



БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

8

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ВОСЬМОЙ,
ПОСВЯЩЕННЫЙ ВЛАДИМИРУ ЛОССКОМУ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА . 1972

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СБОРНИКА „БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ“

Председатель редколлегии — Архиепископ Минский и Белорусский
Антоний

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии
председатель Издательского отдела Московской Патриархии
Архиепископ Дмитровский **Филарет**, ректор Московской духовной академии
Епископ Тихвинский **Мелитон**, ректор Ленинградской духовной академии
Архиепископ Воронежский и Липецкий **Михаил**
Епископ Астраханский и Енотаевский **Михаил**
Протоиерей **Александр Ветелев**, профессор Московской духовной академии
Протоиерей **Михаил Сперанский**, профессор Ленинградской духовной академии
Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской духовной академии
Священник **Георгий Тельпис**, преподаватель Ленинградской духовной академии
М. А. Старокадомский, профессор Московской духовной академии
Н. Д. Успенский, профессор Ленинградской духовной академии
Д. П. Огицкий, профессор Московской духовной академии
В. Д. Сарычев, профессор Московской духовной академии
А. И. Осипов, доцент Московской духовной академии
Е. А. Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»
А. С. Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата
П. В. Уржумцев, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Сдано в набор 5/IV 1972 г. Подписано в печать 20/XI 1972 г. Заказ 1926.

Московская типография № 5 «Союзполиграфпрома» при Государственном Комитете
Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли
Москва, Мало-Московская, 21.

СОДЕРЖАНИЕ

Архиепископ Антоний. Предисловие	5
Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.	7
I. Введение. Богословие и мистика в предании Восточной Церкви	9
II. Божественный мрак	17
III. Бог-Троица	27
IV. Нетварные энергии	39
V. Тварное бытие	50
VI. Образ и подобие	61
VII. Домостроительство Сына	72
VIII. Домостроительство Святого Духа	83
IX. Два аспекта Церкви	91
X. Путь соединения	102
XI. Божественный свет	113
XII. Заключение. Пир Царствия	122
Вл. Лосский. Догматическое богословие.	129
I	
(1) Два «монотеизма»	131
(2) Путь отрицаний и путь утверждений	133
(3) Троица	136
(4) Троичная терминология	138
(5) Происхождение Лиц и Божественные свойства	141
II	
(6) Творение	144
(7) Троичный Бог — Творец и Божественные идеи	146
(8) Творение: время и вечность	148
(9) Творение: космический порядок	151
(10) Образ и подобие	155
(11) Христианская антропология	157
III	
(12) Первородный грех	160
(13) Смысл Ветхого Завета	163
(14) Воплощение	167
IV	
(15) Христологический догмат	169
(16) «Образ Бога» и «образ раба»	172
(17) Две энергии, две воли	174
(18) «Два» и «одно» во Христе	176
(19) Искупление	178
(20) Воскресение	182
Вл. Лосский. «Видение Бога» в византийском богословии	187
Вл. Лосский. Паламитский синтез	195
Вл. Лосский. Господство и царство. (Эсхатологический этюд)	205
А. В. Ведерников. Владимир Лосский и его богословие	215
Прот. И. Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение»	231
Список опубликованных трудов Владимира Лосского	233

ETUDES THEOLOGIQUES, vol. VIII

in memoriam Vladimir Lossky

TABLE DES MATIERES

Archevêque Antoine de Minsk. Preface	5
Vladimir Lossky. Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient	7
I. Introduction: Théologie et mystique dans la tradition de l'Eglise d'Orient	9
II. Les ténèbres divines	17
III. Dieu-Trinité	27
IV. Énergies incréées	39
V. L'être créé	50
VI. Image et ressemblance	61
VII. Économie du Fils	72
VIII. Économie du Saint-Esprit	83
IX. Deux aspects de l'Eglise	91
X. Voie de l'union	102
XI. La lumière divine	113
XII. Conclusion: Le festin du Royaume	122
Vladimir Lossky. Théologie dogmatique	129
I	
(1) Les deux "monothéismes"	131
(2) Voie négative et voie positive	133
(3) La Trinité	136
(4) Terminologie trinitaire	138
(5) Procession des personnes et attributs divins	141
II	
(6) La création	144
(7) Trinité créatrice et idées divines	146
(8) Création: temps et éternité	148
(9) Création: ordre cosmique	151
(10) Image et ressemblance	155
(11) Anthropologie chrétienne	157
III	
(12) Le péché originel	160
(13) Le sens de l'Ancien Testament	163
(14) Incarnation	167
IV	
(15) Le dogme christologique	169
(16) "Forme de Dieu" et "forme de serviteur".	172
(17) Deux énergies, deux volontés	174
(18) Dualité et unité dans le Christ	176
(19) La rédemption	178
(20) Résurrection	182
Vladimir Lossky. Saint Jean Damascène et la spiritualité byzantine	187
Vladimir Lossky. La synthèse palamite	195
Vladimir Lossky. Domination et règne. Etude eschatologique	205
A. Vedernikov. Vladimir Lossky - théologien	215
Jean Meyendorff. Préface à "Vision de Dieu"	231
Bibliographie	233



Владимир Николаевич Лосский
(1903—1958)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник «Богословских трудов» посвящен Владимиру Николаевичу Лосскому (1903—1958).

Имя профессора В. Н. Лосского широко известно как среди православных, так и среди инославных богословов христианского мира. Его богословские труды способствовали знакомству широких кругов западных христиан с Православием.

Этот большой успех В. Н. Лосского объясняется тем, что, родившись в России и здесь получив христианское воспитание и начальное образование, он завершил его в эмиграции в совершенно иных условиях, среди инославных. Глубоко осознанное восприятие Православия в недрах Русской Церкви В. Н. Лосский пронес через всю жизнь, одновременно научившись уважать и ценить инославные христианские традиции. Он никогда не изменял чистоте православного богословия.

Вероисповедное разделение христиан воспринималось им как наш общий грех, и поэтому он стал деятельным и убежденным участником экуменического движения, внося свой вклад богослова в святое дело единства христиан. На этом поприще он снискал себе широкую популярность как среди православных, так и инославных христиан.

В. Н. Лосский был выдающимся православным богословом, отличительной чертой которого было не только проникновенное знание Православия, но и глубокое знакомство с западно-христианским богословием. Это открыло для него возможность свидетельствовать о Православии богословам западных Церквей.

Ценность богословствования В. Н. Лосского заключается еще и в том, что он по-новому подошел к раскрытию православных догматических истин, отбросив сухость схоластических определений. Он живым языком святоотеческого богословия сказал о Жизни вечной.

Богословское наследие В. Н. Лосского ценно для нас еще тем, что это не книжное изложение христианских истин, а это сама жизнь, так как он сам в своей жизни исполнил то, о чем писал. Он действительно «сотворил и научил», и в этом сила его богословствования. Это богословие сделало его убежденным и верным сыном Русской Православной Церкви, никогда не порывавшим своего единства с Московским Патриархатом.

В. Н. Лосский не скрыл полученные от Бога таланты, но обильно приумножил их, раскрыв в своих богословских сочинениях глубину и истинность Православия. Большинство работ В. Н. Лосского было написано им на французском языке, что способствовало распространению их среди инославных богословов.

Наши богословы знакомы не со всеми работами В. Н. Лосского, и поэтому Редакционная коллегия «Богословских трудов» решила издать специальный номер, в котором собраны главные работы этого талантливого русского богослова.

В данном сборнике даны в русском переводе два основных его труда — «Очерк мистического богословия» и «Догматическое богословие», а также две последние главы из цикла «Видение Бога» и этюд «Господство и царство».

Перевод «Догматического богословия», «Паламитского синтеза», «Господства и царства» и редактирование «Очерка мистического богословия» сделаны ученицей В. Н. Лосского, слушавшей его лекции в Богословском институте св. Дионисия в Париже.

Статья А. В. Ведерникова знакомит читателей с биографией В. Н. Лосского и его богословием. Перевод краткого предисловия профессора-протоиерея Иоанна Мейендорфа к одному из сборников статей В. Н. Лосского хорошо характеризует одну из сторон его богословия.

Краткая библиография трудов В. Н. Лосского дает представление о его богословском наследии.

**Антоний,
архиепископ Минский и Белорусский**

9 мая 1971

Минск

Владимир ЛОССКИЙ

**ОЧЕРК МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ**

Перевод с французского

- I. Введение. Богословие и мистика в предании Восточной Церкви
- II. Божественный мрак
- III. Бог-Троица
- IV. Нетварные энергии
- V. Тварное бытие
- VI. Образ и подобие
- VII. Домостроительство Сына
- VIII. Домостроительство Святого Духа
- IX. Два аспекта Церкви
- X. Путь соединения
- XI. Божественный свет
- XII. Заключение. Пир Царствия

ESSAI SUR LA THÉOLOGIE MYSTIQUE DE L'ÉGLISE D'ORIENT

par

Vladimir Lossky
de la Confrérie de S. Photius

AUBIER
Éditions Montaigne,
1944

От переводчиков. Считаю необходимым сказать несколько слов относительно цитат из творений св. отцов и произведений духовных писателей. Автор обычно приводит их по-французски в своем собственном переводе или в переводах других современных авторов, сделанных с оригиналов. Впрочем, творения преп. Симеона Нового Богослова он цитирует по русскому переводу, изданному Афонским Пантелеимоновым монастырем.

В нашем переводе «Очерков» на русский язык мы пользовались в большинстве случаев имеющимися русскими переводами творений св. отцов, и только в тех случаях, когда эти творения не были переведены на русский язык или же когда перевод их оказывался для нас недоступным, мы переводили цитаты с перевода, сделанного автором. Так обстояло дело для творений св. Максима Исповедника, св. Григория Нисского, св. Григория Паламы и отчасти для произведений Дионисия Ареопагита. Правда, в двух или трех случаях мы позволили себе перевести на русский язык цитаты из творений св. Василия Великого и св. Григория Богослова с французского перевода автора, сделанного им с греческого оригинала, вследствие того, что имеющийся русский перевод показался нам написанным устарелым языком и малопонятным современному читателю.

Примечания переводчиков и параллельные ссылки на русские издания заключены в квадратные скобки. В таких же скобках в тексте обозначены страницы французского оригинала.

[5]

ГЛАВА I

ВВЕДЕНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И МИСТИКА
В ПРЕДАНИИ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ

Мы задались целью рассмотреть здесь некоторые аспекты духовной жизни и опыта Восточной Церкви в их связи с основными данными православного догматического предания. Таким образом термин «мистическое богословие» означает в данном случае аспект духовной жизни, выражающий ту или иную догматическую установку.

В известном смысле всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением. С другой стороны, часто мистику противопоставляют богословию, как область, не доступную познанию, как неизреченную тайну, сокровенную глубину, как то, что может быть скорее пережито, чем познано, то, что скорее поддается особому опыту, превосходящему наши способности суждения, чем какому-либо восприятию наших чувств или нашего разума. Если бы мы безоговорочно приняли такую концепцию резкого противопоставления мистики богословию, то это в конечном итоге привело бы нас к положению Бергсона¹, который различает статичную религию Церквей — религию социальную и консервативную — и динамичную религию мистиков — религию личную и обновляющую. Был ли Бергсон в какой-то мере прав, утверждая такое противопоставление? Это трудно разрешимый вопрос, тем более, что те два определения, которые противопоставляет Бергсон в области религии, обоснованы двумя «полюсами» его философского видения [6] вселенной — как природы и жизненного порыва. Но и независимо от воззрений Бергсона мы часто слышим суждение, будто бы мистика является областью, предназначенной немногим, неким исключением из общего правила, привилегией, дарованной некоторым душам, опытно обладающим истиной, в то время как все прочие должны довольствоваться более или менее слепым подчинением догматическому учению, наложенному извне в виде принудительного авторитета. Подчеркивая это противопоставление, можно иной раз зайти слишком далеко, в особенности если к тому же несколько уклониться от исторической правды; таким образом можно противопоставить, как противников, мистиков — богословов, духоносных — церковной иерархии, святых — Церкви. Достаточно вспомнить ряд мест у Гарнака, «Жизнь святого Франциска» Сабатье и другие произведения, возникающие чаще всего из-под пера историков-протестантов.

Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью. Слова, сказанные сто лет тому назад великим православным богословом митрополитом Филаретом Московским, прекрасно выражают именно это положение: «Необходимо, чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям»². Иначе

¹ [A. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1932.]

² Митр. Филарет. Слово в день обретения мощей святителя Алексия. Слова и речи, т. IV, М., 1882, с. 148.

говоря, догмат, выражающий Богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способным обрести мистический опыт. Богословие и мистика отнюдь не противоположаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт [7] есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Вне Истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы «мистицизм» в дурном смысле этого слова. С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта Истины, данного в различной «мере» каждому верующему. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики. Не случайно предание Восточной Церкви сохранило наименование «Богослов» только за тремя духовными писателями: первый из них — св. Иоанн Богослов, наиболее «мистичный» из четырех евангелистов, второй — св. Григорий Богослов, автор созерцательных поэм, и третий — св. Симеон, называемый «Новым Богословом», воспевший соединение с Богом. Таким образом мистика рассматривается в данном случае как совершенство, как вершина всякого богословия, как богословие «преимущество».

В противоположность гносису³, где познание само по себе является целью гностика, христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом или обожение, *θεωσις*, о котором говорят восточные отцы. Мы приходим, таким образом, к заключению, которое может показаться в достаточной степени парадоксальным: христианская теория имеет значение в высшей степени практическое и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели — к единению с Богом, — тем она и «практичнее».

Вся сложная борьба за догматы, [8] которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом. И действительно, Церковь борется против гностиков для того, чтобы защитить саму идею обожения, как вселенского завершения: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом». Она утверждает догмат Единосущной Троицы против ариан, ибо именно Слово, Логос открывает нам путь к единению с Божеством, и если воплотившееся Слово не той же сущности, что Отец, если Оно — не Истинный Бог, то наше обожение невозможно. Церковь осуждает учение несториан, чтобы сокрушить средостение, которым в Самом Христе хотели отделить человека от Бога. Она восстает против учения Аполлинария и монофизитов, чтобы показать: поскольку истинная природа человека во всей ее полноте была взята на Себя Словом, постольку наша природа во всей своей целостности должна войти в единение с Богом. Она борется с монофелитами, ибо вне соединения двух волей во Христе — воли Божественной и воли человеческой, невозможно человеку достигнуть обожения: «Бог создал человека Своей единой волею, но Он не может спасти его без содействия воли человеческой». Церковь торжествует в борьбе за

³ См. статью М. Н.-Ch. Puech. Où en est le problème du gnosticisme? *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1934, №№ 2 et 3.

иконопочитание, утверждая возможность выражать божественные реально-сти в материи, как символ и залог нашего обожения. В вопросах, последовательно возникающих в дальнейшем — о Святом Духе, о благодати, о самой Церкви — догматический вопрос, поставленный нашим временем, — главной заботой Церкви и залогом ее борьбы всегда являются утверждение и указание возможности, модуса и способов единения человека с Богом. Вся история христианского догмата развивается вокруг одного и того же мистического ядра, которое, в течение следовавших одна за другой эпох, оборонялось различным видом оружия против великого множества различных противников.

Богословские системы, разработанные в течение всей этой борьбы, можно рассматривать в их самом непосредственном [9] соотношении с жизненной целью, достижению которой они должны были способствовать — иначе говоря способствовать соединению с Богом. И тогда они воспринимаются нами как основы христианской духовной жизни. Это и есть именно то, что мы имеем в виду, когда говорим «мистическое богословие». Это не «мистика» в собственном смысле этого слова, то есть не личный опыт различных учителей высокой духовности. Этот опыт остается для нас чаще всего недоступным, даже если он и находит для себя словесное выражение. Действительно, что мы можем сказать о мистическом опыте апостола Павла: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает), что он восхищен был в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор., 12, 2—4). Чтобы дерзнуть вынести какое-либо суждение о природе этого опыта, нужно было бы знать о нем более самого апостола Павла, признающего в своем неведении: «Я не знаю: Бог знает». Мы решительно отстраняемся от какой-либо психологии. Мы также не намерены излагать здесь богословские системы как таковые, но лишь те богословские начала, которые необходимы для понимания духовной жизни, и те догматы, которые являются основой всякой мистики. Вот первое определение, оно же и ограничение нашей темы, как «мистическое богословие Восточной Церкви».

Второе определение нашей темы замыкает ее, так сказать, в пространстве. Областью нашего изучения мистического богословия будет именно христианский Восток, или, точнее, Православная Восточная Церковь. Нужно признать, что такое ограничение несколько искусственно. Действительно, поскольку разрыв между Восточной и Западной Церквами произошел только в середине XI века, всё, что ему предшествует, является общим и неразделенным сокровищем [10] обеих разъединившихся частей. Православная Церковь не была бы тем, что она есть, если бы не имела св. Киприана, блаженного Августина, св. папы Григория Двоеслова, так же, как и Римско-Католическая Церковь не могла бы обойтись без святых Афанасия Великого, Василия Великого, Кирилла Александрийского. Таким образом, когда мы хотим говорить о мистическом богословии Восточной ли, Западной ли Церкви, то идем вслед за одной из тех двух традиций, которые до известного момента являлись двумя поместными традициями единой Церкви, свидетельствующими о единой христианской Истине, которые лишь впоследствии разделились и тем самым подали повод к возникновению двух различных и во многих пунктах непримиримых догматических положений. Можно ли судить о двух этих традициях, встав на нейтральную почву, в равной степени чуждую как одной, так и другой? Это значило бы судить о христианстве как нехристиане, т. е. заранее отказавшись понимать что-либо в предмете предполагаемого изучения. Ибо объективность вовсе не состоит в том, чтобы ставить себя вне данного объекта, а наоборот, в том, чтобы рассматривать этот объект в нем и через него. Существуют сферы, где то, что обычно называется «объективностью», есть просто безразличие и где безразличие означает непонимание.

Итак, при современном положении догматического несогласия между Востоком и Западом, если мы хотим изучать мистическое богословие Восточной Церкви, то должны сделать выбор между двумя возможными установками: или стать на сторону западной догматики и рассматривать восточное предание сквозь призму предания западного, т. е. критикуя его, или же представить восточное предание в свете догматов Церкви Восточной. Эта последняя установка и является для нас единственно приемлемой.

Возможно, нам возразят, что догматическое разногласие между Востоком и Западом было случайным, что оно не имело решающего значения, что речь шла скорее о двух различных исторических мирах, которые должны были рано или поздно друг от друга отделиться и пойти разными путями, что догматическая ссора была только предлогом к тому, чтобы окончательно расторгнуть церковное единство, которого фактически [11] давно уже не существовало. Подобными утверждениями, которые очень часто можно услышать как на Востоке, так и на Западе, мы обязаны чисто светскому умозрению, общепринятой методической привычке рассматривать историю Церкви без учета ее религиозной природы как таковой. Для такого «историка Церкви» религиозный фактор исчезает, так как его заменяют другие факторы: игра политических или социальных интересов, роль этнических или культурных условий, которые принимаются за решающие силы, определяющие жизнь Церкви. Говорить об этих факторах как об истинных причинах, управляющих церковной историей, считается более дальновидным и более современным. Но всякий историк-христианин, отдавая должное этим условиям, не может не считать их только «внешними» по отношению к самому бытию Церкви; он не может отказаться от того, чтобы видеть в Церкви некое самобытное начало, подчиняющееся иному закону, не детерминистическому закону «мира сего». Если же мы обратимся к догматическому вопросу, который разделил Восток и Запад, к вопросу об исхождении Святого Духа, то о нем никак нельзя говорить как о случайном явлении в истории Церкви как таковой. С религиозной точки зрения он — единственная действительная причина сцепления тех факторов, которые привели к разделению. Хотя причина эта, может быть, и была обусловлена несколькими факторами, тем не менее догматическое определение стало как для одних, так и для других неким духовным обязательством, сознательным выбором в области исповедания веры.

Если часто наблюдается склонность умалять значение тех догматических данных, которые определили все дальнейшее развитие традиций обеих Церквей, то это объясняется известным бесчувствием к самому догмату, который рассматривается как нечто внешнее и абстрактное. Нам часто говорят, что важна только духовная настроенность, что догматическая разница ничего не меняет. Тем не менее духовная жизнь и догмат, мистика и богословие нераздельно связаны в жизни Церкви. Что же касается Восточной Церкви, то она, как мы уже говорили, не делает особо четкого различия между [12] богословием и мистикой, между областью общей веры и сферой личного опыта. Итак, если мы хотим говорить о мистическом богословии восточного предания, мы не можем говорить о нем иначе, как только в рамках догматического учения Православной Церкви.

Прежде чем перейти к нашей теме, необходимо сказать несколько слов о Православной Церкви, которую и сейчас еще мало знают на Западе. О. Конгар в своей во многих отношениях ценной книге «Разделенные христиане» («*Chrétiens désunis*»), на страницах, посвященных Православии, несмотря на все его старания быть объективным, остается, тем не менее, зависимым от предвзятости известных воззрений на Православную Церковь: «В то время как Запад, — говорит он, — на основе одновременно развернутой и определенной августиновской идеологии требует для Церкви присущей ей жизненной и организационной самостоятельности и в этом плане проводит основание линии очень положительной экклезио-

логии, Восток на практике, а иногда даже и в теории, допускает в социальной и человеческой реальности Церкви принцип политического единства, принцип не религиозный, частный, и не подлинно вселенский»⁴. Отцу Конгару, как и большинству высказывавшихся по этому поводу католических и протестантских авторов, Православие представляется федерацией национальных Церквей, обоснованных политическими принципами, т. е. Церковью какого-либо государства. Только не зная канонических основ и истории Церкви, можно пойти на риск подобных обобщений. Мысль, что единство какой-либо поместной Церкви обосновано политическим, этническим или культурным началом, считается в Православной Церкви ересью, имеющей специальное название: филетизм⁵. Именно территория Церкви, [13] земля, освященная более или менее древней христианской традицией, и является «базой» митрополичьего округа, управляемого архиепископом или митрополитом, с своими епископами для каждого диоцеза, которые время от времени собираются на собор. Если митрополичьи округа соединяются и образуют поместные Церкви под юрисдикцией епископа, который часто именуется патриархом, то опять-таки общность поместных церковных традиций, общая судьба, а также и удобные условия для созыва собора являются основными причинами образования этих крупных юрисдикционных округов, территория которых не обязательно соответствует политическим границам⁶. Патриарх Константинопольский пользуется некоторым первенством чести и иногда является судьей в разногласиях, хотя вся совокупность Вселенской Церкви в его юрисдикцию не входит. Поместные Восточные Церкви были примерно в таких же отношениях с Римским апостольским патриархатом, первым престолом Церкви до ее разделения и символом ее единства.

Церковное единство выражает себя в общении поместных Церквей, в принятии всеми Церквями постановлений Поместного Собора, приобретающего тем самым значение Собора Вселенского, и, наконец, в исключительном случае это единство может проявляться созывом всеобщего Собора⁷. Кафоличность Церкви, отнюдь не являясь «привилегией» какого-либо одного престола или одного определенного церковного центра, [14] осуществляется скорее в богатстве и многообразии поместных преданий, единодушно свидетельствующих о единой Истине, о том, что хранится всегда, повсюду и всеми. Поскольку Церковь кафолична в каждой из своих частей, постольку каждый из ее членов — не только клирик, но и каждый мирянин — призывается исповедывать и защищать Истину, противясь даже епископам, если они впадают в ересь. Христианин, получивший дары Духа Святого в таинстве миропомазания, не может не быть сознательным в своей вере. Он всегда ответствен за Церковь. Отсюда — временами неспокойный и бурный аспект церковной жизни, характерный для Византии, России и других стран православного мира. Но это — признаки религиозной жизнеспособности, интенсивности духовной жизни, глубоко затра-

⁴ M.-J. Congar, O. P. *Chrétien désunis, Principes d'un œcuménisme* catholique. Ed. du Cerf, 1937, p. 15.

⁵ Акты Константинопольского Синода за август-сентябрь 1872 г. у Mansi. Coll. concil., t. 45, coll. 417—546. См. также статью M. Zyzykine. *L'Église orthodoxe et la nation. Irénikon*, 1936, pp. 265—277.

⁶ Так, Московский Патриархат имеет епархии в Северной Америке и Токио. [Это соответствовало положению дел в 40-х годах, когда писалась данная работа. В настоящее время Московский Патриархат имеет епархии в Южной Америке и Западной Европе.—Ред.] Территории патриархатов Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского зависят в политическом отношении от нескольких различных правительств.

⁷ Наименование «Вселенские Соборы», данное на Востоке семи первым всеобщим Соборам, соответствует реальности чисто исторического порядка: это были Соборы «вселенской» территории, территории Византийской империи, в которую входил (по крайней мере, теоретически) весь христианский мир. В более поздние эпохи Православная Церковь созывала также же общие Соборы, которые, хотя и не именовались «вселенскими», не были ни менее многоязычными, ни менее значительными.

гивающей весь верующий народ, объединенный сознанием, что он образует единое тело с церковной иерархией. Отсюда и та непобедимая сила, благодаря которой Православие проходит через все испытания, все бедствия и потрясения, всегда применяясь к новой исторической действительности и оказываясь сильнее всяких внешних условий. Православная Церковь хотя и называется обычно Восточной, считает себя тем не менее Церковью Вселенской. И это верно в том смысле, что она не ограничена сферой определенной культуры, наследием эллинистической или какой-либо другой цивилизации, какими-либо формами культуры, характерными только для культуры Востока. Впрочем, термин «восточный» говорит сразу о слишком многом: Восток в сфере культуры многообразнее Запада. Что общего между эллинизмом и русской культурой, хотя русское христианство — византийского происхождения? Православие стало закваской слишком многих и различных культур, чтобы его можно было рассматривать как «форму культуры» восточного христианства: формы эти [15] различные, а вера — едина. Православие никогда не противопоставляло национальным культурам такой культуры, которую можно было бы назвать специфически православной. Вот почему его миссионерская деятельность могла так удивительно развиваться: христианизация России X и XI столетий, а затем — проповедь Евангелия по всей Азии. К концу XVIII века православные миссионеры достигают Алеутских островов и Аляски, переходят затем в Северную Америку, создавая новые епархии Русской Церкви за пределами России и распространяя христианство в Китае и Японии. Антропологическое и культурное различие — от Греции до Дальнего Востока, от Египта до Северного Ледовитого океана — не нарушает однородного характера этой духовной семейственности, весьма отличной от духовной семьи христианского Запада.

Православие отличается большим разнообразием форм своей духовной жизни, из которых наиболее классической остается монашество. Однако, в противоположность монашеству западному, монашество восточное не состоит из множества различных орденов. Это объясняется самим пониманием монашеской жизни, целью которой может быть одно только соединение с Богом при полном отречении от жизни мира сего. Если белое духовенство (женатые священники и диаконы) или братства мирян могут заниматься социальными делами или посвящать себя каким-либо другим видам внешней деятельности, то иное дело для монахов. Монах принимает постриг прежде всего для того, чтобы заниматься молитвой, внутренним деланием в монастыре или скиту. Между общежительным монастырем и уединением отшельника, продолжающего традицию отцов-пустынников, имеется несколько промежуточных этапов монашеской жизни. Можно было бы вообще сказать, что восточное монашество чисто созерцательного характера, если бы различие между обоими путями — созерцательным и деятельным — имело на Востоке тот же смысл, что и на Западе. В действительности же в Восточной Церкви оба пути друг от друга неотделимы: один путь немислим без другого, ибо аскетическое совершенствование, школа внутренней молитвы, [16] именуется духовным деланием. Если монахи и занимаются иногда физическим трудом, то это главным образом в целях аскетических: сокрушать непослушность природы и избегать праздности — врага духовной жизни. Чтобы достигнуть соединения с Богом в той мере, в какой оно осуществимо в земной жизни, необходимо постоянное усилие или, точнее, непрестанное бодрствование, дабы целостность внутреннего человека, «единение сердца и ума», говоря языком православной аскезы, противоборствовало всем козням врага, всем неразумным движениям падшей человеческой природы. Человеческая природа должна изменяться, должна всё более и более благодатно преображаться на пути своего освящения, которое есть не только освящение духовное, но и телесное, а потому и космическое. Духовный подвиг живущего вдали от мира киновита или анахорета, даже если он и останется для всех неви-

димым, имеет значение для всего мира. Поэтому так и почитались монастыри во всех странах православного мира.

Крупные очаги духовной жизни имели исключительное значение не только в жизни церковной, но и в области политики и культуры. Монастыри Синая и Студийский, близ Константинополя, «монастырская республика» на Афоне, объединяющая иноков всех наций (включая и монахов латинской Церкви до разделения), другие крупные центры вне Византийской империи, как монастырь Тырново в Болгарии и великие лавры России — Печерская в Киеве и Троице-Сергиевская под Москвой — были оплотом Православия, школами духовной жизни, религиозное и нравственное влияние которых было огромным для христианского воспитания новообращенных народов⁸. Но если монашеский идеал [17] так захватывал человеческие души, то само монашество не было единственной формой духовной жизни, которую Церковь предлагала верующим. Путем единения с Богом можно следовать во всех условиях человеческой жизни и вне монастырей. Внешние формы могут изменяться, монастыри могут исчезать, как почти исчезли они сейчас в России, но духовная жизнь продолжается с той же интенсивностью и находит новые способы самовыражения.

Исключительно богатая восточная агиография наряду с житиями святых-монахов приводит много примеров духовного совершенства, достигнутого в миру простыми мирянами, людьми, живущими в браке. Она говорит также о странных и необычных путях святости, о «Христа ради юродивых», совершающих нелепые поступки, чтобы под отталкивающей личиной безумия скрыть свои духовные дары от взоров окружающих или, вернее, вырваться из уз мира сего в их наиболее глубоком и наименее приемлемом для разума смысле — освободиться от уз своего социального «я»⁹. Соединенность с Богом выражается иногда в харизматических дарах, как, например, в даре духовного руководства «старцев». Чаще всего это монахи, прошедшие многие годы своей жизни в молитве, ушедшие от мира в затвор, и под конец жизни широко распахнувшие перед всеми двери своих келлий. Они имеют дар проникновения в сокровеннейшие глубины человеческой совести, [18] обнаруживая в них грехи и трудности, о которых чаще всего мы сами не знаем, они поддерживают поникшие души, наставляя их не только на пути духовном, но также и руководя ими на всех путях житейских¹⁰.

Личный опыт великих мистиков Православной Церкви чаще всего нам неизвестен. За редким исключением в духовной литературе Православного Востока нет таких автобиографических рассказов о своей внутренней жизни, как у св. Анжелы из Фолиньо, Генриха Сузо или св. Терезы из Лизье в ее «Истории одной души». Путь мистического соединения с Богом — почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками. Если что и оглашается, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и наизиданиях братии. Что же касается самого внутрен-

⁸ О восточном монашестве можно найти полезные сведения в небольшой книжке N. F. Robinson. *Monasticism in the orthodox Churches*. London, 1916. Об Афоне см. F. W. Hasluck. *Athos and its monasteries*. London, 1924, и Franz Spunda. *Der heilige Berg Athos*. Leipzig, Insel-Verlag, 1928. О монашеской жизни в России см. работы: Igor Smolitsch. *Studien zum Klosterwesen Russlands*. Kyrios, 1937, № 2, pp. 95—112; 1939, № 1, pp. 29—38; в особенности же того же автора *Das altrussische Mönchtum* (11—16 Jhr.). Gestalter und Gestalten. Würzburg, 1940, в *Das östliche Christentum*, XI.

⁹ См. на эту тему: E. Benz. *Heilige Narrheit*. Kyrios, 1938, № 1—2, pp. 1—55; M-me Behr-Sigel. *Les «fous pour le Christ» et la «sainteté laïque» dans l'ancien-ne Russie*. *Irénikon*, XV, 1939, pp. 554—565; G a m a y o u n. *Études sur la spiritualité populaire russe: I. Les «fous pour le Christ»*. *Russie et chrétienté*, 1938—39, I, pp. 57—77.

¹⁰ I. Smolitsch. *Leben und Lehre der Starzen*. Vienne, 1936.

него и личного опыта, он сокрыт от всех взоров. Нужно признать, что мистический индивидуализм и в западной литературе появляется довольно поздно, примерно в XIII веке. Св. Бернард Клервоский говорит непосредственно о своем личном опыте очень редко: всего только один раз в «Слове на Песнь Песней», и то, по примеру ап. Павла, с некоторой застенчивостью. Нужно было произойти какому-то рассечению между личным опытом и общей верой, между личностной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами, чтобы души, не находя достаточной пищи в богословских «Сумах», с жадностью искали рассказов об индивидуальном мистическом опыте, чтобы снова окунуться в духовную атмосферу. Мистический индивидуализм остался чуждым духовному опыту Восточной Церкви.

[19] О. Конгар прав, когда говорит: «Мы стали *различными людьми* (des hommes différents). У нас Один и Тот же Бог, но мы перед Ним — различные люди и не можем одинаково мыслить о природе наших к Нему отношений»¹¹. Но чтобы правильно судить об этом духовном различии, нам следовало бы рассмотреть его в наиболее совершенных выражениях — в типах святых Запада и Востока после разделения. Мы смогли бы тогда дать себе отчет о тесной связи, всегда существующей между догматом, исповедуемым Церковью, и духовными плодами, которые она порождает, ибо внутренний опыт христианина осуществляется в кругу, очерченном учением Церкви, в обрамлении догматов, формирующих его личность. Если политическая доктрина, преподанная политической партией, может в такой степени формировать умозрение, что появляются разные типы людей, стлечающиеся друг от друга известными нравственными и психическими признаками, то тем более религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует: такие люди отличаются от тех, что формировались на основе иной догматической концепции. Мы никогда не могли бы понять аспекта духовности какой-нибудь жизни, если бы не учитывали догматического учения, лежащего в ее основе. Нужно принимать вещи такими, какими они есть, и не пытаться объяснять разницу духовной жизни на Западе и на Востоке причинами этнического или культурного порядка, когда речь идет о наиважнейшей причине — о различии догматическом. Не нужно также убеждать себя в том, что вопрос об исхождении Святого Духа или же вопрос о природе благодати не имеет большого значения для христианского учения в целом, якобы остающегося более или менее одинаковым и для римских католиков и для православных. В таких основных догматах именно это «более или менее» и важно, ибо оно придает различный уклон всему учению, представляет его в ином свете, иными словами — порождает иную духовную жизнь.

[20] Мы не хотим заниматься ни «сравнительным богословием», ни, тем более, возобновлять вероисповедную полемику. Мы ограничиваемся здесь только тем, что, прежде чем перейти к обзору некоторых аспектов богословия, лежащих в основе духовной жизни Восточной Церкви, констатируем самый факт догматического различия между христианскими Востоком и Западом. Нашим читателям решать, в какой мере эти богословские аспекты православной мистики могут помочь понять духовную жизнь, чуждую западному христианству. Если, оставаясь верными своим догматическим позициям, мы могли бы достичь до взаимного понимания, в особенности в том, что нас друг от друга отличает, это было бы, конечно, более верным путем к соединению, чем тот, который проходил бы мимо этих различий. Ибо, говоря словами Карла Барта, «соединение Церквей не создают, но обнаруживают»¹².

¹¹ M.-J. Congar. Цит. соч., с. 47.

¹² K. Barth. L'Eglise et les églises. *Œcumenica*, III, № 2, juillet 1936.

БОЖЕСТВЕННЫЙ МРАК

Проблема богопознания была коренным образом рассмотрена в небольшом сочинении, само заглавие которого знаменательно: *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* — «О мистическом богословии». Это замечательное произведение, имевшее столь исключительное значение для всего дальнейшего развития христианской мысли, принадлежит неизвестному автору так называемых «Ареопагитик», личности, которую долгое время принимали за ученика апостола Павла — Дионисия Ареопагита. Но защитникам этого мнения пришлось учесть одно странное обстоятельство: об «Ареопагитиках» до начала VI века, т. е. в течение почти пяти веков, ничего не было слышно: на них не ссылались и о них не упоминал ни один церковный писатель. Впервые их огласили еретики-монофизиты, пытавшиеся опереться на их авторитетность. В следующем веке св. Максим Исповедник вырывает это оружие из рук еретиков, раскрывая в своих комментариях или «схолиях» православный смысл дионисиевских творений¹³. Начиная с этого времени, [22] «Ареопагитики» пользуются неоспоримым авторитетом в богословском предании как Церкви Восточной, так и Западной.

Современные критики, которые никак не могут прийти к какому-то соглашению по поводу подлинной личности псевдо-Дионисия и времени написания его произведений, теряются в самых разнообразных гипотезах¹⁴. Колебания критических исследований между III и VI веками показывают, как до сих пор не точны сведения, относящиеся к происхождению этих таинственных произведений. Но каковы бы ни были результаты всех исследований, они ни в чем не могут умалить богословского значения «Ареопагитик». С этой точки зрения не столь важно знать, кто был их автором; основное в этом вопросе — суждение Церкви о содержании самих произведений и то, как она ими пользуется. Ведь говорит же апостол Павел, ссылаясь на псалом Давида: «Некто негде [23] засвидетельствовал»

¹³ «Схолии» или комментарии к «Corpus Dionysiacum», приписываемые св. Максиму, в значительной степени принадлежат Иоанну Скифопольскому (ок. 530—540 гг.), примечания которого были слиты византийскими переписчиками с примечаниями св. Максима Исповедника. Текст «Схолий» представляет сплетение, в котором почти невозможно выделить часть, принадлежащую св. Максиму. См. по этому вопросу исследования С. Епифановича: Материалы по изучению жизни и творчества св. Максима Исповедника, Киев, 1917, и статью P. von Balthasar. Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis, *Scholastik*, XV (1940), SS. 16—38.

¹⁴ Кох считает «Ареопагитики» подделкой, относящейся к концу V века. H. Koch. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. *Forsch. z. christl. Litter. u. Dogmengeschichte*, t. 86, Bd. I. Hefte 1 и 2. Mainz, 1900. Эту же дату принимает и Bardenhewer в «Patrologie» [Автор пользуется французским переводом: «Les Pères de l'Église». Paris, 1905.] P. J. Stiglmayr старается отождествить «псевдо-Дионисия» с Севером Антиохийским, монофизитом VI в.: «Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien». *Scholastik*, III (1928). Критикуя это мнение, Robert Devreesse относит составление дионисиевских творений к более раннему времени — до 440 года: «Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IV, 1930. M. H.-Ch. Puech настаивает на отнесении «Ареопагитик» к концу V века: «Libertus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens». *Annuaire de l'École des Hautes Etudes, section des sciences religieuses*, 1930—1931. Преосвящ. Афинагор считает Дионисия «псевдо-Ареопагита» учеником св. Климента Александрийского и отождествляет его с Дионисием Великим, епископом Александрийским (середины III века): «Ο γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδιδόμενων συγγραμμάτων. Ἀθῆναι, 1932; Διονύσιος ὁ μέγας, ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας, ὁ συγγραφεὺς τῶν ἀρεοπαγίτικων συγγραμμάτων. Александрия, 1934; наконец, P. Ceslas Pera в своей статье Denys le Mystique et la Θεωμαγία. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXV, 1936, находит в дионисиевских писаниях влияние каппадокийской школы и пытается приписать их неизвестному ученику св. Василия Великого.

(Евр. 2, 6), показывая тем самым, до какой степени второстепенен вопрос авторства, когда речь идет о тексте, внушенном Духом Святым. Что правильно для Священного Писания, то столь же правильно и для богословского предания Церкви.

Дионисий различает возможность двух богословских путей: один есть путь утверждения (богословие катафатическое или положительное), другой—путь отрицания (богословие апофатическое или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге,—это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию,—это путь совершенный и единственно по своей природе подобающий Непознаваемому, ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть всё, что ниже Его, то есть всё существующее. Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога Самого по Себе мы видим, а нечто умопостижимое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения (*ἀγνοσία*) можно познать Того, Кто превыше всех возможных объектов познания. Идя путем отрицания, мы поднимаемся от низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя всё, что может быть познано, чтобы в мраке полного неведения приблизиться к Неведомому. Ибо, подобно тому, как свет — в особенности свет обильный — рассеивает мрак, так и знание вещей тварных, — в особенности же знание излишнее, — уничтожает незнание, которое и есть единственный путь достижения Бога в Нем самом¹⁵.

Если перенести установленное Дионисием различие между богословием положительным и отрицательным на уровень диалектики, то оказываешься перед антиномией. И здесь, стараясь ее разрешить, пытаются синтезировать оба противоположных метода богопознания и свести их к [24] единому. Так, св. Фома Аквинский сводит оба пути Дионисия к одному, превращая отрицательное богословие в корректив к положительному. Приписывая Богу совершенства, которые мы находим в существах тварных, мы должны, по мысли св. Фомы, отрицать модус нашего понимания этих ограниченных совершенств, но мы можем их утверждать по отношению к Богу модусом более высоким, *modo sublimiori*. Таким образом, отрицания будут относиться к *modus significandi*, модусу выражения — всегда неточному, а утверждения — к *res significata*, к вещам совершенным, которые мы желаем выразить и которые пребывают в Боге иным образом, чем в твари¹⁶. Можно задать вопрос: в какой мере это столь остроумное философское измышление соответствует мысли Дионисия? Если для автора «Ареопагитик» между этими двумя и для него различными богословиями существует антиномия, то допускает ли он синтез обоих путей? И вообще, возможно ли их противопоставлять, рассматривая с одного и того же уровня, ставя их на одну и ту же плоскость? Не говорит ли многократно Дионисий о том, что апофатическое богословие выше катафатического? Анализ трактата «О мистическом богословии», посвященного пути отрицания, покажет нам, что означает этот метод у Дионисия. В то же время этот анализ позволит нам судить об истинной природе апофатизма, являющегося основным признаком всей богословской традиции Восточной Церкви.

Дионисий начинает свой трактат¹⁷ с призывания Святой Троицы, Которую он просит вывести его «за пределы незнания до высочайших вершин Священнотайного Писания, туда, где в сверхлучезарном мраке молчания открываются простые, совершенные и нетленные [25] тайны бого-

¹⁵ Epist. I: PG, t. 3, col. 1065.

¹⁶ Quaestiones disputatae, qu. VII, a. 5.

¹⁷ Трактат «О мистическом богословии» опубликован у Migne, PG, t. 3, coll. 997—1048. Французский перевод (очень неточный), сделанный монашью Darboy, Paris, 1845, перепечатан в 1938 г. Мы цитируем Дионисия в новом переводе M. de Gandillac: Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite, в «Bibliothèque philosophique», Aubier, 1943.

словия». Он призывает Тимофея, которому посвящено это сочинение, к «мистическим созерцаниям» (μυστικὰ θεώματα): нужно отказаться как от чувств, так и от всякой рассудочной деятельности, от всех предметов чувственных и умопостигаемых; как от всего, что имеет бытие, так и от всего, что бытия не имеет, для того, чтобы в полном неведении достигнуть соединения с Тем, Кто превосходит всякое бытие и всякое познание. Мы сразу же видим, что речь идет не просто о какой-то диалектической процедуре, а о чем-то ином. Необходимо очищение, καθάρσις, надо отбросить всё нечистое и даже всё чистое; затем надо достигнуть высочайших вершин святости, оставив позади себя все божественные озарения, все небесные звуки и слова. Только тогда проникаешь в тот мрак, в котором пребывает Тот, Кто за пределом всяческого¹⁸.

Этот путь восхождения, на котором мы постепенно освобождаемся от власти всего, что доступно познанию, Дионисий сравнивает с восхождением Моисея на гору Синай для встречи с Богом. Моисей начинает с очищения, затем он отделяет себя от нечистых; он слышит «звук труб весьма сильный, видит множество огней, бесчисленные лучи которых распространяют яркий блеск; затем, отделившись от толпы, он достигает с избранными священниками вершины божественного восхождения. Однако и на этом уровне он еще не в общении с Богом, он не созерцает Его, ибо видит не Бога, а только то место, где Он пребывает. Мне кажется, это означает, что в порядке видимого и в порядке умопостижимого самое божественное и высочайшее является одним только предположительным основанием свойств, действительно подобающих Тому, Кто абсолютно трансцендентен; оно лишь возвещает о присутствии Того, Кто совершенно не может быть объят умом, Кто пребывает превыше умопостижимых вершин [26] святых мест Своего пребывания. И только тогда, перейдя за пределы мира видимых и видящих (τῶν ὁραμένων καὶ τῶν ὁρώντων), Моисей проникает в истинно-мистический мрак неведения; только там он заставляет умолкнуть в себе всякое положительное знание; только там он всецело освобождается от всякого чувства и всякого видения, ибо он всецело принадлежит Тому, Кто за пределами всего, ибо он не принадлежит больше ни себе и ни чему-либо чуждому, ибо, соединившись тем, что в нем лучшего, с Тем, Кто не подлежит никакому познанию, он отказывается от всякого положительного знания и благодаря незнанию познает превыше ума познающего (καὶ τῷ μεθεὶν γινώσκειν, ὅπερ οὐδὲν γινώσκων)»¹⁹.

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

Вторая глава «Мистического богословия» противопоставляет путь позитивный или метод положений (θέσεις), который есть нисхождение от высших ступеней бытия к его низшим ступеням, пути негативному, или методу последовательных «отвлечений» или «отлучений» (ἀφαιρέσεις) который есть восхождение к божественной непознаваемости. В третьей главе Дионисий перечисляет свои богословские труды, классифицируя их в зависимости от их «пространности», которая увеличивается по мере нисхождения высших Божественных явлений к низшим. Трактат [27] «О мистическом богословии» — самый короткий, ибо в нем говорится об

¹⁸ О мистическом богословии, I, 3: PG, t. 3, col. 1000.

¹⁹ Там же, coll. 1000—1001. Перевод M. de Gandillac, pp. 179—180.

отрицательном методе, приводящем к молчанию соединения с Богом. В главах IV и V Дионисий перечисляет целый ряд свойств, заимствованных из мира чувственного и умопостижимого, и отказывается относить их к природе Божества. Он заключает свой трактат признанием, что Причина «всяческого» ускользает как от всякого утверждения, так и всякого отрицания: «Когда мы высказываем утверждения, относящиеся к существам, стоящим ниже Единой и Совершенной Первопричины всего, мы ничего не утверждаем и не отрицаем о Ней Самой, ибо всякое утверждение остается вне премирности Того, Кто просто совлечен всего и находится за пределами всего»²⁰.

Из Дионисия часто хотели сделать неоплатоника. Действительно, сравнивая экстаз Дионисия с тем, который описан Плотинем в конце его VI Энеады, нам приходится признать их поразительное сходство. Чтобы приблизиться к Единому, нужно, по Плотину, «самому отрешиться от чувственных предметов, которые являются последними из всех, и прийти обратно к предметам первичным; нужно быть свободным от всех пороков, ибо мы стремимся к Благу; нужно вернуться к своему внутреннему началу, и вместо того, чтобы быть множественным, стать единым существом, если мы хотим созерцать начало и Единое»²¹. Это есть первая ступень восхождения, на которой мы освобождаемся от чувственного и сосредоточиваем себя в уме. Но необходимо превзойти ум, ибо речь идет о достижении предмета, который выше его. «Действительно ум есть нечто и является существом; но этот предел не есть что-то, ибо он предшествует всему; он также не существо, ибо существо имеет какую-то форму, которая является формой бытия; но это понятие лишено всякой формы, даже сверхчувственной. Ибо, если природа Единого порождает [28] всё, она не может быть ничем тем, что она порождает»²². К этой природе подходят отрицательные определения, напоминающие определения «Мистического богословия» Дионисия: «Это не вещь; она не имеет ни качества, ни количества; это не ум и не душа; она не находится ни в движении и ни в покое, она не пребывает ни в пространстве и ни во времени. Она есть сама по себе сущность, отделенная от других, или, вернее, она лишена сущности, ибо она существует прежде всякой сущности, прежде движения и прежде покоя; ибо эти свойства заключаются в бытии и делают его множественным»²³.

Здесь появляется мысль, которую мы не находим у Дионисия и которая проводит демаркационную линию между мистикой христианской и философской мистикой неоплатоников. Если Плотин, пытаясь постигнуть Бога, отвергает свойства, принадлежащие бытию, то это, в отличие от Дионисия, не по причине абсолютной непознаваемости Бога, заслоненной всем тем, что может быть познаваемо о существах, но потому, что сфера бытия, даже на самых высоких своих ступенях, обязательно множественна и не имеет абсолютной простоты Единого. Бог Плотина по природе Своей не познаваем. Если нельзя понять Единого ни путем знания, ни непосредственным умопостижением, то это потому, что душа, когда она воспринимает какой-нибудь предмет путем знания, удаляется от единства и не является совершенно единой²⁴. Итак, следует прибегать к экстазу, к единению, в котором человек всецело поглощается объектом и составляет с ним одно целое, где всякая множественность исчезает, где субъект больше не отличается от своего объекта: «Когда они встречаются, они образуют единицу и становятся двойцей только тогда, когда они разлучаются. Можно ли сказать, что он — объект, отличный от нас самих, если мы в момент

²⁰ PG, t. 3, col. 1048 B. Тот же перевод, p. 184.

²¹ Enn. VI, IX, 3. Collection Guillaume Budé, VI², pp. 174—175. Мы цитируем Плотина в переводе M. Emile Bréhier.

²² Там же, p. 175.

²³ Там же. Разрядка наша.

²⁴ Enn. VI, IX, 4, p. 176.

созерцания не видим его отделенным от нас, но только единым с нами»²⁵. То, что следует устранять в отрицательном методе Плотина,—это множественность, и [29] тогда достигается абсолютное единство, находящееся за пределами бытия, ибо бытие связано с последующей Единому множественностью.

Экстаз Дионисия есть выход из бытия как такового, экстаз Плотина есть скорее сведение бытия к абсолютной простоте. Вот почему Плотин определяет свой экстаз очень характерным наименованием — «упрощение» (*ἁπλωση*). Это — путь сведения к простоте объекта созерцания, который может быть определен положительно как Единое и которое в этом отношении не отличается от созерцающего субъекта. Несмотря на внешнее сходство, объяснимое прежде всего общей терминологией, мы здесь далеки от отрицательного богословия «Ареопагитик». Непознаваемый по Своей природе Бог Дионисия, Который, по словам псалмопевца, «мрак соделал покровом Своим» [Пс. 17, 12], не есть первичный Бог-Единство неоплатоников. Если Он непознаваем, то не в силу простоты, которая не может примириться с множественностью, поражающей всякое познание, относимое к существам; это непознаваемость, можно сказать, более глубинная и более абсолютная. Действительно, если бы она была обоснована, как у Плотина, простотой Единого, Бог не был бы непознаваемым по Своей природе. Однако для Дионисия именно непознаваемость и есть единственное подобающее Богу определение, если только можно говорить здесь о «подобных определениях». Когда Дионисий, отказываясь приписывать Богу свойства, составляющие предмет положительного богословия, говорит: «Он — не Единое и не Единство» (*οὐδὲ ἐν, οὐδὲ ἐνότης*), то именно и имеет в виду определение неоплатоников²⁶. В своем трактате «О Божественных именах», рассматривая приложимое к Богу имя «Единое», Дионисий показывает его недостаточность и противопоставляет ему другое «наивысочайшее» имя — Святая Троица, говорящее о том, что Бог не единство и не множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть²⁷.

Если Бог откровения не есть Бог философов, [30] то именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между двумя этими мировоззрениями. Всё, что можно было сказать о «платонизме» отцов Церкви и в особенности о зависимости автора «Ареопагитик» от неоплатоников, ограничивается внешним сходством, не доходящим до глубин его учения, и объясняется терминологией, свойственной данной эпохе. Для философа-платоника, даже когда он говорит об экстастическом соединении, как о единственном пути богодостижения, сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым, Единым — *ἐν* — природой, непознаваемость которой зиждется главным образом на немоги нашего рассудка, скованного множественностью. Это экстастическое соединение, как мы уже указывали, является скорее сведением к простоте, нежели, как у Дионисия, выходом из сферы тварного. Ибо вне Откровения для нас нет различения тварного и нетварного, нет сотворения *ex nihilo*, нет бездны, лежащей между Творцом и творением, которую надо нам преодолевать. Неправомыслие, в котором обвиняли Оригена, коренилось в известной нечуткости этого великого христианского мыслителя к божественной непознаваемости; его не-апофатическая интеллектуальная позиция делала из этого наставника катехизической Александрийской школы скорее религиозного философа, нежели богослова-мистика в понимании Восточной Церкви. И действительно, по Оригену «Бога не должно считать каким-нибудь телом или пребывающим в теле, но — простою духовною природой, не допускающей в Себе никакой сложности. Он не имеет в Себе

²⁵ Enn. VI, IX, 10, p. 186.

²⁶ О мистическом богословии. V: PG, t. 3, col. 1048 A.

²⁷ О Божественных именах, XIII, 3: там же, col. 981 A.

ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — Монада (μονάς) и, так сказать, Единство (ἐνότης); Он есть Ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа или ум»²⁸. Интересно отметить, что Ориген также не воспринимал творения ex nihilo. Понятие о Боге, Который не есть «Неведомый» Бог Св. Писания, трудно согласуется с истинами Откровения. В лице Оригена в Церковь пытался проникнуть эллинизм, мировоззрение, идущее [31] извне, имеющее свое происхождение в человеческой природе, в образе мышления, свойственного людям — «эллинам и иудеям»; это не то Предание, в котором Бог открывает Себя Церкви и с Ней говорит. Поэтому Церковь должна была бороться с оригенизмом и всегда будет бороться с учениями, которые, восстаивая на непознаваемости Бога, подменяют философскими понятиями опытное познание сокровенных глубин Божиих.

Именно апофатическую основу всякого истинного богословия и защищали в своих спорах с Евномием «великие каппадокийцы». Евномий утверждал, что можно выражать Божественную сущность естественными понятиями, в которых она открывается разуму. Для св. Василия Великого не только Сущность Божественная, но и сущности тварные не могут быть выражены понятиями. Созерцая предметы, мы анализируем их свойства, что и позволяет нам образовывать понятия. Однако анализ никогда не может исчерпать самого содержания объектов нашего восприятия; всегда остается некий иррациональный «остаток», который от этого анализа ускользает и понятиями выражен быть не может: это — непознаваемая основа вещей, то, что составляет их истинную, неопределимую сущность. Что же касается имен, которые мы прилагаем к Богу, то они открывают нам Его энергии, которые до нас снисходят, но нас к Его неприступной сущности²⁹ не приближают. Для св. Григория Нисского всякое приложимое к Богу понятие есть призрак, обманчивый образ, идол. Понятия, которые мы составляем по своему естественному мнению и разумению, которые обоснованы каким-нибудь умозрительным представлением, вместо того, чтобы открывать нам Бога, создают только Его идола³⁰. Одно только [32] имя приличествует божественной природе: изумление, объемлющее душу, когда она мыслит о Боге³¹. Св. Григорий Богослов, цитируя Платона, не называя его («один из эллинских богословов»), приводит одно место из «Тимея», исправляя его следующим образом: «Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно»³². Эта «корректурa» платоновского высказывания христианским автором, которого часто считают платоником, уже сама по себе показывает, насколько далека святоотеческая мысль от образа мыслей философов.

Апофатизм как религиозная установка в вопросе Божественной непознаваемости характерен не только для «Ареопагитик». Он встречается у большинства отцов. Климент Александрийский, например, в своих «Строматах» говорит, что мы можем постичь Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть³³. Само сознание неприступности неведомого Бога, по Клименту, было бы для нас невозможно без благодатного действия той премудрости, которая есть дар Божий и сила Отца³⁴. Это означает, что со-

²⁸ Περί ἀρχῶν [О началах], I, с. 1, § 6: PG, t. 11, col. 125 A. [Здесь цитата приведена по русскому переводу: Ориген. Творения, вып. 1. Казань, 1899, с. 17.]

²⁹ Против Евномия, кн. I, гл. 6: PG, t. 29, coll. 521—524; кн. II, гл. 4, coll. 577—580; кн. II, гл. 32, col. 648; К Амфилохию, письмо 234: PG, t. 32, col. 869 AC; ср. Григорий Нисский. Против Евномия, X: PG, t. 45, col. 828.

³⁰ О жизни Моисея: PG, t. 44, col. 377 B. (Мы цитируем по франц. пер. Daniélou, с. 112.) Против Евномия, III: PG, t. 45, col. 604 BD; XII, там же, col. 944 C.

³¹ Толкование на Песнь Песней, XII: PG, t. 44, col. 1028 D.

³² Слово 27 (О богословии второе), 4: PG, t. 36, coll. 29—32. [Здесь цитата дана по русск. пер.: Творения св. Григория Богослова, архиеп. Константинопольского, ч. III. М., 1889, с. 15.]

³³ Строматы, V, 11: PG, t. 9, col. 109 A. [Русск. пер. Н. Корсунского. Ярославль. 1892, с. 580.]

³⁴ Там же, V, 13, coll. 124 B — 125 A.

знание непознаваемости Божественной природы равноценно опыту, встрече с личным Богом Откровения. По такой благодати Моисей и апостол Павел и ощутили невозможность познать Бога: первый — когда проник в мрак Божественной неприступности, второй — когда услышал «глаголы» Божественной неизреченности³⁵. Образ Моисея, приближающегося к Богу в Синайском мраке, который мы встречаем у Дионисия и которым впервые воспользовался Филон Александрийский [33] как символом экстаза, становится у отцов излюбленным образом непознаваемости Божественной природы человеческим опытом. Св. Григорий Нисский пишет особый трактат «Жизнь Моисея»³⁶, в котором восхождение Моисея на Синай в мрак Божественной непознаваемости является путем созерцания, встречей более высокой, чем первая его встреча с Богом, когда Он явился ему в купине неопалимой. Тогда Моисей видел Бога в свете; теперь он вступает в мрак, оставляя за собой всё видимое или познаваемое; перед ним — только невидимое и непознаваемое; но то, что в этом мраке, есть Бог³⁷. Ибо Бог пребывает там, куда наши знания, наши понятия не имеют доступа. В нашем духовном восхождении только всё более и более достоверным образом открывается абсолютная непознаваемость Божественной природы. Всё более и более к ней устремляясь, душа непрестанно растет, из себя выходит, себя превосходя, в жажде большего; так восхождение становится бесконечным, желание — неутолимимым. Это любовь возлюбленной из «Песни Песней»: она протягивает руки к замку, ищет Неуловимого, зовет Того, Кого не может достичь, и достигает Недостижимого в сознании, что соединение будет беспредельным, восхождение — бесконечным³⁸.

Св. Григорий Богослов возвращается к этим же образам и прежде всего образу Моисея: «Я шел вперед с тем, чтобы познать Бога. Поэтому я отделился от материи и от всего плотского, я собрался, насколько смог, в самом себе и поднялся на вершину горы. Но когда я открыл глаза, то смог увидеть задняя Божия (Исх. 33, 22—23), и это было покрыто камнем (1 Кор. 10, 4), т. е. человечеством [34] Слова, воплотившегося ради нашего спасения. Я не мог созерцать всечистую Первоприроду, познаваемую только Ею Самой, т. е. Св. Троицей. Ибо я не могу созерцать то, что находится за первой завесой, сокрытое херувимами, но только то, что нисходит к нам — Божественное великолепие, видимое в тварях»³⁹. Что же касается до самой Божественной Сущности, то это «Святое Святых, закрываемое и от самих серафимов»⁴⁰. «Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользает от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума как молния, ослепляющая взоры»⁴¹.

Св. Иоанн Дамаскин высказывается в том же смысле: «Итак Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость. А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству... Ибо Он

³⁵ Там же, V, 12, coll. 116—124.

³⁶ PG, t. 44, coll. 297—430. Франц. пер.: P. Daniélou, «Sources chrétiennes», I (Paris, 1942).

³⁷ См. статью M. Henri-Charles Puech: La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique. *Études Carmélitaines*, octobre 1938, pp. 33—53.

