим»⁴, «Слово Божие, Господь наш, сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем что есть Он»⁵. Это положение повторяется часто и у св. Афанасия Александрийского, например: «Божие Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились»⁶ и в других местах; у св. Григория Богослова: «Отчее Слово было Бог, но стало нашим Человеком, чтобы, соединившись с земными, соединить с нами Бога... Оно постольку Человек, поскольку меня делает из человека богом...»⁷. Подобные же мысли имеются у св. Григория Нисского⁸ и у других отцов.

Это положение повторяет и Николай Кавасила: «С одной стороны, Бог сошел на землю, с другой, нас возвел на небо. Он вочеловечился, а человек обожился»⁹.

Св. Афанасий Александрийский говорит более всего о Воплощении и Воскресении, уничтоживших тление и смерть¹⁰.

Полного учения о тройном преграждении нет и у св. Василия Великого.

Указанная систематизация в совместном рассмотрении трех преград и трех домостроительных действий получила у Кавасилы отчетливую формулировку, по-видимому, вследствие последовательного сопоставления таинств Причащения, Миропомазания, Крещения с соответствующими домостроительными моментами — Воплощением, обожением, смертью и Воскресением¹¹.

¹ Св. Иринеи Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания, кн. V, гл. 6, § 2 (русск. пер., СПб., 1900, стр. 480—481).

² Там же, гл. 1, § 1, стр. 447.

³ Там же, гл. 7; см. также кн. V, гл. 31.

⁴ Там же, кн. III, гл. 10, § 2, стр. 240.

⁵ Там же, кн. V, Предисловие, стр. 446 (PG, 7, col. 1120).

⁶ «Слово о Воплощении», § 54. Творения в русск. пер., ч. 1, Сергиев посад, 1902, стр. 260.

⁷ Стихотворение «О вочеловечении» (русск. пер., ч. 5. М., 1889, стр. 40).

⁸ PG, 45, col. 65 D.

⁹ «Жизнь», Сл. 4, § 38.

¹⁰ «Слово о Воплощении», § 8—9. Творения, русск. пер., т. I, стр. 201—202.

¹¹ «Жизнь», Сл. 2, § 2—7.

Это сопоставление обогатило и сотериологию и само учение о таинствах. С одной стороны, так как главная тема книги Кавасилы — «учение о таинствах» — достаточно им разработана и систематизирована, то в соответствии с этим систематически излагается и учение о Домостроительстве. С другой, параллельное рассмотрение учения о домостроительном подвиге Спасителя и таинств наполнило глубоким смыслом и учение о таинствах, действенность которых находится в связи с их символической стороной, изображающей Домостроительство Христово.

Через таинства Крещения, Миропомазания и Причащения христиане соединяются со Христом, Который вселяется в них ощутительно.

Учение Николая Кавасилы близко к высказываниям преп. Макария Египетского о цели Воплощения: «Сын Божий пришел верующих в Него соделать новым умом, новою душою, новыми очами, новым слухом, духовным новым языком, одним словом сказать, новыми людьми или новыми мехами, помазав их светом ведения Своего, чтобы влить в них вино новое, то есть Духа Своего» (Мф. 9, 17) ¹.

Вообще необходимо заметить, что, хотя сам Кавасила цитирует лишь единственного автора — Дионисия Ареопагита, но все его произведение дышит отеческим богословием Древней Церкви; не число ссылок на отцов доказывает эту глубокую традиционность, но согласие учения.

План «Жизни во Христе», построенный на совместном рассмотрении таинств и Домостроительства, есть систематическое осуществление положения св. Иринея Лионского, сказавшего, что «наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение» ².

Сотериология Кавасилы покоится на тех же двух принципах, что и богословие Николая Мефонского:

1) О едином действовании всей Св. Единой и Нераздельной Троицы ³.

2) О недопустимости применять к Богу буквально человеческие понятия и категории.