³⁸ Толкование на «Песнь Песней»: PG, t. 44, coll. 755—1120.

³⁹ Слово 28 (О богословии второе), 3: PG, t. 36, col. 29 AB. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 14.]

⁴⁰ Слово 38, на Богоявление, § 8: там же, col. 320 BC. [Русск. пер., ч. III, с. 198.] Ср. Слово 45, на св. Пасху, § 4: там же, coll. 628 D — 629 A. [Русск. пер., ч. IV, с. 125.]

⁴¹ Слово 38, 7: там же, col. 317 BC; Слово 45, 3: coll. 625—628 A. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 196—197.]

не есть что-либо из числа вещей существующих, не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому, что превыше всего существующего, превыше даже самого бытия. Ибо если познание имеет предметом своим вещи существующие, то уже то, что выше познания, конечно, выше и бытия, и снова: то, что превышает бытие, то выше и познания»⁴².

Можно было бы находить бесчисленные примеры апофатизма в богословии и предании Восточной Церкви. Мы ограничимся лишь тем, что приведем еще одно место из творений великого византийского богослова XIV века св. Григория Паламы: «Пресущественная природа Божия не может быть ни выражена словом, [35] ни охвачена мыслью или зрением, ибо удалена от всех вещей и более чем непознаваема, будучи носима непостижимыми силами небесных духов, непознаваема и неизреченна для всех и навсегда. Нет имени, ни в сем веке, ни в будущем, чтобы Ее назвать, ни слова — найденного душою и выраженного языком, нет какого-нибудь чувственного или сверхчувственного касания, нет образа, могущего бы дать о Ней какое-нибудь сведение кроме совершенной непознаваемости, которую мы исповедуем, отрицая всё, что существует и может иметь имя. Никто не может назвать Ее сущностью или природой в собственном смысле слова, если он действительно стремится к Истине, которая превыше всякой истины»⁴³. «Если Бог — природа, то всё остальное — не природа; если же то, что не Бог, является природой, то Бог не природа, и даже Он не есть, если другие существа суть»⁴⁴.

Можно спросить себя, соответствует ли этот радикальный и характерный для богословской традиции Восточной Церкви апофатизм какому-нибудь экстастическому состоянию, стремятся ли к экстазу каждый раз, когда хотят познать Бога путем отрицания? Является ли отрицательное богословие обязательным богословием экстаза или же оно может иметь более широкое значение? Изучая «Мистическое богословие» Дионисия, мы видели, что апофатический путь — не интеллектуальная процедура, что он нечто большее, чем простое умствование. Как у экстатиков-платоников, как у Плотина, здесь необходимо внутреннее очищение, *κάθαρσις*, с той только разницей, что очищение платоников было, главным образом, интеллектуального порядка и имело целью освободить сознание от коррелятивной бытию множественности, тогда как для Дионисия очищение есть отказ от приятия бытия (тварного) как такового, поскольку оно сокрывает «не-бытие» Божества, есть выступление из области тварного, чтобы приступить к нетварному, это — освобождение как бы более [36] экзистенциальное, объемлющее всё существо того, кто хочет познать Бога. В обоих случаях речь идет о соединении. Но соединение с *ἐν* Плотина может также означать осознание первичного онтологического единства человека и Бога. Дионисиевское же мистическое соединение есть состояние новое, предполагающее продвижение вперед, целый ряд изменений, переход от тварного к нетварному, стяжание чего-то такого, чего субъект раньше по свойству своей природы не имел. Действительно, человек не только выходит из самого себя (что происходит и у Плотина), но он полностью принадлежит Непознаваемому и в этом соединении становится обожненным, ибо единение означает здесь обожение. Однако, будучи тесно связанным с Богом, человек не знает Его иным, как только Непознаваемым, следовательно бесконечно отдаленным по Своей природе, остающимся даже в самом соединении Неприступным по Своей сущности. Если Дионисий говорит об экстазе и соединении, если его негативное богословие, отнюдь не являясь чисто интеллектуальной деятельностью, имеет в виду мистический опыт, восхождение к Богу, он и здесь хочет показать, что, даже поднявшись на высочайшие вершины, доступные существам тварным, единственное «разумное»

⁴² Точное изложение православной веры, ч. I, 4: PG, t. 94, col. 800 AB. [Русск. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина, т. I, СПб., 1913, т. 162.]

⁴³ Theophanes: PG, t. 150, col. 937 A.

⁴⁴ Главы физические, богословские..., гл. 78: PG, t. 150, col. 1176 B.

понятие, которое можно будет и тогда иметь о Боге, будет понятие о Его непознаваемости. Таким образом, богословие должно быть не столько изысканием положительных знаний о Божественной сущности, сколько опытным познанием того, что превосходит всякое разумение. «Говорить о Боге — великое дело, но еще лучше — очищать себя для Бога», — говорил св. Григорий Богослов⁴⁵. Апофатизм не есть обязательно богословие экстаза; это — прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это — экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: [37] нет богословия вне опыта: нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом. Путь богопознания есть непременно и путь обожения. Тот, кто, следуя этим путем, в определенный момент вообразит, что он познал, что такое Бог, у того, по словам св. Григория Богослова, ум развращенный⁴⁶. Итак, апофатизм есть некий критерий, верный признак умонастроения, со-ответного истине. В этом смысле всякое истинное богословие есть по существу своему богословие апофатическое.

Естественно напрашивается вопрос, какова же в таком случае роль так называемого «катафатического» или положительного богословия, богословия «Божественных имен», которые проявляются в тварном? В противоположность негативному пути, который возводит к соединению, этот путь к нам нисходит как лестница «Богоявлений» или Богопроявлений в тварном мире. Можно даже сказать, что это один и тот же путь в двух своих противоположных направлениях: Бог нисходит к нам в Своих энергиях, которые Его являют, мы восходим к Нему в «соединениях», в которых Он остается природно непознаваемым. «Наивысочайшая феофания» — совершеннейшее явление Бога в мире в воплощении Слова — также для нас совершенно апофатична: «В человечестве Христа, — говорит Дионисий, — Пресущественный явился в человеческой сущности, не переставая быть сокровенным после этого явления, или, если выразиться более божественным образом, не переставая быть сокровенным в самом этом явлении»⁴⁷. «Утверждения, относящиеся к пресвятому человечеству Христа, имеют всю высоту и ценность наиболее категорических отрицаний»⁴⁸. Тем более частичные феофании, происходящие на низших ступенях, сокращают Бога в том, что Он есть, и являют Его в том, что Он не есть по Своей природе. «Лестница» [38] катафатического богословия, которая открывает нам Божественные имена, извлеченные главным образом из Священного Писания, есть ряд ступеней, служащих опорой созерцанию. Это не рационалистические сведения, которые мы сами формулируем, не понятия, сообщающие нашим «разумным» способностям положительное знание о Божественной природе, это — скорее образы или идеи, способствующие тому, чтобы направить, преобразовать нас к созерцанию того, что превосходит всякое разумение⁴⁹. В особенности на низших ступенях мы создаем эти образы, исходя из материальных предметов, которые наименее могут ввести в заблуждение умы, малоискушенные в созерцательной деятельности. И действительно, труднее принимать Бога за камень или огонь, чем пожелать отождествлять Его с разумом, единством, сущностью или благом⁵⁰. То,

⁴⁵ Слово 32, 12: PG, t. 36, col. 188 С. [Русск. пер.: Творения св. Григория Богослова, ч. III, с. 119.]

⁴⁶ Песнопения таинственные, X, О человеческой добродетели: PG, t. 37, col. 748. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 206.]

⁴⁷ Письмо III: PG, t. 3, col. 1069 В.

⁴⁸ Письмо IV: там же, col. 1072 В.

⁴⁹ Св. Григорий Нисский. Против Евномия, XII: PG, t. 45, coll. 939—941.

⁵⁰ О небесной иерархии, II. 3—5: PG, t. 3, coll. 140—145.

что кажется очевидным в начале восхождения («Бог не камень, не огонь»), становится всё менее и менее очевидным по мере того, как мы достигаем вершин созерцания и, увлеченные тем же апофатическим порывом, мы говорим: «Бог не есть бытие, Бог не есть благодать». На каждой ступени этого восхождения, приближаясь к более высоким образам или идеям, мы должны остерегаться того, чтобы не создавать из них понятий — «идолов Бога». Тогда только мы можем созерцать саму Божественную красоту, видеть Бога постольку, поскольку Он становится видимым в творении. Спекулятивное мышление постепенно уступает место созерцанию, познание всё более и более стирается опытом, ибо, устраняя пленяющие ум понятия, апофатизм на каждой ступени положительного богословия открывает безграничные горизонты созерцанию. Таким образом, в богословии имеются различные ступени, приспособленные к неравным способностям человеческих умов, приступающих к тайнам Божиим. Поэтому св. Григорий Богослов в своем втором Слове о богословии снова возвращается к образу Моисея на горе Синае: «Бог повелевает мне проникнуть в облако для беседы [39] с Ним. — говорит он. — Я желал бы, чтобы появился какой-нибудь Аарон, который мог бы быть спутником в моем путешествии и находиться близ меня, даже если бы он и не осмелился войти в облако... Священники становились бы на горе пониже... Но народ, который совсем недостойн того, чтобы подняться, и не способен к столь возвышенному созерцанию, остается у подножия горы, не приближаясь к ней, потому что он нечист и непосвящен: он мог бы погибнуть. Если он постарается несколько очиститься, он сможет услышать издали звуки труб и голос, т. е. какое-нибудь простое объяснение тайн... Если имеется здесь какой-нибудь злобный и свирепый зверь, т. е. люди неспособные к умозрению и богословию, пусть они яростно не нападают на догматы, пусть они отойдут как можно дальше от горы, а не то они будут побиты камнями»⁵¹.

Это не эзотеризм более совершенного учения, сокрытого от непосвященных, не деление, как у гностиков, на духовных, душевных и плотских, но школа созерцания, где каждый получает свою часть в опытном познании тайны христианства, которым живет Церковь. Такое созерцание «сокровенных сокровищ» Божественной Премудрости может происходить различным образом, с большей или меньшей интенсивностью. Будет ли это возвышением ума к Богу от созерцания тварного, отражающего Его величие; или размышлением над Священным Писанием, в котором Сам Бог — под словесным выражением Откровения — остается сокрытым как бы за стеной (св. Григорий Нисский), или проникновением в Божественные тайны через догматы Церкви или ее литургическую жизнь, или, наконец, путем экстаза, — этот опыт о Боге будет всегда плодом следования тем апофатическим путем, который Дионисий рекомендует нам в своем «Мистическом богословии».

Всё, что мы сказали об апофатизме, можно резюмировать в нескольких словах. Негативное богословие — не только теория экстаза в собственном смысле слова; [40] оно — выражение совершенно определенной умонастроенности, превращающей каждую богословскую науку в созерцание тайн Откровения. Это не какой-нибудь богословский раздел, не какая-то глава, не неизбежное введение к понятию непознаваемости Бога, после которого можно спокойно перейти к изложению христианского учения в обычных выражениях, свойственных человеческому разуму и общепринятой философии. Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности. Ибо христианство — не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но прежде всего общение с живым Богом. Вот

⁵¹ Слово 28 (О богословии второе), 2: PG, t. 36, col. 28 AC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 12—13.]

почему, несмотря на всю философскую культуру и естественную склонность к спекулятивному мышлению, отцы Восточной Церкви, верные апофатическому началу богословия, сумели удерживать свою мысль на пороге тайны и не подменять Бога Его идолами. Поэтому нет философии «более» или «менее» христианской: Платон не более христианин, чем Аристотель. Вопрос соотношения богословия с философией никогда не ставился на Востоке. Апофатизм сообщал отцам Церкви возможность свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие. Когда богословие превращалось в религиозную философию, как у Оригена, это всегда происходило вследствие отхода от апофатизма, подлинного основания всего богословского предания Восточной Церкви.

Непознаваемость не означает агностицизма или отказа от бого-познания. Тем не менее это познание всегда идет путем, основная цель которого — не знание, но единение, обожение. Потому что это вовсе не абстрактное богословие, оперирующее понятиями, но богословие созерцательное, возвышающее ум [41] к реальностям «умопревосходящим». Поэтому догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают. Задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию Бого-открывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере.

Вершина Откровения есть догмат о Пресвятой Троице, догмат «преимущественно» антиномичный. Для того, чтобы созерцать эту извечную реальность во всей ее полноте, нужно достичь предназначенной нам цели, нужно дойти до состояния обожения, ибо, по слову св. Григория Богослова, «будут сонаследниками совершенного света и созерцания Пресвятой и Владычной Троицы... те, которые совершенно соединятся с совершенным Духом, и это будет, как я думаю, Царство небесное»⁵². Апофатический путь приводит не к отсутствию и не к абсолютной пустоте, ибо непознаваемый Бог христиан — не безличный Бог философов. Ведь Святой Троице, «Пресущественной, Пребожественной и Преблагой»⁵³ предает себя автор «Мистического богословия», вступая на путь, долженствующий привести его к абсолютному присутствию и абсолютной полноте.

[43]

ГЛАВА III

БОГ - ТРОИЦА

Апофатизм, свойственный богомыслию Восточной Церкви не тождествен безличностной мистике, опыту абсолютной божественной внебытийности, в которой исчезают как человеческая личность, так и Божественное Лицо.

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

Св. Григорий Богослов, которого часто называют «певцом Пресвятой Троицы», говорит в своих богословских поэмах: «С тех пор, как, отрешившись от житейского, предал я душу светлым небесным помыслам, и высокий ум, восхитив меня отсюда, поставил меня далеко от плоти, скрыл меня

⁵² Слово XIV, 9: PG, t. 35, col. 945 C.⁵³ О мистическом богословии, I, 1: PG, t. 3, col. 997.

в таинницах небесной скинии, осиял мои взоры светом Троицы, светозарнее Которой ничего не представляла мне мысль, Троицы, Которая с превознесенного престола изливает на всех общее и неизреченное сияние, Которая есть начало всего, что отделяется от превысшего временем, с тех пор я умер для мира, а мир умер для меня»⁵⁴. Под конец своей жизни он выражает желание [44] быть «там, где моя Троица в полном блеске Ее сияния... Троица, даже неясная тень Которой наполняет меня волнением»⁵⁵.

Если само начало тварного бытия есть изменяемость, переход из небытия в бытие, если тварь по самой природе своей условна, то Троица есть абсолютная неизменяемость. Хотелось бы даже сказать: «абсолютная необходимость совершенного бытия», но идея необходимости неприменима к Троице, ибо Она — за пределами антиномии необходимого и случайного. Совершенно личностная и совершенно природная, в Ней свобода и необходимость — едины, или вернее они не могут иметь места в Боге. У Троицы — никакой зависимости от тварного: акт сотворения мира ни в чем не определяет того, что принято называть «вечное происхождение Божественных Лиц». Тварного могло бы и не быть, Бог и тогда был бы Троицей — Отцом, Сыном и Духом Святым, ибо сотворение есть акт воли, происхождение Лиц — акт природы (χρῆς φύσιν)⁵⁶. В Боге — никакого внутреннего процесса, никакой диалектики трех Лиц, никакого становления, никакой трагедии в Абсолюте, для преодоления или разрешения которой потребовалось бы троическое развитие Божественного Существа. Подобные вымыслы, свойственные романтическим теориям немецкой философии прошлого века, совершенно чужды догмату о Пресвятой Троице. Если мы и говорим о происхождении, о внутренних действиях или самоопределениях, эти выражения, предполагающие понятия времени, становления, намерения, только показывают, до какой степени наш язык и даже сама наша мысль бедны и недостаточны применительно к изначальной тайне Откровения. Мы снова принуждены обратиться к апофатическому богословию, чтобы освободиться [45] от понятий, свойственных нашему мышлению, и будем превращать их только в точки опоры, с которых мы поднимались бы к созерцанию той Реальности, Которую не может вместить в себя тварный ум.

Именно это и имеет в виду св. Григорий Богослов в своем Слове на Крещение: «Я еще не начал думать об Единице, как Троица озаряет меня Своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единица снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что Это целое, до того мой взор наполнен Им, а остальное ускользает от меня; ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять одного, не имеется больше места для остального. Когда я объединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света»⁵⁷. Наша мысль должна безостановочно двигаться, перебегать от Одного к Трем и снова возвращаться к Единству; должна безостановочно колебаться между обоими терминами этой антиномии, чтобы дойти до созерцания царственного покоя этой троичной Единицы. Как заключить в один образ антиномию единства и троичности? Можно ли объять эту тайну без помощи несоответствующих ей понятий движения или развития? И тот же Григорий Богослов сознательно заимствует язык

⁵⁴ Poēmata de seipso, I: Περὶ τοῦ αὐτοῦ ἐχρῆτόν. PG, t. 37, coll. 984—985. [Русск. пер.: «Стихи о самом себе». Творения, ч. IV, с. 234.]

⁵⁵ Poēmata de seipso, XI: Περὶ τὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίον. PG, t. 37, coll. 1165—1166.

⁵⁶ Св. Афанасий Великий. На армян, сл. I. 18: PG, t. 26, col. 49; св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I. 8: PG, t. 94, coll. 812—813 [Русск. пер., с. 167.]

⁵⁷ Слово 40, на св. Крещение, 41: PG, t. 36, col. 417 BC [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 266.] Цитируем по франц. перев. в книге Th. de Règeon. Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité. 1-re série, pp. 107—108

Плотина, что может ввести в заблуждение только лишь умы ограниченные, не способные возвыситься над рациональными понятиями, умы «критиков» и «историков», занятых разыскиванием в творениях святых отцов «платонизма» и «аристотелизма». Св. Григорий говорит с философами как философ, дабы «приобрести» философов к созерцанию Святой Троицы: «Единица приходит в движение от Своего богатства, двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы; Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первая преодолевает состав двоицы. [46] Таким образом Божество не пребывает ограниченным, но и не распространяется до бесконечности. Первое было бы бесславным, а второе — противоречащим порядку. Одно было бы совершенно в духе иудейства, а второе — эллинизма и многобожия»⁵⁸. Здесь как бы просвечивает тайна числа «Три»: Божество не единично и не множественно; Его совершенство превышает множественности, коренящейся в двоичности (вспомним бесконечные диады гностиков и дуализм платоников), и находит Свое выражение в Троичности. Слова «находит Свое выражение» сюда, собственно, не подходят: Божеству нет необходимости выражать Свое совершенство ни Самому Себе, ни другим. Оно есть Троица, и этот факт не может быть выведен из какого-либо принципа, не может быть объяснен какой-либо «достаточной» причиной, ибо нет ни начала, ни причины, предшествующих Троице.

Τρία (Три) — это «наименование соединяет то, что соединено по естеству, и не позволяет, чтобы с распадением числа разрушилось неразрушимое»⁵⁹, говорит св. Григорий Богослов. Два — число разделяющее, три — число, превосходящее разделение: единое и множественное оказываются собранными и вписанными в Троицу: «Когда я называю Бога, я называю Отца, Сына и Святого Духа. Не потому, что я предполагаю, что Божество рассеяно — это значило бы вернуться к путанице ложных богов; и не потому, чтобы я считал Божество собранным воедино — это значило бы Его обединить. Итак, я не хочу впадать в иудейство, ради божественного единодержавия, ни в эллинизма, из-за множества богов»⁶⁰. Св. Григорий Богослов не пытается оправдать Троичность Лиц перед человеческим разумом; он просто указывает на недостаточность любого числа, кроме числа «Три». Однако напрашивается вопрос: приложимо ли понятие числа к Богу и не подчиняем ли мы таким образом Божество одному из внешних определений, одной из категорий, свойственных нашему мышлению, а именно категории [47] числа три? Св. Василий Великий так отвечает на это возражение: «Мы не ведем счет, переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря один, два, три, или первый, второй, третий, „ибо Я первый и Я последний и кроме Меня нет Бога“ (Ис. 44, 6). Никогда до сего дня не говорили: „второй Бог“, но, поклоняясь Богу от Бога, исповедуя различие ипостасей, без разделения природы на множественность, мы остаемся при единоначалии»⁶¹. Иными словами, речь идет здесь не о материальном числе, которое служит для счета и ни в какой мере не приложимо к области духовной, в которой нет количественного возрастания. В частности, когда это число относится к нераздельно соединенным Божественным Ипостасям, совокупность которых («сумма», если выражаться не совсем подходящим языком) всегда равна только единице ($3=1$). тройственное число не является количеством, как мы это обычно понимаем: оно обозначает в Божестве неизреченный Его порядок.

Созерцание этого абсолютного совершенства, этой Божественной полноты, каковой является Пресвятая Троица, — Бог Лицо, но не замкну-

⁵⁸ Слово 23 (О мире третьем), 8: PG, t. 35, col. 1160 CD. [Русск. пер.: Творения, т. II, с. 180.] Th. de Régnon, op. cit., I, 105.

⁵⁹ Слово 23, 10: PG, t. 35, col. 1161 C. [Русск. пер.: Творения, ч. II, с. 182.]

⁶⁰ Слово 45, на св. Пасху, 4: PG, t. 36, col. 628 C. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 126.] Th. de Régnon, op. cit., I, 104.

⁶¹ Книга о Духе Святом, § 45: PG, t. 32, col. 149 B. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 244.] Th. de Régnon, op. cit., I, 98.

тая в Себе личность,—сама мысль о Которой — лишь «бледная Ее тень» — и та возносит душу человека над изменчивым и замутненным бытием, сообщая ей устойчивость среди страстей, ясное бесстрастие (*ἀπάθεια*), которое и есть начало обожения. Ибо тварь, изменчивая по своей природе, должна по благодати достигнуть состояния вечной успокоенности, приобщившись бесконечной жизни в свете Пресвятой Троицы. Поэтому Церковь ревностно защищала тайну Пресвятой Троицы против естественных стремлений человеческого разума, пытавшихся устранить эту тайну, сводя троичность к одному единству и превращая ее в «эссенцию» философов, проявляющуюся тремя модусами (модализм Савеллия), или же разделяя ее на три отличные друг от друга существа, как это делал Арий.

[48] Церковь выразила термином *ὁμοούσιος* единосущность трех Лиц, таинственное тождество монады и триады и одновременность тождества единой природы и различия трех Ипостасей. Интересно отметить, что выражение *τὸ ὁμοούσιον εἶναι* встречается у Плотина⁶². Плотиновская троица состоит из трех единосущных ипостасей: Единое, Ум и Душа мира. Однако их единосущность не поднимается до Троичной антиномии христианского догмата: она представляется нам как бы нисходящей нерархией и проявляется в непрерывной эманации ипостасей, которые, переходя одна в другую, одна в другой отражаются. Это лишний раз показывает, как ошибочен метод историков, которые хотят выразить мысль отцов Церкви, интерпретируя термины, которыми они пользуются в духе эллинистической философии. Откровение развешает пропасть между Истиной, которую оно провозглашает, и истинами, которые могут быть открыты путем философского умозрения. Если человеческая мысль, которую, как еще смутную и нетвердую веру, вел к Истине какой-то инстинкт, могла ощутить вне христианского учения формировать какие-то идеи, приближающие ее к Троичности, то сама тайна Бога-Троицы оставалась для нее закрытой. Здесь необходимо «изменение ума», *μετάνοια*; слово это означает также «покаяние», подобное покаянию Иова, когда он оказался лицом к лицу с Богом: «Я слышал о Тебе слухом уха, теперь мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе» (Иов. 42, 5—6). Тайна Троичности становится доступной только незнанию, подымающемуся над всем тем, что может содержаться в концепциях философов. Однако это незнание, не только мудрое, но и милосердное, снова нисходит до этих понятий, чтобы их изменить, преобразовывая выражения мудрости [49] человеческой в орудия Премудрости Божественной, что для эллинов есть безумие.

Потребовались нечеловеческие усилия таких отцов Церкви, как свв. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и еще многих других, чтобы очистить понятия, свойственные эллинскому образу мысли, разрушить их непроницаемые перегородки, вводя в них начало христианского апофатизма, преобразовавшего рационалистическое умствование в созерцание тайн Пресвятой Троицы. Надо было найти терминологическое различие, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому, не давая мысли уклониться ни в унитаризм савеллиан, ни в троебожие язычников.

Отцы IV, «тринитарного» по преимуществу, века, чтобы подвести умы к тайне Троичности, охотнее всего пользовались терминами *ὁυσία* и *ὑπόστασις*. Термином *ὁυσία* часто пользуется Аристотель и определяет его в V главе своих «Категорий» следующим образом: «Называют главным образом, прежде всего и в собственном смысле „усиями“ то, что не может быть сказано ни о каком (другом) индивидуе и то, что не находится ни в каком (другом) индивидуе, например, „этот человек“ эта

⁶² Ennéade, IV, 4, 28 (coll. Guil. Budé, IV, p. 131, l. 56). Речь идет о страстях души, имеющих одну и ту же природу.

лошадь". Вторичными усиями (*deutera oisia*) называют виды, в которых первые «усии» существуют с соответствующими родами; таким образом „этот человек" есть человек по виду, а животное по роду»⁶³. Иначе говоря, первые «усии» обозначают «индивидуальные существования», существующий индивид, вторые «усии» обозначают «сущности» в реалистическом смысле этого термина. Термин *ὑπόστασις*, не имея значимости философского термина, обозначал на обычном языке то, что действительно существует, «существование» (от глагола *ὑφίσταται*). Св. Иоанн Дамаскин в своей «Диалектике» дает следующее определение концептуального значения обоих [50] терминов: «Субстанция (усия) есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом. Или еще: субстанция есть то, что само по себе является ипостасным [*αὐτοῦ υποστατον*] и не имеет своего бытия в другом, т. е. то, что существует не через другое, и не в другом имеет свое бытие и не нуждается в другом для своего существования, но существует само по себе, — и в чем акциденция получает свое бытие» (гл. 39). «Слово „ипостась" имеет два значения. Иногда оно обозначает простое бытие. Согласно этому значению, субстанция (*οὐσία*) и ипостась — одно и то же. Поэтому некоторые из святых отцов говорили: „природы или ипостаси". Иногда же термин „ипостась" обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению, под ним разумеется индивид, отличающийся от других лишь численно, например: „Петр, Павел, какая-нибудь определенная лошадь"» (гл. 42)⁶⁴. Итак, оба термина представляются более или менее синонимичными: *οὐσία* обозначает субстанцию индивидуальную, хотя и может обозначать сущность, общую некоторым индивидам; ипостась — существование вообще, но может также прилагаться к субстанциям индивидуальным. По свидетельству Феодорита Кирского, «для мирской философии нет никакой разницы между „усией" и „ипостасью". Ибо „усия" обозначает то, что есть, а ипостась — то, что существует. Но, по учению свв. отцов, между „усией" и ипостасью имеется та же разница, как между общим и частным»⁶⁵. Гениальность свв. отцов заключалась здесь в том, что они пользовались обоими синонимами, чтобы различать в Боге то, что является общим — *οὐσία* — субстанция или сущность, и то, что является частным — ипостась или Лицо.

Что касается термина *persona* (греч. *πρόσωπον*), пользовавшегося успехом главным образом на Западе, то оно вызвало горячие протесты со стороны восточных отцов. Действительно, это слово, отнюдь не имея современного значения «личности» (например, человеческая личность), [51] обозначало скорее внешний вид индивида, обличье, наружность, маску («личину»), или роль актера. Св. Василий Великий усматривал в применении этого термина к учению о Святой Троице свойственную западной мысли тенденцию, которая уже однажды выразилась в савеллианстве, делая из Отца, Сына и Духа Святого три модальности единой субстанции. В свою очередь западные видели в термине «ипостась», который они переводили словом «*substantia*», выражение тритеизма и даже арианства. В конце концов все недоразумения были устранены: термин «ипостась» перешел на Запад, сообщая понятию личности его конкретное значение, а термин «лицо», или *πρόσωπον* был принят и должным образом истолкован на Востоке. Таким образом проявилась кафоличность Церкви, освобождая умы от их природной ограниченности, зависящей от различного образа мышления и различной культуры. Если латиняне выражали тайну Святой Троицы, исходя из единой сущности (*essentia*), чтобы от нее прийти к трем

⁶³ Категории, V (изд. Берлинской академии, I, 2, 11—19). [Ср. русск. пер А. В. Кубицкого, М., 1939, с. 7.]

⁶⁴ Источник знания, гл. 39 и 42: PG, t. 94, coll. 605 и 612. [Русск. пер.: Полное собрание творений, т. I, с. 87, 89.]

⁶⁵ *Dialogus I, Immutabilis*: PG, t. 83, col. 33 AB.

Лицам, а греческие отцы предпочитали в качестве отправной точки конкретное — три Ипостаси—и в них усматривали единую природу—это был один и тот же догмат о Св. Троице, который исповедовал до разделения Церквей весь христианский мир. Св. Григорий Богослов, объединяя обе точки зрения, говорит: «Когда я произношу слово „Бог“, вы озаряетесь единым и тройственным светом — тройственным в отношении к особенным свойствам или к Ипостасям (если кому угодно так), или к Лицам (ни мало не будем препираться об именах, пока слова ведут к той же мысли) — я говорю „единым“ в отношении к понятию сущности (*οὐσία*) и, следовательно, Божества. Бог разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается раздельно; потому что Божество есть Единое в Трех, и едино суть Три, в Которых Божество, или, точнее, которые суть Божество»⁶⁶. В другом слове он кратко излагает свое учение, различая при этом характерные черты Ипостасей: «„Быть [52] нерожденным, рождаться и исходить“, дает наименования: первое — Отцу, второе — Сыну, третье — Святому Духу, так что неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын — не Отец, потому что Отец — один, но то же, что Отец. Дух не Сын, хотя и от Бога (потому что Единородный — один), но то же, что Сын. И Три — единое по Божеству, и Единое — Три по личным свойствам, так что нет ни единого — в смысле Савеллиевом, ни трех — в смысле нынешнего лукавого разделения» (т. е. арианства)⁶⁷.

В образе мыслей восточных отцов очищенное от аристотелизма богословское понятие ипостаси означает скорее не индивид, а личность в современном понимании этого слова. Действительно, наше представление о человеческой личности как о чем-то «личностном», делающем из каждого человеческого индивида существо «уникальное», совершенно ни с кем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое — дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды. Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. «Личное» может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: «Это — Моцарт», или «это — Рембрандт», то каждый раз оказываемся в той «сфере личного», которой нигде не найти эквивалента. Однако «человеческие личности или ипостаси разведены и, — по учению св. Иоанна Дамаскина, — не существуют одна в другой»; тогда как «в Святой Троице, наоборот, ... Ипостаси находятся [53] одна в другой»⁶⁸. Дело личностей человеческих различно, дело же Лиц Божественных не различно, ибо «Три», имея одну природу, имеют и одну волю, одну силу, одно действие. Св. Иоанн Дамаскин говорит, что Лица «соединяются, не сливаясь, но совокупно друг со другом сопоебывая и друг друга проникая (*τῶν ἐν ἀλλήλοις περιχώρησιν ἑχούσι*) без всякого смешения и слияния, и так, что не существуют один вне другого или не разделяются в сущности согласно Ариеву разделению. Ибо, чтобы сказать кратко, Божество нераздельно в разделенном, подобно тому, как в трех солнцах, тесно друг ко другу примыкающих и никаким расстоянием не разделяемых — одно и смешение света, и слияние»⁶⁹. «Ибо каждая (ипостась) едина есть с другой,

⁶⁶ Слово 39, на святые светы, II: PG, t. 36, col. 345 CD. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 213.] Th. de Règnon, op. cit., I, 402.

⁶⁷ Слово 31 (О богословии пятое), 9: PG, t. 36, col. 144 A. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 213.] Th. de Règnon, op. cit., I, 77.

⁶⁸ Точное изложение православной веры, I, 8: PG, t. 94, coll. 828—829. [Русск. пер.: Творения, т. I, с. 173—174.]

⁶⁹ Там же, col. 829. [Русск. пер.: Творения, т. I, с. 173—174.] Th. de Règnon, op. cit., I, 417.

не менее, как с самой собою»⁷⁰. Действительно, каждая из трех Ипостасей заключает в Себе единство, единую природу свойственным ей образом, который, хотя и отличает Ее от двух других Лиц, в то же время создает неразделимую связь, соединяющую Трех. «Нерождаемость, рождение и исхождение... только этими ипостасными свойствами и различаются между собой три святые Ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой ипостаси»⁷¹. «Ибо Отец, и Сын, и Святой Дух во всем едины, кроме нерождаемости, рождения и исхождения»⁷².

Единственная характерная ипостасная особенность, которую мы могли бы считать свойственной только каждой из них и которая не встречалась бы у других по причине их единосущности, была бы соотносимость по происхождению. Однако эту соотносимость должно понимать [54] апофатически: это прежде всего отрицание, указывающее на то, что Отец — не Сын и не Дух Святой, что Сын — не Отец и не Дух, что Святой Дух — не Отец и не Сын. Рассматривать эту соотносимость иначе, значило бы подчинять Троицу одной из категорий аристотелевой логики — категории соотношения (или связи). Воспринятая апофатически, эта связанность отмечает различие, но тем не менее не указывает, «каким именно образом» Лица Пресвятой Троицы происходят. «Образ рождения и образ исхождения для нас непостижим», — говорит св. Иоанн Дамаскин. «Что, конечно, различие между рождением и исхождением есть, это мы узнали, но какой образ различия — этого никак не постигаем»⁷³. Уже св. Григорий Богослов должен был отклонить попытки определять модус происхождения Лиц Святой Троицы. «Ты спрашиваешь, — говорит он, — что такое исхождение Духа Святого? Скажи мне сначала, что такое нерождаемость Отца, тогда в свою очередь я, как естествоиспытатель, буду обсуждать рождаемость Сына и исхождение Святого Духа. И мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии»⁷⁴. «Ты слышишь о рождении; не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца; не любопытствуй знать, как исходит»⁷⁵. Действительно, если соотношения по происхождению — нерождаемость, рождение и исхождение, по которым мы различаем три Ипостаси, приводят нашу мысль к единому Источнику Сына и Святого Духа — к *πηγαία θεότης*, к Источнику Божества⁷⁶ — Отцу, они этим не устанавливают особых отношений между Сыном и Духом Святым. Эти два Лица различаются модусом своего происхождения: Сын от Отца рождается, Святой Дух от Отца исходит. Этого достаточно для их различения.

[55] Возражения св. Григория Богослова показывают, что тринитарные рассуждения, не удовлетворившись формулой исхождения Святого Духа *διὰ τοῦ* — «через Сына», или «в соотношении с Сыном» (выражение, имеющееся у свв. отцов и означающее чаще всего миссию в мире Св. Духа через посредничество Сына), пытались установить связь между Сыном и Духом Святым по их ипостасному происхождению. Это отношение между обоими Лицами, происходящими от Отца, было установлено западным учением об исхождении Святого Духа *ab utroque*, т. е. одновременно от Двух Лиц — от Отца и Сына. Именно *Filioque* и был единственной догматической причиной, был «первопричиной» разделения Востока и Запада; остальные доктринальные разногласия — только его последствия. Чтобы понять, что именно восточные отцы хотели защитить, возражая против

⁷⁰ Там же, col. 828 С. [Русск. пер., с. 173.]

⁷¹ Там же, coll. 821—824. [Русск. пер., с. 172.]

⁷² Там же, col. 828 D. [Русск. пер., с. 173.]

⁷³ Там же, coll. 820 A, 824 A. [Русск. пер., с. 172.]

⁷⁴ Слово 31 (О богословии пятое), 8: PG, t. 36, col. 141 В. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 89.]

⁷⁵ Слово 20, II: PG, t. 35, col. 1077 С. [Русск. пер.: Творения, ч. II, с. 141.] Th. de Régnon, op. cit., I, 124—126.

⁷⁶ Выражение принадлежит Дионисию. D. N. II, 7: PG, t. 3, col. 645 В.

западной формулы и ее не принимая, достаточно сопоставить обе тринитарные концепции в том виде, в каком они противопоставлялись к середине IX века.

Как мы уже сказали, западная мысль в своем изложении тринитарного догмата чаще всего отправлялась от единой природы, чтобы прийти к Лицам, тогда как греческие отцы шли путем противоположным — от трех Лиц к единой природе. Св. Василий Великий предпочитал этот последний путь, отправлявшийся от конкретного, в соответствии со Священным Писанием и крещальной формулой, именующей Отца и Сына и Святого Духа. Таким образом, мысль не могла блуждать, когда сначала созерцала Лица, чтобы затем перейти к созерцанию их общей природы. Однако оба эти пути были вполне законны, поскольку они не предполагали, в первом случае, первенства единой сущности над тремя Лицами, во втором — первенства трех Лиц над общей природой. И действительно, мы видим, как свв. отцы, чтобы установить различие между природой и Лицами и не выделять при этом ни одного, ни другого, пользуются двумя синонимами — *οὐσία* и *ὁμοουσιος*.

[56] Когда утверждаются Лица (или Лицо), одновременно утверждается и природа, и обратно, ибо природа не мыслится вне Лиц или же «прежде» Лиц, хотя бы и в логическом порядке. Если мы нарушаем в ту или другую сторону равновесие этой антиномии между природой и Лицами, абсолютно тождественными и одновременно абсолютно различными, мы уклоняемся или в савеллианский унитаризм (Бог-эссенция философов), или же в тритеизм. В формуле исхождения Святого Духа от Отца и Сына греки увидели тенденцию подчеркнуть единство природы в ущерб реальному различению Лиц: соотношения по происхождению, не приводящие Сына и Духа непосредственно к Единому Источнику — Отцу, Одного — как Рожденного, Другого — как Исходящего, — становятся некоей «системой соотношений» в единой сущности, чем-то логически сущности последующим. Действительно, в умозрении Западной Церкви Отец и Сын изводят Дух Святой, поскольку Они представляют единую природу; в свою очередь Святой Дух, Который для западных богословов является «связью между Отцом и Сыном», означает природное единство двух первых Лиц. Ипостасные свойства (отцовство, рождение, исхождение) оказываются более или менее растворенными в природе или сущности, которая как начало единства Святой Троицы становится дифференцированным соотношением: соотносясь к Сыну — как Отец, к Святому Духу — как Отец и Сын. Отношения, вместо того, чтобы отличать Ипостаси, с Ними отождествляются. Позднее св. Фома Аквинский это и скажет: «Название „Лицо“ означает отношение»⁷⁷, т. е. отношение внутри-сущностное, которое ее — сущность — разнообразит. Мы не станем отрицать разницы между такой концепцией триничности и концепцией, скажем, св. Григория Богослова, который видит в Ней «три святости, которые сходятся в единое Господство и Божество»⁷⁸. [57] О. Реньон совершенно справедливо замечает: «латинская философия сперва рассматривает природу в себе, а затем доходит до ее Носителей; философия греческая рассматривает сперва Носителей и проникает затем в Них, чтобы найти природу. Латинянин рассматривает лицо как модус природы, грек рассматривает природу как содержание Лица»⁷⁹.

Греческие отцы всегда утверждали, что начало единства в Святой Троице — Личность Отца. Будучи началом двух других Лиц, Отец тем

⁷⁷ Summa theologiae, Ia, q. 29, a 4.

⁷⁸ Слово 38, на Богоявление, 8: PG, t. 36, col. 320 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III. М., 1889, с. 198.]

⁷⁹ Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, I, 433.

самым является пределом соотношений, от которых ипостаси получают свое различие: давая Лицам их происхождение, Отец устанавливает и их соотношение с единым началом Божества как рождение и исхождение. Поэтому Восточная Церковь и воспротивилась формуле «Filioque», которая как бы наносила урон единоначалию Отца: или надо было нарушить единство и признать два начала Божества, или же обосновывать единство, прежде всего общностью природы, которая тем самым выдвигалась бы на первый план, превращая Лица во взаимно-связи внутри единой сущности. Для западных соотношения «разнообразят» первичное единство; для восточных они одновременно означают и различие и единство, ибо они относятся к Отцу, Который и есть Начало и «воссоединение» *συνε* (*φιλία*) Троицы. Именно в этом смысле св. Афанасий Великий понимает изречение св. Дионисия Александрийского: «Нераздельную Единицу мы распространяем в Троицу и неумалюмую Троицу опять сводим в Единицу»⁸⁰. И в другом месте он заявляет: «Одно начало Божества и единоначалие в собственном смысле»⁸¹. По выражению греческих отцов, «один Бог, потому что один Отец». Лица и природа полагаются, [58] если можно так сказать, одновременно, без того, чтобы одна логически предшествовала другой. Отец — *πρῶτα θεότης*, Источник всякого Божества в Троице, изводит Сына и Святого Духа, сообщая Им Свою природу, которая остается единой и нераздельной, самой себе в Трех Лицах тождественной. Исповедывать единую природу — для греческих отцов означает видеть в Отце Единый Источник Лиц, получающих от Него ту же природу. «По моему суждению,—говорит св. Григорий Богослов,—сохраняется вера в единого Бога, когда мы относим Сына и Духа к единому Началу, не слагая и не смешивая Их и утверждая тождество сущности, а также то, что можно назвать единым и тем же самым движением и хотением Божества»⁸². «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Те, Которые происходят от Него, будучи Тремя по вере... Поэтому, когда имеем в мысли Божество,—Первопричину и единоначалие,—тогда представляемое нами — одно. А когда мы имеем в мысли Тех, в Которых Божество и Которые происходят от Первоначала до времени и равночестно, тогда поклоняемся Трем»⁸³. Св. Григорий Богослов до такой степени сближает здесь Божество и Лицо Отца, что можно было бы подумать, что он Их смешивает. Но в другом месте он уточняет свою мысль: «...естество в Трех единое — Бог, Единение же (*ἐνωσις*) — Отец, из Которого Другие и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а соприбывая с Ним и не разделяемые между Собой ни временем, ни хотением, ни могуществом»⁸⁴. Св. Иоанн Дамаскин выражает ту же мысль со свойственной ему точностью: Отец... «Сам от Себя имеет бытие и из того, что имеет, ничего не имеет от другого; напротив, Он Сам есть для всего начало и причина того образа, как оно существует от природы. ...Итак, всё, что имеет Сын, и Дух имеет от Отца, даже самое бытие. [59] И если что не Отец, то не есть ни Сын, ни Дух; и если бы чего не имел Отец, того не имеет Сын и Дух; но через Отца, то есть потому, что существует Отец, существует Сын и Дух; и через Отца имеет Сын, также и Дух всё, что имеет, потому, что Отец имеет всё это... Когда мы рассматриваем в Боге Первопричину, единоначалие... мы видим Единицу. Но когда мы рассматриваем Тех, в Ком Божество или, вернее, Тех, Которые сами Божество,

⁸⁰ Об изречениях Дионисия, § 17: PG, t. 25, col. 505 A. [Русск. пер.: Творения, ч. I, изд. 2, Серг. Лавра, 1902, с. 461.]

⁸¹ На ариан, слово IV, I: PG, t. 26, col. 468 B. [Русск. пер.: Творения, ч. II, с. 455.]

⁸² Слово 20, 7: PG, t. 35, col. 1073. [Русск. пер.: Творения, ч. II, с. 137.]

⁸³ Слово 31 (О богословии пятое), 14: PG, t. 36, coll. 148 D — 149 A. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 94.] Th. de Régnon, I, 393.

⁸⁴ Слово 42: PG, t. 36, col. 476 B. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 30.]

Лица, Которые происходят из Первопричины, ...то есть Ипостаси Сына и Духа,—тогда мы поклоняемся Трем»⁸⁵.

По учению св. Максима Исповедника, именно Отец дает различия Ипостасям «в вечном движении любви» (*ἀχρόνως καὶ ἀπατητικῶς*)⁸⁶. Он сообщает Свою единую природу равным образом и Сыну и Святому Духу, в Которых она пребывает единой и нераздельной, хотя и сообщается различным образом, ибо исхождение Святого Духа от Отца не тождественно рождению Сына от Того же Отца. Являемый чрез Сына и вместе Сыном, Святой Дух существует как Божественное Лицо от Отца исходящее, как об этом ясно говорит св. Василий Великий: «От Отца происходит Сын, Которым всё получило бытие и с Которым всегда неразлучно представляется нашему уму Святой Дух, ибо невозможно помыслить о Сыне, не будучи просвещенным Духом Святым. Таким образом, с одной стороны Дух Святой, Источник всех подаваемых твари благ, связан с Сыном, с Которым Он представляется неразлучно; с другой стороны, Его бытие зависит от Отца, от Которого Он исходит. Следовательно, отличительный признак ипостасного Его свойства есть тот, что Он проявляется после Сына и с Сыном, а бытие имеет от Отца. Что касается Сына, Который Собою и вместе с Собою дает познавать Духа, исходящего от Отца, только Он сияет от нерожденного Света, как единственный Сын; это Его собственный признак, который отличает Его от Отца [60] и от Святого Духа и обозначает Его как личность. А сый над всеми Бог один имеет тот преимущественный признак Своей ипостаси, что только Он есть Отец и не происходит ни из какого начала; именно по этому признаку Он познается как Личность»⁸⁷. Св. Иоанн Дамаскин выражает свое мнение не менее точно, различая Лица Святой Троицы и не подчиняя их категорин отношений: «Должно же знать, что мы не говорим, что Отец происходит от кого-либо, но Самого называем Отцом Сына. Не говорим, что Сын — причина, не говорим и того, что Он — Отец, но говорим, что Он и от Отца и Сын Отца. И о Святом Духе говорим, что Он от Отца и называем Его Духом Отца, но не говорим, что Дух и от Сына, а называем Его Духом Сына (*ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν*)»⁸⁸.

Слово и Дух суть два луча того же Солнца, или, по слову св. Григория Богослова, «вернее, два новых Солнца» в Своем проявлении Отца неразлучные и, тем не менее, как два Лица, происходящие от Того же Отца, неизреченно различные. Если, согласно латинской формуле, ввести между ними какое-нибудь новое соотношение по происхождению, допуская исхождение Святого Духа от Отца и Сына, то единоначалие Отца — то личное отношение, которое одновременно создает и единство и троичность,—уступило бы место другому понятию — понятию единой субстанции, в которой соотношения обосновывали бы различие между Лицами и где Ипостась Святого Духа была бы только лишь взаимной связью между Отцом и Сыном. Если мы уловим разницу в аспектах этих двух учений о Святой Троице, то поймем, почему восточные отцы всегда защищали неизреченное, апофатическое исхождение [61] Святого Духа от Отца, как единого Изводителя Лиц, против учения более рационального, которое, превращая Отца и Сына в общее начало Святого Духа, ставило общее над личностным; в этом учении была тенденция как бы «обезличить» Ипостаси, смешивая Божественные Личности Отца и Сына в природном

⁸⁵ Точное изложение православной веры, I, 8: PG, t. 94, coll. 821 C—824 B, 829 B. [Русск. пер.: Творения, т. I, cc. 171, 172, 174.]

⁸⁶ Scholia in lib. de Divin. nomin., II, 3: *ἐν ὧν καὶ τὸ δὲ ἀκρίβειαν*: PG, t. 4, col. 221 A.

⁸⁷ Письма, 38, 4: PG, t. 32, coll. 329 C—332 A. [Русск. пер.: Творения, ч. VI, с. 89.] Th. de Régnon, III, 1, pp. 29—30.

⁸⁸ Точное изложение православной веры, I, 8: PG, t. 94, col. 832 AB. [Русск. пер.: Творения, т. I, с. 175.]

акте извождения Духа и превращая таким образом Третье Лицо в связь между двумя первыми.

Настаивая на единоначалии Отца, едином Источнике Божества и Начале Троицы, восточные отцы защищали понятие о Троице, представлявшееся им более конкретным, более личностным. Однако можно спросить себя, не впадает ли такая триадология в крайность, противоположную той, в которой греки упрекали латинян, не полагает ли она Лиц выше природы? Это имело бы место, например, если бы природа понималась как общее откровение Трех Лиц, что мы видим в софиологии о. С. Булгакова⁸⁹, современного русского богослова, учение которого, так же как и учение Оригена, обнаруживает возможность опасных уклонов восточного мышления, или, вернее, соблазны, свойственные русской религиозной мысли. Но православное предание столь же далеко от этой «восточной» крайности, как и от ее «западной» антитезы. Действительно, как мы уже видели, если Лица существуют, то именно потому, что Они обладают природой: само Их происхождение заключается в том, что Они получают природу от Отца. Другое возражение может показаться более обоснованным: такое «единоначалие» Отца не является ли каким-то выражением субординализма? Единый Источник, Отец, не получает ли при таком понимании характер Божественного Лица по преимуществу? Св. Григорий Богослов предвидел эту трудность: «Готов бы я назвать большим Отца, от Которого [62] и равенство имеют Равные, так же как и бытие..., но боюсь, чтобы Начала не сделать началом меньших и не оскорбить предпочтением. Ибо нет славы Началу в унижении Тех, Которые от Него»⁹⁰. «Единое Божество не возрастает, или не умаляется чрез прибавления и убавления, повсюду равно, повсюду то же, как единая красота и единое величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где и Каждый, умосозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын и Дух Святой с сохранением в Каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе — также Бог: первое — по причине единосущия, последнее — по причине единоначалия»⁹¹.

Таким образом, апофатическое богословие отцов, формулируя догмат Пресвятой Троицы, сумело сохранить в различении природы и ипостасей их таинственную равнозначимость. По словам св. Максима Исповедника, «Бог одинаково Единица и Троица»⁹². Это — конец того пути, которому нет конца, предел беспредельного восхождения: Непознаваемый открывается тем именно, что Он непознаваем, ибо непознаваемость Его в том, что Бог — не только природа, но три Лица: непознаваемая сущность такова постольку, поскольку она есть сущность Отца, Сына и Святого Духа. Бог — непознаваемый как Троица, но также и открывающий Себя как Троица. Вот предел апофатизма: Откровение о Троице, как об изначальном факте, абсолютной реальности, первопричины, которую нельзя ни вывести, ни объяснить, ни найти, исходя из какой-либо другой истины, ибо нет ничего, Ей предшествующего. Апофатическое мышление, отказываясь от всякой опоры, находит свою опору в Боге, непознаваемость Которого явлена как Троица. Здесь мысль [63] обретает непоколебимую устойчивость, богословие находит свое обоснование, незнание становится знанием. Для Восточной Церкви, когда говорят о Боге, то это всегда Бог конкретный, «Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог Иисуса Христа». Это всегда Троица — Отец, Сын и Дух Святой, и, наоборот, когда в понятии троич-

⁸⁹ О. С. Булгаков понимает Бога как «тринипостасную Личность», Которая открывает Себя в усии — Премудрости. См. его «Агнец Божий», гл. I, §§ 2 и 3. (Французский перевод этой книги, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, éd. Aubier, 1943, ch. II, «L'Esprit de Dieu», pp. 13—20.)

⁹⁰ Слово 40, на св. Крещение, 43: PG, t. 36, col. 419 B. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 261.]

⁹¹ Там же, 41: col. 417 B. [Русск. пер.: там же, с. 260.] Th. de Régnon, I, 107.

⁹² Главы богословские и домостроительные. Сотница II, 1: PG, t. 90, col. 1125 A.

ности на первый план выдвигается общая природа, религиозная реальность Бога-Троицы неизбежно как-то стирается, уступая место известной философии Божественной сущности⁹³. Само понятие о вечном блаженстве обретает на Западе известный интеллектуальный аспект, как о видении Божественной Сущности. Личное отношение человека к Живому Богу не будет больше его обращением к Пресвятой Троице, а скорее будет иметь своим объектом личность Христа, являющего нам Божественную Сущность. И христианская мысль и христианская жизнь станут христоцентричными⁹⁴ и будут связаны прежде всего с человечеством воплотившегося Слова, что, можно сказать, является для Запада якорем спасения. Ведь при характерных для Запада догматических установках всякое чисто теоцентрическое умозрение, относясь прежде всего к природе, а затем к Лицам, могло бы превратиться в некую мистику «пучины Божества» (ср., например, «Gottheit» Мейстера Экхарта), в «безличностный апофатизм» Божественной вневбытийности, которая бы Святой Троице предшествовала. Таким образом, известным парадоксальным обходом через христианство можно вернуться к мистике неоплатоников.

В предании Восточной Церкви нет места для богословия Божественной Сущности, а тем более для ее мистики. [64] Конечная цель духовной жизни и вечное блаженство в Царствии Небесном — не созерцание сущности, но прежде всего соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обоженное состояние «сонаследников Божественного естества», как богов, созданных после несозданного Бога, и обладающих по благодати всем, чем Пресвятая Троица обладает по природе.

Для Православной Церкви Пресвятая Троица — непоколебимое основание всякой религиозной мысли, всякого благочестия, всякой духовной жизни, всякого духовного опыта. Именно Ее ищем мы, когда ищем Бога, когда ищем полноту бытия, смысл и цель своего существования. Пресвятая Троица для нашего религиозного сознания есть изначальное откровение, источник всяческого откровения и всяческого бытия. Ее нужно принимать как факт, достоверность и необходимость которого могут обосновываться только им самим. По мысли современного русского богослова о. П. Флоренского⁹⁵, для того, чтобы человеческая мысль обрела абсолютную устойчивость, нет для нее другого выхода, как принять троичную антиномию. Уклоняясь от Троицы, как единственного обоснования всякой реальности, всякой мысли, мы обрекаем себя на путь безысходный, мы приходим к апории, безумию, к разрыву нашего существа, к духовной смерти. Между Троицей и адом — нет никакого иного выбора. Это поистине вопрос крестный в буквальном смысле слова: Троичный догмат есть крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу. Поэтому никакая спекулятивная философия никогда не могла подняться до тайны Пресвятой Троицы. Поэтому также и человеческие умы могли во всей полноте получить откровение Божества только после креста Христова, восторжествовавшего над смертью и адом. Поэтому, наконец, и сияет в Церкви откровение о Пресвятой Троице как данность чисто религиозная, как истина преимущественно католическая.

⁹³ «По-видимому, в наше время догмат о единстве Божества как бы поглотил догмат Троичности, о котором осталось только воспоминание» (Th. de Régnon, *Études de théol. positive sur la Sainte Trinité. Série I*, p. 365).

⁹⁴ Нужно, однако, заметить, дабы не впасть в чрезмерные обобщения, что, например, мистика цистерцианцев остается по духу тринитарной. Это в особенности справедливо по отношению к Гийому де Сен-Тьерри, чье учение находится под сильным влиянием греческих отцов. Развиваясь в духе восточного богословия, мысль Гийома стремилась к смягчению Filioque. См. J.-M. Déchanet, O. S. B., *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*. (Bibliothèque médiévale. Spirituels préscolastiques, I). Bruges, 1942, pp. 103—110.

⁹⁵ См. главу, посвященную Троичности, в его книге «Столп и утверждение истины». М., 1914.

[65]

ГЛАВА IV

НЕТВАРНЫЕ ЭНЕРГИИ

Откровение о Боге-Троице — Отце, и Сыне, и Святом Духе есть основа всякого христианского богословия; оно — «само Богословие» в том значении, какое греческие отцы придавали этому слову, обозначавшему для них чаще всего Троичную тайну, открытую Церкви. Это не только основа, но и высшая цель богословия, ибо, по мысли Евагрия Понтийского, которую разовьет св. Максим Исповедник, познать тайну Пресвятой Троицы в ее полноте — значит войти в совершенное соединение с Богом, достичь обожения своего существа, то есть войти в Божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы, и стать, по апостолу Петру, «причастниками Божеского естества», *θεῖας κοινωνοὶ φύσεως* (2 Пет. 1, 4). Итак, троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, всё более и более глубокое общение человеческой личности с Богом-Троицей.

Апостол Петр говорит определенно: *divinae consortes naturae*, «причастники Божеского естества». После таких слов не остается никакого сомнения в возможности реального соединения с Богом: оно нам обещано и возвещено как конечная цель, как блаженство будущего века. Было бы наивно и нечестиво видеть здесь только фигуральное выражение, метафору. Ведь пытаться устранять трудности, лишая собственного смысла те слова Откровения, которые могли бы противоречить нашему образу мыслей и не согласовываться с тем, что нам кажется подходящим, применительно к Богу, значило бы применять слишком уж простой экзегетический метод. [66] Однако совершенно законно пытаться определить смысл какого-нибудь выражения, которое, как нам кажется, противоречит другим свидетельствам Священного Писания и предания отцов об абсолютной несообщаемости Божественного Существа. Можно было бы установить два ряда противоречивых текстов, извлеченных из Священного Писания и святоотеческих творений, причем одни свидетельствовали бы о совершенной непрístupности Божественной природы, другие утверждали бы, что Бог дает опытно Себя познавать и что Его действительно можно достичь в соединении. Св. Макарий Египетский (или, если угодно, — псевдо-Макарий, что отнюдь не изменяет величайшей ценности известных под этим именем мистических произведений), говоря о душе, входящей в единение с Богом, настаивает на абсолютной разнице природы Божественной и природы человеческой в этом единении: «Он — Бог, а она — не Бог. Он — Господь, а она — раба. Он — Творец, а она — тварь... ничего нет общего в Его и ее естестве»⁹⁶. Но, с другой стороны, тот же автор говорит о том, что «душам нашим должно измениться в Божественное естество»⁹⁷. Итак, Бог совершенно недоступен и в то же время Он может реально общаться с человеком; здесь нельзя ни устранять, ни в какой-либо мере ограничивать ни ту, ни другую сторону этой антиномии. Ведь если христианская мистика не может примириться с Богом трансцендентным, тем более не могла бы она примириться с Богом имманентным и доступным тварному. Жильсон прекрасно выражает этот основной принцип духовной жизни: «Устраните, — говорит он, — хотя бы на мгновение и только в одном пункте преграду, которую воздвигает между Богом и человеком случайность тварного бытия, и вы отнимете у христианского мистика его Бога и, следовательно, лишите его мистической жизни. Он может обойтись без всякого бога,

⁹⁶ Беседа 49, 4: PG, t. 34, col. 816 В. [Русск. пер.: Духовные беседы. Сергиев Посад, 1904, с. 312.]

⁹⁷ Беседа 44, 8: Ibidem, col. 784 С. [Русск. пер.: там же, с. 286.]

который не неприступен, но только Бог, по Своей природе неприступный, и есть тот Единственный, без Которого он обойтись не может»⁹⁸.

[67] Таким образом, реальное соединение с Богом и вообще мистический опыт ставят христианское богословие перед вопросом антиномичным, вопросом доступности недоступной природы. Каким образом Бог-Троица может быть объектом единения и вообще мистического опыта? В середине XIV в. эта проблема вызвала на Востоке жизненно важные богословские споры и привела к соборным постановлениям, четко сформулировавшим учение Православной Церкви по данному вопросу. Архиепископ Фессалоникийский св. Григорий Палама, глашатай Соборов этой великой эпохи византийского богословия, посвятил один свой диалог, озаглавленный «Феофан», вопросу о Божестве несообщаемом и сообщаемом. Разбирая смысл слов апостола Петра «причастники Божеского естества», св. Григорий Фессалоникийский утверждает, что это выражение характерно антиномичное, что и роднит его с троичным догматом: как Бог одновременно — Один и Три, так и о Божественной природе следует говорить как об одновременно несообщаемой и в известном смысле сообщаемой: мы приходим к сопричастности Божественному естеству, и однако оно остается для нас совершенно недоступным. Мы должны утверждать оба эти положения одновременно и сохранять их антиномичность как критерий благочестия⁹⁹.

В каком отношении можем мы входить в единение с Пресвятой Троицей? Если в какой-то определенный момент мы могли бы оказаться соединенными с Самим еством Божиим, хотя бы в какой-то мере в нем участвовать, мы не были бы в тот момент тем, что мы есть, мы были бы Богом по природе. Бог не был бы тогда Богом-Троицей, а Богом «тысяченпостасным» (*μυρίποστατος*), ибо Он имел бы столько же ипостасей, сколько было бы лиц, причастных Его сущности. Из этого следует, что Бог по Своей сущности остается нам недоступным. Можно ли сказать, что мы соединяемся с одной из трех божественных Ипостасей? Но это было бы [68] ипостасным соединением, присущим Одному только Сыну, Богу, ставшему человеком и пребывавшему вторым Лицом Пресвятой Троицы. Хотя мы и обладаем той же человеческой природой, хотя и получаем во Христе наименование сынов Божиих, мы, тем не менее, в силу Его Воплощения не становимся Божественной ипостасью Сына. Значит, мы не можем быть участниками ни сущности, ни Ипостасей Святой Троицы. Однако обещание Бога не может быть иллюзией: мы призваны к тому, чтобы приобщиться Божественной природе. Следовательно, надо исповедывать в Боге некое неизреченное различие, отличное от различения сущности и Лиц, такое различие, по которому Он был бы и совершенно недоступным, и во многих отношениях доступным. Это — различие в Боге сущности или, в собственном смысле слова, природы, неприступной, непознаваемой, несообщаемой, и энергий или божественных действий, природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует во вне, Себя проявляя, сообщая, отдавая: «Озарение и благодать божественная и обожающая — не сущность, но энергия Божия»¹⁰⁰, она — «энергия общая и Божественная сила и действие Триипостасного Бога»¹⁰¹. Таким образом, по учению св. Григория Паламы, когда мы говорим, что Божественная природа приобщаема не в Самой Себе, а в Ее энергиях, мы остаемся в пределах благочестия¹⁰².

Мы видим, что именно необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом принудила Восточную Церковь сформулиро-

⁹⁸ Gilson. La théologie mystique de saint Bernard, pp. 143—144.

⁹⁹ PG, t. 150, col. 932 D.

¹⁰⁰ Св. Григорий Палама. Главы физические, богословские, нравственные и практические (68 и 69): PG, t. 150, col. 1169.

¹⁰¹ Феофан, там же, col. 941 C.

¹⁰² Там же, col. 937 D.

вать учение о реальном различении Божественной Сущности и энергий. Однако св. Григорий Палама этого учения не создавал. Хотя и выраженное с меньшей догматической четкостью, различение это можно найти у большинства греческих отцов вплоть до первых веков существования Церкви. Это [69] само предание Восточной Церкви, тесно связанное с триничным догматом.

Святые отцы видели в «богословии» в собственном смысле слова — учение о Божественном Существо в Самом Себе, учение о Пресвятой Троице, тогда как внешние проявления Бога, Троица, познаваемая в Ее отношениях к тварному, входили в область «икономии»¹⁰³. Церковные писатели первых веков, эпохи, предшествовавшей составлению никейского догмата, часто смешивали обе эти стороны учения, когда говорили о Личности Слова, как о Λόγος προφητικός, Логосе, являющем Божество Отца. В этом именно образе мыслей, в плане Божественного домостроительства, они иногда именуют Логос «силой, могуществом» (δύναμις) Отца, или же Его «действием» (ἐνέργεια). Афинагор называл Логос божественными «мыслью» и «энергией», проявляющимися в творении¹⁰⁴. Текст апостола Павла о невидимом Божием, Его вечной силе и Божестве (ἡ τε αἰδὸς αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης), ставшем видимым от создания мира (Рим. 1, 20), толкуется в смысле Логоса — «Силы и Премудрости», являющих Отца, то в более точном смысле «энергий» — общего действия Пресвятой Троицы, проявляющихся в тварях: того, «что можно знать о Боге» (τὸ γινώσκον τοῦ Θεοῦ), по тому же тексту св. Павла (ст. 19). Именно в этом смысле св. Василий Великий и говорит о проявительном действии энергий, противопоставляя их непознаваемой сущности: «Мы же утверждаем, что познаём Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к Самой Сущности. Ибо, хотя действия Его и до нас нисходят, однако сущность Его остается неприступною»¹⁰⁵. В акте творения Единосущная Троица дает познание о Себе через Свои природные энергии.

[70] Автор «Ареопагитик» противопоставляет в Боге «единения» (ἐνώσεις) «различениям» (διακρίσεις). «Единения» — это «тайные пребывания, которые себя не обнаруживают» — сверхсущностная природа, в которой Бог пребывает как бы в абсолютном покое и ни в чем не проявляет Себя вовне. «Различения», наоборот, — это исхождения (προόδου) Божества вовне, те Его проявления (ἐκφανσεις), которые Дионисий называет также «силами» (δυνάμεις), которым сопричастно всё существующее, давая познание Бога в Его творении¹⁰⁶. Противоположность обоих путей богопознания — богословия отрицательного и богословия положительного — обоснована для Дионисия этим неизреченным, но реальным различением непознаваемой сущности и являющих Божество энергий, «единений» и «различений». Священное Писание дает нам откровение о Боге, образуя Божественные имена в соответствии с энергиями, в которых Бог сообщается, оставаясь неприступным по Своей сущности; различается, оставаясь «простым»; умножается, не отступая от Своего единства, ибо в Нем «единения преобладают над различениями»¹⁰⁷. Это означает, что различения — не разделения или разрывы в Божественном Существо. Силы (δυνάμεις) или энергии, в которых Бог проявляет Себя вовне, это — Сам Бог, но не в Своей сущности. Св. Максим Исповедник

¹⁰³ Οἰκονομία означает домостроительство, или управление домом, распорядок, распределение.

¹⁰⁴ Прощение о христианах, §10: PG, t. 6, col. 908 B.

¹⁰⁵ Письмо 234 (к Амфилохию): PG, t. 32, col. 869 AB. Срав. Против Евномия, II, 32: PG, t. 29, col. 648. [Русск. пер.: Творения св. Василия Великого, письмо 226 (234) к Амфилохию, ч. VI, с. 150.]

¹⁰⁶ О Божественных именах, II, 4: PG, t. 3, col. 640.

¹⁰⁷ Там же, coll. 649—652.

выражает ту же мысль, когда говорит: «Мы можем приобщаться к Богу в том, что Он нам сообщает, но к Нему нельзя приобщиться, по Его несообщимому естеству»¹⁰⁸. Св. Иоанн Дамаскин повторяет, уточняя ее, мысль св. Григория Богослова: «А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к [71] естеству»¹⁰⁹. И он обозначает божественные энергии образными выражениями «движения» (*κίνησις*) или «порывы» (*ἔξελρα Θεοῦ*)¹¹⁰. Так же как и Дионисий, святые отцы называют энергии «лучами Божества», пронизывающими весь тварный мир. Св. Григорий Палама называет их просто «божествами», «нетварным светом» или «благодатью».

Присутствие Бога в Его энергиях должно понимать в смысле реальном. Это — не действительное присутствие причины в ее следствиях: энергии — не «следствия» (эффекты) Причины, как мир тварный. Они не сотворены, не созданы «из ничего», но превечно изливаются из единой Сущности Пресвятой Троицы. Они — преизбыток Божественной природы, которая не может себя ограничить, которая больше Своей сущности. Можно сказать, что энергии раскрывают нам некий образ бытия Пресвятой Троицы вовне Своей непреступной сущности. Итак, мы узнаём: Бог существует одновременно и в Своей сущности и вне Своей сущности. Ссылаясь на св. Кирилла Александрийского, св. Григорий Палама говорит: «Энергии свойственно творить, природе же свойственно производить»¹¹¹. Отрицая реальное различие между сущностью и энергиями, мы не могли бы провести достаточно точной грани между происхождением Божественных Лиц и сотворением мира: как одно, так и другое было бы актами природными¹¹². Ведь св. Марк Эфесский (XV в.) говорит, что бытие Бога и Его дела представились бы тогда тождественными и в одинаковой степени необходимыми¹¹³. Поэтому надо различать в Боге единую природу, три ипостаси и нетварную энергию, которая из природы исходит, но в своем проявляющем излиянии от нее не отделяется.

[72] Если мы, в меру своих способностей, приобщаемся Богу в Его энергиях, это не означает того, чтобы Бог не в полноте являл Себя в Своем исхождении *ad extra*. Бог в Своих энергиях не умаляется; Он всецело присутствует в каждом луче Своего Божества. Однако следует избегать двух ложных представлений, которые могут у нас возникнуть:

1. Энергии не обусловлены существованием тварного, хотя Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие всё существующее. Тварного могло бы и не быть, Бог тем не менее проявлял бы Себя вне Своей сущности, как Солнце, сияющее в своих лучах вне солнечного диска, независимо от того, есть ли существа, способные воспринять его свет, или же их нет. Конечно, выражения «проявляться» и «вовне» здесь не подходят, так как «внешнее» начинает существовать только с сотворения мира и «проявление» может восприниматься только в среде, чуждой той, которая проявляется. Употребляя эти недостаточные выражения, эти неадекватные образы, мы указываем только на абсолютный, а не относительный характер естественной силы излияния, извечно свойственной Богу.

¹⁰⁸ Μεδεχτος μὲν ὁ Θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμεδέχτος δὲ κατὰ τὸ μῆδεν μεταῖον αὐτῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ. Изречение св. Максима в «Догматической паноплии» Евфимия Зигабена, *titulus III*: PG, t. 130, col. 132 A.

¹⁰⁹ Св. Григорий Богослов. Слово 38 (на Богоявление), 7: PG, t. 36, col. 317 B; св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение правосл. веры, I, 4, PG, t. 94, col. 800 BC. [Русск. пер.: Творения, т. I. СПб., 1913, с. 162.]

¹¹⁰ Точное изложение правосл. веры, I, 14: PG, t. 94, col. 860 B. [Русск. пер.: там же, с. 185.]

¹¹¹ Главы физические... (143): PG, t. 150, col. 1220 D.

¹¹² Там же (96), col. 1189 B.

¹¹³ S. Marci Eugenici Ephes. Capitula syllogistica, в книге W. Gass. Die Mystik des N. Cabasilas. Greiswald, 1849, append. II, p. 217.

2. Но тварный мир не становится бесконечным и совечным Богу оттого только, что таковыми являются природные исхождения или Божественные энергии. Энергии не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным актом, выполненным Божественной энергией, но предопределенным общей волей Лиц Пресвятой Троицы. Это есть акт воления Бога, вызвавший «из ничего» новый сюжет «вовне» Божественного бытия. Таким образом и начинается «среда», в которой Божество проявляется. Что же касается самого проявления, оно вечно; это — слава Божия.

Митрополит Филарет Московский, говоря об ангельском славословии «Слава в вышних Богу», выражает это свойственное Восточной Церкви учение в своей проповеди на Рождество Христово: «Бог имел высочайшую славу — от века... Слава есть откровение, явление, отражение, [73] облачение внутреннего совершенства. Бог от вечности открыт Самому Себе в вечном рождении Единосущного Сына Своего и в вечном исхождении единосущного Духа Своего; и таким образом единство Его во Святой Троице сияет существенно, непреходящею и неизменяемою славою. Бог-Отец есть Отец славы (Ефес. 1, 17); Сын Божий есть сияние славы Его (Евр. 1, 3) и Сам имеет у Отца Своего славу прежде мир не бысть (Ин. 17, 5), равным образом Дух Божий есть Дух славы (1 Пет. 4, 14). В сей собственной внутренней славе живет блаженный Бог превыше всякия славы, так что не требует в оной никаких свидетелей и не может иметь никаких участников. Но, как по бесконечной благодати и любви Своей, Он желает сообщить блаженство Свое, иметь благодатных участников славы Своей, то подвигает Он Свои бесконечные совершенства, и они открываются в Его творениях. Его слава является небесным силам, страшается в человеке, облачается в благолепие видимого мира. Она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие твари»¹¹⁴.

В тварном мире, вызванном «из ничего» Божественной волей, в существах, ограниченных и изменяемых, присутствуют бесконечные и вечные энергии, отражая сияние Божественного великолепия, проявляясь также и вне «всяческих» как Божественный свет, которого тварный мир вместить в себе не может. Это тот свет, о котором говорит апостол Павел: Бог... «обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6, 16). Это — слава, в которой Бог являлся ветхозаветным праведникам, тот превечный свет, который пронизывал человечество Христа в момент Его Преображения и сообщил апостолам способность увидеть Его Божество; это [74] нетварная и обожающая благодать, удел святых, живущих в единении с Богом; наконец, это Царство Божие, где «праведники воссияют, как солнце» (Мф. 13, 43). Священное Писание изобилует текстами, относящимися, по толкованию Восточной Церкви, к Божественным энергиям, как, например, следующие слова пророка Аввакума: «Бог от Фемана грядет и Святыи — от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его и славою Его наполнилась земля. Блеск ее — как солнечный свет, от руки Его лучи, и здесь тайник Его силы» (3, 3—4).

Мы видим, что догматическое учение об энергиях — не абстрактное понятие и не интеллектуальное различие: здесь речь идет о конкретной реальности религиозного порядка, хотя она и трудно уловима. Поэтому это учение выражает себя антиномично: энергии в силу своего исхождения указывают на неизреченное различие — они не Бог в Его сущности, и в то же время, как неотделимые от Его сущности, свидетельствуют о единстве и простоте Божественного бытия.

¹¹⁴ Филарет, митрополит Московский. Слова и речи [т. II, М., 1874, с. 36—37], перевод на французский: А. Serpinet, Paris, 1866, I, pp. 3—4.

Противники св. Григория Паламы, восточные богословы, находившиеся под сильным влиянием учения Фомы Аквинского (это были калабрийский монах Варлаам, учившийся в Италии, и Акиндин, переводчик на греческий язык его «*Summa theologiae*»), видели в реальном различении сущности и энергий посягательство на Божественную простоту и обвиняли Паламу в двубожии и многобожии. Апофатический и антиномический дух восточного богословия стал для них чуждым, и они защищали против такого богословия понятие о Боге, как о Сущности прежде всего простой, в которой сами Ипостаси становятся характерными внутрисущностными соотношениями.

Философская концепция Бога, как чистого акта, не может допустить чего-то, что было бы Богом и не было бы самой сущностью Бога: здесь Бог Своей сущностью как бы ограничен. То, что не есть сущность, не принадлежит Божественному бытию, не есть Бог. Следовательно, по Варлааму и Акиндину, энергии суть или сама сущность, которая [75] есть чистый акт, или же они результаты внешних актов сущности, то есть тварные следствия, имеющие своей причиной сущность, иначе говоря, они сотворены. Для противников св. Григория Паламы есть Божественная Сущность, есть ее тварные следствия, но нет божественных действований, нет энергий. Возражая на их критику, архиепископ Фессалоникийский поставил восточных последователей Фомы Аквинского перед следующей дилеммой: или они должны признать различие между «сущностью» и «действиями», но тогда, согласно их философскому пониманию сущности, они должны отнести к тварному Божественную славу, Фаворский свет и Божественную благодать; или они должны отрицать это различие, что заставило бы их отождествлять непознаваемое с познаваемым, несообщаемое с сообщаемым, сущность с благодатью¹¹⁵. И в том и в другом случае реальное обожение было невозможно. Таким образом такая защита Божественной простоты, обоснованная философским понятием Сущности, приводила к выводам и недопустимым для благочестия, и противным Преданию Восточной Церкви.

Для св. Григория Паламы, как и для всего глубоко апофатичного богословия Восточной Церкви, Божественная простота не могла обосновываться понятием простой сущности. Точка отправления его богословской мысли — Троица, Троица совершенно простая, несмотря на различение природы и Лиц, так же как и Лиц между Собой. Эта простота — антиномична, как антиномично всякое высказывание в учении о Боге: она не исключает различения, но не допускает в Божественном Существо ни отлучения, ни дробления. Ведь мог же св. Григорий Нисский утверждать, что человеческий ум остается простым, несмотря на его разнообразные способности: наш ум, действительно, разнообразится, относясь к известным ему предметам, но остается нераздельным и не переходит по своей сущности в другие субстанции. Однако ум человеческий — не [76] «превыше имен», как Три Лица Пресвятой Троицы, Которые обладают в общих своих энергиях всем, что только можно было бы приписать природе Бога¹¹⁶. Простота не означает единообразия или неразличимости; тогда христианство не было бы религией Пресвятой Троицы. Вообще же нужно сказать следующее: мы слишком часто забываем о том, что идея Божественной простоты — по крайней мере та, о которой преподается в учебниках богословия, — вытекает скорее из человеческой философии, чем из Божественного откровения¹¹⁷. Св. Марк Эфесский, признавая за философ-

¹¹⁵ Феофан: PG, t. 150, col. 929 BC.

¹¹⁶ Ibidem, col. 949 AC. Св. Григорий Палама, без сомнения, имеет в виду место из св. Григория Нисского «Об устройении человека», гл. XI: PG, t. 44, coll. 153—156.

¹¹⁷ Нет ничего безнадежнее «упрощенного» понятия Божественной простоты. Книга о. Себастиана Гишардена «Проблема Божественной простоты на Востоке и на Западе в XIV и XV веках. Григорий Палама, Дунс Скот, Георгий Схолярис» (Sébastien Guichardan. Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux

ской мыслью всю трудность допустить в Боге образ бытия, отличный от бытия сущностного, примирить различия с простотой, рисует нам картину мудрого домостроительства Церкви, которая в соответствии с каждой эпохой применяется к способностям людей воспринимать истину. «Не надо удивляться,—говорит он,—что мы не встречаем у древних ясного и четкого различия между сущностью Божией и Его действиями. Если в наше время, после торжественного утверждения истины и всеобщего признания Божественного единоначалия, сторонники светской науки причинили по этому поводу столько затруднений Церкви и обвинили ее в многобожии, чего бы ни сделали в прежние времена те, которые гордились своей суетной мудростью и искали лишь случая, чтобы уловить учителей Церкви в каких-либо ошибках? Поэтому богословы более настаивали на простоте Божества, нежели на имеющихся в Нем различиях. Не следовало принуждать к признанию различия энергий тех, кто с трудом допускал различие ипостасей. С мудрой осторожностью Божественные [77] догматы были раскрыты сообразно временам, причем Божественная премудрость использовала для этого безумные нападки ереси»¹¹⁸.

Различая в Боге три Ипостаси, единую природу и природные энергии, православное богословие не допускает в Нем никакой сложности. Так же, как и Лица, энергии—не элементы Божественной сущности, которые можно было бы рассматривать порознь, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они — общее Ее проявление и превечное Ее сияние. Они не являются и «акциденциями» (*συμβεβηκοί*) природы в качестве чистых энергий и не предполагают в Боге никакой пассивности¹¹⁹. Они также и не ипостасные существа, подобные трем Лицам¹²⁰. Нельзя даже приписать какую-нибудь энергию исключительно одной из Божественных ипостасей, хотя мы и говорим о Сыне как об «Отчей Премудрости и Силе». Можно было бы сказать, пользуясь общепринятым термином, что энергии — это атрибуты Божества; впрочем эти динамические и конкретные атрибуты-свойства не имеют ничего общего с атрибутами-понятиями, которые приписываются Богу отвлеченным и бесплодным богословием школьных учебников. По учению Дионисия Ареопагита, энергии раскрывают бесчисленные имена Божии: Премудрость, Жизнь, Сила, Правосудие, Любовь, Бытие, Бог, — и бесконечное количество других имен, которые остаются нам неизвестными, ибо мир не может вместить всей полноты Божественного проявления, раскрывающегося в энергиях, так же, как он, по слову евангелиста Иоанна, не мог бы вместить книг, в которых было бы написано всё то, что сотворил Иисус (Ин. 21, 25). Божественные имена, как и энергии, бесчисленны; но природа, которую они раскрывают, [78] пребывает неизменной, непознаваемой: мрак, сокрытый преизобилием света.

Для православного богомыслия энергии означают проявление Святой Троицы вовне, которое нельзя вводить или «внедрять» в Божественное Существо, как Его природную предрасположенность. Это и было правильной точкой богословствования и основной ошибкой о. С. Булгакова, видевшего в энергии Премудрости (Софии), которую он отождествлял с сущностью, само начало Божества. Бог действительно не определяем ни одним из Своих атрибутов (свойств). Все определения — ниже Его, они логически последствуют Его бытию в Себе, Его сущности. Когда мы

XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Lyon, 1933) является разительным примером подобной богословской нечуткости к основным тайнам веры.

¹¹⁸ Этого места нет у W. Gass, назв. соч.: оно находится в Canon. Oxoniensis, 49. Приводится M. Jugie в статье «Palamas», «Dict. de théol. cathol.», XI, col. 1759 s.

¹¹⁹ Св. Григорий Палама. Главы физические... (127 и 128): PG, t. 150, coll. 1209 C — 1212 A.

¹²⁰ Феофан, *ibidem*, col. 929 A.

говорим: Бог есть Премудрость, Жизнь, Истина, Любовь, мы говорим о Его энергиях, о том, что «после» Сущности, о Его проявлениях природных, но по отношению к самому Троическому бытию — внешних. Поэтому, в противоположность западному богословию, учение Восточной Церкви никогда не определяет отношений между Лицами Пресвятой Троицы названием каких-либо Ее атрибутов. Никогда не скажут, например, что Сын происходит по образу разума, а Дух Святой — по образу воли. Святой Дух никогда не уподобляется любви между Отцом и Сыном. В тринитарном психологизме блаженного Августина можно видеть скорее образную аналогию, нежели положительное богословское учение, выражающее соотношения Божественных Лиц. Св. Максим Исповедник отказывался прилагать к Святой Троице определения психологического порядка, относящиеся к воле; он видел в них то, что природе Божества последствует, как внешние определения, ее проявления¹²¹. Когда говорят: «Бог есть Любовь», или «Божественные Лица соединены взаимной любовью», то имеют в виду их общее проявление, любовь-энергию, которой обладают все три Ипостаси, ибо единство Трех превышает даже самой любви. Св. Григорий Палама прилагает иногда к энергиям — реальным [79] свойствам Божества, которые Святой Троице последствуют, наименование «Божественности низшей» (ὕπερκειμένη θεότης) в противоположность сущности — «Божественности высшей» (ὑπερεκείνη), что очень соблазняло его противников. Тем не менее выражение это вполне законно, так как относится к проявлению, логически последующему Тому, Кто Себя проявляет, «ибо Бог означает Того, Кто действует, Божественность (в качестве энергии) означает Его действие»¹²².

Как мы уже сказали, Святую Троицу можно созерцать в Ней Самой, что по терминологии отцов и есть в собственном смысле слова «богословие». Но Ее также можно созерцать в Ее отношении к тварному: это есть область «икономии», Божественного действия или раздаяния. Вечное происхождение Лиц есть предмет богословия, взятого в своем определенном значении, тогда как Их проявление в акте сотворения или в промысле, миссия во времени Сына и Духа Святого, относятся к области «икономии» или «домостроительства»; это — «Троица домостроительная» по довольно неточному выражению некоторых современных богословов. Энергии, в соответствии с этим разделением логматического порядка, занимают как бы среднее место: с одной стороны, они принадлежат области собственно богословия, как вечные и неотделимые от Святой Троицы силы, существующие независимо от акта сотворения мира; но, с другой стороны, они относятся также к области икономии, ибо Бог являет Себя тварному миру в Своих энергиях, которые, как говорит св. Василий Великий, «снисходят до нас».

В порядке домостроительного проявления Святой Троицы в мире, каждая энергия исходит от Отца и сообщается через Сына в Духе Святом (ἐκ πατρὸς, διὰ υἱοῦ, ἐν αὐτῷ πνεύματι). Поэтому и говорится, что Отец всё творит Сыном в Духе Святом. Это положение очень ярко выражено св. Кириллом Александрийским: «Действие несозданной сущности, — говорит он, — есть нечто [80] общее, хотя оно и свойственно каждому Лицу, так что по триипостасности действие относится к каждой из них, как свойство совершенного Лица. Итак, Отец действует, но через Сына в Духе. Сын действует также, но как Сила Отца, поскольку Он от Него и в Нем по собственной Своей ипостаси. И Дух действует также: ибо Он Дух Отца и Сына, Дух всемогущий, сильный»¹²³. В порядке

¹²¹ De ambiguis: PG, t. 91, coll. 1261—1264.

¹²² Постановления Собора 1341 г., Synopsis Nili. Mansi, Coll. concil., t. 25, col. 1149.

¹²³ О Святой Троице, диал. VI: PG, t. 75, col. 1056 A.

ниспослания проявительных энергий, являющих Божество, Отец есть Обладатель проявляемого свойства, Сын — проявление Отца, Дух Святой — Тот, Кто проявляет. Так, для св. Григория Богослова, Отец есть Истинный, Сын есть Истина, Дух святой — Дух Истины: 'Αληθινός, καὶ 'Αλήθεια, καὶ πνεῦμα τῆς 'Αληθείας¹²⁴. По учению св. Григория Нисского, «Источник силы есть Отец, сила же Отчая — Сын, а Дух силы — Дух Святой»¹²⁵. Поэтому общий для Троицы атрибут Премудрости, в порядке Божественного домостроительства обозначает Сына; «Сын есть ипостасная Премудрость Отца». Само имя — Слово, Λόγος; — прилагаемое к Сыну, есть также наименование собственно «икономическое», свойственное второй Ипостаси, поскольку Она являет природу Отца. Это именно и имеет в виду св. Григорий Богослов: «Мне кажется, что Сын именуется Словом не только по бесстрастному рождению, но и по соединению с Отцом и потому, что являет Его. Можно было бы сказать также, что Он относится к Отцу как определение к определяемому. Ибо „логос“ означает также „определение“, и тот, кто знает Сына, знает и Отца» (Ин. 14, 7). Итак, Сын есть краткое и ясное выражение природы Отца; ибо всякое порождение [81] есть безмолвное определение родившего. Наконец, если под «логосом» понимать причину сущности каждой вещи, мы не ошибемся, приписывая это наименование Сыну. Ибо разве может существовать что-нибудь, что стоит не Логосом, Словом?»¹²⁶. Нельзя выразить яснее домостроительный характер самого наименования «Логос», внешнего проявления природы Отца через Сына. Св. Ириней Лионский выражал аналогичное суждение, характерное в особенности для христианской мысли первых веков: «Невидимое Сына есть Отец, а видимое Отца есть Сын»¹²⁷. Сын, являющий сокровенную природу Отца, почти отождествляется здесь с энергиями, являющими Божество. Также когда св. Василий Великий говорит: «Сын являет в Себе всего Отца, как воссиявший от всей Его славы»¹²⁸, он подчеркивает энергетический характер (слава, сияние) явления Отца чрез Сына.

Учение отцов о Лицах Слова и Духа, рассматриваемых как совершенные образы Бога, может быть объяснено только в этом же смысле, то есть во внешнем аспекте Святой Троицы, проявляющей Себя в мире Своими энергиями. Развивая мысль, содержащуюся в тексте апостола Павла: «сияние славы и образ Ипостаси» (Евр. 1, 3), св. Иоанн Дамаскин скажет: «Сын есть образ Отца, а образ Сына — Дух»¹²⁹. Итак, для Дамаскина образ (εἰκών) есть явление и показание того, что пребывает сокровенным. И он следующим образом уточняет свою мысль о том, что Сын и Дух Святой, от Отца происходящие, Его являют: «Сын естественный, неизменный образ Отца, во всем подобный Отцу, кроме нерожденности и отчества. Ибо Отец — нерожденный родитель. Сын же рожденный и не Отец»¹³⁰. «И Дух Святой — образ Сына, [82] «ибо никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). Итак, мы познаём Христа Сына Божия и Бога чрез Святого Духа, и в Сыне созерцаем Отца»¹³¹. Таким образом, единосуш-

¹²⁴ Слово 23 (о мире III), § 11: PG, t. 35, col. 1164 A.

¹²⁵ О Святом Духе против македонян — духоборцев, § 13: PG, t. 45, col. 1317 A. [Русск. пер.: Творения, ч. VII, М., 1865, с. 39.]

¹²⁶ Слово 30 (о богосл. IV), § 20: PG, t. 36, col. 129 A [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 180.]

¹²⁷ Против ересей, кн. IV, гл. 6, § 6: PG, t. 7, col. 989 C. [Русск. пер.: Сочинения, изд. 2, СПб., 1900, с. 331.]

¹²⁸ Против Евномия II, 17: PG, t. 29, col. 605 B. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 73.]

¹²⁹ Точное изложение правосл. веры, I, 13: PG, t. 94, col. 856 B. [Русск. пер.: Творения, т. I, с. 184.]

¹³⁰ Три защитительных слова против отвергающих св. иконы — III, 17: PG, t. 94, col. 1337 B. [Русск. пер.: Творения, т. I, с. 400.]

¹³¹ Там же, III, 18: col. 1340 AB.

ные Лица Сына и Духа Святого, действуя в мире, не являют Самих Себя, ибо Они не действуют по собственной своей воле, но Сын дает познать Отца, а Святой Дух свидетельствует о Сыне. Необходимо отметить здесь важный момент: Личность Духа Святого остается неявленной. Он не имеет Своего образа в другом. Мы еще вернемся к этому вопросу, когда будем говорить о Святом Духе и благодати. Пока же заметим следующее: Восточная Церковь обвиняла западное богословие в том, что оно смешивало аспект внешнего действенного проявления в мире, в котором Дух Святой, как единосущное Лицо, посланное в мир Отцом и Сыном, являет Сына, с аспектом внутреннего бытия Пресвятой Троицы в Себе Самой, где совершенное Лицо Духа Святого исходит от одного Отца и не имеет никакого «родственного» отношения к Сыну. Разница между двумя этими аспектами та, что, по учению Восточной Церкви, внутри-троичные отношения не определяются волей, но воля определяет внешние действия Божественных Лиц по отношению к тварному. Эта воля есть общая воля Трех Лиц; поэтому в миссии в мире Сына и Духа Святого каждое из Трех Лиц действует совместно с двумя другими: Сын воплощается, но как посланный Отцом, и облекается в плоть с содействием Святого Духа; Дух Святой исходит, но ниспосылается от Отца через Сына. О любви Пресвятой Троицы, проявляющейся в плане Божественного домостроительства как тайна креста, митрополит Московский Филарет говорит следующее: «Любовь Отца — распинающая, любовь Сына [83] — распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою крестною»¹³².

Итак, богословие Восточной Церкви различает в Боге: три Ипостаси, происходящие личностно; природу или сущность; энергии, происходящие природно. Энергии неотделимы от природы, природа неотделима от Трех Лиц. В предании Восточной Церкви это имеет особо важное значение для мистической жизни:

1. Учение об энергиях, неизреченно отличных от природы, есть догматическая основа реальности всякого мистического опыта. Бог, неприступный по Своей природе, присутствует в Своих энергиях, «как в зеркале», оставаясь невидимым в том, что Он есть. «Так наше лицо делается видимым в зеркале, оставаясь невидимым для нас самих», — говорит св. Григорий Палама¹³³. Всецело непознаваемый в Своей Сущности, Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях, которые не разделяют Его природы на две части — познаваемую и непознаваемую, но указывают на два различных модуса Божественного бытия — в сущности и вне сущности.

2. Это учение поясняет, каким образом Святая Троица может пребывать в Своей несообщимой сущности и одновременно может, по обетованию Самого Христа, «сотворить в нас обитель» (Ин. 4, 23). Это — не причинное присутствие, как Божественная вездесущность в творении; это также и не присутствие сущностное, ибо сообщимость по самому своему определению — несообщима. Это некий модус, по которому Святая Троица пребывает в нас реально в том, что есть в Ней сообщаемого — в Своих энергиях, общих для Трех Ипостасей, то есть по благодати; ведь именно так и именуется обожающие энергии, Святым Духом нам [84] сообщаемые. Тот, кто имеет в себе Духа дарующего, имеет также и Сына, посредничеством Которого передается нам всякий дар, имеет также и Отца, от Которого «исходит всяк дар совершен». Получая дар — обожающие нас энергии, — мы становимся обителью Пресвятой

¹³² Mgr Philarète. Oraisons funèbres, homélies et discours. Trad. par A. de Stourdza. Paris, 1849, p. 154. [Слова и речи, т. I. М., 1873, с. 90.]

¹³³ Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы. Афины, 1861, сс. 176—177.

Троицы, неотделимой от Своих природных энергий, присутствующей в них иначе, но столь же реально, как и в Своей природе.

3. Различение между сущностью и энергиями — основа православного учения о благодати — позволяет сохранить подлинный смысл выражения апостола Петра: «причастники Божеского естества». Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для Трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным. По учению св. Максима Исповедника¹³⁴, в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий, обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой (*χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος*). Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом.

Различения, которые богословие Восточной Церкви допускает в Боге, не противоречат его апофатической позиции по отношению к истинам Откровения. Наоборот, эти антиномические различия диктуются религиозной заботой о том, чтобы, выражая в догмате данные Откровения, охранить тайну. Таким образом, как мы это видели относительно догмата о Святой Троице, различие между Лицами и природой стремилось представить Бога одновременно монадой и триадой, так, чтобы единство природы не возобладаало над троичностью Ипостасей, чтобы изначальная тайна этого тождества-различия не была устранена или ослаблена. Точно так же и различие между сущностью и энергиями объясняется антиномией [85] непознаваемого и познаваемого, несообщаемого и сообщаемого, той антиномией, с которой соприкасается религиозная мысль и опыт вещей божественных. Эти реальные различия не вносят в Божественное Существо никакой сложности, но говорят о тайне Бога, абсолютно единого по природе и абсолютно троичного в Лицах, о Троице единоцарственной и непреступной, живущей в преизбыточествующей Своей славе, которая есть Свет нетварный, Ее вечное Царство, в которое должны войти все те, кто унаследует обожение будущего века.

Западное богословие, даже в самом догмате Святой Троицы подчеркивающее единую сущность, тем более не допускает реального различия между сущностью и энергиями. Но, с другой стороны, оно устанавливает иные различия, чуждые богословию восточному, различие между светом славы — тварным, и светом благодати — тоже тварным, как и между другими элементами «сверхъестественного порядка», как, например, дарами, добродетелями, благодатью оправдывающей и освящающей (*gratia habitualis* и *gratia actualis*). Восточная традиция не знает промежуточной фазы между Богом и тварным миром «сверхъестественного порядка», который прибавлялся бы к миру как какое-то новое творение. В этом плане оно не знает иного различия, или вернее разделения, кроме разделения на тварное и нетварное. «Сверхъестественного» тварного для нее не существует. То, что западное богословие именует «сверхъестественным», для восточного означает «нетварные» и Божественные энергии, неизреченно отличные от Божественной сущности. Разница состоит в том, что западное понятие о благодати заключает в себе идею причинности, так что благодать представляется следствием Божественной Причины, подобным акту творения. Для восточного же богословия она — природное излияние энергий, извечно излучающихся от Божественной сущности. Только в Своем творчестве Бог действует как Причина и создает новый «сюжет», призванный к соучастию в Божественной полноте, который Он охраняет, спасает, дарует ему благодать и направляет к конечной цели. В энергиях

¹³⁴ De ambiguus: PG, t. 91, col. 1308 B.

Бог есть, существует, превечно Себя проявляет. [86] Это есть тот модус Божественного бытия, в который мы вступаем, получая благодать. Это также, в тварном и тленном мире, присутствие нетварного и вечного Света, действительное всеприсутствие Божие во «всяческом», а оно — нечто большее, чем Его присутствие причинное: «и Свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 5).

Божественные энергии — во всем и вне всего. Чтобы соединиться «с лучом Божества», по слову Дионисия Ареопагита, надо подняться над бытием тварным, порвать с тварью всякую связь. Однако эти Божественные лучи пронизывают тварный мир, являются причиной его существования. Свет «в мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин. 1, 10). Бог создал всё Своими энергиями. Акт творения устанавливает связь Божественных энергий с тем, что «не есть Бог». Это — грань, предопределение (*προορισμός*) бесконечного и вечного сияния Божества, которое становится причиной бытия конечного и случайного. Ибо энергии создают тварный мир не самим фактом своего существования и не тем, что они — природные исхождения сущности. Иначе, либо мир был бы как и Бог бесконечным и вечным, либо энергии были бы только ограниченными и временными проявлениями Бога. Таким образом, Божественные энергии сами по себе — суть отношения между Богом и тварным бытием; но они вступают в отношение с тем, что не есть Бог, которое по воле Божией и приводят к бытию. По св. Максиму Исповеднику, воля есть всегда активное отношение к кому-то другому, к чему-то, что находится вне действующего субъекта. Эта воля всё сотворила Своими энергиями, для того, чтобы всё тварное могло вступать в соединение с Богом через эти же энергии. «Ибо, — говорит св. Максим, — Бог создал нас для того, чтобы мы стали участниками Божеского естества, для того, чтобы мы вошли в вечность, для того, чтобы мы уподобились Ему, будучи обожены благодатью, которая производит всё существующее и призывает к существованию всё, что не существовало»¹³⁵.

[87]

ГЛАВА V

ТВАРНОЕ БЫТИЕ

Когда мы пытаемся от полноты Божественного бытия обратиться к тому, что призвано к стяжанию этой полноты, к самим себе, к тварному миру, который есть не полнота и сам по себе не-бытие, мы вынуждены признать, что если нам трудно было подниматься к созерцанию Бога, если нам нужно было понуждать себя на апофатическое восхождение, чтобы, в меру своих возможностей, получить откровение о Святой Троице, то не менее трудно перейти от понятия бытия Божественного к понятию бытия тварного. Ибо, если есть тайна божественного, есть также и тайна тварного. И здесь, чтобы допустить вне Бога и рядом с Ним что-то другое и от Него отличное, какой-то совершенно новый сюжет, также необходим «бросок» нашей веры. От нас требуется своеобразный «апофатизм вспять», который привел бы к откровенной истине о творении «из ничего», ex nihilo.

Мы часто забываем, что сотворение мира — не истина философского порядка, а один из пунктов нашей веры. Античная философия не знает «сотворения», в абсолютном смысле этого слова. Демиург Платона — не бог-творец, а скорее устроитель вселенной, художник, мастер «космоса», а «космос» означает порядок, украшение. «Быть» для эллинской мысли значило быть в некоем порядке, обладать некоей сущностью. Демиург

¹³⁵ Письмо 43, к Иоанну постельнику: PG, t. 91, col. 640 BC.

создает субстанции, «оформляя» аморфную материю, которая извечно существует во вне, как какая-то хаотичная и неопределенная сфера, которая может приобретать всевозможные формы и всевозможные качества. Таким образом, материя [88] сама по себе есть не бытие, а только чистая возможность бытия, возможность чем-то становиться; это то «не-бытие», $\mu\eta\ \delta\upsilon$, которое не есть абсолютное «небытие» — $\sigma\upsilon\chi\ \delta\upsilon$. Идея творения «из ничего» впервые была выражена в библейском повествовании (2 Мак. 7, 28), когда мать, увещевая своего сына претерпеть мучения за веру, говорит: «Посмотри на небо и землю и, видя всё, что на них, познай, что всё сотворил Бог из ничего» ($\acute{\omicron}\varsigma\iota\ \epsilon\chi\ \sigma\upsilon\chi\ \delta\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\tau\epsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\alpha\ \delta\ \Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, по переводу Семидесяти).

«Словом Божиим тварь сохраняется под Бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества», говорит Филарет, митрополит Московский¹³⁶. «Тварное ничтожество» столь же таинственно и немыслимо, как и божественное «не-есть» отрицательного богословия. Сама идея абсолютного «ничто» — противоречива, абсурдна: сказать, что оно существует — значило бы противоречить самому себе; сказать, что оно не существует — было бы плеоназмом, разве что мы хотели бы неудачным образом выразить мысль, что ничего не существует вне Бога, что даже не существует и само «вне». Но творение «из ничего» означает как раз акт, производящий нечто вне Бога, сотворение сюжета абсолютно нового, не обоснованного ни Божественной природой, ни какой-либо материей, ни возможностью какого-либо бытия вне Бога. Можно сказать, что актом творения «из ничего» Бог предоставляет возможность появиться чему-то вне Его Самого, что Он ставит само это «вне», само это «небытие» рядом со Своей полнотой. Бог «дает место» абсолютно новому сюжету, бесконечно отдаленному от Него не «местом, но природою» ($\sigma\omicron\phi\omega\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), как говорит св. Иоанн Дамаскин¹³⁷.

Творение не есть саморазвертывание, бесконечное самораспространение Божества, непосредственное действие энергий, производящих существа в силу какой-то необходимости [89] Божественной природы. «Само собой разливающееся благо» неоплатоников не есть Бог апостола Павла, «называющий несуществующее как существующее» (Рим. 4, 17). Творение есть акт воли, а не акт природы. Именно в этом смысле св. Иоанн Дамаскин и противопоставляет сотворение мира рождению Слова: «...Рождение (в Нем) безначально и вечно, так как оно есть действие Его естества и происходит из Его существа, иначе бы Рождающий потерпел бы изменение, и был бы Бог первый и Бог последующий, и произошло бы приумножение. Творение же у Бога, как действие хотения, не совечно Богу. Ибо приводимое из небытия в бытие не может быть совечно Безначальному и всегда Сущему»¹³⁸. Творение — это акт, имевший начало. Начало же предполагает изменение, переход от небытия к бытию. Поэтому в силу самого своего происхождения тварь всегда будет существом изменяемым, подверженным переходу из одного состояния в другое. Она не имеет никакого обоснования ни в самой себе, как созданной из ничего, ни в Божественной сущности, ибо никакая необходимость не понуждала Бога творить. Действительно, в Божественной природе нет ничего, что являлось бы необходимой причиной создания тварного. Тварного могло бы и не быть. Бог также мог бы и не творить. Творение есть свободный акт Его желания, и это — единственное обоснование тварного. Само намерение Божественной воли, когда Бог этого хочет, становится делом. Богом желаемое осуществляется и немедленно становится чьим-то бытием,

¹³⁶ Цит. по книге о. Г. Флоровского: Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 180.

¹³⁷ Точное изложение правосл. веры, I, 13: PG, t. 94, col. 853 С. [Русск. пер., с. 183.]

¹³⁸ Там же, I, 8 — col. 813 А. [Русск. пер., с. 168.]

ибо Всемогущий, когда Он желает чего-то по Своей Премудрости и творческой Своей силе, не оставляет этого желания без осуществления. Осуществление же Божественного желания, по св. Григорию Нисскому, есть тварное бытие¹³⁹. Тварь, случайная по самому своему происхождению, начала существовать, но существовать она будет вечно. Смерть и уничтожение не будут возвратом в небытие, ибо [90] «слово Господне пребывает во веки» (1 Пет. 1, 25) и Божественная воля непреложна.

Творение как свободный акт воли, а не природное излияние, подобное излучению Божественных энергий, есть свойство личного Бога, Бога-Троицы, обладающей общей волей, принадлежащей природе и действующей по определению мысли. Это то, что св. Иоанн Дамаскин называет «предвечным и всегда неизменяемым Божиим Советом»¹⁴⁰. В книге Бытия Бог говорит: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26), словно бы Троица перед сотворением спрашивает у Себя совета. Этот «Совет» говорит о свободном и сознательном акте. По мнению того же Иоанна Дамаскина, «Бог... творит мыслию, и эта мысль... становится делом»¹⁴¹. «Ибо Бог, — говорит он, — созерцал все вещи прежде бытия их от вечности, представляя в уме Своем; и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, согласно с Его вечной, соединенной с хотением мыслию (*κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἐννοίαν*), которая есть предопределение (*προορισμός*) и образ (*εἰκών*) и план (*παραδειγμα*)»¹⁴². Термин *θελητικὴ ἐννοία*, который мы перевели мысль-воление¹⁴³ (может быть, точнее было бы сказать «волевая мысль»), чрезвычайно знаменателен. Он прекрасно выражает учение Восточной Церкви о Божественных идеях, то место, которое восточное богословие уделяет идеям сотворенных Богом вещей. Согласно этому учению идеи не являются вечными причинами тварных существ, содержащимися в Самом Божественном Существе, они также — и не определения Божественной сущности, к которой, по мысли блаж. Августина, тварное относится как к своей «причине-образу» (*causa exemplaire*). Эта мысль становится со временем общей традицией всего западного богословия, — тем учением, которое уже ясно сформулировано св. Фомой Аквинским. В богومیслии [91] греческих отцов Божественные идеи имеют более динамический, более волевой характер. Их место не в Сущности, а в том, что «Сущности последствует», в Божественных энергиях: ибо идеи отождествляются с волею или волениями (*ὑληματα*), определяющими различные модусы (или способы), по которым тварное «причащается» творческим энергиям. Именно так Дионисий Ареопагит и характеризует «идеи или образцы», которые являются «причинами, придающими сущность вещам... ибо ими Сверхсущностный Бог предопределил и создал всяческая»¹⁴⁴. Если Божественные идеи не являются самой сущностью Божией, если они, так сказать, отделены от сущности волей, тогда не только сам акт сотворения, но также и мысль Божия не есть уже необходимое определение природы, не есть невещественное (умное) содержание Божественного Существа. Теперь тварная вселенная уже не представляется нам бледным и слабым откликом Богу, как в образе мыслей Платона и платоников; она предстоит перед нами как бытие совершенно новое, как

¹³⁹ О Шестодневе: PG, t. 44, col. 69 A.

¹⁴⁰ Три защитительных слова. I, 20: PG, t. 94, coll. 1240—1241. [Русск. пер.: Творения, т. I, с. 351.]

¹⁴¹ Точное изложение правосл. веры, II, 2: PG, t. 94, col. 865 A. [Русск. пер.: Творения, т. I, с. 188.]

¹⁴² Там же, col. 837 A. [Русск. пер., с. 176.]

¹⁴³ [*Pensée-volonte*]; в цитированном русском переводе это выражено словами «соединенная с хотением мысль». — *Прим. пер.*

¹⁴⁴ О Божественных именах, V, 8: PG, t. 3, col. 824 C.

творение, только что вышедшее из рук Бога, Который «увидел, что это хорошо» (Быт. 1, 8), как тварный мир, Богу желанный и ставший радостью Его Премудрости; «Он — гармоническое расположение», «дивно составленная песнь в похвалу всемогущей Силе», по выражению св. Григория Нисского¹⁴⁵.

Желая ввести идеи во внутреннее бытие Бога, мы придаем Божественной сущности «идеальное» содержание, мы вмещаем в Его Бытие платоновский *κόσμος νοητός*. И тогда, смотря по тому значению, какое мы придаем этому идеальному миру в Боге, мы приходим к следующей альтернативе: или тварный мир теряет свою ценность и лишается своей характерной оригинальности в качестве подлинного произведения сотворившей его Премудрости, или тварное вторгается в сокровенную жизнь Бога, онтологически укореняется в Самой Троице, что мы и видим в так называемых «софиологических» системах. В первом случае (у блаженного Августина) [92] Божественные идеи — статичны, они — неподвижные совершенства Бога; во втором (в восточном софианстве) сама Божественная Сущность, сама «усия» становится динамичной. Интересно отметить, что Иоанн Скот Эригена, богословская система которого представляет собой любопытный сплав восточных и западных элементов, переложение учений греческих отцов на основе августиновской мысли¹⁴⁶, представляет себе Божественные идеи существами, тварными первоначалами, посредством которых Бог творит вселенную (*natura creata creans*). Вместе с восточными отцами он помещает идеи вне Божественной сущности, но заодно с блаженным Августином он также хочет сохранить и их субстанциональный характер; они становятся, таким образом, первыми тварными сущностями. Иоанн Скот Эригена не уловил разницы между сущностью и энергиями: в этом пункте он остался верен августинизму. Поэтому он и не сумел отождествить идеи с творческими волениями Божиими.

Идей-воления, которые Дионисий Ареопагит называет «образцами» (*παράδειγμα*), «предопределениями» (*προορισμοί*) или «предвидениями» (*προνοίαι*)¹⁴⁷, не тождественны вещам тварным. Хотя они и являются основанием «всяческого», установленного Божественной волей в простых излучениях или энергиях, хотя и являются отношением Бога к существам, которые Он создает, идеи, тем не менее, отделены от твари, как воля художника отделена от произведения, в котором она проявляется. Идеи предустанавливают различные модусы приобщения к энергиям, различные и неравные степени восхождения для различных категорий существ, движимых Божественной любовью и отвечающих на эту любовь в свою меру. Сотворенный мир, таким образом, представляется некоей иерархией реальных аналогий, в которой, по словам [93] Дионисия Ареопагита, «каждый чин иерархии по мере своих сил принимает участие в делах Божественных, совершая благодать и силу, дарованной от Бога, то, что находится в Боже естественно и вышеестественно»¹⁴⁸. Итак, вся тварь призвана к совершенному соединению с Богом, которое совершается «синергией», взаимодействием воли тварных существ и идей-волений Божественных. У Дионисия «творение» так сближено с «обожением», что мы с трудом можем отличить первозданное состояние твари от ее конечной цели — соединения с Богом. Впрочем, если это соединение

¹⁴⁵ О надписании псалмов: PG, t. 44, col. 441 В. Срав. Большое огласительное слово, гл. 6: PG, t. 45, col. 25 С.

¹⁴⁶ Именно так представлено образование системы Иоанна Скота Эригены у А. Бриллиантова в его капитальном труде «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». СПб., 1898.

¹⁴⁷ О Божественных именах, V, 2, 8: PG, t. 3, coll. 817 et 824.

¹⁴⁸ О небесной иерархии, III, 3: PG, t. 3, col. 168. [Русск. пер.: изд. 6, М., 1898, с. 17.]

предполагает, по Дионисию, «взаимодействие» и согласованность воли, а значит — свободу, то первозданное состояние тварного космоса можно воспринимать как неустойчивое совершенство, в котором полнота соединения не была еще достигнута и в котором тварь должна была возрастать в любви, чтобы полностью исполнить Божественное о ней смотрение.

Эту мысль развивает св. Максим Исповедник, для которого тварь определяется прежде всего как существо ограниченное, то есть он видит цель твари вне ее самой: в том, что она стремится к чему-то, что она в вечном движении. Где разнообразие и множественность — там движение. Всё находится в движении в тварном мире, как в умозримом, так и чувственном. Это ограничение и движение порождают категории пространства и времени. Один Бог остается в абсолютном покое, и совершенная Его «неподвижность» ставит Его вне времени и пространства. Если мы, говоря о Нем в Его отношениях к тварному, приписываем Ему движение, мы хотим сказать, что Он порождает в тварных существах любовь, которая заставляет их к Нему устремляться, что Он к Себе их привлекает, «желая, чтобы Его желали, и любя, чтобы Его любили»¹⁴⁹. Его воля для нас — тайна, ибо воля есть отношение к другому, а ведь нет ничего другого, кроме Бога; творение «из ничего» для нас [94] непонятно. Мы знаем волю Божию лишь постольку, поскольку она является Его отношением к миру уже сотворенному. Она — точка соприкосновения между Бесконечным и конечным, и в этом смысле Божественные воления являются творческими идеями вещей, их «словами», их «логосами». Несмотря на терминологическое тождество, эти «слова» имеют мало общего с λόγος σπαρακτικοί стоиков. Это скорее те творческие и провидящие «слова», которые мы находим в книге Бытия и Псалмах (Пс. 147). Всякая тварная вещь имеет точку соприкосновения с Божеством: это — ее идея, ее причина, ее «логос», который одновременно есть и цель, к которой она устремлена. Идеи индивидуальных вещей содержатся в высшей и более общих идеях, как виды в роде. Всё вместе содержится в Логосе — втором Лице Пресвятой Троицы, Который есть первоначало и конечная цель всего тварного. Здесь в Логосе, Боге-Слове, подчеркивается Его домостроительство, что характерно для доникейского богословия: Он есть выражение Божественной воли, ибо именно Им Отец сотворил всяческая в Духе Святом. Рассматривая природу вещей тварных, пытаюсь проникнуть в смысл их существования, мы в конце концов приходим к познанию Логоса, причинного «Начала», но одновременно и «Конца» всего существующего. Всё было сотворено Логосом, Который представляется Божественным средоточием, очагом, откуда исходят творческие лучи, частные «логосы» отдельных существ, средоточием, к Которому в свою очередь тварные существа устремляются, как к своей конечной цели. Ибо тварь уже в своем первозданном состоянии была разлучена с Богом, так как обожение, соединение с Богом было ее целью, ее конечным завершением. Итак, первозданное блаженство не было состоянием обоженным, но известным к нему предрасположением, совершенством твари устроенной и устремленной к своей цели¹⁵⁰.

[95] Открывая Себя в творческих идеях-волениях, Бог может познаваться в тварном и через тварное, но Он может быть также познан непосредственно в мистическом созерцании, в Своих нетварных энергиях, в сиянии Своего Божественного Лица. Так Христос явился апостолам в сиянии Своего Божества на горе Фаворе; таким же образом Он дает познавать Себя святым, отрешившимся от мира, отказавшимся от всякого познания вещей конечных, чтобы достигнуть единения с Богом. Поэтому,

¹⁴⁹ De ambiguïs: PG, t. 91, col. 1260 C.

¹⁵⁰ См. главные тексты св. Максима Исповедника об онтологии бытия тварного у Hans Urs von Balthasar. Kosmische Liturgie. Freiburg im Breisgau, 1941, в особенности в главе «Die Kosmologischen Synthesen», SS. 108—160.

от всего отказавшись, святые получают совершенное познание вещей тварных¹⁵¹, ибо, восходя к созерцанию Бога, они познают одновременно всю область бытия в его первопричинах, которые суть идеи-воления Божии, содержимые в Его простых энергиях. Это напоминает нам экстаз св. Бенедикта Нурсийского, который увидел весь мир как бы собранным в луче Божественного света¹⁵².

Всё было создано Логосом. Евангелист Иоанн говорит об этом: «Всё произошло через Него» (1, 3), и мы это повторяем в Символе веры: «Имже вся быша». Но тот же Никейский символ учит, что небо, земля и всё видимое и невидимое сотворил Отец, а дальше Дух Святой назван «животворящим», *ζωοποιόν*. «Отец творит Словом в Духе Святом, — говорит св. Афанасий, — ибо где Слово, там и Дух. И творимое Отцом — через Слово от Духа имеет силу бытия. Ибо так написано в 32-м псалме: «Словом Господним небеса утвердишася и духом уст Его вся сила их»¹⁵³. Это — домостроительное проявление Св. Троицы: Отец, действующий через Сына в Духе Святом. Поэтому св. Ириней Лионский и называет Сына и Духа «двумя руками Божиими»¹⁵⁴. Творение есть [96] общее дело Пресвятой Троицы, но три Лица являются причинами тварного бытия различным, хотя и единым образом. Когда св. Василий Великий говорит о сотворении ангелов, он следующим образом высказывается о проявлении Трех Лиц в деле творения: «В творении же их представляй первоначальную причину сотворенного (*τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν*) — Отца, и причину зиждительную (*τὴν δημιουργικὴν*) — Сына, и причину совершительную (*τὴν τελειωτικὴν*) — Духа; так что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына и совершаются в бытии присутствием Духа»¹⁵⁵. Это общее действие Святой Троицы, представляющееся как двойное домостроительство Слова и Духа — зиждительное и совершительное, — сообщает твари не только бытие, но и «благобытие» — *τὸ εὖ εἶναι* — способность жить по благу, т. е. совершенство.

Восточное предание не знает «чистой природы», к которой бы благодать «прибавлялась» как сверхъестественный дар. Для нее не существует «нормального» состояния естества, ибо благодать включена в самый творческий акт. Превечные определения «Божественного Совета» — Божественные идеи — не соответствуют той сущности вещей, какой она представляется так называемому естественно-спекулятивному мышлению — например, мышлению Аристотеля или любого другого философа, знающего только природу падшую. Таким образом, для восточного богословия «чистая природа» есть философская фикция, несоответствующая ни первозданному состоянию твари, ни ее теперешнему «противоприродному» состоянию, ни ее обоженному состоянию будущего века. Созданный для того, чтобы быть обоженным, мир динамичен, устремлен к своей конечной цели, предопределенной Божественными идеями-волениями. Они сосредоточены в Слове, Ипостасной Премудрости Отчей, Которая во всем Себя выражает и всё к соединению с Богом в Духе Святом приводит. Ибо нет «естественного блаженства» для той твари, [97] у которой не может быть иной цели, кроме как обожение. Разница, которую пытаются установить между состоянием, в котором должны были пребывать

¹⁵¹ De ambigu: PG, t. 91, coll. 1152 C — 1156 B, 1160 AD.

¹⁵² Св. Григорий Великий (Двоеслов). Собеседования, кн. II, глава 35: PG, t. 66, coll. 198—200.

¹⁵³ Послание III к Серапиону, § 5: PG, t. 26, col. 632 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, изд. 2, Серг. Лавра, 1903, с. 64.]

¹⁵⁴ Против ересей, IV, предисловие: PG, t. 7, col. 975 B. [Русск. пер.: СПб., 1900, с. 318.]

¹⁵⁵ Книга о Духе Святом, XVI, 38: PG, t. 32, col. 136 AB. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 234.]

первозданные существа по своей природе, и состоянием, сообщающим им всё возрастающее приобщение к Божественным энергиям, — один только вымысел. Действительно, такое различие стремится расторгнуть неделимую и двустороннюю реальность: 1) тварные существа одарены способностью уподобляться Богу, ибо 2) таково их назначение.

В книге Бытия говорится, что небо и земля и вся вселенная были сотворены «в начале». Для св. Василия Великого это — начало времени. Но, «как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время и даже не сама малейшая часть времени»¹⁵⁶. Если Божественная воля сотворила «в начале», это значит, что «ее действие было мгновенным и вневременным». Но вместе со вселенной начинается и время. По учению св. Максима Исповедника, движение, изменение, свойственные тварному, которое само произошло от изменения, производит время — форму бытия чувственного (*τὰ αἰσθητά*). Это то время, которое начинается, продолжается и кончится. Но есть еще и другая вневременная форма тварного существования, свойственная бытию сверхчувственному (*τὰ νοητά*). Это — эон (*αἰών*). «Эон, — говорит св. Максим Исповедник, — это неподвижное время, тогда как время — это эон, измеряемый движением»¹⁵⁷. Сверхчувственное не превечно; оно берет свое начало «в веке» — *ἐν αἰώνι*, переходя из небытия в бытие, но оно остается без изменений, как причиненное вневременному образу бытия. Эон находится вне времени, но, имея, как и оно, начало, он соразмерен времени. Только вечность Божества неизмерима, [98] и это относится как ко времени, так и к эону.

По учению св. Василия Великого, в таких вневременных условиях Бог сотворил мир ангельский¹⁵⁸. Поэтому ангелы не могут более впасть в грех: их непреложная «прилепленность» к Богу или их от Него отвращение свершились мгновенно и на веки, в самый момент их сотворения. Для св. Григория Нисского, как и для св. Максима Исповедника, ангельская природа, тем не менее, может бесконечно возрастать в стяжании вечных благ, в непрерывном движении, свойственном всему тварному, но исключаящем всякую последовательность во времени.

Природа материи, по учению св. Григория Нисского, воспринятому св. Максимом Исповедником, является результатом соединения простых качеств, сверхчувственных в отдельности, но их совокупность, взаимодействие, конкретное проявление производит субстрат вещей чувственных, производит их телесность: «Из рассматриваемого в теле ничто само по себе не есть тело; ни наружный вид и цвет, тяжесть и протяжение, и количество и всякое иное видимое качество, и напротив того, каждое из них есть понятие: взаимное же их стечение и соединение между собою (*συνδρομή*) делается телом»¹⁵⁹.

Эта динамическая теория материи позволяет постигнуть различные степени материальности, телá более или менее материальные; она также объясняет как изменение, происшедшее в первоначальной природе после грехопадения, так и воскресение тел. Элементы материи переходят из одного тела в другое таким образом, что вселенная представляет собой единое тело. Всё существует одно в другом, — говорит св. Григорий Нисский, — и все вещи взаимно друг друга поддерживают, ибо претворяющая сила в некоем вращении заставляет беспрестанно переходить одни земные элементы в другие, чтобы привести их снова к их исходной

¹⁵⁶ Беседы на Шестоднев, I, 6: PG, t. 29, col. 16 С. [Русск. пер.: Творения, ч. I, с. 12.]

¹⁵⁷ De ambiguís: PG, t. 91, col. 1164 BC.