Применяя первый принцип, он утверждает, что, хотя Совершителем Домостроительства был Сын Божий, но Ему содействовали Обе Другие Ипостаси.

Второй принцип он применяет весьма часто. Особенно, в частности, интересно толкование им именования Христа Ходатаем, которое он объясняет как Посредника и очищает от всякого антропоморфизма ⁴. Столь же возвышенно и выяснение смысла выражения «честь Божия», которая есть не что иное как «обнаружение благодати Божией» ⁵.

Подобно Николаю Мефонскому, он отрицает какие-либо внешние отношения людей к Богу в Домостроительстве спасения: «Не сами мы подвиглись или взошли к Богу, но Он Сам пришел и нисшел к нам» ⁶. «Он сошел с неба, взыскав нас, и как бы со сродными Себе заговорил с нами голосом и показал сродный нашему вид, чтобы мы любили Его, или как сродного или как лучшего... Он не удовольствовался быть только сродным, приняв то же естество, но сделал нас общниками самого Тела и Крови и Духа, сделался для нас другим Я» ⁷.

Основным содержанием «Жизни во Христе» является обожение

¹ Беседа 44, § 1. См. «Жизнь», Сл. 1, § 102—103.

² «Обличение и опровержение лжеименного знания», кн. IV, гл. 18, § 5.

³ «Жизнь», Сл. 2, § 46.

⁴ «Изъяснение», гл. 44, PG, 150, col. 464; русск. пер., стр. 396.

⁵ «Жизнь», Сл. 4, § 27. Как это чуждо и несовместимо с концепцией «сатисфакции» и т. п.

⁶ Там же, Сл. 1, § 67.

⁷ Там же, Сл. 6, § 85—86.

христианина через таинства и углубленное познание обоженным в борьбе с грехом Домостроительства спасения.

Проф. А. П. Лебедев, давший наивысшую оценку «Жизни во Христе»¹, в конце своей рецензии говорит: «К недостаткам этого произведения можно отнести то, что Николай в своих представлениях настолько сближает Христа и христианина, что последний как бы погружается и исчезает в Первом»².

Это суждение основывается на тех, нередких местах в «Жизни», где Кавасила говорит, что мы должны заменить свое человеческое Христовым и тогда Бог примиряется с людьми, находя в них Сына Своего³. Кавасила призывает к всецелому проникновению всего человека Божеством, вследствие единения со Христом. Но это еще совсем не означает уничтожения человеческих свойств, как думал проф. Лебедев, а обожение человека, подчинение его воли Христу. Если даже Христос и победит совершенно наш грех, то отнюдь отсюда не следует, что «все человеческое исчезнет». Будет Христос и обоженный человек. с любовию отдавший свою волю Ему.

Также несущественен и другой недостаток, на который указывает проф. Лебедев — концентрация внимания на духовной стороне человека и игнорирование чувственной стороны. В приведенных Лебедевым словах Кавасилы: «человек на самом деле состоит из воли и разума и, кроме этого, ничто иное не существует для него»⁴ Кавасила не говорит специально о чувственной стороне человека, так как отвечает только на вопрос, «что действительно составляет зло для человека?»⁵, и выясняет, что «заблуждение разума есть ложь, а заблуждение воли — зло»⁶.

Неверно, что Кавасила не касается «чувств». Напротив, он часто говорит о значении любви к Богу для спасения⁷, определяя нашу любовь как добродетель воли. Это согласно с Евангелием, так как Сам Спаситель сказал, что любовь к Нему есть подчинение воли его заповедям (Иоан. 14, 15). Кавасила имеет в виду людей, спасающихся, а не погибающих в грехе, в «чувстве», о котором он также говорит множество раз⁸.