¹⁵⁸ Беседы на Шестоднев, I, 5: PG, t. 29, col. 13. [Русск. пер.: Творения, ч. I, с. 5.] Против Евномия, IV, 2: ibidem, col. 680 B.

¹⁵⁹ О душе и воскресении: PG, t. 46, col. 124 С. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, М., 1862, с. 296.]

[99] точке. «Таким образом, в этом круговороте ничто не уменьшается и не увеличивается, но всё остается в своих первоначальных размерах»¹⁶⁰. Однако каждый элемент тела «охраняется как стражем»¹⁶¹ разумной способностью души, отмечающей его своей печатью, ибо душа знает свое тело даже тогда, когда его элементы рассыпаны по всему миру. Таким образом, в условиях смертности, после грехопадения, духовная природа души сохраняет некоторую связь с разобщенными элементами тела, которые она сумеет найти по воскресении, для того, чтобы они превратились в «тело духовное» — в наше истинное тело, отличное от грубой телесности — от «кожаных риз», данных Богом Адаму и Еве по грехопадении.

Конечно, космология греческих отцов воспроизводит картину вселенной, свойственную науке того времени. Но это нисколько не обесценивает чисто богословской основы их комментариев к библейскому повествованию о сотворении мира. Богословие Православной Церкви, а оно всегда богословие сотериологическое, никогда не вступало в союз с философией с целью построения «научного синтеза». Несмотря на всё свое богатство, у восточной религиозной мысли не было своей схоластики. Если в ней и имеются элементы христианского гносиса, как у св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника или в «Физических и богословских главах» св. Григория Паламы, эти философские теории всегда подчиняются центральной идее соединения с Богом и не становятся типичными системами. Не оказывая особого предпочтения какой-либо одной философской системе, Церковь всегда вполне свободно пользуется философией и другими науками с апологетическими целями, но она никогда не защищает эти относительные и изменчивые истины, как защищает непреложную истинность своих догматов. Вот почему космологические учения, как древние, так и современные, нисколько не затрагивают [100] более основных истин, Богооткровенных Церкви: «Достоверность Священного Писания простирается далее пределов нашего разума», говорил митрополит Филарет Московский¹⁶². Если в представлении о вселенной, усвоенном человечеством с эпохи Возрождения, земля и является атомом, затерявшимся среди других бесчисленных миров в бесконечных пространствах, богословию нет нужды что-либо изменять в повествовании книги Бытия, так же как и заниматься вопросом о спасении душ обитателей Марса. Для него Откровение по существу своему геоцентрично, как обращенное к людям, как раскрывающее Истину, необходимую для их спасения в условиях реальной земной жизни. Богомыслие святых отцов в притче о Добром Пастыре, Который спускается с высот, оставляя там девяносто девять овец, чтобы найти одну овцу заблудившуюся, видит намек на всю малость падшего мира по сравнению со всем космосом и в частности с ангельскими зонами¹⁶³.

Церковь открывает нам тайну нашего спасения, а не «секреты» той вселенной, которая, может быть, и не нуждается в спасении. Поэтому космология Откровения — неотъемлемо геоцентрична. Поэтому также и коперниковская космография, с точки зрения психологической или, вернее, духовной, соответствует состоянию разбросанности, известной религиозной рассеянности, ослабленности сотериологического аспекта, как в гносисе или оккультных системах. Ненасытимый дух познания, беспокойный ум Фауста, сосредоточившись на космосе, разбивает слишком узкие для него небесные сферы, чтобы ринуться в бесконечные пространства и в

¹⁶⁰ О Шестоднев: PG, t. 44, col. 104 BC. О душе и воскресении: PG, t. 46, col. 28 A.

¹⁶¹ О душе и воскресении: *ibidem*, coll. 76—77. [Русск. пер., ч. IV. М., 1862.]

¹⁶² См. Г. Флоровский, указ. соч., с. 178.

¹⁶³ Св. Кирилл Иерусалимский. Слова огласительные, XV, 24: PG, t. 33, col. 904; св. Кирилл Александрийский. Orat. pasch., XII, 2: PG, t. 77, col. 673; св. Иоанн Златоуст. Против аномеев, II, 3: PG, t. 48, col. 714.

поисках синтетического познания мира в них затеряться; его внешнее познание, ограниченное областью становления, [101] может объять целое лишь в его аспекте распада, соответствующего состоянию нашей природы после ее падения. Но христианский мистик, наоборот, входит в самого себя, затворяется во «внутренней клетке своего сердца» и обретает там, в глубинах, «куда не проникал грех»¹⁶⁴, начало того восхождения, в котором мир будет казаться ему всё более и более единым, всё более и более сосредоточенным, пронизанным духовными силами, образующим содержащееся в руке Божией единое. Мы можем указать на любопытную попытку одного современного русского богослова, о. П. Флоренского, который был также и крупным математиком, вернуться к геоцентрической космологии, основываясь на научных теориях нашего времени. Не стоит говорить о том, что этот смелый и, возможно, с научной точки зрения вполне приемлемый синтез не представляет особой ценности для христианского богословия, вполне допускающего любую научную теорию мироздания, лишь бы она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения.

Мы коснемся космологии, или, скорее, космологий свв. отцов только для того, чтобы извлечь оттуда некоторые богословские мысли, входящие в учение о соединении с Богом. Шестидневное творение как св. Василию Великому в его «Беседах на Шестоднев», так и св. Григорию Нисскому, дополнившему этот его трактат, — представляется последовательным «отделением» стихий, одновременно созданных в первый день. Св. Василий Великий видит в этом первом дне «начало», «первую мгновенность» тварного, словно бы оно «вне сего седмичного времени», так же как и «день осмый», который мы празднуем в день Воскресения и который будет началом вечности, днем воскресения¹⁶⁵. В течение пяти дней, следующих за сотворением элементов сверхчувственных и чувственных — сотворения неба и земли, — мир видимый благоустраивается. [102] но это постепенное упорядочивание, по учению св. Григория Нисского, существует только для тварного. Оно управляется «светозарной силой», которой Бог пронизывает материю и которая есть те Его слова («логосы-воления» св. Максима Исповедника), те Его повеления творимым вещам, о которых повествует книга Бытия¹⁶⁶. Ибо слово Божие, как говорит Филарет, митрополит Московский, «не похоже на слова человеческие, кончающиеся и исчезающие в воздухе, как только сходят с уст. В Боге нет ничего, что исчезало бы и что бы рождалось. Его слова исходят, но не преходят. Он сотворил не на некоторое время, а навсегда. Он привел тварь к бытию Своим творческим словом. «Ибо утверди вселенную, яже не подвижится» (Пс. 92, 1)».

Св. Исаак Сирий отмечает, что в творении есть некая таинственная, различная модальность Божественной деятельности; если, сотворив небо и землю, Бог в последовательных приказах повелевает материи производить всё разнообразие тварного, то мир ангельских духов он сотворяет «в молчании»¹⁶⁷. Так же и сотворение человека не есть следствие данного земле повеления, как сотворение остальных живых существ: Бог не приказывает, а говорит Себе в Своем Превечном Совете: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему». Своими повелениями Бог разделяет мир и устрояет его части; но ни ангелы, ни человек не являются, собственно, частями, они — существа личностные. Личность—

¹⁶⁴ Слова св. Исаака Сирина. См. Wensinck, указ. ниже соч., с. 8.

¹⁶⁵ Беседы на Шестоднев, II, 8: PG, t. 29, coll. 49—52. [Русск. пер.: Творения, ч. I, с. 35.]

¹⁶⁶ Св. Григорий Нисский. О Шестодневе: PG, t. 44, coll. 72—73.

¹⁶⁷ A. J. Wensinck. Mystic treatises by Isaak of Nineveh, translated from Bedjan's syriac text. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling letterkunde Nieuwreeks, XXIII, 1, Amsterdam, 1923, p. 127.

не часть какого-либо целого, она заключает целое в себе. Согласно этому образу мыслей, человек полнее, богаче, содержательнее ангельских духов. Поставленный на грани умозрительного и чувственного, [103] он сочетает в себе эти два мира, будучи причастен всем сферам тварной вселенной. «В него, как в горнило, стекается всё созданное Богом, и в нем из разных природ, как из разных звуков, складается в единую гармонию»¹⁶⁸.

По учению св. Максима Исповедника¹⁶⁹, сотворение мира состоит из пяти «отделений», создающих концентрические сферы бытия, в средоточии которых стоит человек, потенциально все их в себе содержащий. Прежде всего следует различать природу нетварную и природу тварную, Бога и всю совокупность твари. Затем тварная природа делится на мир умозрительный и мир чувственный (*νοητὰ καὶ αἰσθητὰ*). В чувственном мире небо отделено от земли (*οὐρανὸς καὶ γῆ*). Из всей поверхности земли выделен рай (*οἰκουμένη καὶ παράδεισος*), место, где обитал человек. И наконец, человек разделяется на два пола — мужской и женский, то разделение, которое окончательным образом завершается в падшей природе после грехопадения. Это последнее разделение совершено Богом как бы в предвидении грехопадения, согласно учению св. Максима Исповедника, повторяющего здесь св. Григория Нисского: «Существо, начавшееся с изменения, — говорит последний, — сохраняет сродство с изменением. Вот почему, Тот, Который, по слову Писания, видит все вещи до их рождения, рассмотрев, или, вернее, предусмотрев по предвосхищающей силе Своего ведения, в какую сторону мог бы уклониться свободный и независимый выбор человека, как только Он увидел, что из этого могло бы произойти, «надбавил» к образу разделение на мужской пол и женский; это разделение не имеет никакого отношения к Божественному Первообразу, но оно, как уже говорилось, [104] связано с неразумной природой»¹⁷⁰. Но здесь богословская мысль теряет свою четкость и не может быть ясно выражена: переплетаются два плана — план сотворения и план падения, и мы можем воспринимать первый только сквозь аспект, свойственный второму, то есть воспринимать проблему пола в том виде, в каком она проявляется в падшей природе человека. Истинное значение этого последнего таинственного разделения можно усматривать там, где пол преодолевается в новой полноте — в мариологии, в экклезиологии, а также в таинстве брака и «ангельском образе» монашества. Как это последнее, так и все остальные разделения вследствие грехопадения обрели характер ограниченности, разрыва и раздробленности.

По учению св. Максима Исповедника, первый человек был призван воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия; он должен был одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и таким образом сообщить состояние обожения всей твари. Ему нужно было прежде всего в своей собственной природе преодолеть разделение на два пола, путем бесстрастной жизни по Первообразу Божественному. Затем он должен был соединить рай со всей землей, то есть, нося всегда рай в себе в силу своего постоянного общения с Богом, он должен был превратить в рай всю землю. После этого ему предстояло уничтожить пространственные условия не только для своего духа, но также и для тела, соединив землю и небо, — то есть весь чувственный мир. Перейдя границы чувственного, он должен был затем путем познания, равного познанию духов ангельских, проникнуть в мир сверхчувственный, чтобы соединить в себе

¹⁶⁸ Св. Максим Исповедник. Цит. по кн. Л. Карсавин, Святые отцы и учители Церкви. Париж, 1926, с. 238. Мы не могли найти этого текста в творениях св. Максима. Однако та же самая мысль выражается им во многих местах, например, в *De ambiguïs*: PG, t. 91, col. 1305 AB.

¹⁶⁹ *De ambiguïs*: PG, t. 91, col. 1305.

¹⁷⁰ Об устройении человека, XVI: PG, t. 44, coll. 181—185. Мы цитируем этот текст в переводе P. de L u b a c. Catholicisme. Paris, 1938, app. I, 296.

самом мир сверхчувственный и чувственный. Наконец, не имея ничего вне себя, кроме Одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью себя Ему отдать в порыве любви и вручить Ему всю вселенную, [105] соединенную в его человеческом существе. Тогда Сам Бог, со Своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по этому дару, т. е. по благодати, имел бы всё то, что Бог имеет по природе¹⁷¹. Таким образом свершилось бы обожение человека и всего тварного мира. Так как эту миссию, данную человеку, не выполнил Адам, то мы можем проразумевать ее в деле Христа — Нового Адама.

Таково учение св. Максима Исповедника о разделениях тварного, частично заимствованное у него Иоанном Скотом Эригеной в его «*De divisione nature*». Эти разделения выражают у св. Максима ограниченный аспект тварного, который его самого и обуславливает. Одновременно они — проблемы, подлежащие разрешению, препятствия, которые необходимо преодолеть на пути к единению с Богом. Человек — не такое существо, которое было бы отделено от остальной твари; по самой своей природе он связан со всем миром, и апостол Павел свидетельствует о том, что вся тварь с надеждою ожидает будущей славы, которая должна открыться в сынах Божиих (Рим. 8, 18—22). Ощущение «космического» никогда не было чуждо духовному аспекту Восточной Церкви. Оно выражается как в богословии, так и в литургической поэзии, в иконографии, а может быть главным образом в аскетических творениях учителей духовной жизни: «Что такое сердце милающее?» — спрашивает себя св. Исаак Сирин и отвечает: «Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда, или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных и о врагах [106] истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится, с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению в сем Богу»¹⁷². На пути своего соединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце преобразен благодатью.

Греческие отцы говорят, что человек был сотворен в последний день для того, чтобы войти во вселенную как царь в свои чертоги. «Как священник и пророк», добавляет Филарет, митрополит Московский¹⁷³, придавая библейской космологии литургический аспект. Для этого великого богослова прошлого века сотворение мира уже предуготовляет Церковь, которая предначинается в земном раю с первыми людьми. Богооткровенные книги являются для него священной историей мира, которая начинается с сотворения неба и земли и кончается новым небом и новой землей Апокалипсиса. История мира есть история Церкви — мистической основы мира. Православное богословие последних веков по существу своему экклезиологично. Именно догмат о Церкви является в настоящее время тем тайным двигателем, который определяет мысль и религиозную жизнь в Православии. Всё христианское предание без всякого изменения или модернизации представляется ныне в этом новом экклезиологическом аспекте, ибо христианское предание — не неподвижный и косный архив, но сама жизнь Духа Истины, наставляющего Церковь. Поэтому нет ни-

¹⁷¹ Св. Максим Исповедник. *De ambiguis*: PG, t. 91, col. 1308.

¹⁷² A. J. Wensinck. *Mystic treatises...*, p. 341. [Русск. пер.: Слово 48, Творения, изд. З. Сергнев Посад, 1911, сс. 205—206.]

¹⁷³ Цит. у Г. Флоровского, указ. соч., с. 179.

чего удивительного в том, что космология обретает в настоящее время известный экклезиологический оттенок, который отнюдь не противоречит христологической космологии такого отца, как св. Максим Исповедник, а, наоборот, придает ей новую ценность.

Даже на путях, наиболее отклоняющихся от предания, даже в своих заблуждениях, мысль христианского Востока [107] последних веков — и в особенности русская религиозная мысль — отражает стремление рассматривать тварный космос в экклезиологическом аспекте. Эти мотивы можно найти в религиозной философии Влад. Соловьева, в которой космическая мистика Якова Беме, Парацельса и Каббалы переплетаются с социологическими идеями Фурье и Огюста Конта; в эсхатологическом утопизме Федорова, в хилиастических чаяниях социального христианства, и, наконец, в социологии о. С. Булгакова, как неудавшейся экклезиологии. У этих мыслителей идея Церкви смешивается с идеей космоса, и идея космоса дехристианизируется. Но заблуждения также иногда свидетельствуют об истине, хотя и косвенным, отрицательным образом. Если идея Церкви как среды, в которой совершается единение с Богом, уже включена в идею космоса, это еще не означает, что космос является Церковью. Нельзя относиться к происхождению то, что принадлежит призванию, завершению, конечной цели.

Мир был создан из ничего одной только волей Божией, это — его начало. Он был создан для сопричастия полноте Божественной жизни, это — его призвание. Он призван осуществить это соединение в свободе, то есть в свободном согласовании воли тварной с волей Божественной, это — внутренне связанная с творением тайна Церкви. Сквозь все превратности, последовавшие за падением человека и разрушением первой Церкви — Церкви райской, — тварь сохраняет идею своего призвания и одновременно идею Церкви, которая во всей полноте осуществляется наконец после Голгофы, после Пятидесятницы, как Церковь в собственном смысле слова, как несокрушимая Церковь Христова. Отныне мир тварный и ограниченный носит в себе новое тело, обладающее нетварной и неограниченной полнотой, которую мир не может вместить. Это новое тело есть Церковь; полнота, которую Она содержит, есть благодать, преизобилие Божественных энергий, которыми и ради которых был создан мир. Вне Церкви они действуют как [108] внешние определяющие причины, как Божественные произволения, созидающие и охраняющие тварное бытие. Только в Церкви, в едином Теле Христовом они сообщаются, подаются людям Духом Святым; именно в Церкви энергии — это благодать, в которой тварные существа призваны соединиться с Богом. Вся вселенная призвана войти в Церковь, стать Церковью Христовой, чтобы, по свершении веков, преобразиться в вечное Царство Божие. Из ничего сотворенный мир находит свое завершение в Церкви, где тварь, выполняя свое призвание, обретает непоколебимое свое утверждение.

[109]

ГЛАВА VI

ОБРАЗ И ПОДОБИЕ

Если человек содержит в себе все входящие в мир элементы, то не в этом его истинное совершенство, его слава: «Нет ничего замечательного в том, — говорит св. Григорий Нисский, — что хотят сделать из человека образ и подобие вселенной; ибо земля преходит, небо изменяется и всё их содержимое столь же преходяще, как и содержащее». «Говорили: человек — микрокосм и, думая возвеличить человеческую природу этим напыщенным наименованием, не заметили, что человек одновремен-

но оказывается наделенным качествами мошек и мышей»¹⁷⁴. Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет Творцу. Откровение говорит нам, что человек был создан по образу и подобию Божию.

Все отцы Церкви, как восточные, так и западные, видят в самом факте сотворения человека по образу и подобию Бога превечную соустрашенность, первоначальную согласованность между существом человеческим и Существом Божественным. Однако богословское освещение этой откровенной истины в восточном и западном предании часто различно, хотя нисколько не противоречиво. Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Это [110] — метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию. Святой же Григорий Нисский, например, — наоборот, отправляется от того, что Откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это — метод богословский, примененный к науке о человеке, к антропологии. Первый стремится познать Бога, исходя от сотворенного по Его образу человека; второй хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого был создан человек.

Если мы захотим найти в творениях свв. отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека. Действительно, нашу сообразность Богу видят то в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над чувственным космосом, то в его духовной природе, в душе или же в главенствующей части, управляющей (*ἡγεμονικόν*) его существом, в уме (*νοῦς*), в высших его способностях — в интеллекте, разуме (*λόγος*), или же в свойственной человеку свободе, в его способности внутреннего самоопределения — *αὐτεξουσία*, в силу которого человек сам является началом своих действий. Иногда образ Божий уподобляют какому-нибудь качеству души, ее простоте, ее бессмертию, или же его отождествляют со способностью души познавать Бога, жить в общении с Ним, способностью Ему приобщаться, а также с пребыванием Святого Духа в душе человека. Иногда, как в «Духовных беседах», приписываемых св. Макарию Египетскому, образ Божий представляется в двойном аспекте: это, прежде всего — формальная свобода человека, свобода воли или свобода выбора, которая не может быть уничтожена грехом; с другой стороны, — это «небесный образ» — положительное содержание нашей сообразности, каковым является общение с Богом, в силу которого человеческое существо [111] до грехопадения было облечено Словом и Духом Святым¹⁷⁵. Наконец, как у свв. Иринея Лионского, Григория Нисского и Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой сообразности Богу. «Наименование человек, — говорит св. Григорий Палама, — не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе были созданы по образу Божию»¹⁷⁶. Человек, по мысли св. Григория Паламы, больше «по образу Божию, нежели ангелы, потому что его соединенный с телом дух обладает живительной силой, которой он одушевляет свое тело и управляет им. Это — та способность, которой нет у ангелов, духов бестелесных,

¹⁷⁴ Об устройении человека, XVI: PG, t. 44, coll. 177 D, 180 A.

¹⁷⁵ Духовные беседы, XII, 1, 6, 7 и т. д.: PG, t. 34, coll. 557—561. [Русск. пер.: Сергиев Посад, 1904, с. 93 и сл.]

¹⁷⁶ Prosgororeia: PG, t. 150, col. 1361 C. Произведение, приписываемое св. Григорию Паламе.

хотя они и ближе к Богу в силу простоты своей духовной природы»¹⁷⁷.

Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль свв. отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа. Библейское повествование действительно никак не уточняет того, что именно в человеке по образу Божию, но говорит о самом его сотворении как об особом акте, отличном от создания прочих существ. Подобно тому, как ангелы были сотворены «в молчании», по выражению св. Исаака Сирина¹⁷⁸, так и человек не был создан Божественным повелением. Бог Сам образовал его из персти земной, Своими собственными руками, то есть, по св. Иринею Лионскому, — Словом и Духом¹⁷⁹, и вдунул в него дыхание жизни. Св. Григорий Богослов толкует текст книги Бытия следующим образом: «Слово, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему [112] Своей жизни, потому что послало в него Дух, который есть струя неведомого Божества. Так из персти и дыхания создан человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Посему, как земля, привязан я к здешней жизни и, как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей»¹⁸⁰. В том же слове, посвященном душе, он говорит: «Душа есть Божие дыхание и, будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако же Божественный и неугасимый»¹⁸¹. Понимая эти слова буквально, мы должны были бы вывести из этих двух отрывков заключение о нетварном характере души и видеть в человеке некоего бога, отягченного телесной природой, или же, по крайней мере, видеть в нем некое смешение Бога и животного. Понятое так сотворение человека по образу Божию противоречило бы христианскому учению, которое видит в человеке существо, призванное достигнуть единения с Богом, становиться богом по благодати, но никак не видит в нем Бога по самому его происхождению. Не говоря уже о других невероятных последствиях подобного предположения, в этих условиях не была бы понятна проблема зла: либо Адам не мог согрешить, будучи Богом по своей душе — частице Божества, либо первородный грех отразился бы на Божественной природе — в Адаме согрешил бы Сам Бог. Св. Григорий Богослов не мог поддерживать подобной точки зрения. В своем слове о человеческой природе он обращается к своей душе: «И если ты — Божие дыхание и Божий жребий, как сама думаешь, то отложи неправду и тогда поверю тебе... Как же ты возмущаешься столько от приражений губительного Велнаира, хотя и сопряжена с небесным духом? Если и при такой помощи клонишься ты к земле, [113] то увы! увы! сколь многомогущен твой губительный грех»¹⁸². Итак, смешанная (ζυγυρέννη) с «небесным Духом», душа вспомоществуется чем-то более высоким, чем она сама. Именно наличие в ней Божественной силы и заставляет именовать ее «частицей Божества», ибо она берет свое начало во вдунутой в нее «Божественной струе», которая есть благодать. «Божие дыхание» указывает, таким образом, на модус сотворения человека, в силу которого дух человека тесно связан с благодатью и ею произведен, подобно тому как движение воздуха, производимое дуновением, содержит в себе это дуновение и от него неотделимо. Именно присущую душе причастность Божественной энергии и

¹⁷⁷ Главы физические, богословские... (38 и 39). Ibidem, coll. 1145—1148.

¹⁷⁸ См. выше, примечание 167.

¹⁷⁹ Против ересей, IV, предисл., § 4: PG, t. 7, col. 975 B, а также IV, 20, 1 (1032); V, 1, 3 (1123); V, 5, 1 (1134—1135); V, 6, 1 (1136—1137); V, 28, 3 (1200).

¹⁸⁰ Poëmata dogmatica, VIII, Περί ψυχῆς, vv. 70—75: PG, t. 37, col. 452. [Русск. пер.: Слово 7, «О душе», Творения, ч. IV, сс. 199—200.]

¹⁸¹ Там же, vv. 1—3, coll. 446—447. [Русск. пер.: ч. IV, с. 197.]

¹⁸² Poëmata moralia, XIV, Περί τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, vv. 76—84: ibidem, coll. 761—762. [Русск. пер.: Слово 10, О человеческой природе, Творения, ч. IV, сс. 214—215.]

означает выражение «частица Божества». Действительно, в одной из своих «Бесед» св. Григорий Богослов указывает на приобщение к Божеству, говоря о «трех светах», из которых первый — Бог, «Свет высочайший, неприступный, неизреченный; второй — ангелы, «некая струя» (ἀπορροή τις) или соучастие (μετουσία) Первому Свету; третий свет — это человек, называемый тоже светом, ибо дух его озарен «Первообразным Светом», который есть Бог»¹⁸³. Итак, сотворение по образу и по подобию Божию предполагает сопричастность Божественному Существо, приобщенность Богу, а это значит, что оно предполагает благодать.

Образ Божий в человеке, поскольку он — образ совершенный, постольку он, по св. Григорию Нисскому, и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить, в чем состоит в человеке образ Божий. Мы не можем постигнуть этого иначе, как только прибегая к идее сопричастности бесконечной благодати Божией: «Бог по природе сама Благодать, — говорит св. Григорий Нисский, — или, вернее, Он превосходит всякую благодать, которую можно [114] постигнуть и понять. Следовательно, Он и не создает человеческой жизни по какому-нибудь иному побуждению, как только потому, что Он благ. Будучи таковым и предприняв по этому самому создание человеческой природы, Он не захотел проявить вполноту силы Своей благодати, даруя человеку часть Своих благ и ревниво отказывая ему сообщить остальные. Но совершенство благодати проявляется в Нем тем, что Он вызывает человека из небытия к бытию и в изобилии сообщает ему всякое благо. Список же этих благ столь длинен, что перечислить их невозможно. Вот почему все они вкратце содержатся в слове о человеке, созданном по образу Божию. Ибо это как если бы кто-нибудь сказал, что Бог создал человеческую природу причастницей всякого блага... Но если бы образ был совершенно подобен блаженству своего Первообраза, он не был бы Его образом, но слился бы с Ним. Какую же разницу замечаем мы между Божественным и тем, что на Него походит? Следующую: Божественное — не создано, а человек существует сотворенным»¹⁸⁴. Несомненно, св. Григорий Нисский понимает здесь образ Божий как конечное совершенство, как обоженное состояние человека, участвующего в Божественной плироме, в приизбытке Божественной благодати. Поэтому, говоря о сообразности, ограниченной причастием только некоторым благам, об образе установления, св. Григорий Нисский видит свойственное человеку, как созданному по образу Божию, прежде всего в том, что «человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению. Ибо добродетель независима и сама по себе госпожа»¹⁸⁵. Это, так сказать, «формальный» образ, необходимое условие достижения совершенного уподобления Богу. Итак, как сотворенный по образу Божию человек является существом личностным. Он — личность, которая не должна определяться своей природой, [115] но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу.

Человеческая личность — не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы — не части Существа Божественного. Поэтому сообразности Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом. Первый человек, содержащий в себе всю совокупность человеческой приро-

¹⁸³ Слово 40, на святое Крещение, 5: PG, t. 36, col. 364 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 226.]

¹⁸⁴ Об устройении человека, XVI: PG, t. 44, col. 184 AC; P. de Lubac, цит. соч., с. 295 и сл.

¹⁸⁵ Там же, col. 184 B.

ды, был также и единственной личностью: «Ибо имя Адам, — говорит св. Григорий Нисский, — не дается теперь предмету тварному, как в последующих повествованиях. Но сотворенный человек не имеет особого имени, это всечеловек, т. е. заключающий в себе всё человечество. Итак, благодаря этому обозначению всеобщности природы Адама мы приглашаем понять, что Божественные Провидение и Сила охватывают в первоизданном весь род человеческий. Ибо образ Божий не заключен в одной части природы, ни благодать не заключена в одном только индивиду среди тех, которые относятся к нему, но действие их распространяется на род человеческий в целом... Нет никакого различия между человеком, образованным в начале создания мира, и тем, который придет в конце его: они одинаково носят в себе образ Божий...». «Следовательно, человек, созданный по образу Божию, это природа, понятая как целое. Она же имеет в себе подобие Божие»¹⁸⁶. Божественный образ, свойственный личности Адама, относился ко всему человечеству, ко «всецеловеку». Поэтому в роде Адама умножение личностей, из которых каждая сообразна Богу, можно было бы сказать, множественность образа Божия во множестве человеческих ипостасей, совершенно не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям. Наоборот, человеческая личность не может достичь полноты, к которой она призвана, не может стать совершенным образом Божиим, если она присваивает себе часть природы, [116] считает ее своим личным достоянием. Ибо образ Божий достигает своего совершенства только тогда, когда человеческая природа становится подобной природе Божией, когда она стяжает полное приобщение нетварным благам. Однако существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами. Это первоизданное и восстановленное в Церкви единство природы представляется апостолу Павлу столь абсолютным, что он именует его «Телом Христовым».

Таким образом, люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не менее трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и Трех Лиц в Боге. Прежде всего следует дать себе отчет в том, что мы не знаем личности, ипостаси человеческой в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. То, что мы обычно называем «личности», «личное», обозначает скорее индивиды, индивидуальное. Мы привыкли считать эти два выражения — личность и индивид — почти что синонимами; мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично. В нашем настоящем состоянии, сами будучи индивидами, мы воспринимаем личность только через индивид. Когда мы хотим определить, «охарактеризовать» какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, «черты характера», которые встречаются и у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно «личными», так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его «им самим» — неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой [117] и «бесподобной». Человек, определяемый своей природой, действующей в силу своих природных свойств, в силу своего «характера» — наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», — и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение

¹⁸⁶ Там же, coll. 185—204.

обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином αὐτότης, φιλαυτία, или, по-русски, «самость», причем истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передает.

Мы испытываем известное затруднение в восприятии христологического догмата, который рассматривает волю как функцию природы; нам легче представить себе личность, которая хочет, самоутверждается и заставляет признавать себя в силу своей воли. Однако понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность — свободна от своей природы, она своей природой не определяется. Человеческая ипостась может самоосуществляться только в отказе от собственной воли, от того, что нас определяет и поработывает естественной необходимостью. Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено. В этом — основной принцип аскезы: свободный отказ от собственной своей воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу — свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку. Поэтому преп. Нил Синайский и говорит, что совершенный монах «всякого человека почитает как бы Богом после Бога»¹⁸⁷. Личность «другого» предстанет образом Божиим тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и тем самым «реализовать» собственную свою личность.

Итак, то, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу. Леонтий Византийский, богослов [118] VI века, обозначает природу, заключенную в личности, особым термином ἐνϋπόστατον — «воипостазированная», то есть та, что содержится в ипостаси или личности. Всякая природа содержится в чьей-то ипостаси и не может иметь иного существования, — заявляет он¹⁸⁸. Но на низших ступенях бытия ипостась означает личность только в том случае, если речь идет о существах духовных, о людях, об ангелах, о Боге. В качестве личности — а не индивида — ипостась не дробит природы, порождая этим какое-то количество частных природ. Пресвятая Троица — не три Бога, но один Бог. Если множественность человеческих личностей дробит природу, разделяя ее на множество индивидов, это потому, что мы знаем только то поколение, которое появилось после грехопадения, знаем человеческую природу, утратившую подобие природе Божественной. Мы видели, что свв. Григорий Нисский и Максим Исповедник в сотворении Евы уже видели акт, совершенный Богом в предвидении греха и его последствий для человечества. Однако взятая от Адама Ева — «кость от кости его и плоть от плоти его», новая человеческая личность, дополняла природу Адама, была той же природой, той же плотью. Только вследствие грехопадения эти обе первые человеческие личности стали двумя отдельными природами, двумя индивидуальными существами, связанными между собой внешними сношениями: «и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобой» (Быт. 3, 16). После первородного греха человеческая природа разделяется, раздробляется, расторгается на множество индивидов. Человек представляется в двух аспектах: как индивидуальная природа он становится частью целого, одним из составных элементов вселенной, но как личность — он [119] отнюдь не «часть»; он сам всё в себе содержит. Природа есть содержание личности, личность есть существование природы. Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществ-

¹⁸⁷ О молитве, гл. 123: PG, t. 79, col. 1193 C. [Русск. пер.: Добротолюбие, т. 2, изд. 3, М., 1913, с. 222 (гл. 121).]

¹⁸⁸ Против Нестория и Евтихия: PG, t. 86, col. 1277 CD. Те же идеи развивает св. Максим Исповедник (PG, t. 91, coll. 557—560) и св. Иоанн Дамаскин (Точное изложение правосл. веры, I, IX, 53).

лять — она оскудевает. Но отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо «христианство есть некое подражание природе Божией»¹⁸⁹, говорит св. Григорий Нисский.

Как образ Божий, человек — существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает. Св. Василий Великий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом¹⁹⁰. Но это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным: это означает, что образ Божий неразрушим в человеке. Человек также остается существом личностным, когда он исполняет волю Божию, когда содевается совершенно подобным Ему в своей природе, ибо, по св. Григорию [120] Богослову, «сего человека, почтив свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в раю»¹⁹¹. Таким образом, выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно обладает своей природой, потому что он — личность, сотворенная по образу Божию. Однако поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет «образ Божий». Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы личностны, то воля, по которой мы действуем, есть свойство природы. Для св. Максима Исповедника воля есть «естественная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства природы»¹⁹². Св. Максим различает эту естественную волю (*θέλησις φυσική*) как желание добра, к которому стремится всякая разумная природа, от воли выбирающей (*θέλησις ὑποκειμένη*), свойственной личности¹⁹³. Природа хочет и действует, личность — выбирает; она принимает или отвергает то, что хочет природа. Впрочем, по мысли св. Максима, эта «свобода выбора» сама уже есть несовершенство, ограничение истинной свободы: совершенная природа не нуждается в выборе, ибо она знает добро естественным образом; ее свобода обоснована этим знанием. Наш свободный выбор (*ὑποψή*) говорит о несовершенстве падшей человеческой природы, о потере подобия Божьего. Затемненная грехом, не знающая больше истинного добра, природа эта устремляется чаще всего к тому, что «противоприродно», и человеческая личность всегда находится перед необходимостью выбора; она идет вперед ошупью. Мы называем эту нерешительность в восхождении [121] к добру «свободой воли». Личность, призванная к соединению с Богом, к совершенному уподобле-

¹⁸⁹ De professione christiana: PG, t. 46, col. 244 C.

¹⁹⁰ Слова св. Василия Великого, сообщенные св. Григорием Богословом в «Словах 43, надгробном Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской», § 48: PG, t. 36, col. 560 A. [Русск. пер.: Творения св. Григория Богослова, ч. IV, М., 1844, с. 104.]

¹⁹¹ Слово 45, на Святую Пасху, 8: PG, t. 36, col. 632 C. [Русск. пер.: ч. IV, М., 1889, с. 129.]

¹⁹² Opuscula theologica et polemica. Ad Marinum: PG, t. 91, coll. 45 D — 48 A.

¹⁹³ Там же, coll. 48 A — 49 A, 192 BC. Срав.: св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение правосл. веры, III, 14: PG, t. 94, coll. 1036—1037, 1044—1045.

нию — по благодати — своей природы природе Божественной, связана с природой урезанной, искаженной грехом, разрываемой противоречивыми желаниями. Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна; она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха. Таким образом то, что в нас подобно Богу, втягивается в бездну, оставаясь в то же время свободным в своем выборе, свободным снова обратиться к Богу.

Человек был создан совершенным. Это не означает, что его первоначальное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента своего сотворения. До грехопадения Адам не был ни «чистой природой», ни человеком обоженным. Как мы уже сказали, космология и антропология Восточной Церкви характерно динамичны, что исключает всякую противопоставленность понятий природы и благодати: они взаимно друг в друга проникают, одна в другой существуют. Св. Иоанн Дамаскин видит глубочайшую тайну в том факте, что человек был сотворен «обоживающимся», тяготеющим к соединению с Богом¹⁹⁴. Совершенство первоначальной природы выражалось прежде всего в этой способности приобщаться к Богу, всё более и более прилепиться к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу. Св. Григорий Богослов подразумевал именно эту высшую способность человеческого духа, когда говорил о Боге, вдувающем в человека вместе со Своим дыханием «частицу Своего Божества» — благодать, которая с самого начала в душе присутствовала, давая ей способность воспринимать и усваивать эту обожающую ее энергию. Ибо человеческая личность была призвана, по учению св. Максима Исповедника, «соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являя их в единстве и тождестве стяжанием благодати»¹⁹⁵. Единство и тождество относятся здесь к личности, к человеческой ипостаси. [122] Таким образом, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать «тварным богом», «богом по благодати», в отличие от Христа — личности Божественной, воспринявшей природу человеческую. Для достижения этой цели необходимо взаимодействие обеих волей: с одной стороны — обожающая Божественная воля, сообщающая благодать Духом Святым, присутствующим в человеческой личности; с другой — человеческая воля, подчиняющаяся воле Божией в своем принятии благодати, в ее стяжании, в отдаче своей природы для полного благодатного проникновения. Так как воля есть действенная сила разумной природы, она будет действовать по благодати в той мере, в какой природа будет приобщаться благодати, будет уподобляться Богу силой «огня изменяющего»¹⁹⁶.

Греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троечастном составе духа, души и тела (νοῦς, ψυχή, σῶμα), то как о соединении души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма сводится, в общем, к терминологии: дихотомисты видят в νοῦς высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность или человеческая ипостась объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она — незыблемое начало динамичной и изменяющейся человеческой природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели. Можно сказать, что подобность есть отмечающая природу Божественная печать.

¹⁹⁴ Точное изложение правосл. веры, II, 12: PG, t. 94, col. 924 A.

¹⁹⁵ De ambiguïs: PG, t. 91, col. 1308 B.

¹⁹⁶ Выражение πὸρ τῆς ἀλλαχῆς принадлежит Диадокху Фотикийскому, «Слово подвижническое», гл. LXVII, изд. К. Попова, Киев, 1903 (греческий текст с русским переводом), т. I, с. 363.

которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа «уникальное». Это отношение становится реальным, осуществляется посредством воли, направляющей природу к Богу, в Котором человек должен найти полноту своего бытия. [123] «Душа бо человеческая,—говорит св. Тихон Задонский (XVIII в.),—яко дух от Бога созданный, ни в чем ином удовольствия, покоя, мира, утешения и отрады сыскать не может, как только в Бозе, от Которого по образу Его и подобию создана; а когда от Него отлучится, принуждена искать себе удовольствия в созданиях, и страстями различными, как рожцами, себя питать, но надлежащего упокоения и отрады не обретает, и так от голода следует умереть, духу бо духовная пища потребна есть»¹⁹⁷. Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душею, — таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух, вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем «духовными ценностями»); душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это — происхождение страстей; и наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается.

Зло вошло в мир через волю. Это — не природа (φύσις), а состояние (ἔξις). «Природа добра сильнее привычки ко злу,—говорит Диадок Фотикийский, — ибо добро есть, а зла нет, или, вернее, оно существует только в тот момент, когда его проявляют»¹⁹⁸. Для св. Григория Нисского грех — болезнь воли, которая ошибается, принимая за добро его призрак. Поэтому даже само желание вкусить плода познания добра и зла уже было грехом, ибо, по св. Григорию, познание предполагает некоторое расположение к предмету, который желаешь познать, [124] а зло, само по себе не существующее, не должно было быть познано¹⁹⁹. Зло становится реальностью только через волю, которая является единственной его субстанцией; именно она дает злу известное бытие. Если человек, тот, кто естественно был расположен познавать и любить Бога, мог стремиться по своей воле и к несуществующему благу, к иллюзорной цели, то это можно объяснить только внешним влиянием, внушением чьей-то посторонней воли, которому поддалась воля человеческая²⁰⁰. Прежде чем войти по воле Адама в мир земной, зло «началось» в мире духовном. Воля ангелов, навеки определившихся в ненависти к Богу, первая породила зло, которое есть влечение воли к небытию, отрицание бытия, творения Божьего, и в особенности — неистовая ненависть к благодати, которой мятежная воля ожесточенно противится. Став духами тьмы, падшие ангелы всё же остаются существами, сотворенными Богом, и в своем самоопределении, противящемся воле Божией, они одержимы отчаянным стремлением к небытию, которого никогда не достигнут. Их вечному ниспадению в небытийность никогда не будет конца. Преподобный Серафим Саровский говорил о демонах: «Они гнусны, их сознательное противление благодати обратило их в ангелов тьмы, в невообразимые чудовища. Но, будучи по природе ангелами, они обладают необъятным могуществом. Малейший из них мог бы уничтожить землю, если бы Божественная благодать не делала бы бессильной их ненависть против

¹⁹⁷ Св. Тихон Воронежский, Творения, т. II, 192 (на русском яз.). [«Какое Бог призывает грешника на покаяние», § 140. Творения Тихона Задонского, изд. 6, М., 1898, т. I, с. 215.]

¹⁹⁸ Слово подвижническое, гл. III, изд. К. Попова. Киев, 1903, т. I, сс. 24—25. Латинский перевод, озаглавленный *Capita de perfectione spirituali*: PG, t. 65, col. 1168.

¹⁹⁹ Об устройстве человека, XX: PG, t. 44, coll. 197—200; О молитве Господней, IV: там же, coll. 1161 D—1164 A.

²⁰⁰ Там же, col. 200 C.

Божия творения; но они пытаются погубить тварь изнутри, склоняя человеческую свободу ко злу»²⁰¹. Ссылаясь на одно аскетическое произведение, приписываемое [125] св. Антонию²⁰², преп. Серафим различает три воли, действующие в человеке: первая — воля Божия, воля совершенная и спасительная; вторая — воля человеческая, которая, не будучи обязательно вредоносной, не является также спасительной сама по себе; наконец — воля бесовская, ищущая нашей гибели.

В православной аскетике имеются специальные термины для обозначения различных зодений, оказываемых духами зла на душу человека. Это «помыслы» (*λογισμοί*) или образы, подымающиеся из низших областей души, из подсознания²⁰³, затем «прилог» (*προσβολή*), не то, чтобы «искушение», а наличие посторонней мысли, пришедшей извне и введенной враждебной волей в сознание. «Это не грех, — говорит Марк Подвижник, — но свидетельство нашей свободы»²⁰⁴. Грех начинается лишь при «сочетании» (*συγκλητύσις*)²⁰⁵, при прилеплении ума к привходящей мысли или образу, или, вернее, он — некоторый интерес или внимание, указывающие уже на начало согласия с вражеской волей, ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилем, овладевающим человеком извне.

Человек согрешил свободно. В чем же состоял первородный грех? Святые отцы различают несколько моментов в этом самоопределении свободной воли, разобщившей человека с Богом. Момент нравственный, а значит — и личный, заключался, по мнению всех отцов, в непослушании, в нарушении Божественного порядка. Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, он [126] ответил бы на Божественное повеление полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только Богом, чтобы устремляться только к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения — путь отрешения от всего, что не есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный; отделившись от Бога, она подчинилась власти днавола. Св. Григорий Нисский и св. Максим Исповедник обращают особое внимание на физическую сторону греха: вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру; вместо того, чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному. Св. Симеон Новый Богослов²⁰⁶ видит постепенное развитие греха в том, что человек, вместо того, чтобы раскаяться, пытался оправдать себя перед Богом; Адам слагает всю ответственность на Еву — «жена, которую Ты мне дал», — делая таким образом Бога первопричиною своего падения. Ева обвиняет змия. Отказываясь признать происхождение зла единственно в своей свободной воле, люди отказываются от возможности освободиться от зла, подчиняют свою свободу внешней необходимости. Воля ожесточается и закрывается перед Богом. «Человек остановил в себе приток Божественной благодати», — говорит митрополит Московский Филарет.

Было ли лишение благодати причиною падения? Понятие о благода-

²⁰¹ Откровения преп. Серафима Саровского. Париж, 1932 (на русском яз.).

²⁰² Место, в котором говорится о трех волях, находится в письме XX, опубликованном у Galland, Vet. Patrum Bibl. Venise, 1788, IV, 696 и сл.

²⁰³ Для детального анализа этих терминов см. работу С. М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению», СПб., 1907, всё еще сохраняющую свою ценность.

²⁰⁴ О крещении: PG, t. 65, col. 1020 A.

²⁰⁵ Преп. Марк Подвижник. О законе духовном, 142: PG, t. 65, coll. 921—924.

²⁰⁶ Слово 45 в смиренском изд. и в русском переводе; слово 33 в латинском переводе, изд. Migne, PG, t. 120, col. 499 AB.

ти, надбавляющейся к природе (*gratia supererogatoria*), чтобы направить ее к Богу, чуждо учению Восточной Церкви. Будучи образом Божиим, человеческая личность была преднаправлена к своему Первообразу; ее природа неудержимо устремлялась к Богу по своей воле, которая есть сила духовная и [127] разумная. «Первозданная праведность зиждилась на том, что сотворенный Богом человек мог быть только природой доброй, направленной к добру, то есть к общению с Богом, к стяжанию нетварной благодати. Если эта добрая природа вошла в разногласие со своим Создателем, это могло случиться только в силу ее способности самоопределяться изнутри, вследствие своей *αὐτεξουσία*, дающей человеку возможность действовать и хотеть не только сообразно его естественным склонностям, но также вопреки своей природе, которую он мог извратить, сделать «противуестественной». Падение человеческой природы является непосредственным следствием свободного самоопределения человека, который добровольно захотел повергнуть себя в это состояние. Противоестественное состояние должно было привести к распадению человеческого естества, завершающемуся смертью, как конечной стадией распада извращенной природы, отпавшей от Бога. В этой извращенной природе нет больше места для нетварной благодати; в ней, говорит св. Григорий Нисский, ум, вместо того, чтобы отражать Бога, как опрокинутое зеркало принимает в себя образ бесформенной материи²⁰⁷, и страсти потрясают первоначальное иерархическое строение человеческого существа. Лишение благодати — не причина, а следствие грехопадения. Человек лишил себя дара общаться с Богом, закрыл путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь.

Это «физическое» понятие греха и его последствий не исключает в учении Восточной Церкви другого понятия, которое всегда дает себя чувствовать: это — личный, нравственный аспект греха, падение и наказание. Оба аспекта неотделимо связаны друг с другом, ибо человек — не только природа, но и личность, стоящая перед личным Богом, в личном к Нему отношении. Если человеческая природа распадается вследствие греха, если грех вводит смерть в тварный мир, [128] это не только потому, что человеческая свобода породила некое новое состояние (*ἕξις*) — новый экзистенциальный модус во зле, но также и потому, что Бог положил предел греху, позволив, чтобы он приводил к смерти, «ибо плата греха — смерть» (*Stipendia enim peccati, mors...*).

«Мы отпрыски помраченного рода»²⁰⁸, — говорил св. Макарий Египетский. Однако ничто в природе, даже и демоны, по сущности своей не является дурным. Но грех, этот паразит природы, укоренившись в воле, становясь своего рода «противоблагодатью», проникает в тварь, живет в ней, превращает ее в пленницу диавола, который сам является пленником своей воли, навсегда застывшей во зле. В мире появляется новый полюс, противоположный образу Божию, полюс призрачный сам по себе, но реальный благодаря воле (таков парадокс: иметь свое бытие в самом небытии, как говорит св. Григорий Нисский). По воле человека зло становится силою, заражающей тварь («проклята земля за тебя», говорится в книге Бытия). Космос, всё еще отражающий Божественное великолепие, обретает одновременно злоеущие черты, «тот ночной аспект тварного», о котором говорит русский богослов и философ князь Евгений Трубецкой²⁰⁹. Грех внедряется туда, где должна была царствовать благодать, и, вместо Божественной полноты, в творении Божиим развращается

²⁰⁷ Об устроении человека, XII: PG, t. 44, col. 164.

²⁰⁸ О темных силах, охватывающих человеческий дух, см. Духовные беседы, XXIV, 2; XLIII, 7—9 et passim: PG, t. 34, coll. 664, 776—777. [Русск. пер.: Творения преп. Макария Египетского, сс. 181—182, 280—281.]

²⁰⁹ Скончавшийся в России в начале революции автор «Смысла жизни» (М., 1918) неизвестен на Западе. Он является единственным «софианцем», богословская мысль которого осталась вполне православной.

бездна небытия — врата адовы, распахнувшиеся по свободной воле человека.

Адам не выполнил своего призвания. Он не сумел достичь единения с Богом и обожения тварного мира. То, что он не осуществил в то время, когда пользовался полной свободой, стало для него невозможным с того момента, когда он [129] добровольно поработился внешней силе. Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы Божественная энергия, нетварная и обожающая благодать становится чуждой человеческой природе и действует на нее только извне, производя тварные следствия в душе. Орудиями благодати становятся ветхозаветные пророки и праведники. Благодать через них действует, но не усваивается людьми, как их личная сила. Обожение, единение с Богом по благодати становится невозможным. Но Божественный план виной человека не уничтожен: призвание первого Адама будет выполнено Христом, вторым Адамом. «Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать богом»²¹⁰, по словам святых Иринея Лионского и Афанасия Великого. Однако это дело, совершенное воплотившимся Словом, явится перед падшим человечеством в своем наиболее непосредственном аспекте делом спасения, делом искупления поработленного мира от греха и смерти. Увлеченные образом «*felix culpa*» (счастливой вины), мы часто забываем, что, разрушая господство греха, Спаситель открывал нам новый путь к обожению, к конечной цели человека. Дело Христа влечет за собой дело Духа Святого (Лк. 12, 49).

[131]

ГЛАВА VII

ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО СЫНА

Рассматривая те богословские установки, которые являются в Восточной Церкви основой учения о соединении с Богом, мы воспроизвели основные линии учения о Существе нетварном и существе тварном, о Боге и о человеке — двух сторонах этого соединения. Мы достигли крайних пределов бытия тварного, областей наиболее удаленных от Бога, отделенных от Него не только природой, как тварной, но также и свободной волей, создательницей нового модуса существования — греха, ибо грех, говорит св. Григорий Нисский, есть изобретение воли тварной. Бесконечное расстояние между тварным и нетварным, естественное разделение между человеком и Богом, которое, тем не менее, должно быть преодолено обожением, становится для человека непреодолимой бездной после его самоопределения в новом, граничащем с небытием, состоянии — состоянии греха и смерти. Чтобы теперь прийти к соединению с Богом, к которому призвана тварь, нужно будет преодолевать тройную преграду: смерть, грех и природу.

Итак, предложенный первому человеку путь к обожению станет отныне возможным только тогда, когда человеческая природа восторжествует над грехом и смертью. Путь воссоединения с Богом отныне станет для падшего человечества путем спасения. Этот негативный термин указывает на преодоление какого-то препятствия: можно спастись от чего-то, — от смерти и от греха, который является ее корнем. Божественный план не был [132] выполнен Адамом; вместо прямого восхождения к Богу воля первого человека уклонилась путем противоприродным, приводящим

²¹⁰ Св. Иринея Лионский. Против ересей, V, предисл.: PG, t. 7, col. 1120; св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова, 54: PG, t. 25, col. 192 В; св. Григорий Богослов. Роём. *dogmatica*, X, 5—9: PG, t. 37, col. 465; св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 25: PG, t. 45, col. 65 D.

к смерти. Один только Бог может теперь возвратить людям возможность обожения, освобождая их одновременно от смерти и от пленения греху. То, что человек должен был достигнуть, восходя к Богу, то осуществляет Бог, снисходя к человеку. Поэтому непреодолимая для человека тройная преграда, отделяющая нас от Бога, — смерть, грех и природа, будет преодолена Богом в обратном порядке, начиная с соединения разделенных природ и кончая победой над смертью. Вот как говорит об этом Николай Кавасила, византийский богослов XIV в.: «Поелику люди трояко отстояли от Бога — природою, грехом и смертью, Спаситель соделал, чтобы истинно сообщались и непосредственно приходили к Нему, уничтожив одно за другим всё, что препятствовало сему, одно — приобщившись человечеству, другое — смертью на кресте, а последнее средоточие — владычество смерти — совершенно изгнал из природы воскресением. Посему Павел говорит: последний враг испразднится смерть (1 Кор. 15, 26)»²¹¹.

Для св. Максима Исповедника воплощение (*σάρκωσις*) и обожение (*θεώσις*) между собой согласуются, друг друга предполагают. Бог нисходит во вселенную, становится человеком, а человек восходит к полноте божественной, становится богом, ибо это соединение обеих природ, божественной и человеческой, было предрешено в Предвечном Божьем Совете, ибо это — та конечная цель, ради которой «из ничего» сотворен был мир²¹². Можно было бы предположить, заодно с некоторыми новейшими критиками, что св. Максим исповедывал учение, подобное учению Дунса Скота: если бы и не было первородного греха, Христос всё же воплотился бы, чтобы соединить в Себе тварное бытие с божественной природой. Однако, как мы видели, рассматривая учение [133] св. Максима о сотворении мира, цель соединить в себе различные сферы космоса, чтобы, достигнув соединения с Богом, приобщить их обожению, была поставлена Адаму²¹³. Если последовательные соединения или «синтезы», преодолевающие природные разделения, в конечном итоге были выполнены Христом, это означает, что Адам своего призвания не выполнил. Их последовательно осуществляет Христос, соблюдая порядок, предложенный первому Адаму.

Рождаясь от Девы, Христос упраздняет Своим Рождеством разделение человеческой природы на мужскую и женскую. Своим Крестом Он соединяет рай — место жительства первых людей до их грехопадения — с земной реальностью, в которой пребывает падшее потомство первого Адама; Он ведь говорит благоразумному разбойнику: «Сегодня ты будешь со Мною в раю», и тем не менее продолжает беседовать со Своими учениками во время пребывания на земле после Своего Воскресения. Своим Вознесением Он, прежде всего, соединяет землю с небесными сферами — с небом чувственным; затем Он проникает в эмпирей, проходит сквозь ангельские иерархии и соединяет небо духовное, мир умоизрительный с миром чувственным. Наконец, Он приносит в дар Отцу всю полноту соединенной в Нем вселенной, как новый космический Адам, соединяющий тварное с нетварным²¹⁴. В таком понимании Христа, как Нового Адама, объединившего и освятившего тварное бытие, искупление представляется нам одним из моментов Его дела, моментом, обусловленным грехом и исторической реальностью падшего мира, в котором произошло Воплощение. Что же касается вопроса, поставленного Д. Скотом, — должно ли было воплотиться Слово независимо от «*felix culpa*», — то св. Максим даже его и не ставит²¹⁵. Богословски наименее сотериологич-

²¹¹ Семь слов о жизни во Христе, Слово 3-е, 12—13: PG, t. 150; французский пер. в *Irénikôn*, IX, 1932, suppl., pp. 89—90. [Русск. пер.: изд. 2. М., 1892, сс. 65—66.]

²¹² Вопросы к Фалассию, 60: PG, t. 90, col. 621 AB.

²¹³ De ambiguïs: PG, t. 91, col. 1308.

²¹⁴ Там же, col. 1309.

²¹⁵ H. U. von Balthasar. Kosmische Liturgie, SS. 267—268.

ный и сравнительно с другими отцами может быть наиболее метафизичный, св. Максим тем не менее не отклоняется от реалистического и практического направления их мысли. Случаи нереальные для него не существуют. Бог предвидел [134] падение Адама, и Сын Божий был «Агнцем, закланным от создания мира» в предвечном изволении Святой Троицы. Поэтому нельзя искать понимания чего бы то ни было вне Креста Христова. «Тайна воплощения Слова, — говорит св. Максим, — заключает в себе значение всех символов и тайн Писания, сокрытый смысл всякого творения чувственного и сверхчувственного. Но тот, кто познаёт тайну креста и гроба, познает также существенный смысл всех вещей. Наконец, тот, кто проникнет еще глубже и будет посвящен в тайну Воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначала»²¹⁶.

Дело Христово есть «домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге», говорит апостол Павел, оно — «предвечное определение, исполненное во Христе Иисусе» (Еф. 3, 9 и 11). Однако ни воплощение, ни страдания не вызваны природной необходимостью. По учению св. Иоанна Дамаскина²¹⁷, «это не дело природы, но образ домостроительного снисхождения, дело воли, тайна божественной любви». Мы видели (гл. V), что «предопределения» или «идеи», по мысли греческих отцов, принадлежат не сущности, но общей воле Пресвятой Троицы. Поэтому и воплощение Сына, которое есть проявление любви («Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного» — Ин. 3, 16), не вносит никакого изменения, никакой новой реальности во внутреннее бытие Пресвятой Троицы. Если «Слово стало плотью» — *ὁ Λόγος ὁὐκ ἐγένετο* — это становление ни в чем не сказалось на природе Божества. «Слово, оставаясь тем, чем Оно было, стало тем, чем Оно не было», по выражению блаж. Феофилакта Болгарского (XII в.)²¹⁸. Дионисий Ареопагит прилагает к воплощению и даже [135] к человечеству Сына наименование *φιλανθρωπία*, человеколюбие, которое есть имя, выявляющее «промысл» (*προνοία*)²¹⁹. Промысл есть определение божественной воли в соответствии с человеческой свободой, в предвидении свободных действий твари. Эта воля — воля всегда спасительная, которая может создавать полезное людям во всех превратностях их блужданий, если только человек умеет ее познавать. Можно сказать с некоторой извинительной неточностью, что Бог нисходит в Своей промыслительной деятельности к свободе людей, действует в соответствии с этой свободой, согласует Свои действия с действиями существ тварных, чтобы, выполняя Свою волю, управлять падшим миром, не нарушая их тварной свободы. Следовательно, тайна, сокрытая от вечности в Боге и открытая через Церковь ангелам (Еф. 3, 9—10), — незыблемое и вечное предопределение воплощения, — имеет в то же время некоторый условный характер; можно было бы сказать, что оно случайно, если бы это выражение не заключало в себе понятия чего-то неожиданного.

Бог непрестанно «сходит в мир» действиями Своего промысла чрез Свою иконономию, что означает буквально «домостроительство» или «домоправление». В исполнение «полноты времен» Премудрость Божия, действующая в мире как сила, энергия, промышленение, входит в исторический процесс как Личность. Ипостасная Премудрость Отца «создает Себе дом» — пречистую плоть Девы, воспринятую на Себя Словом. Так св. Филофей Константинопольский (XIV в.) толкует текст «Притчей» (9, 1) «Премудрость созда себе дом»²²⁰. [136] По учению св. Иоанна

²¹⁶ Сотницы гностические, I, 66: PG, t. 90, col. 1108 AB.

²¹⁷ ротив иаковитов, 52: PG, t. 94, col. 1464 A.

²¹⁸ Толкование на св. Евангелие от Иоанна, I, 14: PG, t. 123, col. 1156 C.

²¹⁹ О Божественных именах, II, 10; «Письма», IV et passim: PG, t. 3, coll. 640 C; 648 D; 1072 B.

²²⁰ Три слова о Премудрости, к еп. Игнатию (по ркп. 431 Синодальной библио-

Дамаскина²²¹ «наименование «Богородица» (Θεοτόκος) содержит в себе всю историю Божьего промысла о мире». «Можно задать вопрос, — говорит св. Димитрий Ростовский (XVII в.), — почему Слово Божие медлило сойти на землю и воплотиться, чтобы спасти падшее человечество. Но до половины шестого тысячелетия после греха Адамова не находилось на земле Девы, чистой не только телом, но и духом. Была только Одна такая, единственная по Своей чистоте духовной и телесной, достойная стать Церковью и храмом Духа Святого»²²². Всё развитие Ветхого Завета с его последовательными избраниями — избранием Ноя, избранием потомства Авраама, избранием народа Израильского, избранием колена Иудова, избранием дома Давидова; с его законом, охранявшим чистоту народа Божия, с благословением избранного потомства, вся эта священная история есть провиденциальный и мессианский процесс. Это есть предуготовление Тела Христова, предуготовление Церкви, той среды, в которой происходит соединение с Богом и прежде всего предуготовление Той, Которая должна была «взаимодать» Свою человеческую природу, дабы осуществилась тайна воплощения. Догмат о непорочном зачатии чужд учению Восточной Церкви: оно не хочет отделять Пресвятой Девы от потомства Адама, на котором тяготеет вина прародителей. Однако грех, как сила, действующая в природе, как нечистота, не мог иметь в ней места. Св. Григорий Палама в своей проповеди на Введение во храм объясняет эту чистоту Пресвятой Девы последовательными очищениями, имевшими место в естестве Ее предков, так же как и в Ее собственном естестве с момента Ее зачатия²²³. [137] Она была свята не в силу особой привилегии, как какого-то исключения из общей участи человечества, но потому, что Она была сохранена чистой от всякого прикосновения греха, что не исключало Ее свободы. Напротив, дело здесь именно в этой свободе, в ответе человека на волю Божию. Николай Кавасила выражает эту идею в проповеди на Благовещение: «Воплощение, — говорит он, — было не только делом Отца, Его Силы и Его Духа, но также делом воли и веры Пресвятой Девы. Без согласия Непорочной, без содействия Ее веры этот план остался бы неосуществленным так же, как и без действия Самих Трех Лиц Божественной Троицы. Лишь после того, как Бог наставил и убедил Святую Деву, Он принимает Ее в Матери и заимствует у Нее плоть, которую Она Ему с радостью предоставляет. Как Он воплотился добровольно, так же было Ему угодно, чтобы и Его Матерь родила Его свободно и по Своей доброй воле»²²⁴. В лице Пресвятой Девы человечество дало свое согласие на то, чтобы Слово стало плотью и обитало среди людей, так как, по отеческому выражению, «если единая воля Божественная создала человека, то спасти его она не может без содействия воли человеческого». Вся трагедия свободы разрешается в словах: «Се раба Господня».

Св. Иоанн Дамаскин, резюмировавший христологическое учение свв. отцов, говорит, что воплощение совершилось действием Святого Духа, ссделавшего Деву способной принять в Себя Божество Слова, и действием Самого Слова, образовавшего из девственной плоти начатки Своего человечества²²⁵. Так в одном и том же акте Слово воспринимает человеческую природу, дает ей существование и ее обожает. Человеческая при-

теки в Москве), изд. епископом Арсением, греч. текст и русск. пер., Новгород. 1898.

²²¹ Точное изложение правосл. веры, III, 12: PG, t. 94, coll. 1029 и 1032. [Русск. пер., с. 260—261.]

²²² Творения, т. III, с. 101; *Христианское чтение*, 1842, IV, с. 395.

²²³ Беседа на Введение во храм Пресвятой Богородицы. Опубликовано в сборнике проповедей св. Григория Паламы. Афины, 1861, с. 216.

²²⁴ M. Jugie. *Homélie mariales byzantines. Patrologia orientalis*, XIX, fasc. 3, Paris, 1925, p. 463.

²²⁵ Точное изложение правосл. веры, III, 2: PG, t. 94, coll. 985 BC — 988 A. [Русск. пер., сс. 242—243.]

рода, воспринятая на Себя и присвоенная Себе Сыном, получает свое бытие в Его Божественной Ипостаси: никакой другой природы не было раньше, никакая природа не входила в соединение с Богом, но она появилась с момента Благовещения как человеческая [138] природа Слова. Это человечество, говорит св. Максим Исповедник, обладало бессмертием и нетленностью природы Адама до грехопадения, но Христос добровольно подчинил его условиям нашей падшей природы²²⁶. Не только человеческая природа, но и то, что было противоприродно—последствия греха,—были приняты на Себя Христом, Который тем не менее оставался вне первородного греха в силу Своего девственного рождения. Он воспринял, таким образом, всю человеческую реальность, какой она стала после падения, кроме греха: воспринял природу, подлежащую страданиям и смерти. Так Слово снизошло до последних пределов искаженного грехом бытия, до смерти и до ада. Будучи совершенным Богом, Оно не только стало «совершенным человеком», но Оно взяло на Себя все несовершенства, все ограничения, происходящие от греха. «Мы изумляемся, — говорит св. Максим, — видя, как конечное и бесконечное, вещи, которые обоюдно себя исключают и не могут быть смешаны, оказываются в Нем соединенными и взаимно одна в другой проявляются. Потому что безграничное неизреченным образом ограничивает себя, и ограниченное расширяет себя в меру безграничного»²²⁷.

Эллинистическая мысль не могла допустить соединения двух совершенных начал — δύο τέλεια ἐν ἑνέσῳ αὐτῷ δύναται — «два совершенных не могут стать одним». Борьба за христологический догмат продолжалась около четырех столетий, прежде чем христианское безумие не восторжествовало над эллинской мудростью. Здесь, как и в догмате Троичности, суть заключается в различении природы (φύσις) и ипостаси. Но в Троице — одна природа в трех ипостасях, во Христе — две различные природы в одной ипостаси. Ипостась заключает в себе и ту и другую природу: Она остается одной, становясь другой: «Слово стало плотью», но Божество [139] не становится человечеством, человечество не превращается в Божество. Таков смысл христологического догмата, сформулированного Халкидонским Собором: «Последующе божественным отцем, все единогласно поучаем исповедывати единого и тогожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве, истинно Бога и истинно человека, тогожде из души и тела; единосушна Отцу по Божеству и единосушна тогожде нам по человечеству, по всему нам подобна, кроме греха; рожденна прежде век от Отца по Божеству, в последние же дни тогожде, ради нас и ради нашего спасения, от Марии Девы Богородицы, по человечеству; единого и тогожде Христа, Сына, Господа, Единородного, во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, никакоже различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества во едино лице и во едину ипостась совокупаемого; не на два лица рассекаемого или разделяемого, но единого и тогожде Сына и Единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа»²²⁸. Нас поражает в этой формуле ее апофатический характер; в самом деле, соединение двух природ выражено четырьмя отрицательными определениями: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδι-ιρέτως, ἀχωρίστως — неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Мы знаем, что две природы соединены в одном лице, но «как» — остается для нас тайной, обоснованной непостижимостью различия-тождества природы

²²⁶ Вопросыответы к Фалассию (21): PG, t. 90, coll. 312—316.

²²⁷ Письма, 21: PG, t. 91, col. 604 BC.

²²⁸ Mansi, coll. consil., VII, col. 116; Denzinger, Enchiridion, Würzburg, 1865, p. 134, pp. 44—46. [Текст приведен здесь по «Книге правил» в русско-славянском переводе.]

и личности. Так Христос, Лицо Божественное, имеет в Себе два различных и в то же время соединенных начала. Можно сказать, что Сын Божий страдает, что Он умирает на кресте, но по тому, что может страдать и умирать, то есть по Своему человечеству. Равным образом можно сказать, что, рождаясь, как Младенец, в вифлеемских яслях, [140] повешенный на кресте или покаясь во гробе, Он продолжает управлять всем тварным миром по Своему всемогуществу, по Своему Божеству, не претерпевающему никакого в Себе изменения.

Мы уже не раз говорили, что совершенство личности заключается в отдаче. Как от природы «отличная», как «не природная», как личностная, она выражает себя в отказе от бытия для самой себя. Это — истощание Личности Сына, божественный *κένωσις*. «Вся тайна домостроительства, — говорит св. Кирилл Александрийский, — заключается в истощании и унижении Сына Божия»²²⁹. Это — отречение от Своей собственной воли, чтобы исполнить волю Отца, послушание Ему даже до смерти, и смерти крестной. Впрочем, это отречение от собственной воли не есть определение или действие, но как бы само бытие Лица Святой Троицы, имеющих только одну волю, присущую общей природе. Так Божественная воля во Христе была общей волей Трех: воля Отца — источник воли, воля Сына — послушание, воля Духа Святого — исполнение. «Так Сын, — говорит св. Кирилл Александрийский, — ничего не может делать, чего бы не делал Отец. В самом деле: имея с Ним только одну сущность, Он связан, так сказать, некоторыми естественными законами обладания той же волей и тем же могуществом. Впрочем, Отец покажет Сыну то, что Он Сам делает, но не так, чтобы представлять Ему Свои действия как бы написанными на таблице, и не научая Его тому, чего Он не знает (Сын знает всё, поскольку Он Бог), но отображая Себя Самого полностью в природе Порожденного и показывая в [141] Нем всё, что Ему свойственно таким образом, чтобы Сын познавал из того, что есть Он Сам то, что есть Его Родитель»²³⁰. Вот почему «Тот, кто видел Сына, видел и Отца». Кенозис есть модус бытия посланного в мир Лица Святой Троицы, Лица, в Котором осуществляется общая Ее воля. Источник которой есть Отец. Слова Христовы: «Отец больше Меня» — есть выражение этого кенотического отречения от собственной Своей воли. Это должно означать, что дело, исполненное на земле Воплотившимся Сыном, есть дело Святой Троицы, от Которой нельзя отделять Христа, имеющего одну Сущность и одну волю с Отцом и Святым Духом. Так само истощание только еще больше являет Божество Сына для всех тех, кто умеет узнавать величие в унижении, богатство в оскудении, свободу в послушании. Потому что только очами веры можем мы узнавать личность — не только Личность Божественную, но и всякую личность человеческую, подобную Богу.

Обе природы Христа остаются различными и одна с другой неслиянными. Однако, ипостасно соединенные, они, не превращаясь одна в другую, входят в некое взаимопроникновение (*περὶ ὁμοῦσις εἰς ἀλλήλας*), по слову св. Максима, который воспроизводит здесь в рамках христологического догмата восточное понимание энергий, как природных исхождений²³¹. Для св. Иоанна Дамаскина это взаимопроникновение является скорее односторонним: оно происходит со стороны Божества, а не со сто-

²²⁹ Главные «кенотические» места у св. Кирилла: *Quod unus sit Christus*: PG, t. 75, coll. 1308, 1332; *Apologeticus contra orientales*: t. 76, coll. 340—341; *Apologet. contra Theodoretum*: coll. 417, 440 и сл. *Adversus Nestorium*, III, 4: coll. 152 и сл. *De recta fide, ad reginas*, II, 19: coll. 1357—1359; *Homil. pasch.*, XVII: t. 77, coll. 773 и сл. et passim.

²³⁰ На Иоанна, II: t. 73, col. 361 D.

²³¹ *Disputatio cum Pyrrho*: PG, t. 91, coll. 344, 345 D — 348 A. Срав.: св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение правосл. веры, III, 3: PG, t. 94, coll. 994—996. [Русск. пер., сс. 245—246.]

роны плоти²³². Однако, если Божество проникло в плоть. Оно дает ей неизреченную способность проникать в Божество. «Поклоняясь моему Царю и моему Богу, я поклоняюсь в то же время порфире Его тела,— говорит Дамаскин, — не как одежде, не как четвертому лицу, [142] но как телу, соединенному с Богом и пребывающему без изменения, как и Божество, которое Его помазало, так как природа тела не стала Божеством; но как Слово не изменилось и пребыло тем, чем Оно было, сделавшись тем не менее плотью, так же плоть стала Словом, не потеряв того, что она имела, отождествляясь со Словом по ипостаси»²³³.

Человечество Христа — это с самого момента воплощения обоженная, пронизанная Божественными энергиями природа. Св. Максим применяет здесь сравнение с железом, раскаленным огнем, становящимся огнем и остающимся в то же время по природе железом, — пример, которым греческие отцы обычно выражают состояние обоженной природы. В каждом действии Христа можно видеть два различных действия, так как Христос действует сообразно Своим двум природам, через обе Свои природы, — подобно тому, как раскаленный докрасна меч в одно и то же время режет и жжет: «Он режет, поскольку он — железо, и жжет, поскольку он — огонь»²³⁴. Каждая природа действует сообразно своим свойствам: рука Человека поднимает с одра девицу, Божество ее воскрешает; ноги Человека ступают по поверхности вод, Божество водную поверхность укрепляет. «Не человеческая природа воскресила Лазаря, но и не Божество проливало слезы у его гроба», — говорит св. Иоанн Дамаскин²³⁵.

Свойственные двум природам воли различны, но Тот, Кто изволяет — Один, хотя изволяет Он соответственно с каждой из обеих природ. Так же един и предмет воления, ибо обе воли соединены, причем воля человеческая свободно подчиняется воле Божественной. Однако эта свобода — не наша свобода воли, не *γυναιμία*, не способность выбора, свойственная человеческой личности. Божественное Лицо Слова действительно не имело [143] нужды выбирать, обдумывая, на что решиться. Выбор — это ограничение, свойственное нашей пониженной свободе; если человечество Христа могло хотеть по-человечески, Его Божественная Личность не выбирала, Она не применяла свободного выбора, как применяют его личности человеческие²³⁶. Воля Божественная, говорит Иоанн Дамаскин, позволяла воле человеческой изволять, полностью проявлять то, что свойственно человеку²³⁷. Она каждый раз так предшествовала воле человеческой, что человечество Христа хотело «божественно» (*θεϊκῶς*), хотело в согласии с Божеством, Которое давало человечеству полностью себя проявлять. Так Его тело испытывает голод и жажду, душа Его любит, скорбит (о смерти Лазаря), возмущается, Его человеческий дух прибегает к молитве, которая есть пища всякого тварного духа. Две эти естественные воли не могли прийти в столкновение в Личности Богочеловека. Гефсиманская молитва была выражением ужаса перед смертью, была реакцией, свойственной всякой человеческой природе, особенно же природе нераст-

²³² Точное изложение правосл. веры, III, 8: PG, t. 94, col. 1013 B. [Русск. пер., с. 254.]

²³³ Там же, coll. 1013 C — 1016 A. [Русск. пер., сс. 254—255.]; IV, 3, col. 1105 AB. [Русск. пер., с. 296.]

²³⁴ Disputatio cum Pyrrho: PG, t. 91, coll. 337 C — 340 A; De ambiguis, ibidem, col. 1060 A; срав.: св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение правосл. веры, III, 15: PG, t. 94, coll. 1053 D — 1056 A. [Русск. пер., сс. 271—274.]

²³⁵ Точное изложение правосл. веры, III, 15: PG, t. 94, col. 1057 A. [Русск. пер., с. 274.]

²³⁶ Св. Максим Исповедник. Opuscula theologica et polemica. Ad Marinum: PG, t. 91, coll. 48 A — 49 A; св. Иоанн Дамаскин. Точное излож. правосл. веры, III, 14: PG, t. 94, coll. 1036—1037, 1044—1045. [Русск. пер., сс. 263—265, 267—269.]

²³⁷ Точное изложение правосл. веры, III, 15: PG, t. 94, col. 1060 BC. [Русск. пер., сс. 275—276.]

ленной, которая не должна была испытывать смерти, для которой смерть могла быть только вольным, противоприродным раздранием. «Когда воля человеческая, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — отказывалась принять смерть, а воля Божественная позволяла этому проявлению человечества, тогда Господь сообразно Своей человеческой природе находился в борьбе и страхе. Он молился, чтобы избежать смерти. Но так как Его Божественная воля желала, чтобы Его воля человеческая приняла смерть, — страдание стало вольным и по человечеству Христову»²³⁸. Посему и последний вопль смертной скорби Христа на кресте был проявлением его истинного человечества, которое вольно претерпевало смерть, как [144] крайнее истощание, как завершение Божественного кенозиса.

Божественное уничижение, кенозис, для св. Максима²³⁹ — не оскудение Божества, но неизреченное снисхождение Сына, приемшего «зрак раба», и не отступившего, тем не менее, от полноты Божества. Именно в силу этого уничижения Христос, Новый Адам, нетленный и бессмертный по Своей человеческой природе, — которая, к тому же, была обожена по ипостасному соединению, — добровольно подверг Себя всем последствиям греха, стал пророческим «мужем скорбей» (Ис. 53, 3). Таким образом, Он ввел в Свою Божественную Личность всю немощь искаженной грехом человеческой природы, приспособляя Себя к той исторической реальности, в которой должно было произойти воплощение. Поэтому земная жизнь Христа была постоянным уничижением: Его человеческая воля непрестанно отказывалась от того, что Ему было свойственно по природе, и принимала то, что противоречило нетленному и обоженному человечеству: голод, жажду, усталость, скорбь, страдания и, наконец, крестную смерть. Итак, можно сказать, что Личность Христа, до окончания Его искупительного дела, до Воскресения, имела в своем человечестве как бы два различных полюса — естественные нетленность и бесстрастие, свойственные природе совершенной и обоженной, и в то же время добровольно принятые тленность и подверженность страданиям, как условия, которым сама Его Личность уничиженно подчинилась и непрестанно подчиняла Свое свободное от греха человечество. Поэтому св. Максим различает два усвоения Словом человечества: усвоение природное и усвоение относительное или домостроительное²⁴⁰. Первое как бы «сокрыто» вторым. Оно обнаруживается только один раз до страданий, когда Христос дал увидеть Себя трем апостолам таким, каким Он был по Своему обоженному человечеству, [145] в сиянии света Своего Божества. Кондак праздника Преображения отчетливо выражает оба аспекта человечества Христа, состояние естественное и состояние вольного подчинения условиям падшего человечества: «На горе преобразился еси, и якоже вместилах ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистину Отчее сияние».

Праздник Преображения, особенно почитаемый Православной Церковью, может служить ключом к пониманию человечества Христа по учению Восточной Церкви. Оно никогда не рассматривало человечество Христа отдельно от Его Божества, полнота Которого обитала в Нем телесно (Кол. 2, 9). Обоженное Божественными энергиями человечество Слова не может после Воскресения и Пятидесятницы представляться сынам Церкви иначе, как только в этом прославленном виде, сокрытом для очей человеческих до пришествия благодати. Это человечество являет Божество, Которое есть сияние, общее Трем Лицам Святой Троицы. Человечество Христа послужит поводом к проявлению Троицы. Поэтому и празд-

²³⁸ Там же, III, 18, col. 1073 BC. [Русск. пер., с. 282.]

²³⁹ De ambiguis: PG, t. 91, coll. 1044 BC, 1048 C.

²⁴⁰ Opuscula theologica et polemica: PG, t. 91, coll. 156—157. De ambiguis, ibidem, coll. 1040, 1049 D — 1052, 1317 D — 1321.

нуются так торжественно Богоявление (праздник Крещения Господня, по литургическому восточному преданию) и Преображение; мы празднуем откровение Пресвятой Троицы, — ибо слышан был голос Отца и присутствовал Святой Дух; в первом случае под видом голубя, во втором — как сияющее облако, осенившее апостолов.

Этот царственный аспект Христа — «Единого от Святыя Троицы». — пришедшего в мир, чтобы победить смерть и освободить узников, свойствен духу Православия [146] во все времена и во всех странах. Даже страдания, даже сама смерть на кресте и положение во гроб обретают характер торжества, в котором Божественное величие Христа, совершающего тайну нашего спасения, просвечивает сквозь образы уничижения и оставленности. «Совлекоша с Мене ризы Моя, и облекоша Мя в ризу червлену. Возложиша на главу Мою венец от терний, и в десную Мою руку вдаша трость, да сокрушу их яко сосуды скудельничи». Христос, облеченный в одежду поругания, внезапно представляется в конце этого песнопения подобным Царю, грядущему судить мир, как Христос эсхатологии, Христос Страшного суда: «Одеяйся светом яко ризою, наг на суде стояше, и в ланиту ударение прият от рук, иже созда; беззаконнии же людие на кресте пригвоздиша Господа славы; тогда завеса церковная раздрася, солнце померче, не терпя зрети Бога досаждаема, Егоже трепещут всяческая: Тому поклонимся». Здесь Христос и на кресте представлен как Творец мира посреди твари, охваченной ужасом пред таинством Его смерти. Та же мысль выражена и в другом песнопении Великой пятницы: «Днесь вѣсит на древе, Иже на водахъ землю повесивый; венцем от терния облагается, Иже ангелов Царь. В ложную багряницу облачается, одеваяй небо облаки; заушения прият, Иже во Иордане свободивый Адама; гвоздьми пригвоздися Женихъ церковный, копиемъ прободеся Сынъ Девы. Покланяемсѣ страstemъ Твоимъ, Христе. Покланяемсѣ страstemъ Твоимъ, Христе. Покланяемсѣ страstemъ Твоимъ, Христе; покажи нам и славное Твое воскресение». Сквозь темы страдания всё более и более дает себя чувствовать ожидание Пасхи. «Днесь содержит гроб Содержащаго дланию тварь, покрывает камень покрывшаго добродетелю небеса, спит Жизнь, и ад трепещет, и Адам от уз разрешается. Слава Твоему смотрению, иже совершив все упокоение вечное, даровал еси нам, Боже, всесвятое из мертвых Твое воскресение». Наконец, упокоение во гробе, [147] последний предел Божественного кенозиса, неожиданно вводит нас в таинственный покой Творца: дело искупления отождествляется с делом творения: «Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше глаголя: и благоволити Богъ день седмый: сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, в онъже почи от всехъ делъ Своихъ Единородный Сынъ Божий»²⁴¹. В этой стихире Великой субботы Церковь приоткрывает нам «таинство, сокрытое в Боге прежде всехъ вековъ». Вспомним слова св. Максима Исповедника, которые мы приводили в начале этой главы: «Тот, кто познаёт тайну креста и гроба, познает также существенный смысл всехъ вещей»²⁴². Но ум умолкает пред этой тайной, и богословская мысль не находит слов для ее выражения.

Присущая восточному богословию апофатическая характерность находит свое выражение во множестве образов, предлагаемых греческими отцами нашему уму, чтобы возвести его к созерцанию дела, совершенного Христом и непостижимого для ангелов, — по выражению ап. Павла. Это дело называют чаще всего искуплением, что предполагает понятие уплаты долга, выкупа пленных — образ, заимствованный из юридической практики. Этот образ, воспроизведенный всеми отцами, так же, как и дру-

²⁴¹ [Все эти песнопения приведены здесь по тексту славянской Триоди постной.— Прим. перев.]

²⁴² См. выше, с. 74.

гой образ юридического порядка — образ «Посредника», примиряющего людей с Богом через крест, на котором Он упразднил вражду, дан апостолом Павлом. Другие образы скорее характерно воинственны: борьба, победа, уничтожение силы противника. Св. Григорий Нисский представляет домостроительство спасения как некую божественную хитрость, которая разрушила козни духа злобы и освободила таким образом человечество. Также очень часто прибегают к образам физического порядка: это — огонь, уничтожающий скверну естества, [148] нетление, упраздняющее тление, врач, исцеляющий немощную природу, и т. д. Однако, если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения, то мы рискуем заменить «тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков», чисто человеческими и неподходящими понятиями. Св. Максим вмещает все эти образы искупления в своем сильном и глубоко значительном слове: «Смерть Христа на кресте, — говорит он, — это суд над судом»²⁴³.

Св. Григорий Богослов применяет к богословию искупления метод апофатический. Отбрасывая, причем не без некоторой иронии, один за другим непригодные образы, которыми обычно пытаются выразить дело нашего спасения, совершенного Христом, он приходит к неисследимой тайне победы над смертью: «Остается исследовать вопрос и догмат, оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архιεерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как это оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу; то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А, во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, [149] но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что приемлет Отец, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы, а большее да почтено будем молчанием»²⁴⁴. «Мы возымели нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить»²⁴⁵. «Ничто не уподобляется чуду моего спасения: немногие капли крови воссоздают целый мир»²⁴⁶.

Эта победа над смертью проявляется прежде всего в воскресении Господа: «В сей день великий Христос воззван от мертвецов, к которым приложился. В сей день отразил Он жало смерти, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу душам. В сей день, воспрянув из гроба, явился Он людям, для которых Он родился, умер и возбужден из мертвых»²⁴⁷.

Христос принял на Себя нашу природу, вольно подчинился всем последствиям греха, оставаясь чуждым греху, взял на Себя ответствен-

²⁴³ Вопросыответы к Фалассию (43): PG, t. 90, col. 408 D; (61), col. 633 D; (63), coll. 684 A — 685 B.

²⁴⁴ Слово 45, на Св. Пасху, 22: PG, t. 36, col. 653 AB. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, изд. 3, М., 1889, с. 142.]

²⁴⁵ Там же, 28: col. 661 C. [Русск. пер., с. 148.]

²⁴⁶ Там же, 29: col. 664 A. [Русск. пер., с. 148.]

²⁴⁷ Св. Григорий Богослов. Песнь Христу после безмолвия, в Пасху: PG, t. 37, col. 1328, vv. 39—44. [Русск. пер., ч. IV, с. 295.]

ность за нашу вину, для того, чтобы разрешить трагедию человеческой свободы, преодолеть разрыв между Богом и людьми, внося разрыв во внутрь Своей Личности, в Которой нет места ни для какого разрыва, ни для какого внутреннего конфликта. По учению св. Максима, Христос исцеляет всё, что свойственно людям, и прежде всего волю, ставшую источником греха. В Своем неизреченном кенозисе Богочеловек включает Себя в растленную реальность, истощая ее, очищая ее изнутри Своей нерастленной волей. Это [150] добровольное включение Себя в условия падшего человечества должно привести к смерти на кресте, к схождению во ад. Таким образом вся реальность падшей природы, включая саму смерть, все экзистенциальные условия, бывшие следствием греха и, как таковые, имевшие характер скорби, наказания, проклятия, были обращены Крестом Христовым в условия спасения. «Место страданий становится раем». Крест, означавший последний предел ниспадения, становится непоколебимым основанием вселенной. «Крест Животворящий, царей держава, верных утверждение, священников слава» (из службы на Воздвижение Креста).

Св. Максим учит, что дело спасения включает три степени, которые Христос последовательно восстановил в природе: бытие, благобытие (*εὖ εἶναι*) и бытие вечное (*αἰὲ εἶναι*). Первое достигнуто воплощением, второе — неповрежденностью земного воления, приведшего ко Кресту, третье — неповрежденностью природной, раскрывшейся в Воскресении²⁴⁸. Вернемся снова к словам св. Максима: «Тот, кто проникнет еще глубже креста и гроба и будет посвящен в тайну Воскресения, познаёт конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначала»²⁴⁹.

Отцы «христологических веков», формулируя догмат о Христе-Богочеловеке, никогда не упускали из вида вопроса о нашем соединении с Богом. Все аргументы, которые они обычно приводили в борьбе против неправославных учений, относятся прежде всего к полноте нашего соединения, нашего обожения, которое становится невозможным, если мы, как Несторий, будем разделять во Христе две Его природы, если мы, как монофизиты, будем допускать в Нем лишь одну Божественную природу, если мы, как Аполлинарий, отбросим часть Его человеческой природы, если мы, как монофелиты, захотим видеть в Нем только одну волю Божественную и действие Божественное. «То, что не воспринято, не может быть [151] обожено», — вот аргумент, который постоянно повторяют свв. отцы²⁵⁰.

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

Дело, совершенное Христом, относится к нашей природе, которая не отделена от Бога грехом. Новая природа, обновленная тварь появляются в мире, новое тело, чистое от всякого касания греха, свободное от всякой внешней необходимости, отделенное от нашего беззакония, от всякой чуждой воли драгоценной Кровью Христовой. Это — Церковь, чистая и непорочная среда, в которой мы достигаем единения с Богом; это также и наша природа, как внедренная в Церковь, как часть Тела Христова, в Которое мы входим крещением.

Но если по своей природе мы — члены, части человечества Христова, то наши личности еще не дошли до соединения с Божеством. Искупление, очищение природы не дает еще всех необходимых условий для

²⁴⁸ De ambiguïis: PG, t. 91, col. 1392.

²⁴⁹ См. выше, с. 74.

²⁵⁰ См., напр., у св. Григория Богослова. Письма, 101: PG, t. 37, col. 181.

обожения. Церковь уже является Телом Христовым, но она еще не есть «полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23). Дело Христа закончено, теперь должно свершаться дело Святого Духа²⁵¹.

[153]

ГЛАВА VIII

ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО СЯГОГО ДУХА

Воплощение Слова — тайна более великая, более глубокая, чем тайна сотворения мира. Однако дело Христа осуществляется в связи со «случайным», то есть как божественное действие, совершенное вследствие грехопадения Адама. Как следствие предсуществующее, как божественная воля ко спасению, предшествующая человеческой воле к падению, эта тайна, «сокровенная в Боге прежде всех веков» и раскрывающаяся в истории как тайна Креста Христова, не является, собственно говоря, случайной, поскольку человеческая свобода содержалась в самой идее творения. Поэтому эта свобода не могла разрушить мира, предусмотренного Богом: она оказалась включенной в иной, более обширный экзистенциальный план, который раскрылся Крестом и Воскресением. В мир входит новая и более совершенная реальность — это Церковь, основанная на двойном божественном домостроительстве: на деле Христа и на деле Духа Святого, на двух Лицах Пресвятой Троицы, посланных в мир. Оба дела лежат в основании Церкви, оба они необходимы для того, чтобы мы смогли достичь соединения с Богом.

Если Христос — Глава Церкви, которая есть Его Тело, то Святой Дух есть Тот, Который «наполняет все во всем». Таким образом, оба определения, данные ап. Павлом Церкви (Еф. 1, 23), раскрывают в ней два различных полюса, соответствующих двум Божественным Лицам. Церковь есть Тело, поскольку Христос — ее Глава, Церковь есть полнота, [154] поскольку Дух Святой ее животворит и наполняет Божеством, ибо Божество обитает в ней телесно, как Оно обитало в обоженном человечестве Христа. Поэтому мы можем сказать со св. Иринея Лионского: «Где Церковь — там и Дух Божий, где Дух Божий — там и Церковь»²⁵².

Однако Дух Святой, «глаголавший пророки», никогда не был чужд божественному домостроительству в том мире, в котором проявлялась общая воля Пресвятой Троицы. Он присутствовал как в деле творения, так и в деле искупления. Все совершает Дух Святой, говорит св. Василий Великий: «Пришествие Христово! и Дух предшествует. Явление во плоти! и Дух неотлучен. Действия сил, дарования исцелений — от Духа Святого. Бесы были изгоняемы Духом Божиим; диавол приведен в бездействие — в сопредсудствии Духа; искупление грехов — по благодати Духа... Присвоение нас Богу — через Духа... Воскресение из мертвых — действием Духа»²⁵³.

Но однако в Евангелии определенно говорится: «Ибо не было в них еще Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7, 38). Следовательно, действие Святого Духа в мире до Церкви и вне Церкви не то же, что Его присутствие в Церкви после Пятидесятницы. Подобно тому, как Слово, «Имже вся быша», являло Премудрость Божию в сотворении до того, как Оно было послано в мир и вошло в его историю как

²⁵¹ Св. Григорий Богослов, Слово 41, на св. Пятидесятницу, 5: PG, t. 36, coll. 436—437. [Русск. пер., ч. IV, с. 7.]

²⁵² Против ересей, III, 24, § 1: PG, t. 7, col. 966 С. [Русск. пер., с. 312.]

²⁵³ О Духе Святом, XIX, 49: PG, t. 32, col. 157 АВ. [Русск. пер.: Творения, изд. 3, М., 1891, ч. III, с. 249.] Срав. св. Григорий Богослов, слово 31, 29: PG, t. 36, col. 165 В. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 105.]

воплотившаяся Божественная Личность, так и Дух Святой, Которым совершалась Божественная воля, — создательница и хранительница вселенной с самого момента ее сотворения — был послан в мир в определенный момент для того, чтобы присутствовать в нем не только Своим действием, общим для всей Троицы, но именно как Лицо.

Богословы всегда настаивали на коренном различии [155] между вечным происхождением Лиц Святой Троицы, которое, по св. Иоанну Дамаскину, есть «дело природы», есть само бытие Пресвятой Троицы, и миссией во времени в мире Сына и Духа Святого, которое есть «дело воли», общей всем трем Ипостасям. Говоря о Святом Духе, отцы Восточной Церкви обычно пользуются глаголом *ἐκπορεύεται* («изводить») для обозначения Его вечного исхождения, в то время как глаголы *πορεύει*, *προέρχεται* чаще всего обозначают Его посланничество в мир. В аспекте превечном Сын и Дух происходят от Отца — «единого источника Божества». В аспекте миссии во времени — Сын посылается Отцом и воплощается от Духа Святого; можно также сказать, что Сын посылается Самим Собою, поскольку Он выполняет волю быть посланным, поскольку Он не имеет «собственной Своей воли». То же можно сказать и о миссии в мире Святого Духа. Он исполняет общую волю трех Лиц, так как посылается Отцом и сообщается Сыном. Св. Симеон Новый Богослов говорит: «мы говорим, что посылается и дается Дух Святой не в том смысле, якобы Сам Он не хотел того, но в том, что Дух Святой чрез Сына, одно из Лиц Святой Троицы, совершает, как собственное свое хотение, то, что благоугодно Отцу. Ибо Троица Святая нераздельна по естеству, существу и хотению»²⁵⁴.

Таким образом, как Сын нисходит на землю и совершает [156] Свое дело Духом Святым, так и Дух Святой приходит в мир, будучи послан Сыном: «Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15, 26). Неразрывно связанные в Своем общем деле на земле, Сын и Дух Святой по Своему ипостасному бытию остаются, тем не менее, в самом этом деле двумя независимыми друг от друга Лицами. Поэтому личное пришествие Святого Духа не имеет характера подчиненности или какой-то зависимости от дела Сына. Пятидесятница не «продолжение» воплощения: она — его следствие, его последствие: тварь стала способной к восприятию Святого Духа, и Он сходит в мир и наполняет Своим присутствием Церковь, искупленную, омытую и очищенную Кровию Христовой.

Можно в известном смысле сказать, что дело Христа подготавливало дело Духа Святого: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк. 12, 49). Так, Пятидесятница есть конечная цель Божественного домостроительства на земле. Христос восходит ко Отцу для того, чтобы сошел Дух Святой: «Лучше для вас, чтобы Я пошел, ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 16, 7). Однако Святой Дух в личном Своем сошествии Своего Лица не являет. Он приходит не во имя Свое, но во имя Сына, чтобы свидетельствовать о Сыне, как и Сын пришел во имя Отца, чтобы возвестить об Отце: «Ни Отец без Сына никогда не мыслится, — говорит св. Григорий Нисский, — ни Сын без Святого Духа не понимается. Ибо как нет средства взойти к Отцу, если кто

²⁵⁴ Слово 62. Мы цитируем данный текст по русскому переводу епископа Феофана Затворника, 2-е изд. Афонского русского Пантеленмонова монастыря, М., 1890, вып. 1, с. 105. Творения св. Симеона Нового Богослова были опубликованы в Смирне в 1886 г. Это издание не удалось найти, и Крумбахер признается, что никогда его не встречал (*Geschichte der byzantinischen Litteratur*. 2. Aufl., München, 1897, S. 194). Минь опубликовал частично творения св. Симеона в латинском переводе, сделанном в 1603 г. Понтаном: PG, t. 120, coll. 321—694. Некоторые гимны св. Симеона были изданы в журнале *Vie spirituelle*, XXVII, 2 и 3; XXVIII, 1 (1931, май — июль) в переводе г-жи Лот-Бородиной.

не будет вознесен чрез Сына, так невозможно реши Господа Иисуса, точию Духом Святым»²⁵⁵. Лица Святой Троицы не Саи по Себе утверждаются, но Одно свидетельствует о Другом. Потому [157] св. Иоанн Дамаскин и говорит, что «Сын есть образ Отца, а образ Сына — Дух»²⁵⁶. Из этого следует, что третья Ипостась Святой Троицы единственная, не имеющая Своего образа в другом Лице. Дух Святой остается Лицом неявленным, сокровенным, скрывающимся в самом Своем явлении. И св. Симеон Новый Богослов воспевае Его в гимнах божественной любви в апофатическом облике Личности непознаваемой и таинственной: «Прииди, Свет истинный; прииди, Жизнь вечная; прииди, сокровенная тайна; прииди, сокровище безымянное; прииди, вещь неизреченная; прииди, Лицо непостижимое; прииди, непрестанное радование! Прииди, Свет не вечерний; прииди, всех хотящих спастися истинная надежда. Прииди, мертвых воскресение; прииди, Могучий, всё всегда делающий, преобразующий и изменяющий одним хотением; прииди, Невидимый, совершенно неприкосновенный и неосязаемый. Прииди, всегда пребывающий неподвижным и ежечасно весь передвигающийся и приходящий к нам, во аде лежащим, — Ты, превыше всех небес пребывающий. Прииди, имя превознесенное и постоянно провозглашаемое, о котором никто не может сказать, что оно, и никто не может узнать, каков Ты и какого рода, так как это нам совершенно невозможно. Прииди, венок неувядающий. Прииди, Ты, Которого возлюбила и любит несчастная душа моя. Прииди, Единый, ко мне единому. Прииди, отделивший меня от всех и соделавший на земле одиноким. Прииди, Сам соделавшийся желанием во мне и возжелавший, чтобы я желал Тебя, совершенно неприступного. Прииди, дыхание и жизнь моя. Прииди, утешение смиренной души моей»²⁵⁷.

Само учение о Святом Духе характерно как предание более сокровенное и менее раскрытое, сравнительно с ярким свидетельством о Сыне, провозглашенном Церковью по всей вселенной. Св. Григорий Богослов отмечает таинственную «икономию» в познании истин, [158] относящихся к Лицу Святого Духа. «Ветхий Завет, — говорит он, — ясно проповедывал Отца, а не с такою ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было, прежде нежели было исповедано Божество Отца, ясно проповедывать Сына, и, прежде нежели призван Сын (выражая несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом... Надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями от славы в славу... Видишь постепенно воссиявающие нам озарения и тот порядок богословия, который нам лучше соблюдать, не всё вдруг высказывая и не всё до конца скрывая; ибо первое неосторожно, а второе — безбожно; и одним можно поразить чужих, а другим — отчуждить своих... У Спасителя и после того, как многое проповедал Он ученикам, было еще нечто, чего, как Сам Он говорил, ученики не могли тогда носить, хотя и были научены многому... И еще Спаситель говорил, что будем всему научены снисшедшим Духом (Ин. 16, 13). Сюда-то отношу я и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже ведение сие сделалось благовременным и удобовместимым по прославлении Спасителя»²⁵⁸. Божество Сына утверждается Церковью и проповедуется по

²⁵⁵ Против македонян духоборцев, §12: PG, t. 44, col. 1316. [Русск. пер.: Творения, ч. VII, М., 1865, сс. 37—38.]

²⁵⁶ Точное изложение правосл. веры, I, 13: PG, t. 94, col. 856. [Русск. пер.: Творения, т. I, СПб., 1913, с. 184.]

²⁵⁷ PG, t. 120, coll. 507—509 (лат. перевод); франц. перевод: *Vie spirituelle*, XXVII, 2, май 1931, pp. 201—202. [Русск. пер.: Божественные гимны, Сергиев Посад, 1917, сс. 13—14 (Введение).]

²⁵⁸ Слово 31 (О богословии 5-е), §§ 26—27: PG, t. 36, coll. 161—164. Цит. по франц. переводу: P. de Lubac. *Catholicisme*, append., pp. 347—348. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 103.]

всей вселенной; мы исповедуем также Божество Святого Духа, общее с Божеством Отца и Сына, мы исповедуем Святую Троицу. Но само Лицо Святого Духа, открывающего нам эти истины, делающего их для нас внутренне очевидными, явными, почти что осязаемыми — остается тем не менее сокровенным, как бы сокрытым в Его Божестве, которое Оно нам [159] открывает, в Его дарах, которые Он нам дарует.

Богословие Восточной Церкви отличает Лицо Святого Духа от сообщаемых Им людям даров. Это различие основано на словах Христа: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Всё, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет» (Ин. 16, 14—15). «Общее» Отцу и Сыну — это божественность, которую Дух Святой сообщает людям в Церкви, соделывая их «причастниками Божеского естества», сообщая огонь Божества — нетварную благодать — тем, кто становятся членами Тела Христова. В одном из антифонов восточного богослужения поется: «Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается, светлеется Тройческим единством священнотайне»²⁵⁹.

Часто обозначают дары Святого Духа семью именами, которые мы находим в одном из текстов пророка Исаии (Ис. 11, 2. 3): дух премудрости, дух разума, дух совета, дух крепости, дух ведения, дух благочестия, дух страха Божия. Однако православное богословие не делает особого различия между этими дарами и обожающей благодатию. По учению Восточной Церкви, благодать вообще означает всё богатство Божественной природы, как сообщающейся людям; она — Божество, действующее вне Своей сущности и Себя отдающее: Божественная природа, Которой мы приобщаемся в ее энергиях.

Дух Святой, источник этих нетварных и бесконечных даров, оставаясь безымянным и неоткровенным, получает всю ту множественность имен, которую можно приложить к благодати: «Прихожу в трепет, — говорит св. Григорий Богослов, — когда представляю в уме богатство наименований... Дух Божий, Дух Христов, Ум Христов... Дух сыноположения... Он есть Дух..., воссозидующий в крещении [160] и воскресении, ... Дух, Который... дышет, идеже хошет..., Дух просвещения жизни, лучше же сказать, самый свет и самая жизнь. Он делает меня храмом, творит богом, совершает, почему и крещение предваряет и по крещении взыскуется. Он производит всё то, что производит Бог. Он разделяется в огненных языках и разделяет дарования, творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей... Он иной Утешитель, как бы иной Бог»²⁶⁰. По слову св. Василия Великого, нет ниспосланного твари дара, в котором бы не присутствовал Святой Дух²⁶¹. Он «Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения»²⁶². Св. Иоанн Дамаскин именует Его «Духом правым, владычествующим, источником премудрости, жизни и освящения... Полнотой, Вседержителем, всесовершающим, всемогущим, бесконечно могущественным, обладающим всякою тварью и неподчиненным господству, ... освящающим и неосвящаемым» и т. д.²⁶³ Как мы сказали, все эти бесчисленные наименования относятся прежде всего к благодати, к природному богатству Божию, сообщаемому Духом Святым тем, в которых Он присутствует. Присутствует же Он вместе со Своей Божественностью, которую дает нам познавать, оставаясь Сам незнаемым и неявленным; Он — Ипостась неоткровенная, не имеющая Своего образа в другом Божественном Лице.

²⁵⁹ Антифон 4-го гласа воскресной утрени.

²⁶⁰ Слово 31 (О богословии 5-е), § 29: PG, t. 36, col. 159 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, сс. 105—107.]

²⁶¹ Книга о Духе Святом, гл. XVI, § 37: PG, t. 32, col. 133 C.

²⁶² Литургия св. Василия Великого, тайная совершительная молитва.

²⁶³ Точное изложение правосл. веры, I, 8: PG, t. 94, col. 821 BC. [Русск. пер.: Творения, т. I, с. 171.]

Дух Святой был послан в мир или, вернее, в Церковь, во имя Сына («Утешитель, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое» — Ин. 14, 26). Следовательно, нужно носить имя Сына, быть членом Его Тела, чтобы воспринимать Духа. По излюбленному выражению св. Иринея Лионского, Христос возглавил Собою человечество. [161] Он стал Главою, Началом, Ипостасью обновленной человеческой природы, которая есть Его Тело. Поэтому тот же св. Ириней прилагает к Церкви наименование «сын Бога»²⁶⁴. Она — то единство «нового человека», которого мы достигаем, «облекаясь во Христа», становясь через крещение членами Его Тела. Эта природа едина и неразделима, она — «единый человек». Климент Александрийский видит в Церкви всего Христа, Христа всецелостного, Который не разделяется: «Он ни варвар, ни иудей, ни эллин, ни мужчина, ни женщина, но Он — новый Человек, целиком преображенный Духом»²⁶⁵.

«Мужчины, женщины, дети, — говорит св. Максим Исповедник, — глубоко разделенные в отношении расы, народа, языка, образа жизни, труда, науки, звания, богатства... — всех их Церковь воссоздает в Духе. На них на всех она напечатлевает образ Божества. Все получают от нее единую природу, недоступную разрушению, природу, на которую не влияют многочисленные и глубокие различия, которыми люди отличаются друг от друга. Этим все возвышаются и соединяются образом истинно кафолически. В ней никто отнюдь не отделен от общего, все как бы растворяются друг в друге простой и нераздельной силой веры... Христос также всё во всех, Тот, Кто заключает в Себе всё по своему могуществу, по своей бесконечной и премудрой благодати, как средоточие, в котором сходятся радиусы для того, чтобы создания Единого Бога не оставались бы чуждыми или враждебными по отношению друг ко другу, как не имеющие никакого средоточия для выражения своей дружбы и миролюбия»²⁶⁶. Видя это единство природы в Церкви, св. Иоанн Златоуст спрашивает себя: «Что это значит? [162] То, что Христос тех и других, близких и дальних, сделал одним телом, так что живущий в Риме считает своими членами индийцев. Что может сравниться с таким собранием? А глава всех — Христос»²⁶⁷. В этом и заключался самый смысл «возглавия» мира и всей природы человеком-Адамом, который должен был соединить с Богом тварный космос. Ныне Христос, Новый Адам, совершает это возглавление. Как Глава Своего Тела, Он становится Ипостасью этого тела, собранного «от конца земли». В Нем сыны Церкви являются членами Его Тела и как таковые заключены в Его Ипостаси. Но этот «единый человек» во Христе, единый по своей обновленной природе, тем не менее множествен по лицам: он существует во многих людях. Если человеческая природа оказывается объединенной в Ипостаси Христа, если она — природа «воипостазированная», то человеческие личности, ипостаси этой единой природы, от этого не уничтожаются. Они не смешиваются с Божественной Личностью Христа, с Ней не сливаются. Ибо никакая ипостась не может слиться с другой ипостасью, не прекратив тем самым своего личностного существования: это было бы равносильно уничтожению человеческих личностей в едином Христе; это было бы безличностным обожением, блаженством, в котором не было бы самих блаженных. Будучи единой природой во Христе, Церковь, это новое тело человечества, содержит в себе множество человеческих ипостасей. Это то именно, о чем

²⁶⁴ Против ересей. IV, 33, 14: PG, t. 7, col. 1082.

²⁶⁵ Увещание к эллинам, XI: PG, t. 8, col. 229 В. Франц. пер.: Mondésert в «Sources chrétiennes», 2. Paris, 1942, p. 173.

²⁶⁶ Тайноводство, I: PG, t. 91, coll. 665—668; P. de Lubac, op. cit., p. 27. См. вообще гл. II этой замечательной работы, где автор развивает идею единства человеческой природы в Церкви, основываясь, главным образом, на отцах Греческой Церкви.

²⁶⁷ Слово 61 (Беседы на Иоан.), I: PG, t. 59, coll. 361—362. [Русск. пер.: Творения, т. VIII, изд. 2, СПб., 1914, с. 438.]

говорит св. Кирилл Александрийский: «Разделенные некоторым образом на отдельные личности, благодаря чему такой-то есть Петр, или Иоанн, или Фома, или Матфей, мы как бы сплавливаемся в одно тело во Христе, питаемся одной Плотию»²⁶⁸.

Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси. Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям, [163] обращается к каждой из них в отдельности. Святой Дух сообщает в Церкви человеческим ипостасям полноту Божественности единственным, личностным образом, приспособляемым к каждому человеку как к личности, созданной по образу Божию. Св. Василий Великий говорит, что Святой Дух есть «Источник освящения», которое «не оскудевает из-за множественности причащающихся»²⁶⁹. Он «весь присутствует в каждом и весь повсюду. Он разделяемый не страждет и, когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние сие озаряет землю и море и срастворяется с воздухом. Так и Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как Ему Одному присущий, и всем достаточно изливает всецелую благодать, которою наслаждаются причащающиеся, по мере собственной своей приемлемости, а не по мере возможного для Духа»²⁷⁰.

Христос становится единым образом присвоения для общей природы человечества; Дух Святой сообщает каждой личности, созданной по образу Божию, возможность в общей природе осуществлять уподобление. Один взаимодарствует Свою Ипостась природе, Другой сообщает Свое Божество личностям. Таким образом дело Христа единит людей, дело Духа их различает. Впрочем одно и невозможно без другого; единство природы осуществляется в личностях; что же до личностей, то они могут достигнуть своего совершенства, могут во всей полноте стать личностными только в единстве природы, переставая быть «индивидами», живущими для самих себя, имеющими свою собственную «индивидуальную» природу и свою собственную волю. Итак, дело Христа и дело Святого Духа друг от друга неотделимы. Христос создает единство Своего мистического Тела Святым Духом, Дух Святой сообщает человеческим личностям Христом. [164] Действительно, можно различать два сообщения Святого Духа Церкви: одно произошло дуновением Христа, Который явился апостолам в вечер Своего воскресения (Ин. 20, 19—23); другое было личным сошествием Святого Духа в день Пятидесятницы (Деян. 2, 1—5).

Первое сообщение Святого Духа относится ко всей церковной совокупности, к Церкви, в ее целом, поскольку она — единое тело; вернее, Дух Святой преподается всей совокупности апостолов, которым Христос одновременно дает и священническую власть вязать и решить. Это не личностное присутствие Святого Духа, а как бы служебное по отношению ко Христу, Который Его дает. По толкованию св. Григория Нисского, оно здесь — «связь единства Церкви»²⁷¹. Здесь Святой Дух дается всем апостолам совокупно, как связь и власть священноначалия. Он не относится к отдельным личностям и не сообщает им никакой личной святости. Но это — то последнее завершение, которое Христос дает Церкви, прежде чем покинуть землю. Николай Кавасила устанавливает аналогию между сотворением человека и восстановлением нашей природы Христом, создающим Свою Церковь: «Он воссоздал нас не из того вещества, из которого создал; там сотворил, персть взял от земли, а во второй раз

²⁶⁸ Толкование на Евангелие от Иоанна, XI, 11: PG, t. 74, col. 560.

²⁶⁹ Книга о Духе Святом, IX, 22: PG, t. 32, col. 108 BC. [Русск. пер., ч. III, с. 216.]

²⁷⁰ Ibidem, coll. 108—109.

²⁷¹ Точное изъяснение Песни Песней, беседа XV: PG, t. 44, coll. 1116—1117. [Русск. пер.: Творения, ч. III, М., 1862, сс. 405—406.]

даровал собственное тело и, воссозидая жизнь, не душу, находящуюся в естестве, соделал лучшею, но изливая Кровь Свою в сердце приемлющих таинство, рождает в них Свою собственную жизнь. Тогда вдунул, сказано, дыхание жизни, теперь же сообщает нам Духа Своего»²⁷². Это есть дело Христа, которое относится к природе, к Церкви, поскольку она — Его Тело.

Сообщение Святого Духа во время Своего личного сошествия совершенно иное: теперь Он является как Лицо Пресвятой Троицы, независимое от Сына по Своему ипостасному происхождению, хотя и посланное в мир «во имя Сына». Он является в виде [165] «огненных язычков», разделенных между собой и почивающих на каждом из присутствующих, на каждом члене Тела Христова. Это уже не сообщение Духа Святого всей Церкви, как Телу. Здесь сообщение не может быть функцией единства. Святой Дух сообщает Себя личностям, отмечая каждого члена Церкви печатью личного и неповторимого отношения к Пресвятой Троице, становясь «присутствующим» в каждой личности. Каким образом? Это — тайна, тайна уничтожения, кенозиса сходящего в мир Духа. Если в кенозисе Сына нам явилось Лицо, в то время как оставалось сокрытым под «зраком раба» Божество, Святой Дух в Своем сошествии являет общую природу Пресвятой Троицы, но сокрывает под Своим Божеством Лицо. Он пребывает не откровенным, как бы сокрытым в Своем даре для того, чтобы сообщаемый Им дар был полностью нами присвоен. Св. Симеон Новый Богослов в одном из своих гимнов прославляет Святого Духа, таинственно с нами соединяющегося и сообщаящего нам полноту Божества: «Благодарю Тебя, что Ты, сущий над всеми Бог, сделался единым духом со мною, неслитно, непреложно, неизменно, и Сам стал для меня всем и во всем: пищей неизреченной, совершенно даром доставляемой, постоянно призывающейся в устах души моей и обильно текущей в источнике сердца моего; одеянием блистающим, покрывающим и сохраняющим меня и демонов пополающим; очищением, омывающим меня от всякой скверны непрестанными и святыми слезами, которые присутствие Твое дарует тем, к которым приходишь Ты. Благодарю Тебя, что Ты сделался для меня днем невечерним и солнцем незаходимым — Ты, неизменяющийся, где скрыться... Ведь Ты никогда ни от кого не скрывался, никогда никем не гнушался, но мы, не желая прийти к Тебе, сами скрываемся от Тебя»²⁷³.

[166] Личное сошествие Духа Святого «самовладычного», как слышим мы в одном из песнопений Пятидесятницы²⁷⁴, не могло бы восприниматься как полнота, как бесконечное, внезапно раскрывающееся внутри каждой личности богатство, если бы Восточная Церковь не исповедывала ипостасную независимость Святого Духа от Сына в аспекте Его превечного происхождения. Иначе Пятидесятница — начало всеосвящения — не отличалась бы от сообщенного апостолам Христову дуновения, в котором Дух Святой, создавая единство мистического Тела Христа, действует как Его Помощник. Если бы мы мыслили Святого Духа Божественным Лицом, зависимым от Сына, Он представлялся бы нам даже и в личном Своем сошествии некоей связью, соединяющей нас с Сыном. Мистическая жизнь развивалась бы тогда путем слияния души со Христом через посредничество Святого Духа. Это снова приводит нас к проблеме человеческих личностей в их соединении с Богом: соединяясь с личностью

²⁷² О жизни во Христе, IV: PG, t. 150, col. 617 AB. [Русск. пер.: изд. 2, М., 1892, сс. 103—104.]

²⁷³ Божественные гимны. Введение: PG, t. 120, col. 509 (латинский перевод); франц. перевод в *Vie spirituelle*, XXVII, 2, 1^{er} mai 1931, p. 202. [Русск. пер.: Божественные гимны, Сергиев Посад, 1917, с. 14.]

²⁷⁴ Выражение, взятое из «Слова 41 на св. Пятидесятницу» св. Григория Богослова (§ 9: PG, t. 36, col. 441), которое послужило для составления наиболее прекрасных песнопений службы на св. Пятидесятницу. [Русск. пер., ч. IV, с. 11.]

Христа, мы или уничтожались бы, или личность Христа была бы для нас чем-то насильственно внешним. В последнем случае благодать воспринималась бы как нечто внешнее по отношению к свободе, а не была бы ее внутренним раскрытием. Но в этой именно свободе мы исповедуем Божество Сына, ставшее явным нашему уму силою обитающего в нас Святого Духа.

Для мистического предания восточного христианства Пятидесятница, сообщающая человеческим личностям присутствие Святого Духа, — начаток их освящения, знаменует последнюю цель, конец, и одновременно отмечает начало духовной жизни. Святой Дух, сошедший на учеников в огненных языках, невидимо нисходит на новокрещаемых в таинстве св. миропомазания. В восточном обряде [167] конфирмация [подтверждение] следует непосредственно за крещением. Святой Дух действует в обоих таинствах: Он воссоздает нашу природу, очищая ее и соединяя с Телом Христа, Он также сообщает человеческой личности Божественность — общую энергию Пресвятой Троицы, т. е. благодать. Тесная связь между этими двумя таинствами — крещением и миропомазанием — стала причиной того, что нетварный и обожающий дар, подаваемый членам Церкви сошествием Святого Духа, часто называется «благодатью крещения». Так, преподобный Серафим Саровский говорил о благодати Пятидесятницы: «И вот про эту-то самую огнедохновенную благодать Духа Святого, когда она подается нам, всем верным Христовым, в таинстве крещения, священно запечатлевая миропомазанием главнейшие, святою Церковью указанные места плоти нашей, как вековой ее [благодати] хранительнице, говорится: «Печать дара Духа Святого»... Ибо крещенская благодать эта столь велика и столь необходима для человека, столь живородна, что даже и от человека еретика не отъемлется до самой его смерти, т. е. до срока, обозначенного свыше по Промыслу Божию для пожизненной пробы человека на земле — на что-де он будет годен и что-де он в этот Богодарованный ему срок, при средствах, дарованных ему на спасение, совершить может»²⁷⁵. Крещенская благодать — присутствие в нас Святого Духа, от нас неотъемлемое и для каждого из нас личное — есть основа всякой христианской жизни: это — Царство Божие, уготовляемое Духом Святым внутри нас, по словам того же преп. Серафима²⁷⁶.

Святой Дух, вселяясь в нас, преобразует нас в обитель Святой Троицы, ибо Отец и Сын нераздельны от Божества Духа: «Мы [168] приемлем, по словам св. Симеона Нового Богослова, непокровенный огонь Божества, как говорит Сам Господь: «Огонь пришел Я низвести на землю» (Лк. 12, 49). Какой это другой огонь, кроме единосущного по Божеству Духа, с Коем вместе входит в нас и созерцается и Сын со Отцем?»²⁷⁷. Сошествием Святого Духа Пресвятая Троица живет в нас и дает нам обожение, сообщает нам Свои нетварные энергии, Свою славу, Свое Божество, тот превечный Свет, к которому мы должны приобщаться. Поэтому св. Симеон Новый Богослов говорит, что благодать не может оставаться в нас сокрытой, что пребывание в нас Пресвятой Троицы не может быть не явленным. По словам этого великого мистика, «если кто станет говорить, что каждый из нас, верующих, получил и имеет Духа, хотя и не сознает и не чувствует того, таковой богохульствует, так как представляет лживым Христа, Который сказал: будет в нем источник воды, текущей в жизнь вечную (Ин. 4, 14), и еще: у верующего в Меня из

²⁷⁵ Les révélations de S. Séraphin de Sarov, во французском переводе, частично опубликованном в *Le Semeur*, март — апрель 1927. Мы цитируем здесь наш неопубликованный перевод. [«О цели христианской жизни». Беседа преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, Сергиев Посад, 1914, сс. 38—39.]

²⁷⁶ Там же.

²⁷⁷ Слово 45, 9. [Русск. пер.: Слова, вып. I, с. 396.]

чрева потекут реки воды живой (Ин. 7, 38). Итак, если источник ключ бьет, то наверное река, исходящая из сего источника и текущая, видима бывает для имеющих очи. Но если и это действует в нас, а мы ничего такого не чувствуем и не сознаём в себе, то явно, что мы совсем не будем чувствовать и жизни вечной, которая бывает следствием того, и не увидим света Духа Святого, но пребудем мертвы, слепы, бесчувственны и в будущей жизни, как пребываем в настоящей. Таким образом выйдет, что надежда наша тщетна и течение наше — попусту, если мы всё еще в смерти, т. е. остаемся мертвы духом и не воспринимаем чувства вечной жизни. Но не так есть во истине, не так. Но что я говорил не раз, скажу и еще, и не перестану говорить: свет Отец, свет Сын, свет Дух Святой; три сии един свет, безвременный, нераздельный, неслиянный, вечный, несозданный, неоскудевающий, неизмеримый, невидимый, [169] поколику есть и помышляется сущим вне и превыше всего, — которого ни один человек не мог никогда увидеть, прежде очищения, и не мог получить прежде узрения. Ибо прежде надлежит увидеть его, и потом многими подвигами стяжать...»²⁷⁸.

Мы уже говорили, что богословие Восточной Церкви всегда отличало Лицо Святого Духа — Подателя благодати — от самой подаваемой Им нетварной благодати. Благодать нетварна и божественна по своей природе. Она — энергия или прензбыточествующее исхождение единой природы, Божество (*θεότης*) в аспекте Своего неизреченного отличия от сущности, в аспекте сообщения тварному, их обожению. Таким образом, это уже не действие, произведенное Божественной волей в душе и влияющее на нее извне, как в Ветхом Завете, но сама Божественная жизнь, раскрывающаяся в нас в Духе Святом. Он таинственно отождествляется с человеческими личностями, хотя и остается несообщимым; Он как бы становится на место нас самих, ибо это Он, по словам апостола Павла, взывает в наших сердцах: «Авва, Отче!» Следовало бы, скорее, сказать, что Дух Святой как бы отступает, как Личность, перед тварными личностями, которым Он присваивает благодать. В Нем воля Божия для нас не внешняя; она подает нам благодать изнутри, проявляясь в самой нашей личности, поскольку наша воля человеческая пребывает в согласии с волей Божественной и соработает с ней, стяжая благодать, соделывая ее благодатью нашей. Это — путь обожения, приводящий к Царству Божию, которое вводится Духом Святым в наши сердца уже в настоящей жизни. Ибо Дух Святой есть царское помазание, почитающее на Христе и всех христианах, призванных царствовать с Ним в будущем веке. И тогда это незнаемое Божественное Лицо, не имеющее Своего образа в другой Ипостаси, явит Себя в обоженных человеческих личностях, ибо образом Его будет весь сонм святых.