Некоторое недоумение может вызвать терминология Кавасилы. употребляющего иногда вместо слова «Бог» слова «Бог и Отец» или даже «Бог Отец». Эту особенность, встречающуюся и у древних отцов, можно объяснить тем, что в Восточном богословии признается Единое Начало Св. Троицы — Отец⁹ и поэтому Его Имя употребляется вместо Имени Троицыного Бога. И погрешность Сотириха (см. выше — 2-я глава) состояла не столько в утверждении, что Жертва приносится Отцу (ибо она и Ему приносится вместе с остальными Двумя Ипостасями), а в том, что он заявлял, что Жертва приносится только Одному Отцу, или что она не приносится Сыну.

Сосредоточив внимание на действиях, производимых в человеке таинствами, Кавасила продолжает святоотеческое направление Восточного богословия¹⁰.

¹ «Исторические очерки»..., стр. 439.

² Там же, стр. 445.

³ Напр. «Жизнь», Сл. 5, § 37.

⁴ «Жизнь», Сл. 7, § 28.

⁵ Там же, Сл. 7, § 25.

⁶ Там же, Сл. 7, § 29.

⁷ Там же, Сл. 6, § 56, 57, 60, 61, 125, 139; Сл. 7, § 100 и др.

⁸ Там же, Сл. 7, § 33, 35, 37 и т. д.

⁹ Св. Григорий Богослов. «Слово 20-е», PG, 35, col. 1073. «Слово 41-е», PG, 36, col. 476B. Преп. Иоанн Дамаскин. «Точное изложение», кн. 1, гл. 8.

¹⁰ Проф. П. П. Пономарев. О спасении («Православный собеседник», 1915, № 11—12, стр. 357—398; 1916, № 12, стр. 426—447).

Богословие Кавасилы имеет все признаки этого святоотеческого богословия. Оно, во-первых, как указано выше, пронизано глубокой связью с духовным подвигом, который оно многократно изображает. Во-вторых, оно реалистично (в высшем смысле этого слова), в нем логическое изложение соединено с изображением онтологических истин. Стоит только вспомнить приведенные выше изображения в «Жизни» состояния новокрещенного, или таинства Св. Евхаристии и т. п. Этот реализм Кавасилы доставляет более глубокое познание догматов, которые в его изображении делаются почти «осязаемыми». В этом отношении Кавасилу можно сравнить только с преп. Макарием Египетским или с преп. Симеоном Новым Богословом.

Богословие Кавасилы — сотериологично, так как у него все изложение основывается на Домостроительстве Христовом, сопряженном с таинствами, через которые христианин входит в вечную жизнь.

Наконец, необходимо отметить литургичность его богословия — тесную связь его с обрядами, символикой таинств и храмовым богослужением. Все богослужение является символическим изображением Промысла и Домостроительства Божия¹. Особенно это относится к Божественной литургии, цель которой — освящение верных² и которая есть образ собственно Домостроительства Христова: «Все священнодействие (литургии) есть как бы один образ Единого Тела и Царства Спасителя, образ, представляющий все его части от начала до конца во взаимном порядке и согласии»³. «Совершающееся при священнодействии Св. Даров все имеет прямое отношение к Домостроительству Спасителя»⁴.

Устанавливая в «Изъяснении» глубокое соответствие между священнодействием Божественной литургии и Домостроительством, изображением которого она является, Кавасила тем самым указывает дополнительный источник для изучения сотериологии Древней Церкви. Сохранившиеся святоотеческие концепции Домостроительства Воплощения (св. Иринея, св. Афанасия, преп. Максима Исповедника и других) можно дополнить истинами, почерпнутыми из богослужебных книг и обрядов, приняв во внимание и весь комплекс отеческих толкований богослужения, исключив из всего этого, конечно, моменты, имеющие чисто историческое происхождение.

¹ «Изъяснение», гл. 16.

² Там же, гл. 16, PG, 150, col. 404 C; русск. пер., стр. 333—334.

³ Там же, гл. 1, PG, 150, col. 372 B; русск. пер., стр. 294.

⁴ Там же, гл. 1, PG, 150, col. 373; русск. пер., стр. 296, см. также стр. 293