[171]

ГЛАВА IX

ДВА АСПЕКТА ЦЕРКВИ

Миссия посланных в мир двух Лиц Пресвятой Троицы неодинакова, хотя Сын и Святой Дух совершают на земле одно и то же дело: Они созидают Церковь, в которой происходит соединение людей с Богом. Как мы уже говорили, Церковь есть одновременно и Тело Христа и полнота Духа Святого, «наполняющего всё во всем». Единство Тела относится к природе, «единому человеку» во Христе; полнота Духа относится к личностям, к множеству человеческих ипостасей, из которых каждая представляет собой целое, а не только его часть. Таким образом, человек по

²⁷⁸ Слово 57, 4. [Русск. пер.: Слова, вып. II, М., 1890, сс. 47—48.]

своей природе является частью, одним из членов Тела Христова, но, как личность, он также существо, содержащее в себе целое. Святы́й Дух, как царское помазание почивающий на человечестве Сына — Главы Церкви, и сообщающий Себя каждому члену этого Тела, создает как бы многих христов, многих помазанников Божиих: это — личности человеческие на пути к обожению, стоящие рядом с Личностью Божественной. Так как Церковь есть дело и Христа и Духа Святого, то учение о ней имеет двойное обоснование: таким образом экклезиология одновременно уходит своими корнями в христологию и пневматологию.

О. Конгар в своей книге «Разобщенные христиане» утверждает, что «восточное экклезиологическое мышление уже с самого начала видит в тайне Церкви [172] прежде всего то, что объемлет ее как божественную реальность, а не ее земной аспект и не ее приложимость к людям, видит ее внутреннюю реальность единства в вере и любви, а не конкретные потребности экклезиологического общения. Известна, говорит он, относительно слабо развитая экклезиология восточных отцов; ведь действительно они в значительной степени остановились на христологии и еще больше на пневматологии, усматривая Церковь в Христе и в Духе Святом, а не в ее экклезиологическом бытии как таковом²⁷⁹. В известном смысле о. Конгар прав: богословие Восточной Церкви никогда не мыслит себе Церкви вне Христа и Святого Духа. Однако это несколько не зависит от слабого развития экклезиологии: это, скорее, означает, что для восточной экклезиологии «экклезиологическое бытие как таковое» — чрезвычайно сложно. Оно — не от мира сего, хотя и взято из среды мира и существует в этом мире и для этого мира. Следовательно, нельзя просто сводить Церковь к одному ее «земному аспекту» и к ее «приложимости к людям», не лишая ее тем самым той истинной природы, которая отличает ее от всякого другого человеческого общества. Тщетно ищет о. Конгар в догматическом предании Восточной Церкви какую-то церковную социологию и напрасно оставляет в стороне, не замечая его, все огромное богатство канонического предания Православной Церкви: сборники столь разнообразных канонических правил — замечательное произведение византийских толкователей, как Аристин, Вальсамон, Зонара, как и вся современная каноническая литература. Каноны, направляющие жизнь Церкви «в ее земном аспекте», неотделимы от христианских догматов. Они — не юридические статуты в собственном смысле слова, но приложение догматов Церкви, ее Богооткровенного предания ко всем областям практической жизни христианского общества. В свете канонических правил это общество представляется некоей «тоталитарной коллективностью», в которой не существует «права отдельных личностей», но [173] в то же время каждая личность этого тела есть его же цель и не может рассматриваться только как средство. Это — общество, где согласование интересов индивида с интересами коллектива не является неразрешимой проблемой, ибо конечные устремления каждого согласуются с наивысшей целью всех и она не может быть достигнута в ущерб чьим-то интересам.

Впрочем, речь здесь идет не об «индивидах» и «коллективе», а о человеческих личностях, которые могут достигать совершенства лишь в единстве природы. Воплощение — основа этого природного единства; Пятидесятница — утверждение личностной множественности.

В области экклезиологии перед нами снова встает вопрос различения природы и личностей, то таинственное различие, которое нам впервые приоткрылось, когда мы рассматривали Троичный догмат в учении Православной Церкви. Это не должно нас удивлять, ибо, как говорит св. Григорий Нисский, «христианство есть подражание Божественной приро-

²⁷⁹ M. J. Congar, O. P., *Chrétiens désunis*, p. 14.

де»²⁸⁰. Церковь есть образ Пресвятой Троицы. Отцы постоянно это повторяют, канонические правила — подтверждают, как, например, знаменитое 34-е Апостольское правило, устанавливающее синодальное управление митрополичьих округов: «да прославятся Отец, Сын и Святой Дух» в самом строе церковной жизни. Именно в свете догмата о Пресвятой Троице раскрывается в его истинном христианском смысле самое дивное свойство Церкви — ее кафоличность, и понятие это не может быть передано абстрактным термином «вселенскость». Ибо вполне конкретный смысл слова «кафоличность» (или соборность) содержит в себе не только «единство», но и «множество». Оно говорит о соотношении между тем и другим или, вернее, о некоей тождественности между единством и множеством, отчего Церковь кафолична как в своей совокупности, так и в [174] каждой из своих частей. Полнота целого — не сумма ее частей, так как каждая часть обладает той же полнотой, что и ее целое. Чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице. Троичный догмат, догмат преимущественно «кафоличный», есть образец, есть «канон» всех церковных канонов, основа всякой экклесиологической икономии. Мы оставляем в стороне вопросы канонического порядка, несмотря на весь интерес, который представляло бы изучение внутренней связи Троичного догмата с административной структурой Православной Церкви. Это увело бы нас слишком далеко от нашей темы, направляющей нас к богословским умозрениям, касающимся вопроса соединения с Богом. Только с такой точки зрения мы и предполагаем рассматривать восточное учение о Церкви: Церковь, как среда, в которой осуществляется соединение человеческих личностей с Богом.

Церковь, по учению св. Кирилла Александрийского, «есть град святой, ибо освятилась она не чрез служение по закону — «закон не сделал совершенным никого» (Евр. 7, 19), но став сообразной Христу и общницей Божественного Его естества, очевидно по причастию Святого Духа, в Котором мы и запечатлены в день искупления, омывшись от всякой нечистоты и избавившись от всякой скверны»²⁸¹. А св. Иринеи Лионский говорит, что именно в Теле Христовом мы находим доступ к источнику Святого Духа²⁸². Нужно быть соединенным с Телом Христа, чтобы стяжать благодать Духа. Однако и то и другое — как соединение с Христом, так и стяжание благодати — содейваются тем же Духом Святым. Св. Максим Исповедник различает разные образы присутствия Святого Духа в мире: «Святой Дух, — говорит он, — присутствует во всех людях без исключения, как хранитель всех вещей и оживотворитель естественных зарождений, но Он в особенности [175] присутствует во всех тех, кто имеет закон, указывая на преступление заповедей и свидетельствуя о Лице Христа; что касается до христиан, Дух Святой присутствует в каждом из них, делая их сынами Божиими; но как Податель мудрости, Он присутствует не во всех из них, но только в благоразумных, т. е. в тех, которые в своих борениях и трудах для Бога стали достойными обожяющего вселения Святого Духа. Ибо все неисполняющие волю Божию имеют сердце неразумное»²⁸³. Таким образом, в аспекте соединения с Богом мир располагается концентрическими кругами, в середине которых стоит Церковь, чьи члены становятся сынами Божиими. Однако это усыновление еще не есть завершение, ибо внутри Церкви имеется еще более тесный круг — круг святых (благоразумных — τῶν συνέντων, как говорится в вышеприведенном тексте), входящих в соединение с Богом.

²⁸⁰ De professione christiana: PG, t. 46, col. 244 C.

²⁸¹ Толкование на прор. Исаию, V, I, гл. 52, § 1: PG, t. 70, col. 1144 CD. [Русск. пер.: Творения, ч. VIII, М., 1890, сс. 187—188.]

²⁸² Против ересей, V, 24, § 1: PG, t. 7, col. 966 s.

²⁸³ Главы богословские и домостроительные, Сотница I, 73: PG, t. 90, col. 1209 A.

Церковь есть средоточие вселенной, среда, в которой решаются ее судьбы. Все призваны войти в Церковь, ибо, если человек — микрокосм, то Церковь, по св. Максиму Исповеднику, — «макроантропос»²⁸⁴. Она возрастает и формируется в истории, вводя в свое лоно избранных и соединяя их с Богом. Мир стареет и ветшает, а Церковь непрестанно оживляется и обновляется Духом Святым, Источником ее жизни. В определенный момент, когда Церковь достигнет полноты своего роста, установленного волею Божией, внешний мир, истощив все свои жизненные силы, умрет, и Церковь явится тогда в своей вечной славе Царствием Божиим. Она откроется тогда как истинное основание тварных существ, которые воскреснут в нетлении, чтобы соединиться с Богом, ставшим «всё во всем». Но, [176] по учению св. Максима Исповедника, одни будут соединены по благодати (*κατὰ χάριν*), другие же вне благодати (*παρὰ τὴν χάριν*)²⁸⁵. Одни будут обожены действием Божественных энергий, внутренне присвоенных их существом, другие же останутся вовне, в «крошечном», и для них обожаящий огонь Духа Святого будет внешним пламенем, невыносимым для тех, чья воля противилась Богу. Итак, Церковь есть та среда, в которой совершается в настоящей жизни соединение с Богом, то соединение, которое завершится в будущем веке, после воскресения мертвых.

Все условия, необходимые для достижения единения с Богом, даны в Церкви. Поэтому греческие отцы часто уподобляют ее земному раю, в котором первые люди должны были достигнуть состояния обожения. Конечно, человеческая природа не обладает больше своим первозданным бессмертием и нетлением, но смерть и тление стали путем к вечной жизни, ибо Христос принял в Себя всё, во что проникла смерть²⁸⁶, и смертию поправил смерть. Мы входим в жизнь вечную через крещение и воскресение, говорит св. Григорий Нисский. Крещение — образ смерти Христа — есть уже начало нашего воскресения, «выход из лабиринта смерти»²⁸⁷. Тело Христа, с которым христиане соединяются в крещении, становится, по учению св. Афанасия Великого, «корнем нашего воскресения и нашего спасения»²⁸⁸.

Церковь есть нечто более великое, чем земной рай; положение христиан лучше положения первых людей. Мы не рискуем больше безвозвратно утратить общение с Богом, ибо мы заключены в одно тело, в котором обращается Кровь Христова, [177] очищающая нас от всякого греха и всякой скверны. «Слово, Отчий Сын, соединившись с плотью, плоть бысть и совершенный Человек, да человеки, соединившись с Духом, сделаются единый дух. Итак, Он есть плотоносный Бог, а мы — духоносные человеки»²⁸⁹. Это присутствие в нас Святого Духа — условие нашего обожения — не может быть утеряно. Понятие о благодатном состоянии, которое могло бы быть отнято у членов Церкви, так же как и различие между грехами смертными и простительными, чужды восточному преданию. Всякий грех, даже самый маленький (как внутреннее состояние человеческого сердца, так и какой-нибудь внешний поступок) могут замутить природу, сделать ее непроницаемой для благодати. Благодать оста-

²⁸⁴ Тайноводство, гл. II—IV: PG, t. 91, coll. 668—672.

²⁸⁵ Вопросыответы к Фалассию, 59: PG, t. 90, col. 609 BC. Главы богословские и домостроительные, Сотница IV, 20: ibidem, col. 1312 C.

²⁸⁶ Св. Григорий Богослов, Слово 30 (о богословии 4-е, о Боге-Сыне 2-е): PG, t. 34, col. 132 B.

²⁸⁷ Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, гл. 35: PG, t. 45, col. 88 и сл.

²⁸⁸ На ариан, слово III, § 13: PG, t. 25, coll. 393—396.

²⁸⁹ Αὐτός ἐστι Θεός σαρκόφóρος, καὶ ἡμεῖς ἀνθρώποι πνευματόφóροι. Св. Афанасий Великий. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, 8: PG, t. 26, col. 996 C. [Русск. пер., ч. III, Сергиева Лавра, 1903, с. 258.]

нется бездейственной, хотя и всегда присутствующей в человеческой личности, навсегда с ней соединенной, как получившей Духа Святого. Сакраментальная жизнь, «жизнь во Христе»²⁹⁰ есть непрерывная борьба за стяжание благодати, которая должна преобразовать природу; борьба, в которой чередуются восхождения и падения, но объективные условия спасения никогда не отнимаются у человека. «Благодатное состояние» в духовном опыте восточного предания не имеет абсолютного и статичного характера. Это — динамичная реальность, имеющая множество оттенков и изменяющаяся в зависимости от колебаний немошной человеческой воли. Все члены Церкви, стремящиеся к соединению с Богом, находятся в более или менее благодатном состоянии, все они более или менее лишены благодати: «Вся Церковь есть Церковь кающихся, вся Церковь есть Церковь погибающих», говорит св. Ефрем Сирин²⁹¹.

Чтобы освободиться от всякого прилога греха и беспрестанно возрастать в благодати, нужно всё более и более укореняться в соединении с природой, имеющей ипостасью Самого Христа. [178] Таинство Тела и Крови Христовых — это осуществленное соединение нашей природы со Христом и одновременно со всеми членами Церкви: «Узнаём чудо этого таинства, — говорит св. Иоанн Златоуст, — в чем оно состоит, для чего оно дано и какая от него польза. Едино тело, сказано, мы бываем и уды Его от плоти Его и от костей Его (Еф. 4, 4). А это бывает через пищу, которую Христос даровал. Для того Он смешал Самого Себя с нами, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головою»²⁹². О том же более точно говорит и св. Иоанн Дамаскин: «Если (через причащение) действительно бывает единение со Христом и друг с другом, то мы действительно объединяемся по свободному расположению и со всеми причащающимися вместе с нами»²⁹³.

В таинстве Евхаристии Церковь является единой природой, соединенной со Христом: «Ты, Господи, даровал мне, чтобы эта тленная хранина — моя человеческая плоть — соединилась бы с Твоей Пресвятой Плотью, и чтобы моя кровь смешалась бы с Твоей; и отныне я член Твоего Тела, прозрачный и светящийся... Я восхищен вне себя, я вижу себя таковым — о чудо, — каковым я стал. Одновременно боясь и стыдясь себя, я поклоняюсь Тебе и страшусь Тебя, и не знаю, куда мне девать, для чего употребить мне эти новые члены, страшные и обоженные»²⁹⁴. Такими словами св. Симеон Новый Богослов прославляет в одном из своих гимнов единение с Богом в таинстве Евхаристии, в котором мы становимся членами Тела Христова. Это единение вводит в глубину нашей природы «огнь Божества», нераздельный от Тела и Крови Христа. «И я... причащаюсь огня, будучи сеном, и — дивное чудо — несказанно орошаем, как некогда купина неопальная горящая»²⁹⁵.

В Церкви через таинства наша природа соединяется с Божественной природой в Ипостаси Сына, Главы Своего мистического Тела. Наше человеческое естество становится еднотелным [179] обоженному человечеству, соединенным с Личностью Христа, но наша личность еще не достигла совершенства, откуда и сомнения св. Симеона Нового Богослова. Он чувствует себя полным страха и стыда перед самим собой и не знает,

²⁹⁰ Таково заглавие творения Николая Кавасилы о таинствах.

²⁹¹ Текст, цитируемый о. Г. Флоровским, Восточные отцы IV века. Париж, 1931, с. 232; ср. *Paraenetica*, XXXVIII, ed. Assemani *texte syr-lat.*, t. III, 493 s.; *Testam.*, *texte gr-lat.*, t. II, 241; *De Poenitentia*, *gr-lat.*, t. III, 167—168, 175; *Th. J. Lamy*, S. Ephraemi Syri hymni et sermones. Mechliniae, 1882, I, 358.

²⁹² Беседы на Евангелие от Иоанна, XLVI: PG, t. 59, col. 260. [Русск. пер.: Творения, т. VIII, изд. 2, СПб., 1914, с. 304.]

²⁹³ Точное изложение правосл. веры, IV, 13: PG, t. 94, col. 1153 B. [Русск. пер., с. 313.]

²⁹⁴ Св. Симеон Новый Богослов, франц. перевод в *Vie spirituelle*, XXVII, 3, juin 1931, pp. 309—310.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 304. [Божественные гимны, Сергиев Посад, 1917, с. 252.]

что ему делать со «страшными и обоженными» членами своего тела. Наша природа соединена со Христом в Церкви, которая есть Его Тело, и это единство осуществляется в таинствах, но нужно, чтобы каждая личность этой единой природы стала сообразной Христу, *ὑποτάξις*; нужно, чтобы человеческие ипостаси тоже стали «двуприродными», соединяя в себе природу тварную с полнотой благодати нетварной, с Божеством, которое Святой Дух сообщает, присваивает каждому члену Тела Христова. Ибо Церковь — не только единая природа в Ипостаси Христа, она также — множество ипостасей в благодати Святого Духа.

Но эта множественность может осуществляться только в единстве. Христианская жизнь, жизнь во Христе, есть путь, ведущий от множественности искажения, множественности индивидов, раздробляющих человечество, к единству чистой природы, в которой появляется новая множественность — множественность личностей, соединенных с Богом в Духе Святом. То, что было разъединено снизу, в природе, раздробленной между многими индивидами, должно быть соединено в одном основании, во Христе, чтобы разделиться сверху в личностях святых, воспринявших обожающий огонь Святого Духа.

Не следует «добиваться» того, что лично, потому что совершенство личности осуществляется в полной отдаче себя, в отказе от самого себя. Всякая личность, желая себя утверждать, приходит только к раскалыванию природы, к частному, индивидуальному существованию, к совершению дела, противного делу Христа. «Кто не собирает со Мною, расточает» (Мф. 12, 30). А «расточать» нужно нам со Христом, отказываясь от собственной своей природы, которая в действительности есть природа общая, чтобы собирать, чтобы стяжать благодать, которая должна быть присвоена каждой личностью, должна стать ее собственностью. [180] «И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?» (Лк. 16, 12). Наша природа — чужая, не наша: Христос приобрел ее Своею драгоценной Кровью; тварная благодать — наша: она подается нам Духом Святым. Это — непостижимая тайна Церкви, которая есть дело Христа и Святого Духа; единая во Христе, множественная действием Духа; единая человеческая природа в Ипостаси Христа, множество человеческих ипостасей в благодати Святого Духа. И однако — единая Церковь, потому что она — единое Тело, единая природа, соединенная с Богом в личности Христа; наше же личное соединение, то есть совершенное соединение с Богом наших личностей, осуществится лишь в будущем веке. Соединения в таинствах, которые предлагает нам Церковь, и даже совершеннейшее из них — соединение евхаристическое, относится к нашей природе, поскольку оно получено через личность Христа. По отношению же к нашим личностям таинства суть средства, суть данные, которые мы должны в себе раскрывать, реализовать в непрестанной борьбе, полностью себе присваивать, когда наша воля должна сообразовываться с волею Божией в пребывающем в нас Духе Святом. Сообщаемые нашей природе, церковные таинства делают нас способными к духовной жизни, в которой совершается соединение наших личностей с Богом. Наша природа получает в Церкви все объективные условия для этого единства. Субъективные же условия зависят только от нас самих.

Мы уже неоднократно говорили, что у Церкви два аспекта, на которые указывает апостол Павел в своем Послании к ефесянам, послании по преимуществу экклезиологическом. Оба эти аспекта Церкви или, вернее, основные, характеризующие ее черты, столь тесно между собой связаны, что апостол Павел объединяет их в одном стихе (Еф. 1, 23). Здесь Церковь представлена (стихи 17—23) как исполнение домостроительства Пресвятой Троицы, как откровение Отца в деле Сына и Святого Духа. Отец славы [181] дает верующим Духа Премудрости и откровения (*πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκάλυψιν*), дабы они познали свое

призвание (*κλησις*), то есть личное соединение с Богом каждого из них, богатство славы Его наследия (*κληρονομία*), которое проявится в святых, в соединении, осуществленном множеством человеческих личностей; Тот же Дух дает нам познание того Божественного дела, которое Отец соделал в Христе: дает свидетельство Божества Христа. Таким образом, христологический аспект Церкви открывается нам через ее аспект пневматологический: Дух каждому являет Христа, Которого Отец воскресил из мертвых и посадил одесную Себя «превыше всякого начальства и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и всё покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главой Церкви». Затем идет определение Церкви (ст. 23), в котором оба аспекта, оба ее начала — христологическое и пневматологическое — даны одновременно, почти спаяны в высочайшем синтезе: «(Церковь) Тело Его, полнота Наполняющего всё во всем», *ἡ τις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληροῦμένου*. Церковь — это наша природа, возглавленная Христом, содержащаяся в Его Ипостаси; это богочеловеческий организм; однако, если наша природа включена в Тело Христа, человеческие личности отнюдь не вовлечены в какой-то физический и бессознательный процесс обожения, который упразднял бы свободу и уничтожал самые личности. Освободившись от детерминизма греховного, мы не впадаем в детерминизм Божественный. Благодать не уничтожает свободы, ибо она — не объединительная сила, исходящая от Сына, Ипостасной Главы нашей природы. Благодать имеет иное ипостасное начало, иной, независимый от Сына, Источник: это Дух Святой, исходящий от Отца. Таким образом Церковь имеет одновременно характер органический и личностный, ей свойственны необходимость и свобода, объективность и субъективность, она [182] реальность устойчивая и определенная, и в то же время она — реальность в становлении. Соединенная со Христом, «воипостазированная» Церковь — богочеловечна, она обладает двумя природами и двумя нераздельно соединенными волями: это — соединение тварного с Богом, осуществленное в Лице Христа. С другой стороны, в человеческих личностях, — в ипостасной множественности своей природы, Церковь достигает своего совершенства только виртуально. Дух Святой сообщает Себя каждому человеку. Он раскрывает перед каждым членом Тела Христова всю полноту божественного наследия, но человеческие личности, тварные ипостаси Церкви могут стать «двуприродными», только если они свободно восходят к совершенному соединению с Богом, если они осуществляют в себе это соединение Духом Святым и своей собственной волей. Божественная Ипостась Сына снизошла к нам, Она соединила в Себе природу тварную с природой нетварной, чтобы дать возможность человеческим ипостасям подниматься к Богу и, в свою очередь, соединить в себе, в Духе Святом, нетварную благодать с тварной природой.

Мы призваны к тому, чтобы осуществлять, созидать свою личность в благодати Духа Святого. Но мы строим, по слову апостола Павла, на основании уже положенном, на незыблемом камне, который есть Христос (1 Кор. 3, 11). Основанные на Христе, содержащем нашу природу в Своей Божественной Личности, мы должны стяжать соединение с Богом в наших тварных личностях, стать, по образу Христа, личностями «двуприродными», т. е., по дерзновенному слову св. Максима Исповедника, «надлежит нам соединить любовью тварную природу с природой нетварной, проявляя их в единстве и тождестве стяжанием благодати»²⁹⁶. Соединение, совершившееся в Личности Христа, в наших личностях должно совершиться посредством Духа Святого и нашей свободной воли. Отсюда и два аспекта Церкви: аспект завершенности и аспект становления. Последний зиждется на первом, как на своем объективном условии.

²⁹⁶ De ambigu: PG, t. 91, col. 1308 B.

[183] В своем христологическом аспекте Церковь представляется нам организмом, обладающим двумя природами, двумя действиями и двумя волями. В истории христианской догматики все христологические ереси вновь оживают и повторяются в связи с понятием Церкви. Так мы видим возникновение экклезиологического несторианства — заблуждения тех, кто разделяет Церковь на две различные сущности: на Церковь небесную, невидимую — единственно истинную и абсолютную, — и на Церковь, или, вернее, церкви земные, несовершенные и относительные, блуждающие в потемках и представляющие собою человеческие общества, пытающиеся в меру своих возможностей приблизиться к трансцендентному совершенству. И, наоборот, экклезиологическое монофизитство проявляется в желании видеть в Церкви ее преимущественное Божественное бытие, где каждая подробность — священна, где всё обязательно, как Божественная необходимость, где ничто не может быть изменено или преобразовано, ибо человеческой свободе, «синергизму», соработничеству человека с Богом нет больше места в этом священном организме, исключающем человеческую сторону: это некая магия спасения, действующая в точно исполняемых таинствах и обрядах. Обе эти противоположные экклезиологические ереси появились почти одновременно в течение того же XVII века: первая возникла на территории Константинопольского патриархата (восточный протестантизм Кирилла Лукариса), вторая развилась на Руси под видом старообрядческого раскола. Эти экклезиологические заблуждения были сокрушены на великих Иерусалимском и Московском соборах. Монофелитство в учении о Церкви выражается прежде всего в отрицании церковной икономии по отношению к внешнему миру, ради спасения которого Церковь была основана. Противоположное заблуждение (которое не имело прецедента в христологических ересьях, разве что в некоем полунесторианстве), заключается в известном компромиссе, готовом истину принести в жертву целям церковной икономии по отношению к миру: это церковный релятивизм так называемых «экуменических» и тому подобных движений. [184] Ересь Аполлинария, отрицавшая человеческий ум в человечестве Христа, выражается в области экклезиологии отказом допустить полноту человеческого сознания в догматическом учительстве Церкви: на Соборах истина якобы открывается как некий *deus ex machina*, независимо от присутствующих.

Следовательно, всё то, что может утверждаться или отрицаться по отношению ко Христу, может равным образом утверждаться или отрицаться по отношению к Церкви, поскольку она — организм богочеловеческий или, точнее, тварная природа, нераздельно соединенная с Богом в Ипостаси Сына, сущность, имеющая, как и Он, две природы, две воли, два действия, нераздельные и в то же время различные. Эта христологическая структура Церкви вызывает в ней постоянное и необходимое действие Святого Духа, действие функциональное по отношению ко Христу, сообщившему собранию апостолов Духа Святого Своим дуновением. Такое неличное соединение со Святым Духом, такая условная святость церковной иерархии придает независимую от лиц и намерений объективность прежде всего богослужебным действиям духовенства. Таким образом, таинства и священнодействия, совершаемые в Церкви, заключают в себе две воли и два действия, проявляющиеся одновременно: священник, благословляя хлеб и вино на престоле, призывает Святого Духа, Святым Духом совершается таинство Евхаристии; духовник произносит слова разрешительной молитвы, и отпускаются грехи по воле Божией. Епископ возлагает руки на посвящаемого, Святой Дух сообщает ему благодать священства, и т. д. Мы видим то же согласование обеих волей в применении епископской власти, хотя и с некоторыми оттенками. Действия, исходящие от епископской власти, имеют обязательный характер, ибо епископ действует по власти, данной ему Богом; подчиняясь его воле, мы подчиняемся воле Божией. Однако здесь неизбежен и личный элемент: если

епископ лично не стяжал благодати, если его разум не просвещен [185] Духом Святым, он может действовать под влиянием человеческих побуждений, может заблуждаться в отпавлении власти, дарованной ему Богом. Несомненно, он понесет пред Богом ответственность за свои действия, но они тем не менее имеют объективный и обязательный характер, исключая тех случаев, когда епископ поступает против канонических правил, то есть в несогласии с общей волей Церкви; тогда он становится виновником схизмы и ставит себя вне церковного единства. Определения Соборов также выражают несогласованность обеих волей в Церкви. Поэтому первый Собор, Собор апостольский, образец всех церковных Соборов, и предваряет свои постановления формулой: «Изволися Святому Духу и нам» (Деян. 15, 28). Однако, если Соборы свидетельствуют о Предании в своих обязательных и объективных решениях, сама утверждаемая ими истина подчиняется каноническим формам. Действительно, Предание имеет характер пневматологический, оно — жизнь Церкви в Духе Святом. У истины не может быть внешнего критерия, она очевидна сама по себе в силу некой внутренней достоверности, данной в большей или меньшей мере всем членам Церкви, ибо все призваны познавать, хранить и защищать истины веры. Здесь, в кафоличности (соборности) Церкви ее аспект христологический сочетается с аспектом пневматологическим: властью, полученною ею от Христа, Церковь утверждает то, что открывает Дух. Но способность определять, выражать, заключать в точные догматические формулы тайны, непостижимые для человеческого ума, принадлежит христологическому аспекту Церкви, основанному на воплощении Слова.

Тот же принцип лежит в основе почитания святых икон, выражающих невидимое и делающих его реально присутствующим, видимым и действующим. Икона, крест — не просто изображения, направляющие наше воображение во время молитвы; они — вещественные средоточия, в которых присутствует божественная энергия, соединенная с человеческим искуством.

[186] То же можно сказать о святой воде, крестном знамении, словах Священного Писания, читаемых во время церковных служб, священных песнопениях, богослужебных предметах, священнических облачениях, фиамме, возженных свечах — всё это символы в реалистическом смысле этого слова, вещественные знаки присутствия духовного мира. Обрядовая символика есть нечто большее, нежели простое представление, обращенное к нашим чувствам и напоминающее нам о реальностях духовного порядка. Слово *ἀνάμνησις* не означает просто «воспоминание», оно указывает скорее на посвящение в таинство, на раскрытие реальности, всегда в Церкви присутствующей. Именно в этом смысле св. Максим Исповедник и говорит о символике богослужения. Божественная литургия представляется ему совокупностью спасительных промыслов Божественных. Вход знаменует первое пришествие Спасителя. Вхождение первосвященника в алтарь, к горнему месту — есть образ Вознесения. Вход сослужащих символизирует вхождение в Церковь язычников. Отпущение грехов — суд Божий, открывающий каждому особую о нем волю Божию. Священные песнопения выражают радость, охватывающую чистые сердца и возносящую их к Богу. Прошения о мире напоминают о мире созерцательной жизни, наступающей после страшной борьбы подвижничества. Чтение Евангелия, схождение первосвященника с горнего места, удаление из храма оглашенных и кающихся, закрытие церковных дверей символизируют действия Страшного суда: второе пришествие Господне, разделение на избранных и осужденных, исчезновение мира видимого. Затем Великий вход представляет собой откровение мира невидимого: лобзание мира — соединение всех душ в Боге, совершающееся постепенно. Исповедание веры есть великое благодарение избранных: «Свят, свят, свят» — возношение душ к ликам ангельским, которые в неподвижности вечного

движения окрест Бога славословят и воспевают Троицу. «Отче наш» есть наше сыновство во Христе, а конечное песнопение «Един свят, един Господь Иисус Христос» [187] вызывает в нас мысль о последнем входе тварного в бездну единения с Богом²⁹⁷. Церковные праздники заставляют нас участвовать в событиях земной жизни Христа на уровне более глубоко, чем в плоскости простых исторических событий, ибо в Церкви мы уже больше не зрители, а свидетели, просвещенные Духом Святым.

Мы рассмотрели христологический аспект Церкви, условия, так сказать, объективные и неизблемые, обоснованные тем, что Христос — глава Своего мистического Тела, что наша природа заключена в Его Ипостаси, благодаря чему Церковь есть двуприродный организм. Но, как мы уже сказали, Церковь не была бы полнотой, если бы мы устранили другой аспект, более глубокий, менее видимый, но тем более важный, что он относится к самой конечной цели Церкви — к соединению с Богом, которое должно совершиться в каждой человеческой личности. Это — ее пневматологический аспект, имеющий своим началом тайну Пятидесятницы. Разница между этими двумя аспектами Церкви станет для нас ясной, если мы сравним присутствие благодати в таинствах, священнодействиях, иерархии, церковной власти, богослужении, священных символах, где она имеет характер предопределенной необходимости, с иным ее присутствием в Церкви: присутствием благодати более сокрытым, не только явным и функциональным, но соединенным с самим существом ее носителя: это благодать, ставшая собственностью отдельной личности, ее «личностным» стяжанием. Если в первом случае присутствие благодати как бы объективное, то мы могли бы сказать, что во втором — это присутствие субъективное, если бы только это слово не имело некоторого предосудительного смысла чего-то неопределенного. Поэтому мы лучше скажем, что первое присутствие благодати обосновано предопределением, тогда как второе — избранничеством. Это проявление благодати [188] в мощах святых, в местах, освященных явлениями Божией Матери или молитвами святых, в цельбоносных источниках, чудотворных иконах, благодатных дарованиях, в чудесах и, наконец, в человеческих личностях, стяжавших благодать, то есть в святых. Ведь именно благодать действует в личностях и через личности, как их собственная сила — те Божественные и нетварные силы, присвоенные тварными личностями, в которых совершается соединение с Богом. Ибо Святой Дух сообщает божественность человеческим личностям, призванным осуществить в себе обожающее соединение — ту тайну, которая откроется в будущей жизни, но начатки которой просвечиваются уже здесь, на земле, в тех, кто уподобляется Богу.

Таким образом, мы можем сказать, что в своем христологическом аспекте Церковь представляется нам абсолютной непоколебимостью, неизблемой основой, о которой говорит апостол Павел: «Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором всё здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом» (Еф. 2, 19—22). В своем пневматологическом аспекте — аспекте домостроительства Святого Духа по отношению к человеческим личностям (о которых говорит апостол Павел в конце вышеприведенного текста) — Церковь динамична, устремлена к своей конечной цели, к соединению каждой человеческой личности с Богом. В первом аспекте Церковь представляется как Тело Христово; во втором — как пламя, имеющее единую основу и разделяющееся на многие языки. Оба аспекта друг

²⁹⁷ Тайноводство, гл. 8—21; PG, t. 91, coll. 688—697 [Русск. пер.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. I, СПб., 1855, сс. 323—332]; H. von Balthasar. Kosmische Liturgie, SS. 326—327

от друга неотделимы и, однако, в первом Церковь бытийствует в Ипостаси Христа, тогда как во втором мы можем отчасти усматривать ее собственное бытие, отличное от бытия ее Главы.

Действительно, если мы обратимся к образу единения Христа с Церковью у апостола Павла, к образу единения супругов, мы должны будем удостовериться в том, что Христос есть Глава Своего [189] Тела, Глава Церкви в том же смысле, в каком муж есть глава единого тела обоих супругов в браке — «двое в плоть едину», *οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* (Еф. 5, 31). В этом таинственном союзе (*τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν*, — говорит апостол Павел) единое тело, природа, общая двум, получает ипостась Жениха: Церковь есть «Церковь Христова». Но тем не менее она остается второй личностью этого союза, покорной Жениху, и от Него, как Невеста, отличной. Как в Песни Песней, так и в других текстах Ветхого Завета, выражающих, по мнению свв. отцов, единение Христа с Церковью в образе союза по плоти, Невеста всегда представлена как личность: она — лицо, любимое Женихом, в свою очередь любящее Его. Мы неизбежно должны спросить себя — какова же эта другая личность, личность Церкви, отличная от личности своего Главы? Кто же Невеста в этом союзе «в плоть едину», *εἰς σάρκα μίαν*? Какова собственная ипостась Церкви? Это безусловно не Ипостась Святого Духа. Как мы видели в предыдущей главе, Святой Дух в Своем личном пришествии, в противоположность Сыну, не сообщает Церкви Своей Ипостаси, которая остается сокрытой, неявленной. Он скрывается, как бы отождествляется с человеческими личностями, которым сообщает вторую природу — Божество, обожающие энергии. Он становится началом обожения человеческих личностей, источником нетварного богатства в каждой из них; Он сообщает каждой личности ее высшее совершенство, но Сам Он не становится личностью Церкви. Действительно, Дух Святой не содержит в Себе человеческие ипостаси, как Христос содержит в Себе человеческую природу, но Он отдает Себя каждой человеческой личности в отдельности. Итак, Церковь в собственном своем бытии как Невеста Христова представляет множество тварных ипостасей. Именно личность, или, вернее, человеческие личности и суть ипостаси единой природы Церкви. Поэтому отцы в своих [190] толкованиях на Песнь Песней видят в Невесте одновременно и Церковь и каждую личность, соединяющуюся с Богом. Но скажем с апостолом Павлом: «тайна сия велика есть». Она принадлежит будущему веку, в котором Церковь достигнет своего совершенства в Духе Святом, а человеческие личности соединят в себе свою тварную природу с нетварной полнотой и станут человеческими ипостасями, обоженными вокруг Христа — Божественной Ипостаси воплощенной.

Отсюда могло бы, кажется, следовать, что до свершения веков, до воскресения из мертвых и Страшного суда у Церкви нет собственной ипостаси, ипостаси тварной, так как ни одна человеческая личность не достигла еще совершенного соединения с Богом. Но сказать это значило бы отвергать само сердце Церкви, одну из ее наиболее сокровенных тайн, ее мистическое средоточие, ее совершенство, уже осуществившееся в одной человеческой личности, полностью соединенной с Богом и не подлежащей ни воскресению, ни суду. Эта личность — Дева Мария, Матерь Божия, Та, что дала Свое человечество Слову и родила Бога, ставшего человеком, Та что добровольно стала возможностью, средством к воплощению, осуществленному в Ее природе, очищенной Духом Святым. Но Святой Дух сошел еще раз на Пресвятую Деву в день Пятидесятницы, в этот раз не для того, чтобы воспользоваться Ее природой как средством, но даровать Себя Ее личности и стать средством Ее обожения. И пречистая природа, носившая в Себе Слово, вошла в совершенное единство с Божеством в личности Матери Божией. Если Она и осталась еще в миру, если Она и подчинилась условиям человеческой жизни.

вплоть до принятия смерти, то это лишь в силу Ее совершенной воли, в которой Она повторяла вольное истощание (κένωσις) Своего Сына. Но смерть больше не имела над Ней власти; как и Ее Сын, Она воскресла и взошла на небо, — первая человеческая ипостась, осуществившая в Себе конечную цель, ради которой был создан мир. Таким образом, Церковь и вся вселенная имеют отныне свое [191] завершение, свое личное совершенство, открывающее путь к обожению всей твари.

Св. Григорий Палама в своих беседах, посвященных Пресвятой Деве Марии, видит в Божией Матери тварную личность, соединяющую в Себе все совершенства тварные и нетварные, абсолютное осуществление красоты мироздания. «Желая создать, — говорит он, — образ совершенной красоты и ясно показывать ангелам и человекам силу Своего искусства, Бог поистине сделал Марию прекраснейшей. Он соединил в Ней отдельные черты красоты, которые Он роздал другим тварям, и сделал из Нее общее украшение существ видимых и невидимых, или, вернее, Он сделал из Нее как бы смешение всех совершенств, божественных, ангельских и человеческих, высшую красоту, украшающую оба мира, восходящую от земли до неба и даже превосходящую последнее»²⁹⁸. Матерь Божия, по словам этого учителя Церкви, есть «грань тварного и нетварного»²⁹⁹. Она перешла грань, отделяющую нас от будущего века. Поэтому, свободная от условий времени, Дева Мария является причиной того, что Ей предшествовало; Она одновременно главенствует над тем, что наступило после Нее. Она дарует вечные блага. Именно через Нее люди и ангелы получают благодать. Ни один дар не принимается в Церкви без помощи Божией Матери — Начала Церкви прославленной³⁰⁰. Как достигшая предела становления, Она главенствует над судьбами Церкви и вселенной, которые еще раскрываются во времени.

Одно из Богородичных песнопений Восточной Церкви восхваляет Божию Матерь как человеческую личность, достигшую полноты Божественного бытия: «Всемирную славу, от человек прозябшую и Владыку рождающую, небесную дверь, воспоим Марию Деву, бесплотных песнь и верных удобрение. Сия бо явися небо и храм Божества. Сия преграждение вражды [192] разрушивши, мир введе и Царствие отверзе. Сию убо имуще веры утверждение, Поборника имамаи из Нея рождагося Господа. Дерзайте убо, дерзайте, людие Божии, ибо Той победит враги яко всеислен»³⁰¹.

Тайна Церкви запечатлена в двух этих совершенных личностях: Божественной Личности Христа и человеческой личности Матери Божией.

[193]

ГЛАВА X

ПУТЬ СОЕДИНЕНИЯ

Обожение, φέωσις, твари осуществится во всей своей полноте в будущем веке, после воскресения мертвых. Однако уже здесь, на земле, это обожжающее соединение должно всё более и более осуществляться, преобразовывая искаженную и тленную природу, предуготовляя ее к вечной жизни. Если Бог дал нам в Церкви все объективные условия, все средства для достижения этой цели, то нам, со своей стороны, нужно создать необходимые субъективные условия, потому что соединение осуществляется в «синергии», в соработничестве человека с Богом. Субъек-

²⁹⁸ Беседа на Успение: PG, t. 151, col. 468 AB.

²⁹⁹ Ibidem, col. 472 B.

³⁰⁰ Ibidem, coll. 472 D — 473 A. Слово на Введение во храм, éd. Sophoclès, II, 158—159, 162.

³⁰¹ Догматик 1-го гласа.

тивная сторона соединения человека с Богом и является путем соединения, то есть самой христианской жизнью.

В начале прошлого века преп. Серафим Саровский в одной из своих бесед дал определение цели христианской жизни. В этом определении, которое на первый взгляд может показаться слишком простым, в краткой форме содержится Предание Православной Церкви: «Пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши сами по себе, однако не в делании лишь только их состоит цель нашей жизни христианской, хотя они и служат средствами для достижения ее. Истинная цель жизни нашей христианской — есть стяжание Духа Святаго Божия. Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Святаго Духа Божия. Заметьте, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды [194] Духа Святаго, всё же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды в жизни будущего века нам не предоставляет, да и в здешней жизни благодати Божией не дает. Вот почему Господь наш Иисус Христос сказал: «всяк, иже не собирает со Мною, расточает» (Мф. 12, 30)»³⁰². Другими словами, для христианина не существует автономного добра: доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати. Добродетели — не цель, а средства, или, вернее, симптомы, внешние проявления христианской жизни, так как единственная цель есть стяжание благодати.

Понятие «заслуги» чуждо Преданию Восточной Церкви. Это слово редко встречается в духовной литературе Востока и не имеет того значения, какое имеет на Западе. Объясняется это общей установкой восточного богословия в его понимании благодати и свободы. На Востоке этот вопрос никогда не доходил до той остроты, до которой дошел он на Западе, начиная с времени блж. Августина. Православное учение никогда не отделяло этих двух моментов: для него благодать и человеческая свобода проявляются одновременно и не мыслятся одна без другой. Св. Григорий Нисский очень четко выражает эту взаимную связь, превращающую благодать и свободу воли в два полюса одной и той же реальности: «Как благодать Божия, — говорит он, — не может обитать в душах, уклоняющихся от своего спасения, так и человеческая добродетель сама по себе недостаточна, чтобы возвысить до совершенства души, чуждые благодати... Праведность дел и благодать Святаго Духа, соединяясь вместе, наполняют блаженной жизнью душу, в которой они отождествляются (πρὸς τὴν αἰσθησιν τῆς χάριτος)»³⁰³. Следовательно, благодать не есть награда за заслуги человеческой воли, [195] как того хотел бы Пелагий; но она также не является причиной «заслуг» нашей свободной воли. Ведь речь идет не о заслугах, а о соработничестве, о синергии двух волей, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать всё более и более раскрывается, оказывается присвоенной, «стяженной» человеческой личностью. Благодать — это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий. Однако ни эти усилия ни в чем не определяют самой благодати, ни благодать не влияет на нашу свободу, в качестве какой-то посторонней силы.

Это учение, верное апофатическому духу восточного Предания, раскрывает, избегая положительных и рационалистических терминов, тайну одновременного действия благодати и свободы в добродетели. Основное заблуждение Пелагия заключалось в том, что он перенес тайну благодати в область рассудка, где сущности духовного порядка — благодать и свобода — превратились в два смежных понятия, которые нужно было согласовать между собой, как два чуждые друг другу предметы. Блж. Августин

³⁰² О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н. А. Моговиловым. [Сергиев Посад, 1914, с. 5.]

³⁰³ De instituto christiano: PG, t. 46, col. 289 C.

в своей полемике против пелагианства последовал примеру своего противника и стал на ту же рационалистическую позицию: на ней вопрос этот никогда не может быть разрешен. Участвовавший в этом споре представитель восточной традиции св. Иоанн Кассиан, бывший одновременно и против пелагиан и против блаж. Августина, уже не мог быть правильно понят в подобных условиях. Его «над-спорная» позиция была в рационалистическом плане принята за «полупелагианство» и осуждена на Западе. Восточная же Церковь, напротив, всегда считала его выразителем истинного учения³⁰⁴. Св. Кассиан Марсельский, один из учителей христианского подвижничества, стал отцом западного монашества до св. Бенедикта, который в большинстве случаев опирался на творения Кассиана; [196] как сам св. Бернارد, так и вся цистерцианская школа многим ему обязана. Но в дальнейшем мы видим всё более и более обостренное расхождение между духовной жизнью, вдохновленной перенесенным на Запад св. Иоанном Кассианом восточным Преданием, и августиновским учением о соотношении благодати и свободы, которое стало развиваться и распространяться на Западе по мере того, как последний терял живой контакт с Востоком. Восточное Предание всегда утверждало в синергии одновременность Божественной благодати и человеческой свободы. Так, св. Макарий Египетский говорит: «Воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей»³⁰⁵. В XIX веке епископ Феофан, великий русский аскетический писатель, утверждал, что Святой Дух, действуя в нас, совершает вместе с нами дело нашего спасения, но он также говорил, что «человек совершает дело своего спасения с помощью благодати Божией»³⁰⁶. «Благодать,— по словам св. Макария Египетского,— непрестанно сопревышает, укореняется и действует как закваска в человеке с юного возраста, и сие сопревышающее в человеке делается чем-то как бы естественным и неотделимым, как бы единою с ним сущностью»³⁰⁷. Это то, что преподобный Серафим называл «стяжание благодати» — субъективная сторона нашего соединения с Богом.

Духовная жизнь начинается с обращения (ἐπιστροφή) — со склонности воли, обращающейся к Богу и отказывающейся от мира. Слово «мир» взято здесь в его аскетическом значении. По учению св. Исаака Сирина, мир — это совокупность человеческих страстей. Для этого великого [197] аскета и мистика страсти — это элементы, которые сменяются в непрерывном течении: «Где страсти прекращают свое течение, там мир умер»³⁰⁸. Мир обозначает здесь рассеянность души, ее блуждание вне самой себя, ее измену своей собственной природе. Ибо душа сама по себе бесстрастна, но, выходя во внешний мир из своей внутренней простоты, подвергается страстям. Отказ от мира есть вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом. Это обращение совершается свободно, как совершается и грех, который также есть свободное разобщение с Богом.

³⁰⁴ Впрочем, на Западе его также долго почитали как святого; на него ссылается папа св. Григорий Великий; папа Урбан V еще в XIV в. называет его в одной из своих булл «святым Иоанном Кассианом».

³⁰⁵ Духовные беседы, XXXVII, 10: PG, t. 34, col. 757 A. [Русск. пер., Сергиева Лавра, 1904, с. 362.]

³⁰⁶ Епископ Феофан. Письма о духовной жизни. Изд. Афонск. Пантеленмон монастыря, сс. 19, 65, 67, 83.

³⁰⁷ Духовные беседы, VIII, 2: PG, t. 34, coll. 528 D—529 A. [Русск. пер., сс. 68—69.]

³⁰⁸ Wensinck, указ. соч., с. 13. Сирийский текст сочинений св. Исаака впервые был опубликован P. Bedjan, Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa (Paris, 1909); с этого издания был сделан английский перевод: A. J. Wensinck, Mystic treatises by Isaac of Nineveh [Amsterdam, 1923]; греческий текст (перевод IX века, единственно известный до издания Bedjan'a) издан N. Théotoki (Leipzig, 1770). [Русск. пер., с. 15.]

Таким образом, обращение есть постоянное усилие воли, направленной к Богу. Монашество знаменует собой высшую ступень такого состояния. Св. Иоанн Лествичник (VII в.) говорит об этом в кратчайшем своем определении: «Монах есть всегдашнее понуждение естества и неослабное хранение чувств»³⁰⁹. «Итак, кто есть инок верный и мудрый? Кто горячность свою сохранил неугасимую и даже до конца жизни своей не переставал всякий день прилагать огонь к огню, горячность к горячности, усердие к усердию и желание к желанию»³¹⁰.

Однако, если сердце всегда должно быть горячим, ум всегда должен оставаться холодным, ибо за сердцем следит ум. А сердце (ἡ καρδιά), по аскетическому преданию христианского Востока, есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, интеллекта и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь. Источник всех душевных и духовных движений, сердце, по учению св. Макария Египетского, есть [198] «рабочая хранилища дел правды и неправды»³¹¹. Это сосуд, содержащий все пороки, но там также — и «Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати...»³¹². «Иногда благодать овладевает всеми пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум, и все помыслы, и чаяния души»³¹³. Поэтому благодать сердцем проходит во всё человеческое естество. Дух (νοῦς, πνεῦμα) — высший элемент человеческого естества — является той созерцательной способностью, которой человек устремляется к Богу. Как наиболее личностная часть человека, начало его сознания и свободы, ум (νοῦς) в человеческой природе наибольшим образом соответствует его личности; можно сказать, что он — местопребывание личности, престол человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность своего естества, — дух, душу и тело. Поэтому отцы Восточной Церкви часто склонны отождествлять νοῦς с образом Бога в человеке³¹⁴. Человек должен жить духом; весь человеческий состав должен стать «духовным» (πνευματικός), приобрести «подобие» Богу. Действительно, именно ум соединяется с благодатью, полученной в крещении; именно он вводит благодать в сердце — средоточие человеческой природы, которая должна быть обожена. «Единение ума с сердцем», «нисхождение ума в сердце», «хранение сердца умом» — эти выражения постоянно встречаются в аскетической литературе Восточной Церкви. Без сердца, средоточия всей деятельности человека — ум бессилен. Без ума — сердце слепо, лишено руководства. Поэтому надо находить гармоническое соотношение между умом и сердцем, чтобы строить человеческую личность в благодати, ибо путь соединения с Богом — не бессознательный процесс. Этот путь предполагает непрестанное трезвение ума, [199] постоянное усилие воли: «Мир этот есть состязание и поприще для состязаний. Время это есть время борьбы», — говорил Исаак Сирин. Чтобы победить в этой борьбе, нужно постоянно быть обращенным к Богу. «Ибо Господь всемогущ и крепче всех и во всякое время бывает победителем в смертном теле, когда идет вместе с подвижниками на брань. Если же бывають они побеждены, то явно, что... по своему произволению, неразумием своим обнажили себя от Бога»³¹⁵. Когда в человеке уменьшается горячность и ослабевают намерения, бездействует и благодать. Евангельское наставление о бодрствовании, о противлении сонливости — основная тема всего

³⁰⁹ Лествица, ст. I: PG, t. 88, col. 634 C. [Русск. пер., 6-е изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1901, с. 3.]

³¹⁰ Лествица, ст. I: ibidem, col. 644 A. [Русск. пер., с. 9.]

³¹¹ Духовные беседы, XV, 32: PG, t. 34, col. 597 B. [Русск. пер., с. 126.]

³¹² Там же, XLIII, 7: col. 776 D. [Русск. пер., с. 280.]

³¹³ Там же, XV, 20: col. 589 B. [Русск. пер., с. 120.]

³¹⁴ См. выше, главу VI — «Образ и подобие».

³¹⁵ Ed. Wensinck, hom. LXXIII, p. 340 et hom. XXXVI, p. 187; éd. Théotoki, hom. 50 et 54; русск. пер.: Творения преп. Исаака Сириянина, 3-е изд., 1911, сс. 204 и 331.

восточного подвижничества; оно требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному единству с Богом.

Это восхождение включает в себе два этапа, или, точнее, оно совершается одновременно в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания (πράξις) и в области созерцания (θεωρία). Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы; познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных, оно — гносис, ἡ γνῶσις³¹⁶. Св. Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания, теория, не обоснованная практикой, ничем не отличается от воображения, от эфемерной фантазии (ἀνυπόστατος φαντασία); также и делание, если оно не одушевлено созерцанием, бесплодно и неподвижно, как истукан³¹⁷. Ибо, по словам св. Исаака Сирина, «сама жизнь ума является делом сердца, чистота сердца возвращает уму [200] целостность созерцания»³¹⁸. Следовательно, деятельная жизнь — делание — состоит в очищении сердца, и это — деятельность сознательная, так как ею руководит ум (νοῦς), созерцательная способность, которая входит в сердце, соединяется с сердцем, собирая и сосредоточивая в благодати всё человеческое существо.

Евагрий Понтийский (IV в.) учит, что делание (πράξις) приводит человека в конце концов к бесстрастию (ἀπάθεια), к независимости от своей природы, которая больше не подвергается страстям, которую ничто больше не возмущает³¹⁹. Бесстрастие (ἀπάθεια) — не пассивное состояние. В области духовной жизни, где оно проявляется, нет больше противоположения активного и пассивного: оба эти противоположные состояния соответствуют искаженной, плененной грехом природе. Ум, восстановивший свою целостность, уже ничем не может возмутиться, он уже ничему не «подвержен»; но он также и не «активен» в обычном смысле этого слова. Аскетическое и мистическое предание Восточной Церкви не проводит резкого различия между активными и пассивными состояниями на высших ступенях духовной жизни. Ум человека в своем нормальном состоянии не активен и не пассивен: он — бдителен. «Трезвение» (ὑψίς), «сердечное внимание» (ἡ καρδιακή προσέχῃ), способность различения и суждения (διακρισις) характеризуют человека в его целостности. Состояния же активные и пассивные указывают, наоборот, на внутреннюю разодранность: они — последствия греха. Вводить их в мистическую жизнь — значило бы исказить перспективы духовной жизни или создавать беспорядок.

Св. Исаак Сирин различает три этапа на пути к единению с Богом: покаяние, очищение и совершенство, то есть изменение воли, освобождение [201] от страстей и стяжание совершенной любви, которая есть полнота благодати. Если покаяние — начало этого пути, «врата благодати»³²⁰, это не означает того, чтобы оно было только лишь переходным моментом, этапом, который должен быть пройден. Собственно говоря, это даже не этап, а непрекращающееся и постоянное состояние тех, кто действительно стремится к соединению с Богом. Слово «покаяние» не очень точно выражает это состояние христианской души, обращающейся к Богу; греческое слово μετανοία означает в буквальном смысле «перемена мыслей», «изменение ума». Это — «второе возрождение», которое

³¹⁶ Не стоит здесь говорить о том, что этот термин, обозначающий то познание, которое человеческая личность стяжает Духом Святым, не имеет ничего общего со спекулятивным мышлением гностиков.

³¹⁷ Capita theologica et oeconomica, Centuria IV, cap. 88: PG, t. 90, coll. 1341—1344.

³¹⁸ Éd. Théotoki, XVII, pp. 87—88; Wensinck, XL, p. 202; ср. там же, I, с. 90.

³¹⁹ Capita practica, LXXI: PG, t. 40, col. 1244 AB; ср. там же, col. 1221 D.

³²⁰ Wensinck, p. 210.

нам дарует Бог после крещения, возможность вернуться к Отцу, постоянный исход из самого себя, сила, совершающая изменение нашей природы. Такое состояние души противоположно самодовольству, духовному «мещанству» всякого фарисея — всякого «праведника», полагающего себя в «благодатном» состоянии потому, что он сам не знает себя. Подобно пути восхождения к Богу, покаяние не может иметь предела. «Покаяние, — говорит св. Исаак Сирин, — всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучшить спасение. И нет предела усовершеннию, потому что совершенство и самых совершенных подлинно несовершенно. Посему-то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами»³²¹. Такое понимание покаяния соответствует апофатическому отношению к Богу: чем больше мы соединяемся с Богом, тем более мы познаём Его непознаваемость; чем становимся совершеннее, тем больше сознаём свое несовершенство.

Душа, не движимая покаянием, чужда благодати: это — остановка на пути к восхождению, «нечувствие окаменелого сердца», признак духовной смерти. Покаяние, по учению св. Иоанна Лествичника, [202] есть как бы возобновленное крещение, но «источник слез после крещения больше крещения»³²². Такое высказывание может показаться парадоксальным, оно может даже и соблазнять, если только мы забываем, что покаяние есть плод благодати, полученной при крещении, что это — та же благодать, но стяженная, приобретенная человеком, ставшая в нем «даром слез» — верным признаком того, что сердце растопилось Божественной любовью³²³. «Мы не будем обвинены, — говорит тот же святой, — при исходе души нашей за то, что не творили чудес, что не богословствовали, что не достигли видения, но без сомнения дадим ответ Богу за то, что не плакали непрестанно о грехах своих»³²⁴. Эти благодатные слезы — завершение покаяния — одновременно являются началом бесконечной радости (антиномия блаженств, возвешенных в Евангелии, — «Блаженны плачущии, яко тии утешатся»). Слезы очищают природу, ибо покаяние — не только наше усилие, наш труд, но также светоносный дар Святого Духа, проникающего в наше сердце и его преобразующего. Это — возвращение к Богу, исцеление немощной природы, как говорит св. Иоанн Дамаскин, когда он определяет покаяние: «Раскаяние есть возвращение, путем подвижнической жизни и трудов, из противоестественного состояния в состояние естественное и от диавола к Богу»³²⁵. Эти усилия необходимы на всех этапах нашего восхождения, ибо, как говорит св. Исаак Сирин, до самого конца мы должны остерегаться нашей собственной свободы³²⁶. Молитва мытаря: «Боже, милостив буди мне грешному» сопровождает праведника до врат Царства Небесного, ибо христианин, идущий путем спасения, должен постоянно находиться «между [203] страхом и надеждой», как говорил отец Амвросий Оптинский, один из великих старцев прошлого века. Св. Исаак Сирин выразил эту мысль в потрясающих словах: «Покаяние есть трепет души перед вратами рая»³²⁷.

Если человек не обращается к Богу по собственной своей воле и собственному желанию, если он с полной верой не прибегает к Нему в молитве, он не может исцелиться³²⁸. Молитва начинается с плача и сокру-

³²¹ Ed. Théotoki, LV, p. 325. [Русск. пер., слово 71, с. 366.]

³²² Лествица, ст. VII: PG, t. 88, col. 804 AB. [Русск. пер., cc. 58, 76.]

³²³ О даре слез см. статью M-me Lot-Borodine. Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien. *Vie spirituelle*, XLVIII, n. 3 (1 sept. 1936), Etudes et documents, pp. 65—110.

³²⁴ Лествица, ст. VII: PG, t. 88, col. 816 D. [Русск. пер., с. 87.]

³²⁵ Точное излож. правосл. веры, I, 30: PG, t. 94, col. 976 A. [Русск. пер., с. 237.]

³²⁶ Wensinck, p. 338.

³²⁷ Там же, с. 310; ср. с. 211.

³²⁸ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы 33: PG, t. 34, coll. 741 и сл. [Русск. пер., cc. 247—249.]

шения, но не следует, — по слову св. Нила Синайского, — самому этому средству против страстей становиться страстью³²⁹. Существует деятельная молитва, молитва словесная; она приводит к бесстрастию, к пределу молитвы, *ὁρος τῆς ἀπάθειας*. И тогда начинается молитва созерцательная, молитва без слов, в которой сердце в молчании раскрывается перед Богом. Молитва есть движущая сила всех человеческих усилий, всей духовной жизни. Это «всякая беседа (с Богом), совершаемая втайне (внутренно), всякое пощение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном», говорит св. Исаак Сирин, придавая чрезвычайно широкий смысл слову «молитва»³³⁰.

Соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы, потому что молитва есть личное отношение человека к Богу. Соединение же должно совершаться в человеческой личности, оно должно быть личностным, то есть сознательным и добровольным. «Сила молитвы, — говорит св. Григорий Палама, — совершает таинство нашего единения с Богом, ибо молитва есть связь разумной твари с ее Создателем»³³¹. Молитва совершеннее упражнений в добродетели: она — «начальник лика добродетелей» [204] (*χορηγὸς τῶν τοῦ ἁγίου τῶν ἀρετῶν*)³³². Все добродетели в своей совокупности должны служить молитвенному совершенству; с другой же стороны, добродетели не могут быть прочными, если ум не будет постоянно направлен к молитве. Но величайшая из добродетелей — любовь к Богу, в которой совершается таинственное единение с Ним, есть плод молитвы — *ἡ ἀγάπη ἐκ τῆς εὐχῆς*, — говорит св. Исаак Сирин³³³. Потому что в молитве человек лично встречается с Богом, он знает Его и любит Его. В аскетике Восточной Церкви знание (гносис) и любовь тесно связаны друг с другом.

Молитва начинается с прошений, — это, по св. Исааку Сирину, «просительная молитва», полная забот и боязни³³⁴. Здесь только подготовка к настоящей молитве, к «молитве духовной», постепенное восхождение к Богу, усилие, поиск. Но мало-помалу душа сосредоточивается, собирается, частные просьбы прекращаются, кажутся бесполезными, ибо Бог отвечает на молитву, проявляя Свой объемлющий промысел. Мы перестаем просить, потому что всецело вручаем себя воле Божией. Такое состояние называется «чистой молитвой» (*προσευχὴ καθαρή*). Оно — конец делания (*πράξις*), когда уже ничто, чуждое молитве, не входит больше в сознание, не отвлекает больше воли, направленной к Богу, соединенной с волей Божественной. Синергия, согласованность двух волей, продолжается на всех этапах восхождения к Богу. Но на известной ступени, когда мы покидаем сферу психического, в которой ум еще находится в движении, всякое движение прекращается: прекращается также и молитва. Это — молитвенное совершенство, духовная молитва, или созерцание. «Всё, что является молитвой, прекращается, [205] и не молитвой молится ум»³³⁵. Это — абсолютный мир, покой — *ἡσυχία*. «Душевные движения, за строгую непорочность и чистоту, делаются причастными деятельности Святого Духа... Естество пребывает недейственным, без всякого движения и памятования о здешнем»³³⁶. Это — «молчание ума», которое выше молитвы, состояние будущего века, где «...святые, когда ум их

³²⁹ Слово о молитве, 8: PG, t. 79, col. 1169 AB. [Русск. пер.: Добротолюбие, т. 2, изд. 3, М., 1913, с. 208.]

³³⁰ Wensinck, p. 294—295; éd. Théotoki, hom. XXXV. [Русск. пер., с. 166.]

³³¹ Περὶ προσευχῆς: PG, t. 150, col. 1117 B.

³³² Св. Григорий Нисский. De instituto christiano: PG, t. 46, col. 301 D.

³³³ Éd. Théotoki, XXXV, p. 229; LXIX, p. 402; Wensinck, p. 318 и сл. [Русск. пер., с. 166.]

³³⁴ Wensinck, p. 113.

³³⁵ Св. Исаак Сирин, éd. Théotoki, XXXII, pp. 206—207; Wensinck, p. 118. [Русск. пер., с. 461.]

³³⁶ Éd. Théotoki, LXXXV, p. 511; Wensinck, p. 174. [Русск. пер., с. 104.]

поглощен Духом, не молитвою молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе. Так бывает и с нами. Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забудет он и самого себя и не будет уже иметь в себе движения к чему-нибудь»³³⁷.

Это «удивление», «изумление», «восхищение» ума в состоянии «молчания» или покоя (*ἡσυχία*) иногда именуется «исступлением» (*ἔκστασις*): человек выходит из своего бытия и не знает больше, находится ли он в этом веке или в жизни вечной; он уже не принадлежит себе, он принадлежит Богу. «Тогда, — по словам св. Исаака Сирина, — отъемлется у природы свобода, и ум путеводится, а не путеводит»³³⁸. Впрочем, экзистатические состояния с характерной для них пассивностью, с потерей свободы и сознания самих себя особенно типичны для начала мистической жизни. Св. Симеон Новый Богослов говорит, что экстазы и восхищения приличествуют лишь новоначальным и неискусненным, тем, чья природа не стяжала еще опыта мира нетварного. Св. Симеон сравнивает экстаз с состоянием человека, родившегося в мрачной темнице, освещенной слабым светом светильника, с узником, не имеющим никакого понятия [206] ни о свете солнца, ни о красоте внешнего мира, и вдруг увидевшим этот свет и освещенный солнцем мир сквозь трещину в стене своей темницы. Такой человек пришел бы в исступление и пребывал как бы «вне себя». И вот, постепенно его чувства привыкали бы к свету солнца, приспосаблились к данным нового опыта. Так и душа, преуспевающая в духовной жизни, не знает больше восхищения, но знает постоянный опыт божественной реальности, в которой она живет³³⁹.

Мистический опыт, неотделимый от пути соединения с Богом, может приобретаться только в молитве и молитвой. В самом общем смысле всякое предстояние человека пред Лицем Божиим есть молитва. Но нужно, чтобы это предстояние стало состоянием сознательным и постоянным; молитва должна стать непрестанной, непрерывной, как дыхание, как биение сердца. Это требует особого искусства, особых молитвенных приемов, целой духовной науки, которой всецело посвящают себя монахи. Метод внутренней или духовной молитвы, известный под именем «исихазм», принадлежит аскетическому учению Восточной Церкви и восходит, без сомнения, к глубокой древности. Передаваясь от учителя к ученику устным путем, примером, духовным руководством, эта наука внутренней молитвы была изложена письменно только в начале XI века в одном трактате, приписываемом св. Симеону Новому Богослову. Позднее она была предметом специальных сочинений Никифора монаха (XIII в.) и в особенности св. Григория Синаита, восстановившего практику внутренней молитвы на Афоне в начале XIV в. Мы находим упоминание о том же аскетическом учении, но в менее четкой форме, у св. Иоанна Лествичника (VII в.), у св. Исихия Синайского (VIII в.), и у прочих учителей духовной жизни [207] христианского Востока³⁴⁰. Исихазм известен на Западе, главным образом, по трудам отцов Жюжи (Jugie) и Хаушера (Hausherr), авторов очень эрудированных, но, к несчастью, проявляющих странное рвение к дискредитированию предмета своего изучения. Оставившаяся главным образом на внешних приемах духовной молитвы, эти современные критики ревностно стараются в своих писаниях осмеять практическую сторону чуждой им духовной жизни. Они представляют исихастов невежественными монахами, грубо-вещественно воображающими.

³³⁷ Éd. Théotoki, XXXII, p. 202; Wensinck, p. 115. [Русск. пер., с. 64.]

³³⁸ Там же.

³³⁹ Смирн. изд. (1886) Слово 45, 10; русск. пер., изд. 2-е Русск. Афонск. Пантелеимонова монастыря, 1892, вып. 1, сс. 414—416.

³⁴⁰ Лествица, ст. 27—28: PG, t. 88, coll. 1096—1117, 1129—1140. Обе аскетические сотницы св. Исихия Синайского опубликованы Минем, PG, t. 93, coll. 1479—1544, среди творений Исихия Иерусалимского.

будто душа пребывает в пупе человека, а наше дыхание содержит Дух Божий; чтобы впасть в экстатическое состояние, стоит только удерживать дыхание и устремлять глаза на собственный пуп, повторяя беспрестанно одни и те же слова. В общем же, это чисто механическая процедура, вызывающая известное духовное состояние. Но, в действительности, умная молитва, та, о которой говорит предание восточной аскетики, не имеет ничего общего с этой карикатурой. Она, действительно, содержит в себе и физическую сторону, известные приемы, относящиеся к управлению дыханием, к положению тела во время молитвы, к ее ритму, но эти внешние правила преследуют лишь одну цель — способствовать сосредоточенности ума³⁴¹. Все внимание должно быть направлено на слова краткой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня грешного». Эта молитва, повторяемая непрестанно, с каждым вздохом, становится как бы второй природой монаха. [208] Она отнюдь не механизмирует внутренней жизни, а, наоборот, ее освобождает и обращает к созерцанию, постоянно устраняя из области сердца силой пресвятого имени Иисусова всякую греховную заразу, всякую мысль или образ, приходящие извне. Епископ Феофан, наставник духовной жизни и великий аскетический писатель прошлого века, так говорит о цели духовной молитвы: «Чего ищут молитвой Иисусовой? — Того, чтобы канул в сердце благодатный огонь... Велать подобает, что когда искра Божия падёт в сердце, молитва Иисусова раздувает ее в пламень; а сама не дает сей искры, а только способствует к приятию ее тем, что собирает мысли воедино и дает душе возможность стоять перед Господом и ходить в присутствии Его. Главное — стояние и хождение пред Богом с вопианием к Нему из сердца... Так пусть делают и все, ищущие благодатного огня, а о словах и положениях тела не заботятся. Бог смотрит на сердце»³⁴². Таким образом, мы видим, что свойственная Православному Востоку практика духовной молитвы, в противоположность тому, что могли о ней говорить, заключается в том, чтобы давать сердцу воспламеняться благодатью, соблюдая постоянно его внутреннюю чистоту.

Совершенно не стремясь к экстазу или состоянию восхищения, ум должен остерегаться того, чтобы во время молитвы придавать Божеству какой-нибудь внешний образ. «Вожделевая видеть лице Отца, Иже на небесех (Мф. 18, 10), — говорит преп. Нил Синайский, — отнюдь не желай и не ищи увидеть во время молитвы какой-либо лик или образ. Не желай видеть чувственно ангелов, или силы, или Христа, чтобы с умом не сойти, приняв волка за пастыря и поклонившись врагам-демонам. Начало прельщения ума — тщеславие, коим движим будучи, ум покушается описать Божество в каком-либо образе и зраке»³⁴³. [209] Напротив, освобождаясь от всякого представления о Боге, «ум, — по словам св. Марка Отшельника, — познаёт в себе начертание боговидного образа и усматривает мысленную и неизреченную доброту Владычного подобия»³⁴⁴. Диадок Фотикийский видит этот образ в имени Иисуса, запечатленным в нашем сердце непрестанным воспоминанием, постоянной молитвой: «Это славное и столь желанное имя, — говорит он, — долгое время пребывая в пламени сердца, удержанное в памяти, производит в нас

³⁴¹ См. статью д-ра G. Wunderle. La technique psychologique de l'Hésychasme byzantin. *Etudes Carmelitaines*, octobre 1938, pp. 61—67. См. также важный источник по исихазму «Сотницы Каллиста и Игнатия», опубликованный в немецком переводе A. M. P. n., Würzburg, 1938. Выпуск в свет этих двух работ знаменует начало более углубленных и беспристрастных работ об исихазме, сильно недооцениваемом на Западе и до наших дней.

³⁴² Еп. Феофан Затворник. Собрание писем, вып. V. М., 1899, с. 189 (письмо 911).

³⁴³ Слово о молитве, 114—116: PG, t. 79, coll. 1192—1193. [Русск. пер.: Добротолюбие, т. 2, изд. 3, М., 1913, с. 221.] Ср. там же, coll. 1181—1184 и passim.

³⁴⁴ Слово 9-е. Послание к монаху Николаю: PG, t. 65, col. 1040 C. [Русск. пер.: изд. Оптиной пустыни 2-е, Сергиев Посад, 1911, с. 172.]

привычку любить Бога совершенно и беспрепятственно. Это драгоценный бисер, который можно получить, продав всё, что имеешь, чтобы получить в этом приобретении радость несказанную и непрестанную»³⁴⁵.

Плод молитвы есть божественная любовь, которая — не что иное, как благодать, стяжанная нашим внутренним человеком. Ибо любовь, говорит Диадокх, не только движение души, но также и нетварный дар, «божественная сила, непрестанно воспаляющая душу и соединяющая ее с Богом действием Святого Духа»³⁴⁶. Любовь — дар не от мира сего, ибо это имя Самого Бога. Поэтому, — говорит св. Иоанн Лествичник, — она неизреченна. «Слово о любви известно Ангелам, но и тем по мере их просвещения»³⁴⁷. «Ты уязвила душу мою, и не может стерпеть сердце мое пламени Твоего. Итак, воспевая Тебя, иду...»³⁴⁸. «О, святая любовь! — говорит преп. Симеон Новый Богослов. — Когда бы нам получить отпущение ради тебя и сподобиться вкусить благ Владыки нашего, коих сладости без тебя никто не может опытом дознать... Но кто тебя постиг, или кого ты постигла, о том не может быть никакого сомнения — успех его верен. Ибо ты — конец закона, ты, объемлющая меня, [210] согревающая меня и воспаляющая сердце мое к безмерному возланию Бога и братьев моих. Ты — наставница пророков, сщественница Апостолов, сила мучеников, вдохновение отцов и учителей, совершенство всех святых и самого меня уготовление к настоящему служению»³⁴⁹.

Как мы сказали выше, восточное богословие проводит всегда различие между даром и Подателем, между нетварной благодатью и Лицом Святого Духа, ее нам сообщающим. Мы также отметили, что третье Лицо Пресвятой Троицы никогда не рассматривается, как взаимная любовь Отца и Сына, как *pexus amoris*, соединяющий два первых Лица. Это ясно нам потому, что учение Восточной Церкви видит в Отце единственный ипостасный источник Святого Духа. Таким образом, приложимое к Святому Духу восточными мистиками имя «любовь» (*ἀγάπη*) не говорит о характере Его ипостаси, о Его тринитарном соотношении, но всегда указывает на Него, как на Подателя любви, на Источник любви в нас, на силу Того, Кто соделывает нас причастниками этого высочайшего совершенства, общей природы Пресвятой Троицы. Ибо любовь, говорит св. Григорий Нисский, есть «сама жизнь Божественной природы»³⁵⁰.

Учение Петра Ломбардского о том, что «мы любим Бога любовью Божией», т. е. Святым Духом, Который для западных богословов является взаимной любовью Отца и Сына, неприемлемо для восточного богословия, полагающего, что любовь принадлежит общей природе Святой Троицы, от которой Дух Святой отличается как Лицо. Но и учение томистов, в корне противоположное учению *Magister Sententiarum*, также не может быть принято мистическим богословием Восточной Церкви. Действительно, сила любви, [211] сообщаемая душе Святым Духом, хотя и отличается от самой Божественной ипостаси Духа, не является эффектом тварным, случайным качеством, существование которого зависело бы от нашего тварного естества. Это нетварный дар, Божественная и обожающая энергия, в которой мы реально приобщаемся природе Святой Троицы, становясь «причастниками» Божеского естества. «Любовь от Бога» — *ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν*, — говорит апостол Иоанн Богослов (1 Ин. 4, 7). Но эта любовь — дар Божий — предполагает, по св. Василию Великому, пред-

³⁴⁵ Слово подвижническое, гл. 59, изд. Попова, т. I, сс. 300, 303.

³⁴⁶ Там же, гл. 16, т. I, с. 43; ср. сс. 111, 479.

³⁴⁷ Лествица, ст. 30: PG, t. 88, col. 1156 A. [Русск. пер., с. 246.]

³⁴⁸ Там же, col. 1160 B. [Русск. пер., с. 250.]

³⁴⁹ Беседа 53, 2; русск. пер., вып. II, стр. 7; фр. пер.: *Vie spirituelle*, XXVIII, 1, juillet 1931, p. 75.

³⁵⁰ О душе и воскресении: PG, t. 46, col. 96 C.

расположение, свойственное тварной природе, семя или силу, побуждающую к любви (ἡ ἀγαπητικὴ δύναμις) человека, призванного к достижению своего совершенства в любви³⁵¹.

Любовь — дар Божественный, совершенствующий человеческую природу, пока она «не проявится в единстве и тождестве с Божественной природой посредством благодати», как говорит св. Максим Исповедник³⁵². Любовь к ближнему — признак приобретения истинной любви к Богу. По слову св. Исаака Сирина, «достигших совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за любовь к людям, не удовлетворяются сим»³⁵³. «Знаю и я такого (человека), — говорит св. Симеон Новый Богослов, — который так сильно желал спасения братьев своих, что много раз с теплыми слезами умолял Бога, чтоб или и они спасены были, или и он вместе с ними предан был мукам... Ибо так соединился с ними духовно, что и в Царство Небесное не желал вникнуть, отделясь от них»³⁵⁴. В любви к Богу каждая человеческая личность находит свое совершенство; однако люди [212] не могут дойти до этого совершенства без того, чтобы не осуществилось единство человеческой природы. Итак, любовь к Богу безусловно связана с любовью к ближнему. Эта совершенная любовь соделывает человека подобным Христу, ибо человек соединяется своей тварной природой со всем человечеством и соединяет в своей личности тварное и нетварное, человеческий состав и обожающую благодать.

Соединенные с Богом избранники Божии достигают состояния совершенного человека, «в меру полного возраста Христова», по выражению апостола Павла (Еф. 4, 13). Однако, если это уподобление Христу является конечным состоянием, к которому может прийти человек, то путь, приводящий к этому состоянию, как мы уже видели, не есть путь подражания Христу. Действительно, путь Христа — Личности Божественной — был путем нисхождения к тварному, был принятием нашей природы; путь же тварных личностей, наоборот, должен быть путем подъема, восхождения к Божественной природе, путем соединения с нетварной благодатью, сообщаемой Духом Святым. Мистика подражания Христу, которую мы наблюдаем на Западе, чужда духовной жизни Восточной Церкви, обычно определяющей Себя как жизнь во Христе. Эта жизнь в единстве Тела Христова сообщает человеческим личностям необходимые условия для стяжания благодати Святого Духа, т. е. для их участия в самой жизни Пресвятой Троицы, участия в высочайшем совершенстве, которое есть любовь.

Любовь неотделима от познания, от гносиса. Она — признак личного сознания, без которого путь к единению был бы слепым и бесцельным, был бы, по выражению св. Макария Египетского, «призрачным подвижничеством» (ἄσκησις φαῖνόμενη)³⁵⁵. Аскетическая жизнь «вне познания» (ὅψις ἐν τῇ γυνώσεϊ) не имеет никакой цены³⁵⁶, как говорит св. Авва Дорофей. Только всегда сознательная духовная жизнь — ἐν γυνώσεϊ, жизнь в непрестанном общении с Богом, может преобразить нашу природу, соделывая ее подобной природе Божественной, приобщая ее [213] нетварному свету благодати, по образу человечества Христа, Который явился ученикам на Фаворе облеченным нетварной славой. «Гносис», личное сознание, растет в той мере, в какой наша природа изменяется, входя в более тесное единство с обожающей благодатью. В совершенной личности больше не остается места для «бессознательного»,

³⁵¹ Правила пространно изложенные, 2: PG, t. 31, col. 908 CD. [Русск. пер.: Творения. ч. V, с. 89.]

³⁵² De ambiguis: PG, t. 91, col. 1308.

³⁵³ Wensinck, p. 342. [Русск. пер., с. 207.]

³⁵⁴ Слово 54, 1; русск. пер., ч. II, с. 11; латин. пер.: PG, t. 120, col. 425.

³⁵⁵ Духовные беседы, XL, 1: PG, t. 34, col. 761.

³⁵⁶ Doctrina, XIV, 3: PG, t. 88, coll. 1776—1780.

инстинктивного, произвольного; всё пронизано Божественным светом, усвоенным человеческой личностью, ставшим ее собственным качеством по Дару Святого Духа. Ибо «праведники воссияют, как солнце», в Царствии Божием (Мф. 13, 43).

Все условия, необходимые для достижения этой конечной цели, даны христианам в Церкви. Но соединение с Богом не есть плод какого-нибудь органического и бессознательного процесса: оно совершается в человеческих личностях Духом Святым и нашей свободой.

Когда спросили преп. Серафима Саровского, нет ли у современных христиан какого-нибудь недостатка, препятствующего им приносить те же плоды святости, какие изобиловали раньше, преподобный ответил, что им недостает только одного — собственной решимости.

[215]

ГЛАВА XI

БОЖЕСТВЕННЫЙ СВЕТ

Единение с Богом есть тайна, совершающаяся в человеческих личностях.

Человек на своем пути к соединению с Богом никогда ничего не теряет личностного, хотя и отказывается от своей собственной воли, от своих природных склонностей. Лишь при свободном отречении от всего, что свойственно ей по природе, человеческая личность полностью раскрывается в благодати. То, что несвободно, то, что несознательно, не имеет личной ценности. Лишения и страдания не могут стать путем к единению, если они не принимаются добровольно. Совершенная личность во всех своих решениях совершенно сознательна: она свободна от всякого принуждения, от всякой природной необходимости. Чем дальше личность движется по пути соединения с Богом, тем сознательнее она становится. Эта сознательность в духовной жизни называется у восточных аскетических авторов познанием (γνῶσις). Оно полностью проявляется на высших ступенях мистического пути как совершенное познание Пресвятой Троицы. Поэтому Евагрий Понтийский отождествляет Царство Божие с познанием Пресвятой Троицы — с сознанием единения. Наоборот, незнание (ἄγνοια), в своем крайнем пределе, не что иное как ад — предел падения человеческой личности³⁵⁷. Духовная жизнь — возрастание человеческой личности в благодати — всегда сознательна, тогда как бессознательность — признак греха, «сон души». Итак, нужно постоянно быть бдительным, поступать как [216] «чада света» (Еф. 5, 8), следуя словам апостола Павла: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых и осветит тебя Христос» (там же, 14).

Священное Писание изобилует выражениями, относящимися к свету, к Божественному озарению, к Богу, Которому прилагается наименование Света. Для мистического богословия Восточной Церкви это не метафоры, не риторические фигуры, но слова, выражающие реальный аспект Божества. Если Бога называют светом, так это потому, что Он не может оставаться чуждым нашему опыту. «Гносис» — познание Божественного на его высшей ступени — это опытное восприятие нетварного света, и это восприятие само по себе есть свет — «во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10). Это то, что воспринимается в мистическом опыте, и то, чем воспринимают, будучи в нем. Для св. Симеона Нового Богослова опытное восприятие света, оно же — сознательная духовная жизнь или «гносис», — есть откровенное присутствие благодати, стяжанной человеческой личностью: «Мы не то, чего не знаем, говорим, но что знаем, о том свидетельствуем. Свет уже во тьме светит, и в нощи, и во дни, и в сердцах

³⁵⁷ Деятельные главы, XXXIII, 25: PG, t. 40, col. 1268 A.

наших, и в уме нашем, и осиявает нас не вечерне, непреложно, неизменно, неприкровенно, — глаголет, действует, живет и животворит, и делает светом тех, которые осияваются Им. Бог свет есть, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его, как свет, и те, которые прияли Его, прияли, как свет. Ибо свет славы Его предвидет пред лицом Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что Бог свет есть; и те, которые не прияли света Его, не прияли еще благодати, потому что приемлющие благодать приемлют свет Божий и Бога. Но те, которые не сподобились еще приять или вкусить сего, — все находятся еще под игом закона, еще состоят под сенью и образами, еще суть чада [217] рабынины. Пусть это будут цари, пусть патриархи, пусть архиереи или иереи, пусть начальники или подначальные, пусть миряне или монахи. Все они еще во тьме сидят и во тьме ходят, — и не хотят, как должно, покаяться. Покаяние есть дверь, которая выводит человека из тьмы и вводит в свет. Почему, кто не вошел еще в свет, тот очевидно не добре и не как следует прошел чрез дверь покаяния. Творящий же грех раб есть греха и ненавидит свет, чтоб не обнаружились дела его»³⁵⁸. Если жизнь во грехе иногда бывает нарочито бессознательной (мы закрываем глаза, чтобы не видеть Бога), жизнь в благодати есть непрестанное углубление сознания, опытное возрастание в Божественном свете.

Св. Макарий Египетский говорит, что огонь благодати, возженный Святым Духом в сердцах христиан, заставляет их сиять как светильники перед Сыном Божиим. Этот Божественный огонь, соразмерный воле человеческой, то оживляется и сияет ярким светом, то уменьшается и не дает больше света в сердцах, омраченных страстями. «Невещественный и божественный огонь освещает души и искушает их... Сей огонь действовал в апостолах, когда возглаголали огненными языками. Сей огонь облистал Павла гласом, и просветил его ум, омрачил же у него чувство зрения, ибо не без плоти видел он силу одного света. Сей огонь видел Моисей в купине. Сей огонь в виде огненной колесницы восхитил Илию с земли... И ангелы, и служебные духи причащаются светлости сего огня... Огонь сей прогоняет бесов, истребляет грех, он есть сила воскресения, действительность бессмертия, просвещение святых душ, утверждение умных сил»³⁵⁹. Это — Божественные энергии, «лучи Божества», о которых говорит Дионисий Ареопагит, творческие силы, пронизывающие мир и дающие познание о себе вне тварного [218] как свет неприступный, в котором обитает Святая Троица. Энергии, сообщаемые христианам Духом Святым, не представляются уже как внешние причины, но как благодать, внутренний свет, изменяющий природу путем обожения: «Бога называют светом не по Его существу, но по Его энергии», говорит св. Григорий Палама³⁶⁰. Поскольку Бог проявляется, сообщается, может быть познан, — Он Свет. Если Бога называют Светом, так это не только по аналогии со светом материальным. Божественный свет не имеет аллегорического или абстрактного значения: он — реальность, данная в мистическом опыте. «Это опытное познание Божества дается каждому по его мере и может быть различным по степени, в зависимости от достоинства тех, которым он дается»³⁶¹. Совершенное видение Бога, могущее быть воспринятым в Его нетварном свете, есть тайна «восьмого дня»: оно относится к будущему

³⁵⁸ Слово 79, 2. Русск. пер. еп. Феофана, вып. II, сс. 318—319.

³⁵⁹ Духовные беседы, V. 8: PG, t. 32, col. 513 B; XII, 14, col. 565 AB; XXV, 9, 10, col. 673. [Русск. пер.: Духовные беседы, XXV, 9, 10, сс. 254—256.]

³⁶⁰ Против Акиндина: PG, t. 150, col. 823.

³⁶¹ Св. Григорий Палама. Слово на Преображение: PG, t. 151, col. 448 B. См. прекрасный очерк афонского монаха о. Василия Кривошеина [ныне архиепископа Брюссельского]: Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. *Seminarium Kondakovianum*, VIII. Прага, 1936, сс. 99—154. (Переведен на немецкий язык Hugolin Landvogt в *Das östliche Christentum*, VIII, 1939.)

веку. Однако те, которые достойны, достигают того, что видят «Царствие Божие, пришедшее в силу» (Мк. 9, 1), уже в этой жизни, подобно тому, как три апостола видели его на Фаворе.

Богословские споры о природе Фаворского света, возникшие в середине XIV века между защитниками догматического учения Православной Церкви и восточными сторонниками Фомы Аквинского, касались, в сущности, религиозной проблемы первостепенной важности. Здесь ставился вопрос о реальности мистического опыта, о возможности сознательного общения с Богом, о нетварной или тварной природе благодати. Здесь затрагивались вопросы о конечном призвании человека, о его блаженстве и обожении. Это был [219] спор между мистическим богословием и религиозной философией, или, вернее, таким богословием, которое оперировало отвлеченными понятиями, отказывалось допустить то, что для него казалось абсурдом, «безумием». Бог откровения и религиозного опыта как бы противопоставлен Богу философов и ученых в области мистики, и еще раз Божественное безумие победило мудрость человеческую. Оказавшись перед необходимостью определить свою позицию, сформулировать понятия о вещах, превосходящих всякое философское умозрение, философы, в конечном итоге, должны были высказать суждение, которое, в свою очередь, показалось безумием для учения Восточной Церкви: они должны были утверждать тварность природы обожаящей благодати. Мы не будем возвращаться к этому вопросу, который мы рассматривали в главе IV, где говорилось о различении между Божественной сущностью и энергиями. Подходя к концу нашего очерка, мы должны рассмотреть Божественные энергии в ином аспекте — в аспекте нетварного света, в котором Бог открывается и сообщается тем, которые вступают в единение с Ним.

Этот свет (φῶς) или озарение (ἐλλάμψις) можно определить как видимый признак Божества, божественных энергий или благодати, в которой познаётся Бог. Это свет не интеллектуального порядка, каковым бывает иногда озарение ума, взятое в аллегорическом и абстрактном смысле. Это также не реальность чувственного порядка. Однако этот свет наполняет одновременно разум и чувства, открываясь всему человеку, а не только одной из его способностей. Божественный свет, как данный в мистическом опыте, одновременно превосходит чувства и разум. Он не материален и не имеет в себе ничего чувственного. Поэтому св. Симеон Новый Богослов в своих стихах называет его «огнем невидимым», хотя и утверждает его видимость:

Ἔστι πῦρ τὸ θεῖον ὧτως Есть воистину огонь Божественный,
Ἄκτιστον, ἀόρατόν γε Несозданный и невидимый,
Ἀναρχόν καὶ ἄῤῥόν τε...,³⁶² Безначальный и невещественный...,

[220] но это также не есть свет умный. Так называемый «Агиоритический томос» — апология, составленная афонскими монахами во время богословских споров о Фаворском свете — различает свет чувственный, свет умный и свет нетварный, превосходящий равным образом два первые. «Иной свет, — говорят афонские монахи, — свойственно воспринимать уму, и иной чувству; чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание. Следовательно, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но каждое из них действует сообразно со своей природой и в пределах ее. Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством и умом видят то, что превосходит всякое чувство и всякий ум... как это ведаёт один Бог и испытывающие такие действия»³⁶³.

³⁶² Творения св. Симеона Нового Богослова, Смирнское изд., 1886, ч. II, с. 1.

³⁶³ PG, t. 150, col. 1833 D. [Русск. пер.: о. Василий Кривошеин, указ. соч., с. 138.]

Большинство свв. отцов, говоривших о Преображении, утверждают нетварную и Божественную природу света, явленного апостолам. Св. Григорий Богослов, св. Кирилл Александрийский, св. Максим Исповедник, св. Андрей Критский, св. Иоанн Дамаскин, св. Симеон Новый Богослов, Евфимий Зигабен высказываются в этом именно смысле, и не следует толковать их слова как метафорические выражения. Св. Григорий Палама развивает это учение в связи с вопросом о мистическом опыте. Свет, который апостолы видели на Фаворе, свойствен Богу по природе. Превечный, бесконечный, существующий вне времени и пространства, он являлся в Ветхом Завете, как слава Божия: явление страшное и невыносимое для твари, ибо оно было внешним, чуждым человеческой природе до Христа и вне [221] Церкви. Вот почему, по св. Симеону Новому Богослову, апостол Павел по дороге в Дамаск был ослеплен и повержен на землю явлением Божественного света, так как он не имел еще веры во Христа³⁶⁴. Наоборот, Мария Магдалина, по св. Григорию Паламе, могла видеть свет воскресения, который наполнял гроб Господень и делал видимым, несмотря на ночной мрак, всё, что там находилось, тогда, когда «чувственный день» еще не осветил землю; этот свет дал силу ее очам видеть ангелов и беседовать с ними³⁶⁵. В момент воплощения Божественный свет сосредоточился, если можно так сказать, во Христе Богочеловеке, в Котором телесно обитала полнота Божества. Это означает, что человечество Христа было обожено ипостасным единением с Божественной природой, что Христос во время Своей земной жизни всегда был озарен Божественным светом, остававшимся невидимым для большинства людей. Преображение Господне не было явлением, заключенным во времени и пространстве; для Христа никакого изменения в этот момент не произошло, даже и в Его человеческой природе, но изменение произошло в сознании апостолов, получивших на некоторое время способность видеть своего Учителя таким, каким Он был, блистающим в превечном свете Своего Божества³⁶⁶. Это было для апостолов выходом из истории, восприятием вечных реальностей. Св. Григорий Палама говорит в своей беседе на Преображение: «Свет Преображения Господня не начался и не закончился; он остался невключенным во время и пространство и неподдающимся внешним чувствам, хотя и был созерцаем телесными очами... По особому претворению своих чувств, ученики Господни перешли от плоти к Духу»³⁶⁷.

[222] Чтобы видеть Божественный свет телесными очами, как видели его ученики на Фаворе, нужно быть причастником этого света, нужно быть измененным им в большей или меньшей мере. Итак, мистический опыт предполагает изменение нашей природы под действием благодати. Св. Григорий Палама ясно говорит об этом: «... (человек) получивший во благой удел божественные энергии сам есть как бы Свет, и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо очищенные сердцем видят Бога, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им...»³⁶⁸.

Тело не должно препятствовать мистическому опыту. Манихейское презрение к телесной природе чуждо православному подвижничеству: «Мы не прилагаем наименование «человек» душе или телу в отдельности, но обоим вместе, ибо весь человек был создан по образу Божию», гово-

³⁶⁴ Слово 57, 1; изд. Русск. Афонск. Пантелеимонова монастыря, вып. II, с. 36; св. Григорий Палама, Главы физические и т. д. (гл. 67): PG, t. 150, col. 1169 A.

³⁶⁵ Слово 20: PG, t. 151, col. 268 AB.

³⁶⁶ Агноритический томос: PG, t. 150, col. 1232 C.

³⁶⁷ PG, t. 151, col. 433 B.

³⁶⁸ Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы, 22 беседа св. Григория Паламы. Афины, 1861, pp. 175—177; цитируется в книге монаха Василия Кривошеина в *Seminarium Kondakovianum*, VIII, s. 138.

рит св. Григорий Палама³⁶⁹. Тело, по выражению апостола Павла, должно стать телом духовным. Наша конечная цель — не только созерцание Бога умом; если бы это было так, то не нужно было бы воскресение из мертвых. Удостоенные блаженства в полноте своей тварной природы узрят Бога лицом к Лицу. Вот почему «Томос» предполагает еще здесь, на земле, в очищенной телесной природе некоторые «духовные предрасположения»: «если тело должно вместе с душою участвовать в неизреченных благах будущего века, несомненно, что оно должно в них участвовать, по мере возможного, уже теперь... Ибо тело тоже [223] имеет опыт вещей Божественных, когда страстные силы души оказываются не умерщвленными, но преображенными и освященными»³⁷⁰.

Будучи светом, являющим Божество, благодать не может не восприниматься нами. Мы не можем не чувствовать Бога, если наша природа находится в состоянии духовного здоровья. Бесчувственность внутренней жизни есть состояние ненормальное. Нужно научиться распознавать состояния своей души, а также судить о явлениях жизни мистической. Поэтому преп. Серафим Саровский начинает свои духовные наставления следующими словами: «Бог есть огонь, согревающий и разжигающий сердца и утробы. Итак, если мы ощущаем в сердцах своих холод, который от диавола, ибо диавол холоден, то призовем Господа, и Он, пришед, согреет наше сердце совершенною любовью не только к Нему, но и к ближнему. И от лица теплоты изгонится холод доброненавистника»³⁷¹. Благодать дает знать себя как радость, мир, внутреннее тепло, свет. Состояния духовной сухости «мистической ночи» имеют в духовной жизни Восточной Церкви иной смысл, чем в духовной жизни Запада. Человек, входящий всё более и более в тесное общение с Богом, не может оставаться вне света. Если он оказывается погруженным во мрак, то это потому, что его природа затемнена каким-нибудь грехом, или же Бог испытывает его, чтобы еще усилить его ревность. Эти состояния можно преодолеть послушанием и смирением, на которые Бог отвечает тем, что снова является в душе, сообщая Свой свет человеческому существу, на некоторое время оставленному Им. Духовная сухость есть болезненное состояние, которое не может быть длительным; она никогда не рассматривалась отцами Восточной Церкви как какой-нибудь [224] необходимый и нормальный этап на пути к соединению с Богом. На этом пути подобное состояние чрезвычайно частое, но всегда опасное, так как оно имеет большое сходство с *ἀλγία* — печалью или унынием, с охлаждением сердца, что производит нечувствие. Это — испытание, ставящее человека на грань духовной смерти. Ибо восхождение к святости, борьба за Божественный свет небезопасна. Те, которые ищут света, ищут сознательной жизни в Боге, подвергаются большой духовной опасности, но Бог не дает им блуждать во мраке.

«Я часто видел свет, — говорит св. Симеон Новый Богослов, — и иной раз он являлся внутрь меня, когда душа моя имела мир и тишину, а иной раз являлся он мне вдали, или даже совсем скрывался, и, когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь, потому что тогда думалось мне, что верно он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начал проливать слезы и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака и мало-помалу выказывается радостотворное... Так, наконец, Ты, неизреченный, невидимый, неосозаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присущий и всё исполняющий, види-

³⁶⁹ Разговоры души и тела: PG, t. 150, col. 1361 С. Подлинность этого произведения, приписываемого св. Григорию Паламе, оспаривается; во всяком случае оно принадлежит тому же духовному направлению.

³⁷⁰ PG, t. 150, col. 1233 BD.

³⁷¹ Л. И. Денисов. Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытия св. мощей преп. Серафима Саровского чудотворца. М., изд. Ступина, 1904, с. 420.

мый и скрывающийся каждый час... и днем и ночью, удаляющийся и приходящий, мало-помалу прогнал бывшую во мне тьму, рассеял покрывавший меня облак, очистил зеницу умных очей моих, открыл душевный слух мой... Сделав меня таковым, Ты очистил от всякого облака небо мое. т. е. душу мою очищенную, в которую, приходя невидимо, не знаю каким образом и откуда, Ты, вездесущий, внезапно обретаешься в ней и являешься как другое солнце. О неизреченное снисхождение...»³⁷². Эти слова показывают нам, что сухость души есть явление преходящее, которое не может стать постоянным состоянием. И действительно, героическое боре-ние, которое мы видим у великих святых [225] западного христианства, охваченных скорбью от трагического разлучения с Богом, «мистическая ночь», как путь, как духовная необходимость, незнакомы подвижникам Восточной Церкви. Два предания разошлись в одном таинственном пункте учения, относящегося к Святому Духу — источнику святости. Два различных догматических воззрения соответствуют двум опытам, двум путям святости, совершенно непохожим друг на друга. Пути, ведущие к ней, неодинаковы для Востока и для Запада после разделения Церквей³⁷³. Одни свидетельствуют о своей преданности Христу в одиночестве и оставленности Гефсиманской ночи, другие стяжали уверенность в своем соединении с Богом в свете Преображения.

Одно место из беседы преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым раскрывает нам лучше всяких богословских трактатов, в чем состоит эта уверенность, это познание (гносис) единения с Богом. Во время этой беседы, проходившей в зимнее утро на лесной опушке, этот ученик преп. Серафима говорит своему учителю:

«Все-таки я не понимаю, почему я могу быть твердо уверен, что я в Духе Божием? Как мне самому в себе распознать истинное Его явление?»

Батюшка о. Серафим отвечал: «Я уже сказал вам, что это очень просто, и подробно рассказал вам, [226] как люди бывают в Духе Божием и как должно разуметь Его явление в нас... Что же вам, батюшка, надобно?»

«Надобно, — сказал я, — чтобы я понял это хорошенько».

Тогда о. Серафим взял меня весьма крепко за плечи и сказал мне:

«Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою; что же вы глаза спустили, что же не смотрите на меня?»

Я отвечал: «Не могу, батюшка, смотреть; потому что из глаз ваших молнии сыпятся. Лице ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли».

О. Серафим сказал: «Не устрашайтесь, ваше Боголюбие, и вы теперь так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть». И, приклонив ко мне голову, тихонько на ухо сказал: «Благодарите же Господа Бога за неизреченную к вам милость Его! Вы видели, что я и не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился Господу Богу и сказал внутри себя: «Господи, удостой его ясно и телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего Святаго, Которым Ты удостоиваешь рабов Своих, когда благоволишь являться им во свете великолепной славы Твоей» и вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима... Как же нам не благодарить Его за этот неизреченный

³⁷² Слово 90 — в переводе епископа Феофана, вып. II, сс. 487—488; франц. пер. : *Vie spirituelle*, XXVIII, juillet 1931, pp. 76—77.

³⁷³ Противопоставляя пути обожения, свойственные Западной и Восточной Церкви, мы не хотим ничего утверждать категорически. Этот предмет, слишком тонкий и имеющий много различных оттенков, ускользает от всякой попытки схематизации. Так, на Западе переживание мистического мрака совсем не характерно для таких святых, как, напр., св. Бернард Клервоский. С другой стороны, духовная жизнь подвижников Восточной Церкви представляет нам по крайней мере один довольно типичный пример «мистической ночи», а именно у св. Тихона Задонского (XVIII в.).

дар нам обоим? Этак, батюшка, не всегда и великим пустынноикам являет Господь милость Свою, это уж благодать Божия благоволила утешить сокрушаемое сердце ваше, как мать чадолубивая, по предстательству Самой Матери Божией. Что же, батюшка, не смотрите мне в глаза? Смотрите просто, не бойтесь: Господь с нами!»

Я взглянул после этих слов в лице его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блистательной яркости полуденных лучей его, лице человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, ни самих себя, ни фигуры его, [227] а только один свет, ослепительный, простирающийся далеко на несколько сажень кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую и меня, и великого старца...

«Что же чувствуете вы теперь?» — спросил меня о. Серафим. Сказал я: «Необыкновенно хорошо». «Да как же хорошо-то? — спросил он, — что же именно-то?» Я отвечал: «Чувствую такую тишину и мир в моей душе, что никаким словом то выразить не могу».

«Это, ваше Боголюбие, тот мир, — сказал о. Серафим, — про который Господь сказал ученикам Своим: «Мир Мой даю вам, не яко же мир дает...» «Мир», по слову апостольскому, «всяк ум преимуший»... Что же еще чувствуете?» — спросил меня о. Серафим. Я сказал: «Необыкновенную радость во всем моем сердце». И батюшка о. Серафим продолжал: «Когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человека преисполняется неизреченною радостью; ибо Дух Божий радостотворит всё, к чему бы Он ни прикоснулся... Предзатки этой радости даются нам теперь, и если от них так сладко, хорошо и весело в душах наших, то что сказать о той радости, которая уготована там, на небесах, плачущим здесь, на земле. Вот и вы, батюшка, довольно поплакали в жизни вашей на земле, и смотрите-ка, какою радостью утешает вас Господь еще в здешней жизни! Теперь за нами, батюшка, дело, чтобы, труды к трудам прилагая, восходить нам от силы в силу и достигнуть меры возраста исполнения Христова... Вот тогда-то теперешняя наша радость, являющаяся нам в мале и вкратце, явится во всей полноте своей и никтоже возмет ее от нас, преисполняемых неизъяснимых пренебесных наслаждений»³⁷⁴.

Этот рассказ об одном опыте содержит в своей простоте все учение восточных отцов о «гносисе» — познании благодати, которое достигает своей наивысшей ступени в видении Божественного света. Этот свет наполняет человеческую личность, достигшую единения с Богом. Это уже более [228] не экстаз, не преходящее состояние, которое восхищает, отрывает человеческое существо от его обычного опыта, но сознательная жизнь в свете, в непрестанном общении с Богом. Действительно, мы выше приводили то место из св. Симеона Нового Богослова, где говорится, что экстатические состояния особенно свойственны лицам, природа которых еще не изменилась и которые не устроили своей жизни в Боге. Преображение тварной природы, начинающееся уже в земной жизни, есть обещание нового неба и новой земли, вхождение твари в вечную жизнь до смерти и воскресения. Немногие, даже среди самых великих святых, достигают этого состояния в земной жизни. Пример преподобного Серафима тем более поразителен, что он воскрешает в довольно близкую к нам эпоху святость отцов пустынноиков первых веков христианства, которая кажется почти невероятной для нашей веры, рассудочной и прохлад-

³⁷⁴ «О цели христианской жизни». Беседа преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914, сс. 17—20.

ной, для нашего ума, вследствие грехопадения ставшего «кантианским». Мы всегда готовы отнести к области ноуменального, к области «объектов веры» всё, что не укладывается в законы или, вернее, привычки нашей падшей природы. Защита философским путем автономии нашей ограниченной природы, для которой недоступно опытное познание благодати, является сознательным подтверждением нашей бессознательности, отвращением от познания Бога, отвращением от света, противлением Святому Духу, раскрывающему в человеках полное сознание общения с Богом.

В той же духовной беседе, которую мы привели выше, преподобный Серафим говорит вопрошающему: «Мы в настоящее время, по нашей почти всеобщей холодности к вере святой в Господа нашего Иисуса Христа и по невнимательности нашей к действиям Его Божественного о нас промысла, до того дошли, что почти не понимаем слов Священного Писания. Некоторые говорят: это место непонятно, потому что неужели апостолы так очевидно при себе Духа Святого чувствовать могли. Тут нет ли-де ошибки? Но ошибки... не было и нет никакой... [229] Это всё произошло оттого, что, мало-помалу удаляясь от простоты христианского ведения, мы под предлогом просвещения зашли в такую тьму неведения, что нам то кажется неудобопонятным, о чем древние христиане до того ясно разумели, что в самых обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога между людьми никому из собеседующих не казалось странным»³⁷⁵.

Мы находим «простоту христианского познания» там, где это познание и любовь едины, в сокровенном опыте, скрытом от глаз мира, в жизни тех, кто соединяется с вечным Светом Пресвятой Троицы, но опыт этот невыразим. «Для предметов будущего века,—говорит св. Исаак Сирин,—нет подлинного и истинного названия, есть же о них одно простое ведение, которое выше всякого наименования и всякого составного начала, образа, цвета, очертания и всех придуманных имен»³⁷⁶. «Сие-то и есть то неведение, о котором сказано, что оно выше ведения»³⁷⁷. Здесь снова мы оказываемся в области апофатического, в том, с чего мы начали наше исследование об учении Восточной Церкви. Но вместо Божественного мрака — это свет, вместо потери самосознания — это сознание личности, полностью раскрывающееся в благодати. Здесь речь идет о достигнутом совершенстве, о природе, изменившейся в силу благодатного единения с Богом, о природе, становящейся тоже светом. Как дать понять этот опыт тем, кто не имел его? То, что св. Симеон Новый Богослов пытается выразить в противоречивых выражениях, позволяет нам провидеть то, что остается еще сокрытым от нашего непросвещенного сознания: «Когда же приходим мы в совершенную добродетель, тогда не приходит уже Он более, как прежде, безобразным и безвидным, [230] но приходит в некоем образе, впрочем в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнаётся весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом, лицом к лицу, любит сынов Своих как отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить как должно, но опять и молчать не могут: Дух Святой бывает в них всё, что, как слышим, в Божественных Писаниях говорится о Царстве небесном,—именно маргарит, семя горчичное, закваска, вода, огонь, хлеб, питье жизни, одр, чертог брачный, жених, друг, брат и отец. И что много говорить мне о неизглаголанном? Ибо чего око не видало, о чем ухо не слыхало и что на сердце человеку не входило,

³⁷⁵ «О цели христианской жизни», сс. 33 и 10.

³⁷⁶ Ed. Wensinck, *hom.* II, pp. 8—9; ср. *hom.* XXII, p. 114. [Русск. пер., с. 63.]

³⁷⁷ Ibidem, *hom.* XXII, p. 118 (éd. Théotoki, *hom.* XXXII). [Русск. пер., с. 67.]

то как может измерить язык, и как можно сказать словом? Поистине сие невозможно. Хотя мы стяжали всё сие и имеем внутрь себя от Бога, давшего нам то, но нисколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить»³⁷⁸.

По мнению защитников нетварного света, этот опыт вещей будущего века не может быть определен догматически. Так, в Ветхом Завете, наряду с догматами и предписаниями закона, имелись пророческие прозрения того, что раскрылось и стало догматом в Церкви. Также и в евангельскую эпоху, в которой мы живем, наряду с догматами, или, вернее, в самих догматах, перед нами является сокровенная глубина, тайна, относящаяся к будущему веку, к Царствию Божию³⁷⁹. Можно также сказать, что Ветхий Завет жил верою и [231] стремился к надежде; что век евангельский живет в надежде и стремится к любви; что любовь есть тайна, которая откроется и полностью осуществится лишь в веке грядущем. Для того, кто стяжал любовь, «тьма проходит и истинный свет уже светит», как говорит об этом св. Иоанн Богослов (1 Ин. 2, 8).

Божественный свет является здесь, на земле, во времени. Он открывается в истории, но он не от мира сего, он вечен и знаменует выход из исторического существования. Это — тайна «восьмого дня», тайна истинного познания, совершенство гносиса, полнота которого не может быть вмещена этим миром прежде его конца. Это начало парусии, второго пришествия в душах святых, начаток конечного откровения, когда Бог явится всем в свете Своем неприступном. Вот почему, по св. Симеону Новому Богослову, для тех, «которые соделались чадами света и сынами будущего дня и могут всегда как во дни ходить благообразно, для тех никогда не придет день Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся. Ибо день Господень явится не для тех, которые уже осияются Божественным светом; но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире по-мирски и любят блага мира сего; для них явится он вдруг, внезапно и покажется им страшным, как огонь нестерпимый и невыносимый»³⁸⁰.

Божественный свет становится основой нашего сознания: в нем мы познаём Бога и познаём самих себя. Он проникает в глубины нашего существа, вступающего в единение с Богом, он становится для него Божиим судом до Страшного суда. Ибо, по св. Симеону, имеется два суда: один совершается здесь, на земле — это суд, имеющий в виду спасение; другой — по [232] окончании мира — есть суд во осуждение: «В настоящей жизни, когда благодаря раскаянию мы входим свободно и добровольно в Божественный свет, мы оказываемся обвиненными и осужденными; однако по Божественной любви и милосердию это обвинение и этот суд происходят втайне, в глубинах нашей души для нашего очищения и для прощения грехов. Только Бог и мы сами видим тогда сокрытые глубины наших сердец. Те, которые подвергаются в настоящей жизни подобному суду, могут не бояться другого испытания. Для тех же, которые не хотят еще здесь, на земле, войти в свет, чтобы быть обвиненными и судимыми, для тех, кто ненавидит свет, второе пришествие Христово откроет свет, скрытый ныне, и сделает явным всё то, что до сих пор оставалось тайным. Всё то, что мы скрываем нынче, не желая открывать в раскаянии глубины наших сердец, откроется тогда во свете пред лицом Божиим, перед всей вселенной, и то, что мы представляем собой в действительности, станет явным»³⁸¹.

Полное сознание появится у всех в Божественном свете, при втором пришествии Христовом. Но это не будет сознанием, свободно раскрываю-

³⁷⁸ Слово 90, изд. Русск. Афонск. Пантеленмонова монастыря, вып. II, сс. 488—489

³⁷⁹ Агиоритический томос: PG, t. 150, coll. 1225—1227.

³⁸⁰ Слово 57, 2, изд. Русск. Афонск. Пантеленмонова монастыря, вып. II, с. 37.

³⁸¹ Там же.

щимся в благодати, в согласии с волей Божией; это будет сознание, пришедшее, так сказать, извне, открывающееся в личности помимо ее воли, свет, соединяющийся с человеческими существами внешним образом, то есть, по св. Максиму Исповеднику, «вне благодати»³⁸². Божественная любовь станет нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал ее внутри себя. По св. Исааку Сирию, «мучимые в геенне поражаются бичом любви. И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение, вящее всякого приводящего в страх мучения; [233] печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Не уместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией... Но любовь силою своею действует двояко: она мучит грешников... и веселит собою соблюдающих долг свой»³⁸³.

Само воскресение из мертвых будет откровением внутреннего состояния человеческих существ, ибо сквозь тела будут просвечивать тайны душ. В своем эсхатологическом провидении св. Макарий Египетский следующим образом выражает эту мысль: «Тот небесный огонь Божества, который христиане еще ныне, в веке сем, принимают внутрь себя, в сердце, действуя внутрь сердца их, когда разрушится тело, начнет действовать совне, и снова сопряжет члены, совершит воскресение разрушенных членов»³⁸⁴. Тогда всё, что душа собрала в своей внутренней сокровищнице, появится вовне, в теле. Всё станет светом, всё будет проникнуто светом несозданным. Тела святых станут подобными преславному телу Спасителя, каким Оно явилось апостолам в день Преображения. Бог будет «всё во всем», и благодать Божия, свет Пресвятой Троицы воссияет во множестве человеческих ипостасей, во всех тех, кто стяжал ее и которые, как новые солнца, в Царстве Отца станут подобными Сыну, преображенные Святым Духом, Подателем Света. «Благодать Его Пресвятого Духа,—говорит преп. Симеон Новый Богослов,—воссияет как светило над праведниками, и среди них Ты будешь блистать, Ты — Солнце неприступное. Тогда они все будут просвещены по мере их веры и их дел, их надежды и их любви, по мере очищения и озарения Твоим Духом, о Боже — бесконечный в Своей благодати»³⁸⁵.

[234] Во второе пришествие и последнее свершение времен вся совокупность мироздания войдет в полное единение с Богом. Это единение осуществится, или, вернее, проявится различно в каждой из человеческих личностей, стяжавших благодать Святого Духа в Церкви. Но где проходят границы Церкви по ту сторону смерти и какова возможность спасения для тех, которые не познали света в этой жизни,—это остается для нас тайною Божественного милосердия, на которое мы не дерзаем рассчитывать, но которое мы также не можем ограничивать нашими человеческими мерами.

[235]

ГЛАВА XII

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПИР ЦАРСТВИЯ

В введении к нашей книге мы подчеркивали внутреннюю и неразрывную связь между богословием и мистикой, между догматическим учением и духовной жизнью. Мы можем рассматривать духовную жизнь только

³⁸² См. выше, с. 94.

³⁸³ Ed. Théotoki, LXXXIV, p. 480—481; Wensinck, XXVII, p. 136. [Русск. пер., с. 76.]

³⁸⁴ Духовные беседы, XI, 1: PG, t. 34, col. 544 D. [Русск. пер., с. 110.]

³⁸⁵ Слово 27, франц. пер. в *Vie spirituelle*, XXVII, 3, 1 juin 1931, p. 309.

в свете догматов, потому что догматы являются ее внешним выражением, единственными объективными свидетельствами опыта, подтвержденного Церковью. В силу кафоличности христианского предания опыт отдельных лиц и общий опыт Церкви тождественны. А христианское предание — не только совокупность догматов, священных установлений и обрядов, хранимых Церковью, но, прежде всего, то, что выражается в этих внешних формах; оно живое предание, есть непрестанное откровение Святого Духа в Церкви, — та жизнь, к которой каждый из ее членов может приобщиться в свою меру. Быть в предании — значит опытно участвовать в открытых Церкви тайнах. Предание догматическое — это вехи, установленные Церковью на пути к познанию Бога, тогда как предание мистическое есть обретенный опыт тайн веры; они не могут быть друг от друга отделены или друг другу противопоставлены. Мы не можем понять догмата вне опыта, не можем иметь полноты опыта вне истинного учения. Поэтому мы хотели на этих страницах представить предание Восточной Церкви как мистическое богословие, как учение и опыт, которые друг друга обуславливают.

[236] Мы последовательно рассмотрели основные начала православного богословия, никогда не упуская из виду конечной цели — нашего соединения с Богом. Направленное к этой цели, всегда преднамеренно сотериологическое, это догматическое предание предстало перед нами совершенно однородным, несмотря на богатство и многообразие его опыта, несмотря на разнообразие охватываемых им эпох и культур. Оно — единая духовная семья, в которой мы легко узнаём родственность ее членов, хотя они и удалены друг от друга и во времени и в пространстве. Свидетельствуя об одном и том же духовном видении, мы могли ссылаться на Дионисия Ареопагита и св. Григория Паламу, на преп. Макария Египетского и преп. Серафима Саровского, на св. Григория Нисского и митрополита Московского Филарета, на св. Максима Исповедника и современных русских богословов, и переходя от одной эпохи к другой, не ощущали перемены «духовного климата». Ибо Церковь, в которой человеческие личности осуществляют свое призвание, в которой происходит их единение с Богом, всегда одна и та же, несмотря на то, что ее «икономия» по отношению к внешнему миру должна изменяться в зависимости от различных эпох и различной среды, в которых Церковь осуществляет свою миссию. Отцы и учителя Церкви, которые должны были в различные исторические моменты защищать и формулировать различные догматы, тем не менее принадлежат одному и тому же преданию, ибо они — свидетели одного и того же опыта. Это предание оставалось общим для Востока и для Запада до тех пор, пока Церковь ярко свидетельствовала об истинах, относящихся к воплощению. Но догматы как бы более сокровенные, как бы более таинственные, те, что относятся к Пятидесятнице, к учению о Духе Святом, о благодати, о Церкви, не являются уже больше общими для Церкви Римской и Церквей Восточных. Здесь противоплагаются друг другу два обособившихся предания. И даже то, что до известного момента было общим, ретроспективно обретает различный уклон, является теперь в ином свете, как духовные реальности [237] различного духовного опыта. Теперь св. Василий Великий, например, или блаженный Августин истолковываются различным образом в зависимости от того, рассматриваются ли они в свете предания римско-католического или предания православного. Это неизбежно, ибо признавать авторитет какого-нибудь церковного автора мы можем только в духе того предания, к которому мы сами принадлежим. В нашем очерке мы старались подчеркнуть аспекты, характерные для предания Православной Церкви, основываясь исключительно на свидетельствах восточных отцов, во избежание всякого возможного смущения или недоразумения.

На протяжении нашего исследования мистического богословия Восточной Церкви мы должны были неоднократно констатировать апофатиче-

скую позицию, свойственную этому религиозному образу мыслей. Как мы видели, отрицания, указывающие на Божественную непознаваемость, не запрещают познания; апофатизм, отнюдь не являясь ограничением, заставляет нас превосходить все понятия, всякую область философской спекуляции. Это устремленность ко всё возрастающей полноте, преобразовывающей знание — в незнание, концептуальное богословие — в созерцание, догматы — в опыт неизреченных тайн. Это также и богословие экзистенциальное, вовлекающее всего человека, ставящее его на путь единения с Богом, заставляющее его изменяться, преобразовывать свою природу, чтобы дойти до истинного «гносиса» — до созерцания Пресвятой Троицы. Однако «изменение ума», *μετάνοια*, означает покаяние. Апофатический путь восточного богословия есть покаяние человеческой личности пред Лицем Живого Бога. Это — непрестанное изменение человеческого существа, устремляющегося к полноте своего раскрытия, к соединению с Богом, совершающегося Божественной благодатью и свободой человека. Но полнота Божества, конечное завершение, к которому стремятся тварные личности, раскрываются в Духе Святом. Он — Тайноводитель на апофатическом пути, где отрицания указывают на присутствие Неизреченного, Неограниченного, абсолютной Полноты. Он [238] — предание сокровенное в предании явном и «проповеданном на кровлях». Он — тайна, сокрытая в учении Церкви, хотя и сообщающая ему его уверенность, внутреннюю достоверность, жизнь, тепло, свет, присущие христианской истине. Без Него, Тайноводителя, догматы были бы абстрактными истинами, обязательными предписаниями, навязанными извне слепой вере, доводами, противными разуму, принятыми по послушанию и затем приспособленными к нашему пониманию, а не Богооткровенными тайнами, началами нового познания, раскрывающегося в нас и уготовляющего нашу природу к созерцанию реальностей, превосходящих всяческое человеческое разумение. Апофатизм, в котором проявляется характер всего богомыслия Восточной Церкви, есть непрестанное свидетельство присутствия Святого Духа, восполняющего все недостатки, преодолевающего все ограничения, сообщающего познанию Непознаваемого полноту опыта, преобразующего Божественный мрак в Свет, в котором мы приобщаемся Богу.

Потому Бог непознаваемый открывает Себя как Святая Троица, потому Его непознаваемость представляется тайной Трех Лиц и единой Природы, что Дух Святой открывает нашему созерцанию полноту Божественного бытия. Поэтому в Восточной Церкви день Пятидесятницы называется праздником Троицы. Она — абсолютная незыблемость, предел всякого созерцания, всякого восхождения и в то же время начало всякого богословия, первоначальная истина, первичная данность, от которой берут свое начало всякая мысль и всякое бытие. Св. Григорий Богослов, Евагрий Понтийский, св. Максим Исповедник и другие отцы отождествляют совершенное познание Пресвятой Троицы с Царством Божиим — конечным совершенством, к которому призваны тварные существа. Мистическое богословие Восточной Церкви всегда утверждает себя триадоцентричным. Для него познание Бога [239] есть познание Пресвятой Троицы, мистическое соединение, единая жизнь с Тремя Лицами Божества. Антиномия Троичного догмата, таинственное тождество Единицы-Троицы, ревностно охраняется духом восточного апофатизма, которое противится западной формуле об исхождении Святого Духа *ab utroque*, чтобы не подчеркивать единства природы в ущерб личностной полноты «Трех Святынь, которые сходятся в единое Господство и Божество»³⁸⁶. Всегда утверждается единоначалие Отца — единого Источника Лиц, в Которых пребывает бесконечное богатство единой природы.

³⁸⁶ Св. Григорий Богослов. Слово 37, на св. Богоявление, 9: PG, t. 36, col. 320 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, М., 1889, с. 198.]

Постоянно стремясь к восприятию всё большей полноты, к преодолению всех ограничительных понятий, определяющих Божество путем рационалистическим, богословие Восточной Церкви отказывается придавать Божественной природе характер сущности, замкнутой в Самой Себе. Бог, единая Сущность в Трех Лицах,—больше Своей сущности: Он переходит за Свою сущность, проявляет Себя вне ее, Несообщимый по природе сообщается тварному. Исхождения Божества вне Своей сущности, изливания Божественной преизбыточности—это энергии, модус существования, свойственный Богу, изливающему полноту Своего Божества Духом Святым на всех тех, кто способен ее воспринять. Поэтому в одном из тропарей канона Святому Духу на повечерии Пятидесятницы говорится о Духе Святом: «Ты бо река Божества, из Отца Сыном исходящий» [песнь 6-я].

То же стремление к полноте проявляется в учении, относящемся к сотворению мира. Если существование тварного мира не имеет характера необходимости, если его сотворение—случайно, то в этой именно абсолютной свободе Божественного произволения и находит тварный мир свое совершенство. Ибо Бог создал из ничего совершенно новое произведение—космос, который—не плохая копия [240] Бога, а произведение желанное, «задуманное» в «Божественном Совете». Действительно, в богословии Восточной Церкви Божественные идеи, как мы видели, представляются в динамическом аспекте сил, волений, творческих слов. Они определяют тварные существа в качестве их внешних причин, но одновременно призывают их к совершенству, к «благобытию», *εὖ εἶναι* в соединении с Богом. Таким образом, тварный мир представляется нам динамической реальностью, устремляющейся к полноте будущей, которая для Бога всегда есть полнота настоящая. Непоколебимое основание сотворенного из ничего мира заключается в его совершенстве, как конце его становления. Тот же, Кто завершает, Кто сообщает полноту всякому тварному существу,—есть Дух Святой. Тварное существо, рассматриваемое в самом себе, всегда есть неполнота; рассматриваемое в Духе Святом, оно—полнота обоженной твари. В течение всей своей истории тварный мир пребывает между двумя этими пределами, причем никогда нельзя представлять себе «чистую природу» и благодать двумя реальностями, которые бы друг ко другу добавлялись. Предание Восточной Церкви говорит о твари, устремляющейся к обожению, постоянно совершенствующейся в благодати; оно говорит также о твари падшей, отделяющейся от Бога и входящей в новый экзистенциальный план, в план греха и смерти; но оно избегает приписывать некое статическое совершенство тварной природе, рассматриваемой самой в себе. Действительно, это означало бы придавать ограниченную полноту, естественную самодостаточность тем существам, которые были сотворены для того, чтобы обрести всю свою полноту в единении с Богом.

В антропологии и вытекающей из нее аскетике ограниченность, которую следует нам превзойти, есть ограниченность индивида, отдельного существа, результата смешения личности и природы. Природной полноте требуется совершенное единство человечества, единое тело, осуществляющееся в Церкви; потенциальная полнота человеческих личностей выражается в их свободе по отношению ко всякому естественному свойству, [241] ко всякой индивидуальной характеристике; такая свобода превращает каждую личность в существо единственное в своем роде, не имеющее себе подобного, то есть во множество человеческих ипостасей, обладающих единой природой. В единстве общей природы личности не являются ее частями, но каждая представляет собою некое целое, завершающее свое совершенство в единении с Богом. Личность, несокрушимый образ Божий, всегда устремляется к этой полноте, хотя и ищет ее иногда вне Бога; она познаёт, желает и действует по помраченной грехом природе, по природе, не име-

ющей больше подобия Божия. Таким образом, тайна Божества, различие единой природы и Божественных Лиц отображена в человечестве, призванном к участию в жизни Пресвятой Троицы. Оба полюса человека — природа и личность — находят свою полноту: первая — в единстве, вторая — в абсолютном различии, ибо каждая личность соединяется с Богом тем образом, который одной ей свойствен. Единство очищенной природы воссоздано и «возглавлено» Христом; множественность личностей утверждается Духом Святым, Который сообщает Себя каждому члену Тела Христова. Новая полнота, новая экзистенциальная область, вошедшая во вселенную после Голгофы, Воскресения и Пятидесятницы, называется Церковью.

Только в Церкви, только глазами Церкви воспринимается Христос в духовной жизни восточного предания. Иными словами, Его видят в Духе Святом. Православие всегда видит Христа в полноте Своего Божества, прославленного и торжествующего, даже в страдании, даже во гробе. Истощание, *kenosis* всегда восполняется блистанием Божества. Умерший и покоящийся во гробе, Христос нисходит во ад как победитель и навсегда сокрушает силу вражью. В воскресшем и восшедшем на небеса Христе Церковь может видеть только одно из Лиц Пресвятой Троицы, «поправшего смерть» и «седающего одесную Отца». [242] Христос «исторический». «Иисус из Назарета» такой, каким Он представлялся взорам чуждых свидетелей, Христос вне Церкви, всегда восполнен в полноте Откровения, дарованной истинным его свидетелям — сынам Церкви, просвещенным Духом Святым. Культ человечества Христа чужд преданию Восточной Церкви, или, вернее, это обоженное человечество облачается здесь в тот же прославленный образ, каким увидели Христа ученики на горе Фаворе; это человечество Сына, через которое видимо Его Божество, общее с Отцом и Духом. Духовная жизнь Восточной Церкви не идет путем подражания Христу. И действительно, оно казалось бы здесь несколько неполноценным, было бы каким-то внешним отношением к Христу. Для духовной жизни Восточной Церкви единственный путь, уподобляющий нас Христу, есть путь стяжания благодати, сообщаемой Духом Святым. Святые Восточной Церкви никогда не имели стигматов — внешних отпечатков, уподоблявших страдающему Христу некоторых великих святых и мистиков Запада. Но, с другой стороны, святые Восточной Церкви очень часто бывали преображены внутренним светом нетварной благодати и являлись сияющими, как Христос в Своем Преображении.

Источник полноты, дающий возможность преодолевать всякое окостенение, всякое ограничение в учительстве, это опыт и жизнь Церкви. Начало этого богатства и этой свободы — Дух Святой. Как совершенное Лицо, Его никогда не воспринимают в Его ипостасном бытии «связью любви» между Отцом и Сыном, функциональным единством в Троице, в Которой нет места функциональным определениям. Исповедуя исхождение Св. Духа от Отца, Его ипостасную независимость от Сына, предание Восточной Церкви утверждает личностную полноту дела Утешителя, пришедшего в мир. Дух Святой — не объединяющая сила, посредством которой Сын соединял бы члены [243] Своего мистического тела. Если Он свидетельствует о Сыне, то как Божественное Лицо, независимое от Сына, Божественное Лицо, сообщающее каждой человеческой ипостаси, каждому члену Церкви новую полноту, в которой тварные личности раскрываются и свободно и непосредственно исповедуют Божество Христа, удостоверенное Духом Святым. «Где Дух Божий, там и свобода». — истинная свобода личностей, которые не являются слепыми членами в единстве Тела Христова, которые не уничтожаются в своем единении, но обретают свою личностную полноту; каждая становится неким «целым» в Церкви, ибо Дух Святой нисходит на каждую человеческую личность в отдельности.

Если Сын сообщает Свою ипостась обновленной человеческой природе, если Он становится Главою нового тела, то Дух Святой, пришедший во имя Сына, сообщает Божество каждому члену этого тела, каждой человеческой личности. В кенозисе пришедшего на землю Сына ясно проявляется Личность, но природа остается сокрытой под «зраком раба». В пришествии Святого Духа Божество открывает Себя как Дар, в то время как личность Подателя остается неявленной. Как бы Себя умаляя, как бы Себя скрывая как личность, Дух Святой дарует нетварную благодать человеческим личностям. Человек соединяется с Богом, приспособляя себя к полноте бытия, открывающегося в глубинах самой его личности. В непрестанном труде на пути восхождения, в соработничестве с Божественной волей тварная природа всё более и более преобразовывается благодатью до конечного своего обожения, которое полностью откроется в Царстве Божием.

Та же полнота Святого Духа, та же устремленность к конечной завершенности, превосходящей всё, себя утверждающее и ограничивающее, проявляется и в восточной экклезиологии. Церковь историческая, конкретная, точно определяемая пространством и временем, соединяет в себе землю и небо, людей и [244] ангелов, живых и мертвых, грешников и святых, тварное и нетварное. Как распознать под внешними недостатками и немощами ее исторического существования Прославленную Невесту Христову. «не имеющую скверны или порока, или нечто от таковых» (Еф. 5, 27)? Могли ли бы мы не впадать в искушения, в сомнения, если бы Дух Святой постоянно не восполнял человеческую немощь, если бы исторические ограничения не преодолевались бы всегда, если бы неполнота не превращалась всегда в полноту, подобно тому, как вода превратилась в вино на браке в Кане Галилейской? Сколько людей проходят мимо Церкви, не замечая сияния вечной славы в облике смирения и уничижения. Но разве многие узнали Сына Божия в «муже скорбей»? Нужно иметь очи, чтобы видеть, и чувства, раскрытые навстречу Духу Святому, чтобы узнавать полноту там, где внешнее око видит одну ограниченность и недостаточность. Не нужны «великие эпохи», чтобы утверждать всегда присутствующую в Церкви полноту божественной жизни. Во времена апостолов, в эпоху гонений, в века Вселенских Соборов всегда были «светски настроенные умы», остававшиеся слепыми перед очевидностью проявления Духа Божия в Церкви. Можно было бы указать и примеры более близкие к нашему времени... [245] Распятый и погребенный Христос не подвергся бы иному суду тех, кто не видит света воскресения. Чтобы суметь распознать победу под видимостью поражения, силу Божию, в немощи совершающуюся, истинную Церковь в ее исторической реальности, нужно, по слову апостола Павла, принять «не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2, 12).

Апофатизм, свойственный мистическому богословию Восточной Церкви, представляется нам в конечном счете свидетельством о полноте Святого Духа, Лица, остающегося неизвестным, хотя и наполняющего всяческая, и всё устремляющего к своему конечному завершению. Всё становится полнотой в Духе Святом: мир, сотворенный для того, чтобы быть обоженым, человеческие личности, призванные к соединению с Богом, Церковь, в которой это соединение осуществляется; наконец, Бог дает Себя познать Духом Святым в полноте Своего бытия как Пресвятую Троицу. Вера, как апофатическое чувство этой полноты, не может оставаться слепой у тех, кто входит в соединение с Богом. Дух Святой становится в них самым началом их сознания, всё более и более раскрывающегося к восприятию вещей Божественных. Духовная жизнь, по творениям подвижников Восточной Церкви, никогда не бессознательна, как и было отмечено нами в последних главах очерка. Это сознание благодати, сознание присутствующего в нас Бога обычно называется «гносисом» или духовным познанием (γνῶσις πνευματική), которое св. Исаак Сирин определяет.

как «чувство вечной жизни» или «чувство сокровенных вещей»³⁸⁷. Гносис устраняет всякое ограниченное сознание, всякое незнание, *ἄγνοια*, как его крайний предел, то есть ад крошечный. Совершенный гносис есть [246] созерцание Божественного света Пресвятой Троицы; это — полнота сознания, это парусия, суд и вхождение в жизнь вечную, совершающееся, как говорит св. Симеон Новый Богослов, уже здесь, на земле, до смерти и воскресения, в святых, живущих в постоянном общении с Богом.

Сознание полноты Святого Духа, дарованное каждому члену Церкви в меру личного духовного восхождения, рассеивает мрак смерти, страх суда, адской бездны и обращает взоры исключительно к Господу, грядущему во Своей славе. Эта радость воскресения и вечной жизни превращает пасхальную ночь в «пир веры», на котором каждый, хотя бы в самой малой мере и всего, быть может, лишь на несколько мгновений, участвует в полноте «восьмого дня», которому не будет конца. «Слово сгласительное» св. Иоанна Златоуста³⁸⁸, которое читается ежегодно в конце пасхальной утрени, в совершенстве выражает смысл той эсхатологической полноты, к которой устремляется восточное христианство. В заключение нашего очерка мистического богословия Восточной Церкви мы не могли бы найти слов, более красноречивых:

«Аще кто благочестив и боголюбив, да насладится сего добраго и светлаго торжества. Аще кто раб благоразумный, да внидет радуясь в радость Господа своего. Аще кто потрудиися постяся, да воспримет ныне динарий. Аще кто от перваго часа делал есть, да примет днесь праведный долг. Аще кто по третьем часе прииде, благодаря да празднует. Аще кто по шестом часе достиже, ничтоже да сумнится, [247] ибо ничимже отщетевається. Аще кто лишися и девятого часа, да приступит, ничтоже сумняся, ничтоже бояся. Аще кто точию достиже и во едионадесятый час, да не уstraшитсЯ замедления: любочестив бо сый Владыка, приемлет последняго, якоже и перваго: упокоевает в едионадесятый час пришедшаго, якоже делавшаго от перваго часа; и последняго милует, и первому угождает, и оному дает, и сему дарствует, и дела приемлет, и намерение целует, и деяние почитает, и предложение хвалит. Темже убо внидите вси в радость Господа своего: и первии и втории, мзду примите. богати и убозии, друг со другом ликуйте, воздержницы и ленивии, день почитите, постившиися и не постившиися, возвеселитесь днесь. Трапеза исполнена: насладитесь вси; телец упитанный: никтоже да изыдет алчай; вси насладитесь пира веры: вси воспримите богатство благодати. Никтоже да рыдает убожества, явися бо общее царство. Никтоже да плачет прегрешений, прощение бо от гроба возсия. Никтоже да убоится смерти, свободи бо нас Спасова смерть. Угаси ю, Иже от нее держимый. Пленн ада, сошедший во ад. Огорчи его, вкусивша плоти Его. И сие предприимый Исаия возопи: ад, глаголет, огорчися, срет Тя доле. Огорчися, ибо упразднися. Огорчися, ибо поруган бысть. Огорчися, ибо умертвися. Огорчися, ибо низложися. Огорчися, ибо связася. Прият тело, и Богу приразися. Прият землю, и сrete небо. Прият еже видяше, и впаде во еже не видяше. [248] Где твое, смерти, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый ни един во гробе: Христос бо востав от мертвых, начаток усопших бысть. Тому слава и держава, во веки веков. Аминь».

³⁸⁷ Ed. Théotoki, XLIII et LXIX; Wensinck, hom. LXII, p. 289 и hom. LXVII, p. 316 и сл.

³⁸⁸ PG, t. 59, coll. 721—724 (spuria).

Владимир ЛОССКИЙ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Перевод с французского

I

- (1) Два «монотеизма»
- (2) Путь отрицаний и путь утверждений
- (3) Троица
- (4) Троичная терминология
- (5) Происхождение Лиц и Божественные свойства

II

- (6) Творение
- (7) Троичный Бог-Творец и Божественные идеи
- (8) Творение: время и вечность
- (9) Творение: космический порядок
- (10) Образ и подобие
- (11) Христианская антропология

III

- (12) Первородный грех
- (13) Смысл Ветхого Завета
- (14) Воплощение

IV

- (15) Христологический догмат
- (16) «Образ Бога» и «образ раба»
- (17) Две энергии, две воли
- (18) «Два» и «одно» во Христе
- (19) Искупление
- (20) Воскресение

Vladimir Lossky

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, № 46—47 (1964), pp. 85—108; № 48 (1964), pp. 218—233; № 49 (1965), pp. 24—35; № 50 (1965), pp. 83—101.

Курс лекций, прочитанный Вл. Н. Лосским в середине 50-х годов на пастырских курсах при Западно-Европейском Патриаршем Экзархате. Лекции — на французском языке — были опубликованы в *Messenger* по магнитофонной записи, поэтому здесь отсутствует научный аппарат. — *Ред.*

I

(1) ДВА «МОНОТЕИЗМА»

Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. И именно потому, что Бог первый нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в Своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно и своим умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия — это «Ты», это Живой Бог Библии. Конечно, это Абсолют, но Абсолют личностный, которому мы говорим «Ты» в молитве.

Отношение «Я—Ты» между верующим и личным Богом можно встретить не только в иудео-христианской традиции. Но там Бог — это Бог не Верховный и Единственный, а лишь один из многочисленных божественных персонажей политеизма. Вообще говоря, политеизм есть лишь низший аспект монотеизма. Однако Абсолют, в котором «боги» растворяются, никогда не бывает личностным. «Боги» и даже «личный» Бог индуизма — это только аспекты, только проявления некоего безличного абсолюта; проявления — для не-христианского Востока — столь же условные, как и мир, которому они предостоят, призванные, как и он, исчезнуть, раствориться в чистой самоуглубленности, в полной самотождественности. Тождественность же эта не знает «другого» и поглощает всякое личное отношение.

Точно так же в религии древней Греции боги должны были подчиняться анонимной, над всем господствующей «Необходимости». Философы полагали над этими богами не Лицо, а некий высший мир стабильности и света, сферу красоты безличностного бытия. Так это у Платона, стоиков и даже у Аристотеля. А «нео-платонизм» приходит к «мистике погружений», отчасти напоминающей учения Индии.

Следует несколько задержаться на Плотине, чья мысль является, пожалуй, вершиной, достигнутой небиблейским античным миром. Мысль эту позднее усвоят и используют многие святые отцы, придав ей истинную завершенность.

Для Платина первая ступень познания осуществляется в *мировой душе*, объемлющей все многообразное единство вселенной; боги же суть не что иное, как многообразные ее проявления.

Выше, в человеке, как средоточии мира — его *ум* (нус, νοῦς) как следующая ступень единства. Уровень нус есть также и уровень бытия, или, точнее: «нус» и «бытие», мысль и ее объект тождественны: объект существует потому, что он мыслится, мысль существует потому, что объект, в конечном счете, сводится к интеллектуальной сущности. Однако эта тождественность не абсолютна, поскольку выражается как некая обоюдность, в которой продолжает существовать сфера «другого». Следовательно, чтобы во всей полноте познать «Единое», надо подняться над уровнем нус.

Когда преодолеваешь грань мысли и мыслимой реальности, эту последнюю диadu бытия и интеллекта, — вступаешь в сферу не-интеллектуального

и не-бытийного (отрицание указывает здесь на плюс, на трансцендентность). Но тогда неминуемо наступает молчание: нельзя дать имя неизреченному, ибо оно ничему не противопоставляется, ничем не ограничивается. Единственный способ достигнуть его, — это его не знать; не-знание, как прорыв в запредельность, есть экстаз. Философия достигает своего высшего предела и умерщвляет себя на пороге непознаваемого. «Единое» можно познавать только до и после экстаза, а это значит — его не познавать, поскольку это не экстаз. Во время же экстаза нет «другого», а значит нет и познания. Порфирий говорит, что в течение своей жизни Плотин находился в экстазе четыре раза. Но такое познание Божественной природы одновременно и совершается, и себя же в этом безличностном не-познании уничтожает.

В отличие от большинства религий и метафизических систем, где отношение «я—ты» при приближении к сфере собственно божественной исчезает, Библия утверждает непреложную изначальность Бога одновременно *абсолютного и личного*. Но здесь, при сравнении с полнотой христианского откровения мы видим другое ограничение: Бог евреев скрывает глубины Своей природы; Он проявляет Себя только Своей властью, и само Имя Его непроизносимо. Он окружает Себя непреступным светом, и человек не может увидеть Его и остаться живым. Ни подлинная взаимность, ни встреча лицом к лицу этой страшной божественной Монады и смиренной твари невозможны. Глаголы — только от Бога, от человека — только мрак послушания и веры. Собственно «богословие», как понимают его отцы, для Израиля остается закрытым.

Итак, мы видим, что вне христианского учения противостоят друг другу:

— у иудеев (и позднее в Исламе, который авраамичен) — монотеизм, утверждающий Бога как Личность, но не знающий Его природы: это — живой Бог, но не Жизнь Божественная;

— в мире античном (и доныне в традициях, чуждых традиции семитской) — монотеизм метафизический, предчувствующий природу Абсолюта, но не способный подойти к ней иначе, как путем растворения Его личности.

С одной стороны — мистика погружения, где познание Бога оказывается невозможным, потому что сама Его личность растворяется в неизреченном; с другой — личное послушание личному Богу, но без видения Божественной природы, познание которой запрещено Божественным Лицом, как бы Самим в Себе сокрытым.

С одной стороны — природа, поглощающая Лицо, с другой — Божественное Лицо, сокрывающее природу. Так вне христианского учения противостоят познание невозможное (поскольку оно отрицает и познаваемого и познающего) и познание запрещенное (поскольку нет общей меры, нет ничего посредствующего между Творцом и творением).

Христианство освобождает человека от этих двух ограничений, открывая одновременно во всей полноте личного Бога и Его природу. Тем самым оно завершает лучшее Израиля и лучшее других религий или метафизических систем, и не в каком-то синкретизме, но во Христе и через Христа; действительно, в Нем человечество соединено с Божеством, и Божественная природа сообщается природе человеческой, чтобы ее обожить. Это — ответ Израилю. Но Сын единосущен Отцу и Духу, и это — ответ безличностным метафизическим учениям. Божественная природа не «в не» Личности, напротив: полнота этой природы — в общении Божественных Лиц, и сообщается она человеку через личное приобщение.

Но понять эти ответы не легко, и это завершение во Христе есть также и «соблазн» и «безумие».

«Для иудеев соблазн»: как Единый, трансцендентный Бог, не имеющий общей меры с человеком, может иметь Сына, Который Сам есть Бог и, однако, в то же время человек, уничиженный и распятый?

«Для эллинов безумие»: как может безличный Абсолют воплотиться в личности? Как может неподвижная вечность войти в сферу времени? Как может Бог стать именно тем, что необходимо преодолеть, чтобы в Нем раствориться?

Так христианство оказывается одновременно и завершением и соблазном; но, каковы бы ни были позиции не принимающих Христа «эллинов» и «иудеев», в Церкви, то есть в теле Того Слова, что всё — возглавляет, воздвигает, очищает и ставит на присущее ей место всякую истину, не должно быть никакого различия между эллинами и иудеями.

Здесь возникают две опасности: первая — когда богослов является «эллином» в Церкви, когда он настолько подчиняется модусу своего мышления, что «интеллектуализирует» Откровение, утрачивая библейское чувство конкретного и тот «экзистенциальный» характер встречи с Богом, которым определяется очевидный антропоморфизм Израиля. Этой опасности, существовавшей с эпохи схоластики вплоть до ученых 19-го столетия, в нашу эпоху соответствует опасность противоположная: опасность некоего искусственно построенного «библеизма», который пытается противопоставить традицию Израиля «философии греков» и преобразовать их теорию в чисто семитских категориях.

Однако богословие должно выражать себя на языке вселенском. Не случайно же Бог поместил отцов Церкви в греческую среду: требование философской ясности в сочетании с требованием глубины гносиса побудило их очистить и освятить язык философов и мистиков, дабы сообщить христианскому благовестию — вмещающему, но и превосходящему Израиль — всё его вселенское значение.

(2) ПУТЬ ОТРИЦАНИЙ И ПУТЬ УТВЕРЖДЕНИЙ

Бог познается в Откровении как в личном общении. Откровение всегда есть откровение кому-то; оно состоит из встреч, которые образуют историю. Поэтому Откровение в своей полноте — это история, это историческая реальность, от сотворения мира до парусии [второго пришествия. — Ред.].

Таким образом, Откровение есть объемлющее нас «теокосмическое» отношение. Мы не можем не только познавать Бога вне Откровения, но и судить об откровении «объективно», то есть извне. Откровение не знает «внешнего», оно есть отношение между Богом и миром, внутри которого — хотим мы этого или нет — мы пребываем.

Но в имманентности Откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению. Если определить трансцендентное, как то, что ускользает из сферы нашего познания и нашего опыта, то надо будет сказать, что Бог не только не принадлежит к этому миру, но и трансцендентен самому Своему Откровению.

Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. Чистая трансцендентность невозможна: если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит Он не чисто трансцендентен, так как само понятие причины предполагает понятие следствия. В диалектике Откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной.

Вот отчего мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности, в Его сокровенной тайне. Попытки мыслить Бога в Нем Самом повергают нас в молчание, потому что ни мысль, ни словесные выражения не могут

заклЮчить бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают. Поэтому греческие отцы в познании Бога пошли путем отрицаний.

Путь негативный, апофатический, стремится познать Бога не в том, что Он есть (т. е. не в соответствии с нашим тварным опытом), а в том, что Он не есть. Путь этот состоит из последовательных отрицаний. Этим способом пользовались также неоплатоники и индуизм, ибо он неминуемо возникает перед всякой мыслью, устремляющейся к Богу, к Нему возносящейся. Путь этот достигает у Платина своего крайнего предела, когда философия сама себя умерщвляет и философ превращается в мистика. Но вне христианства он приводит лишь к обезличиванию Бога и ищущего Его человека. Поэтому между таким исканием и христианским богословием лежит бездна, даже тогда, когда богословие, казалось бы, идет по стопам Платина. Действительно, такие богословы, как Григорий Нисский или псевдо-Дионисий Ареопагит (в своем труде «Мистическое богословие»), видят в апофатизме не само Откровение, а лишь его вместилище: так они доходят до личного присутствия сокрытого Бога. Путь отрицания не растворяется у них в некоей пустоте, поглощающей и субъект и объект; личность человека не растворяется, но достигает предстояния лицом к Лицу с Богом, соединения с Ним по благодати без смещения.

Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть: сначала устраняется все тварное, даже космическая слава звездных небес, даже умопостигаемый свет небес ангельских. Затем исключаются самые возвышенные атрибуты — благодать, любовь, мудрость. Наконец, исключается даже и само бытие. Бог не есть что-либо из этого; в самой природе Своей Он непознаваем. Он — «не-есть». Но (и в этом весь парадокс христианства) Он — тот Бог, Которому я говорю «Ты», Который зовет меня, Который открывает Себя, Личного, Живого. В литургии св. Иоанна Златоуста перед «Отче наш» мы молимся: «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением, неосужденно смети призывати Тебе, Небеснаго Бога Отца, и глаголати: Отче наш». В греческом тексте — буквально: «Тебя, *ἐπουράνιον Θεόν* (Бога Сверхнебесного — Которого невозможно наименовать, Бога апофатического), — Тебя называть Отцом и сметь Тебя приывать». Молимся о том, чтобы иметь дерзновение и простоту говорить Богу «Ты».

Так рядом с путем негативным открывается путь позитивный, путь «катафатический». Бог сокровенный, пребывающий за пределами всего того, что Его открывает, есть также тот Бог, который Себя открывает. Он — мудрость, любовь, благодать. Но Его природа остается в глубинах Своих непознаваемой, и именно потому Он Себя открывает. Постоянное памятование о пути апофатическом должно очищать наши понятия и не позволять им замыкаться в своих ограниченных значениях. Конечно, Бог мудр, но не в банальном смысле мудрости купца или философа. И Его премудрость не есть внутренняя необходимость Его природы. Имена самые высокие, даже имя «любовь» выражают Божественную сущность, но ее не исчерпывают. Это — те атрибуты, те свойства, которыми Божество сообщает о Себе, но при этом Его сокровенный источник, Его природа никогда не может истощиться, не может пред нашим видением объективироваться. Наши очищенные понятия приближают нас к Богу, божественные имена даже в каком-то смысле позволяют нам войти в Него, но никогда не можем мы постигнуть Его сущность, иначе Он определялся бы Своими свойствами: но Бог ничем не определяем и именно потому Он личен.

Св. Григорий Нисский в этом смысле толкует «Песнь Песней», в которой он видит мистический брак души (и Церкви) с Богом. Невеста, устремляющаяся за женихом — это душа, ищущая своего Бога. Возлюбленный появляется и ускользает — так же и Бог: чем более душа Его познаёт, тем более Он от нее ускользает и тем более она Его любит. Чем более Бог насыщает ее Своим присутствием, тем более жаждет она присутствия более полного и устремляется Ему вослед. Чем более она полна Богом, тем более обнаруживает она Его трансцендентность. Так душа

преисполняется божественным присутствием, но все больше погружается в неистощимую, вечно недостижимую сущность. Бег этот становится бесконечным, и в этом бесконечном раскрытии души, в котором любовь непрестанно восполняется и возобновляется, в этих «началах начал» св. Григорий и видит христианское понятие блаженства. Если бы человек знал самую природу Бога, он был бы Богом. Соединение твари с Творцом есть тот бесконечный полет, в котором чем более переполнена душа, тем блаженнее ощущает она это расстояние между нею и божественной сущностью. расстояние, непрестанно сокращающееся и всегда бесконечное, которое делает возможной и вызывает любовь. Бог нас зовет, и мы объаты этим зовом, Его одновременно открывающим и сокрывающим; и мы не можем Его достичь иначе, чем лишь именно в этой с Ним связанности, а чтобы связь эта существовала, Бог в сущности Своей всегда должен оставаться для нас недостижимым.

Уже в самом Ветхом Завете присутствует этот негативный момент: это образ мрака, который так часто употребляют христианские мистики: «мрак соделал покровом своим» (Пс. 17). И Соломон в своей молитве при освящении храма (Книга Царств) говорит Богу: «Ты, Который пожелал обитать во мраке». Вспомним также мрак Синайской горы.

Опытное познание этой трансцендентности присуще мистической жизни христианина: «Даже когда я соединен с Тобой, — говорит преп. Макарий, — даже когда мне кажется, что я больше от Тебя не отличаюсь, я знаю, что Ты — Господин, а я — раб». Это уже не неизреченное слияние Платиновского экстаза, но личное отношение, которое, отнюдь не умаляя Абсолюта, открывает Его как «Другого», т. е. всегда нового, неиссякаемого. Это есть отношение между личностью Бога, природой, которая сама по себе недостижима (идея сущности здесь не ставит границы для любви, напротив, она указывает на логическую невозможность какого-то «достижения предела», что ограничивало бы Бога и как бы истощало Его), и личностью человека; человек даже и в самой немощи своей остается личностью, которая в соединении не исчезает, но преобразуется и остается, или, вернее, становится личностью полноценной. Иначе не было бы больше «religio», то есть связи, отношения.

Поэтому источник истинно христианского богословия — это исповедание Воплотившегося Сына Божия. В воплощении одно Лицо действительно соединяет в Себе непознаваемую, трансцендентную природу Божественную с природой человеческой. Соединение двух природ во Христе, это соединение природы Сверх-небесной и — даже до гроба, даже до ада — природы земной. Во Христе раскрывается непостижимое и дает нам возможность говорить о Боге, т. е. «Бого-словствовать». В этом именно и состоит вся тайна: человек смог увидеть (и видит) во Христе Бога, он смог увидеть (и видит) во Христе сияние Божественной природы. Это соединение без смешения в одном Лице божественного и человеческого исключает всякую возможность метафизического суждения, безотносительного к Троице и растворяющегося в безличном: это соединение, наоборот, завершает и утверждает откровение, как встречу и приобщение.

* * *

Так греческая мысль одновременно открыла и закрыла путь христианскому учению. Она открыла его, прославив Логос и небесную красоту если не Самого Бога, то во всяком случае Божественного. Она закрыла этот путь, направив мудреца к спасению бегством [évasion]. Многие противопоставляли мрачному христианскому учению «радость жизни» античного мира. Но делать подобное противопоставление значит забыть трагический смысл рока в греческом театре, забыть обостренный аскетизм Платона, ставившего знак равенства между телом и гробом (σῶμα — σῆμα), и тот дуализм, который он устанавливает между чувственным и умопостижимым с тем, чтобы обесценить чувственное как только отражение и побудить

бежать от него. В каком-то смысле античная мысль подготовила не только христианское учение, в котором она сама себя превзошла, но более или менее грубый дуализм гностических систем и манихейства, где она судорожно восстает против Христа.

То, чего недостает этой мысли, что станет для нее одновременно возможностью свершения и камнем преткновения,—это реальность Воплощения. Блаженный Августин, вспоминая свою молодость, дает превосходное сопоставление античности и христианства. «Там я прочел,—говорит он, вспоминая свое открытие Эннеад,—что в начале было Слово (он находит Иоанна Богослова в Плотине), я прочел, что душа человека свидетельствует о свете, но что сама она не есть свет... Но я не нашел того, что Слово пришло в этот мир, и мир не принял Его. Я не нашел того, что Слово стало плотью. Я нашел, что Сын может быть равен Отцу, но не нашел, что Он Сам умалил Себя, смирил Себя до смерти крестной... И что Бог Отец даровал Ему имя Иисус».

Но это имя и есть начаток всяческого богословия.

(3) ТРОИЦА

Воплощение, эта отправная точка богословия—сразу же ставит в самом его средоточии тайну Троицы. Действительно, Воплотившийся не Кто иной, как Слово, то есть Второе Лицо Пресвятой Троицы. Поэтому Воплощение и Троица друг от друга неотделимы и, вопреки некоторой протестантской критике, вопреки либерализму, пытающемуся противопоставить богословию Евангелие, мы должны подчеркнуть, что православная триадология уходит своими корнями в Евангелие. Можно ли, действительно, читать Евангелие и не спросить себя: Кто же Иисус? И когда мы слышим исповедание Петра: «Ты Сын Бога Живаго» (Мф. 16, 16), когда евангелист Иоанн открывает перед нами в своем Евангелии вечность, то мы понимаем: единственный возможный ответ дает догмат о Пресвятой Троице: Христос—Единородный Сын Отчий, Бог, равный Отцу, тождественный с Ним по Божеству и отличный от Него по Лицу.

Основным источником нашего знания о Троице действительно является не что иное, как Пролог Евангелия от Иоанна (а также его 1-е послание), отчего автор этих дивных текстов и получил в православной традиции наименование «Богослов». С первого же стиха Пролога Отец именуется Богом, Христос—Словом, и Слово в этом «начале», которое здесь носит не временной, а онтологический характер, есть одновременно и Бог («в начале... Слово было Бог»), и Иной чем Отец: «и Слово было у Бога». Эти три утверждения св. евангелиста Иоанна «В начале было Слово—и Слово было у Бога—и Слово было Бог»—зерно, из которого произросло все тринитарное богословие. Они сразу же обязывают нашу мысль утверждать в Боге одновременно тождество и различие.

Соблазнительно, конечно, взорвать эту антиномию, «рационализируя» тот или другой ее термин. Так с большей или меньшей отчетливостью выявились две важнейшие еретические тенденции: унитаризм и тритеизм.

Унитаризм часто принимал вид абсолютного монархианизма: в Боге существует только одно Лицо—Лицо Отца, а Сын и Дух суть Его эманации или силы. Свое наиболее законченное выражение это учение получило в III веке, в модализме Савеллия, где исчезает само понятие Лица. По Савеллию, Бог—безликая сущность, различным образом являющая себя миру. Три Лица суть лишь три последовательные модусы действий, три проявления в мире одной и той же Монады, которая в себе всегда проста. При сотворении мира Бог принимает облик Отца. Таким образом, Отец есть аспект первой фазы божественного проявления, связанной с книгой Бытия и райским состоянием. Но грех изменил отношение между Богом и человеком; эра Отца окончилась, и Бог принял другой облик, облик Сына,

полное проявление Которого соответствовало Воплощению. С Вознесения Сыновний облик Божества растворился в неразличимой сущности и появился новый облик — облик Духа. Наконец, на Суде, когда вселенная будет обожена, всё снова войдет в неразличимую Монаду. Итак, эта Троица поочередных проявлений остается чистой видимостью и нисколько не затрагивает самой реальности Бога: Лица здесь всецело поглощены природой.

Противоположная ересь — тритеизм — никогда не проявлялась в чистом виде. Но если и не могло быть сформулировано абсурдное учение о Троице «разнородной», то мы все же часто встречаем известное ослабление троичной взаимосвязанности: это Троица не равночестная и, в конечном счете, «ослабленная». До Никейского Собора субординационистские тенденции были очень сильны в христианском мышлении, и, в частности, у Оригена. Под влиянием умеренного платонизма Отца отождествляли с верховным единством, что привело к тому, что Сына можно было различать только по принципу субординации. Божественная сущность Сыну не принадлежит. Он только причастен Божественной природе Отца. Так Логос становился орудием Единого, а Святой Дух, в свою очередь, служил орудием Сыну для прославления Отца.

У Ария эта тенденция превратилась в ересь, раскалывающую троичное единство. Арий отождествлял Бога с Отцом и тем самым постулировал, что всё, что не есть Бог, — тварно. Следовательно, Сын, поскольку Он отличен от Отца, сотворен, и различие Лиц превращается в онтологическую расколотовость. Этот тварный Сын в свою очередь сотворил Духа, и Троица сводится к некоей иерархии, где нижний служит орудием для высшего, — к Троице, рассеченной неодолимой чертой, проходящей между тварным и нетварным. Рождение превращается в сотворение. Сын и Дух — «внуки» — оказываются тварными существами, радикально отличными от божественного Отца, и триада существует только в результате разрыва монады.

Напротив, вера, ревностно хранимая Церковью, единым движением, единым порывом объемлет в Боге единство и различие. Но не одно только чувство, но и ум наш также должен быть религиозным, мысль также должна раскрываться навстречу истине, вернее — ни то, ни другое в отдельности, но все наше существо в едином горении и трезвении. Торжество христианской мысли — в том, что она выработала в течение первых четырех веков, особенно в четвертом, преимущественно «тринитарном» веке, то определение, которое дало язычникам возможность провидеть полноту Пресвятой Троицы; это была не рационализация христианства, но христианизация ума, превращение философии в созерцание, насыщение мысли тайной, которая не есть какой-то скрываемый от всех секрет, а свет неистощимый. Этот грандиозный подвиг, осуществленный усилиями Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова, а также св. Илария Пиктавийского, дал в конце концов Церкви возможность выразить термином *ὁμοούσιος* тайну Три-Единого Божества. *Ὁμοούσιος* означает единосущный, тождественный по сущности, со-сущностный, это то прилагательное, которое определяет Сына как Бога, иного чем *ὁ Θεός*, — Того же, но не Отца.

«Слово было у Бога», — говорит св. евангелист Иоанн в Прологе своего Евангелия, — *πρὸς τὸν Θεόν* указывает на движение, на динамическую близость; можно было бы перевести скорее «к», чем «у»: «Слово было к Богу». Таким образом *πρὸς* содержит в себе идею отношения; это отношение между Отцом и Сыном есть предвечное рождение; так само Евангелие вводит нас в жизнь Божественных Лиц Пресвятой Троицы.

Именно Евангелие открывает нам и тринитарное «положение» Св. Духа, как третьей ипостаси в Троице, и те отношения, которые подчеркивают Его личностную «единственность». Достаточно прочесть в Евангелии от Иоанна последние беседы Спасителя с апостолами: «И Я умолю Отца,

и даст вам другого Утешителя (Защитника), да пребудет с вами вовек. Духа Истины» (14, 16—17), и далее: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое» (14, 26). Итак, Дух — иной, чем Сын (Который также Утешитель), но Дух послан во имя Сына, чтобы свидетельствовать о Нем: таким образом, Его отношение к Сыну состоит не в противопоставлении или разобщении, но в различии и взаимной соотнесенности, т. е. в общении с Отцом.

То же следует сказать и об отношении Духа с Отцом: «Дух Истины. Который от Отца исходит» (15, 26), Дух иной, чем Отец, но соединен с Ним отношением исхождения, Ему свойственного и отличного от рождения Сына.

Сын и Дух открываются нам в Евангелии как два Божественных Лица, посланные в мир; Одно, — чтобы соединиться с нашей природой и ее возродить, Другое, — чтобы оживить личную нашу свободу. У каждого из этих двух Лиц свое особое отношение к Отцу (рождение и исхождение); между ними также существует отношение взаимной соотнесенности: именно благодаря очищению Пречистой Девы Духом, Сын мог быть дан людям, и по молитве вознесшегося одесную Отца Сына людям послан Дух («Утешитель, Которого пошлю вам от Отца», — 15, 26). И эти два Лица явлены нам в приоткрывшейся перед нами вечности как равночестные Отцу и сущностно с Ним тождественные. Они трансцендентны миру, в котором действуют: Они Оба действительно «у» Отца, Который не приходит Сам в мир; и Их близость к Отцу, Источнику божественной природы, завершает в нашей мысли представление о Троице в Ее непостижимости, неизменности и полноте.

(4) ТРОИЧНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Великой проблемой IV века было выразить божественное единство и различие, одновременность в Боге монады и триады. Мы видим у отцов подлинное претворение языка: используя то термины философские, то слова, заимствованные из повседневного языка, они так преобразовали их смысл, что сообщили им способность обозначать ту поразительную и новую реальность, которую открывает только христианство — реальность личности: в Боге и в человеке, ибо человек — по образу Бога; в Троице и в рожденном человечестве, ибо Церковь отражает жизнь божественную.

Чтобы выразить общую для Трех реальность, «разделяя между Тремя неделимое Божество», как говорит Григорий Богослов, отцы выбрали слово *οὐσία* (*ousia*). Это был термин философский, означавший «сущность», но вульгаризировавшийся; его стали употреблять, например, в значении «имущество» или «владение». В этом слове, родственном глаголу «быть» (*εἶμι*) звучал онтологический отголосок, поэтому оно могло подчеркнуть онтологическое единство Божества, тем более, что этот корень заключался в термине *ὁμοούσιος*, уже христианизированном Никейским Собором для обозначения со-сущности Отца и Сына. Однако и *ὁμοούσιος*, и *οὐσία* подчеркивали тождественность, что было созвучно более позднему эллинистическому мышлению, сосредоточенному, как мы уже говорили, на экстатическом открытии Единого. Но *ὁμοούσιος* вводило нечто и безмерно новое, ибо выражаемая им тождественность сущности соединяла два необратимо различных Лица, не поглощая их в этом единстве. Необходимо было именно утвердить эту тайну «другого» — нечто на этот раз радикально чуждое античной мысли, онтологически утверждавшей «то же», и обличавшей в «другом» как бы распадение бытия. Знаменательным для такого мировоззрения было отсутствие в античном лексиконе какого бы то ни было обозначения личности, ибо латинское *persona* и греческое *πρόσωπον* обозначали ограничительный, обманчивый и в конечном счете иллюзорный аспект индивидуума; не лицо,

открывающее личностное бытие, а лицо-маска существа безличного. Действительно, *πρόσωπον* — это маска или роль актера. «Другой» здесь совершенно поверхностен и не имеет как таковой никакой глубины. Неудивительно поэтому, что отцы предпочли этому слабому, а возможно и обманчивому слову другое, строго однозначное, смысл которого они совершенно переплавили; слово это — ипостась, *ὑπόστασις*.

Если «усия» было, по-видимому, понятие философское, постепенно вульгаризировавшееся, то «ипостась» было словом обиходным, начинающим приобретать философское значение. В языке обиходном это слово значило «существование», но у некоторых стоиков оно приняло значение отдельной субстанции, значение индивидуального. В общем, термины «усия» и «ипостась» были почти что синонимами; оба они относились к бытию, причем первый обозначал скорее сущность, второй — особенность, хотя все же нельзя чрезмерно оттенять различие между ними (у Аристотеля действительно термин «первичные усии» имеет значение индивидуального существования, а «ипостась», как позднее отметил св. Иоанн Дамаскин, иногда значит просто существование). Эта относительная эквивалентность благоприятствовала выработке христианской терминологии: ведь не существовало никакого более раннего контекста, который мог бы нарушить равновесие между двумя терминами, посредством которых святые отцы желали подчеркнуть равные достоинства: таким образом можно было избежать риска дать перевес безличной сущности. Практически усия и ипостась были вначале синонимами: оба термина относились к сфере бытия; сообщив каждому из них отдельное значение, отцы могли впредь беспрепятственно укоренить личность в бытии и персонализировать онтологию.

Усия в Троице — это не абстрактная идея Божества, не рациональная сущность, которая связывала бы три божественные индивидуума, подобно тому, как, например, человеческие свойства являются общими для трех людей. Апофатизм придает этому термину металогическую глубину непознаваемой трансцендентности, Библия окружает «усию» преславным сиянием божественных имен. Что же касается слова «ипостась» (именно здесь появляется под влиянием христианского учения мысль подлинно новая), то оно уже полностью утрачивает значение «индивидуального». Индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум «делит» природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице, где каждая ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте. Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторны: каждый из них обладает своим «осколком» природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия. Ипостаси же, напротив, бесконечно едины и бесконечно различны — они суть божественная природа; однако ни одна из них, обладая природой, ею не «владеет», не разбивает ее, чтобы ею завладеть; именно потому, что каждая ипостась раскрывается навстречу другим, именно потому, что они разделяют природу без ограничений, она остается неразделенной.

И эта неразделенная природа сообщает каждой ипостаси ее глубину, подтверждает ее совершенную неповторимость, проявляется в этом единстве Единственных, в этом общении, где каждое Лицо без смешения всецело причастно двум Другим: природа тем более едина, чем более различны Лица, ибо ничто из общей природы от Них не ускользает; Лица тем более различны, чем более они едины, ибо их единство — это не безличное едино-образие, а плодотворная напряженность безусловного различия, преизбыток «взаимопроникновения без смешения или примеси» (св. Иоанн Дамаскин).

Так тринитарное богословие открывает перед нами новый аспект человеческой реальности — аспект личности. Действительно, античная философия не знала понятия личности. Мышление греческое не сумело выйти

за рамки «атомарной» концепции индивидуума, мышление римское следовало путем от маски к роли и определяло «личность» ее юридическими отношениями. И только откровение Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение личности. Действительно, у отцов личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно. Всякое свойство (атрибут) повторно: оно принадлежит природе, и мы можем его встретить и у других индивидуумов, даже определенное сочетание качеств можно где-то найти. Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный — все, что может быть выражено. Личность несравненна, она «совершенно другое». Плюсуется индивидуумы не по личности. Личность всегда «единственная». Понятие объективирует и собирает. Поэтому только методически «деконцептуализируемая» отрицанием мысль может говорить о тайне личности, ибо этот ни к какой природе не сводимый «остаток» не может быть определен, но лишь показан. Личное можно «уловить» только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов. Ибо подойти к личности — значит проникнуть в мир личный, одновременно замкнутый и открытый, в мир высочайших художественных творений, а главное — иной раз в совсем незаметный, но всегда неповторимо единственный мир чьей-то отданной и сосредоточенной жизни.

* * *

Божественные свойства (атрибуты) относятся к общей природе: разум, воля, любовь, мир свойственны всем трем Ипостасям и не могут определять их различие. Невозможно дать абсолютное определение каждой ипостаси, обозначив ее одним из божественных имен. Мы уже говорили, что единственность личности не поддается никакому определению, личность может быть воспринята лишь в ее отношении с другой личностью; поэтому единственно возможный способ различения ипостасей состоит в том, чтобы уточнить их взаимоотношения, в особенности их отношение с общим источником Божества, с «Божеством-Источником» — Отцом. «Нерожденность, рожденность, исхождение отличают Отца, Сына и Того, Кого именуем мы Духом Святым», — пишет св. Григорий Богослов. *Нерожденность* Отца Безначального (в этом основная идея Единоначалия Отца, на огромном значении которого мы остановимся позже), *рожденность* Сына и *исхождение* Духа — таковы отношения, позволяющие нам различать Лица. Но здесь необходимы два замечания: во-первых, эти отношения обозначают, но не обосновывают ипостасного различия. Различие есть та абсолютная реальность, которая коренится в тройственной и изначальной тайне божественных Лиц, и наша мысль, которую тайна эта бесконечно превосходит, может лишь указать на нее негативным образом, то есть утверждая, что безначальный Отец — не Сын и не Дух Святой; что рожденный Сын — не Святой Дух и не Отец; что Дух от Отца исходящий — не Отец и не Сын. И еще: эти отношения суть не отношения противопоставленности, как утверждает латинское богословие, а просто отношения различности: они не делят природу между Лицами, но утверждают абсолютную тождественность и не менее абсолютное различие ипостасей, и, что особенно важно, отношения эти для каждой ипостаси *тройственны*, и никогда не могут быть сведены к отношениям двусторонним, предполагающим именно противопоставление. Действительно, невозможно ввести одну из ипостасей к диаду, невозможно представить себе одну из них без того, чтобы немедленно не возникли две другие: Отец есть Отец только в соотношении с Сыном и Духом. Что же до рождения Сына и исхождения Духа, то они как бы «одновременны», ибо Одно предполагает Другое.

Применительно к Троице этот отказ от противопоставления, а, следовательно, и от двойственности, в более широком аспекте есть отказ от числа, или, вернее, превосхождение числа: «Бог есть равно Монада и Триада», — говорит св. Максим Исповедник. Он — и Едино-Троичен и Три-Един, с двояким равенством, где $1=3$ и $3=1$. Св. Василий Великий в своем труде о Духе Святом останавливается на этом «мета-математическом» аспекте: «Действительно, мы не считаем путем сложения, чтобы от единства придти к множественности, ибо мы не говорим: один, два и три, или первый, второй, третий. «Я Бог Первый, Я и Последний» (Ис. 44, 6). Однако о Боге втором мы до сего дня еще ничего не слыхали, потому что, поклоняясь «Богу Богов», мы исповедуем различие ипостасей, сохраняя единоначалие».

Превосхождение Монады: Отец есть всецелый дар Своего Божества Сыну и Духу; если бы Он был только Монадой, если бы Он отождествлялся со Своей Сущностью, а не отдавал ее, Он не был бы вполне личностью. Вот почему Бог Ветхого Завета — не Отец: личный, но сокрытый в Самом Себе, Он тем более страшен, что может вступать в сношения только с существами ино-природными; отсюда и Его «тиранический» облик: между ним и человеком нет взаимности. Именно поэтому св. Кирилл Александрийский считал, что имя «Отец» выше имени «Бог». Если Бог — таков лишь для тех, кто не боги, то Отец есть Бог для Сына, Который ни в чем не ниже Его: в раскрытии библейской Монады имя «Отец» открывается как *внутреннее* имя Бога.

При раскрытии монады личностная полнота Бога не может остановиться на диаде, ибо «два» предполагает взаимное противопоставление и ограничение; «два» разделило бы божественную природу и внесло бы в бесконечность корень неопределенности. Это была бы первая поляризация творения, которое оказалось бы, как в гностических системах, простым проявлением. Таким образом, божественная реальность в двух Лицах немислима. Превосхождение «двух», то есть числа, совершается в «трех»; это не возвращение к первоначальному, но совершенное раскрытие личного бытия. Действительно, «три» здесь — не итог сложения; три абсолютно различные реальности не могут быть исчислены; три Абсолюта не подлежат сложению; «три», пребывающее за пределами всякого исчисления, за пределами всякого противопоставления, устанавливает абсолютную различность. Трансцендируя число, оно не начинает и не замыкает ряда, но раскрывает за пределами «двух» бесконечность: не непроницаемость пребывания в себе, не самопоглощение в возврате в Единое, а открытую беспредельность живого Бога, неистощимый прирост божественной жизни. «Монада приходит в движение в силу Своего богатства; диада преодолевается, ибо Божество превышает и материи и формы: триада замыкается в совершенстве, потому что она первая превзошла состав диады». Тайна, о которой говорит здесь терминами Плотина св. Григорий Богослов, раскрывает перед нами за пределами всякой логики и всякой метафизики иную сферу бытия. Здесь вера питает мысль и возносит ее над ее границами к тому созерцанию, цель которого есть участие в божественной жизни Пресвятой Троицы.

(5) ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЛИЦ И БОЖЕСТВЕННЫЕ СВОЙСТВА

Христианское богословие не знает абстрактного божества: нельзя мыслить Бога вне трех Лиц. «Усия» и «ипостась» почти синонимы, как бы для того, чтобы сокрушить наш рассудок, не дать ему объективировать божественную сущность вне Лиц и их «вечного движения в любви» (св. Максим Исповедник). Этот Бог конкретен, ибо Единое Божество одновременно обще трем ипостасям и присуще каждой из них: Отцу, как Источнику, Сыну — как Рожденному, Духу — как от Отца Исходящему.

Термин *единоначалие* (монархия) Отца был обычным в великом богословии IV века; он означает, что самый Источник Божества — личен. Отец есть Божество, но именно потому, что Он — Отец, Он сообщает Свое Божество во всей его полноте двум другим Лицам; Они берут свое начало от Отца, *ἀρχή* (*архэ́*) как от Единого Начала — откуда термин «монархия». «Божество — Источник», — говорит об Отце Дионисий Ареопагит. Именно от Него «изливается», в Нем «коренится» тождественное и нераздельное, но различно сообщаемое Божество Сына и Духа. Итак, понятие «единоначалие» одним словом обозначает в Боге единство и различие, *исходящее от Единого Личного Начала*. Св. Григорий Богослов, величайший богослов Пресвятой Троицы, мог говорить об этой тайне только в форме поэтической, потому что только поэзия способна в словах явить потустороннее. «Они не разделены в воле, — пишет он, — они не разделены в могуществе» и ни в каких других свойствах. «И скажем всё до конца: Божество нераздельное в Разделяющих». «В трех солнцах, проникающих одно в другое, свет был бы един», потому что Слово и Дух суть два луча одного и того же Солнца, или «вернее, они два новых Солнца».

Итак, Троица есть изначальная тайна, Святая Святых божественной реальности, сама жизнь Бога сокрытого, Бога Живого. Только поэзия может представить нам эту тайну, именно потому, что поэзия славословит и не претендует на объяснения. Троица первична по отношению ко всякому существованию и всякому знанию, которые в ней находят свое обоснование. Троица не может быть постигнута человеком. Она сама объемлет человека и вызывает в нем славословие. Когда же мы говорим о Троице, вне славословия и поклонения, вне личного отношения, дарованного верой, язык наш всегда неверен. Когда Григорий Богослов пишет о Трех, как о «нераздельных в воле», то это значит, что мы не можем сказать, что Сын рожден по воле Отца: мы не можем мыслить Отца без Сына, Он — «Отец с Сыном», и так было вечно, ибо в Троице нет действия, и даже говорить применительно к ней о «состоянии» значило бы предполагать несоответствующую Ей пассивность. «Когда наша мысль обращается к Божеству. Первопричине, Единоначалию, то нам открывается Единое; когда же она обращается к Тем, в Ком пребывает Божество, к Тем, Кто в одной вечности и славе происходят от Первоначального, мы поклоняемся Трем» (св. Григорий Богослов).

Не предполагает ли Единоначалие Отца известной субординации Сына и Духа? Нет, ибо Начало тогда только совершенно, когда оно — начало реальности равносовершенной. Греческие отцы охотно говорили об «Отце — Причине», но это только термин по аналогии, всю недостаточность которого мы можем понять, когда следуем очищающим путем апофазы: в обыденном нашем опыте причина всегда выше следствия; в Боге же причина, как совершенство личной любви, не может производить следствия менее совершенные, она хочет их равночестными и потому является также причиной их равенства. К тому же в Боге нет противопоставления причины следствию, но есть *причинность внутри единой природы*. Здесь «причинность» не влечет за собой ни внешнего следствия, как в мире материальном, ни следствия, растворяющегося в своей причине, как в иерархических онтологических системах Индии или у неоплатоников; «причинность» — здесь только несовершенный образ неизреченного общения. «Отец был бы Началом только скудных и недостойных вещей, более того, Он был бы Началом в мере скудной и недостойной, если бы Он не был Началом Божества и благодати, которым поклоняемся мы в Сыне и Духе Святом: в одном — как Сыне и Слове, в другом — как в Духе, без разлучения исходящем» (св. Григорий Богослов). Отец не был бы истинным Отцом, если бы не был полностью обращен «к», *πρός*, другим Лицам, полностью сообщен Тем, которых Он соделывает Лицами, а значит в полноте Своей любви — Себе равными.

Итак, Троица есть не результат процесса, а первичная данность. Ее начало только в Ней Самой, а не над Ней; нет ничего, что бы ее превосходило. «Начало», монархия проявляется только в Троице, через Троицу и для Троицы, в отношениях Трех, отношениях всегда тройственных, исключающих всякое противопоставление, всякую диаду.

Еще св. Афанасий Великий утверждал, что рождение Сына есть действие по природе, а св. Иоанн Дамаскин в VIII веке различает действие по природе — рождение и исхождение, от действия по воле — сотворение мира. Впрочем, действие по природе не есть действие в собственном смысле этого слова, но оно есть само бытие Бога, ибо Бог по Своей природе есть Отец, Сын и Дух Святой. Бог не имеет надобности открывать Себя Самому Себе, путем некоего осознания Отца в Сыне и Духе, как, скажем, мыслил о. Сергей Булгаков. Откровение мыслимо только по отношению к иному, чем Бог, то есть к творению. Так точно, как троичное бытие не есть результат акта воли, невозможно усматривать в нем процесс внутренней необходимости.

Поэтому надо тщательно различать причинность Отца, которая составляет ипостаси в их абсолютном различии, но не полагает между ними никакого порядка, от Его откровения или явления. Дух через Сына приводит нас к Отцу, в Котором мы «открываем» единство Трех. Отец, по терминологии св. Василия Великого, открывает Себя через Сына в Духе. И здесь утверждается некий процесс, некий порядок, которым обуславливается порядок имен: Отец, Сын и Дух Святой.

Так же и все божественные имена, которые передают нам общую жизнь Трех, исходят от Отца через Сына в Духе Святом. Отец есть источник, Сын — явление, Дух — Сила являющая. Поэтому Отец есть источник Премудрости, Сын — сама Премудрость, Дух — сила, усваивающая нам Премудрость; или: Отец есть Источник любви, Сын — любовь, Себя открывающая, Дух — любовь, в нас осуществляющаяся; или же еще по прекрасной формулировке митрополита Филарета: Отец — любовь распинающая, Сын — любовь распинаемая, Дух — любовь торжествующая. Божественные имена суть изливания божественной жизни; источает ее Отец, показывает ее нам Сын, сообщает Дух.

Византийское богословие называет эти божественные имена энергиями: именно этот термин наилучшим образом передает превечное сияние божественной природы; он гораздо лучше, чем школьно-богословские «атрибуты» или «свойства», дает нам представление об этих живых силах. этих изливаниях, этом преизбытке божественной славы. Ибо теория нетварных энергий — глубоко библейская по духу. Библия часто говорит о пламенеющей и гремящей Славе, которая позволяет познать Бога вне Его Самого, сокрывая Его в потоках света. Св. Кирилл Александрийский говорит о великолепии являющей себя божественной сущности. Непрестанно повторяются, отображая сияние ослепительной красоты, светозарные термины, которые здесь отнюдь не метафора, а выражение высочайшего опытного созерцания. Божественная Слава многообразна: «Многое и другое сотворил Иисус, но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21, 25).

Так же весь мир не может вместить и бесчисленных имен Славы. «Силы (*δυνάμεις*)» — говорит о них св. Дионисий Ареопагит. причем употребляет то единственное число, то множественное. Число здесь не существенно. Не одно, не многие, но бесчисленные имена Божии. Бог есть Мудрость, Любовь, Справедливость... но не потому, что Он этого хочет, а потому, что Он таков. Имена — не личины. Бог показывает Себя таким, каков Он есть. Мы не можем познать глубину божественной сущности, но мы знаем то излучение славы, которое есть истинно Бог: назовем ли мы божественную природу сущностью, поскольку она есть неисчерпаемая трансцендентность, назовем ли ее энергией, поскольку она являет себя в славе, это всегда одна и та же природа. «И ныне прославь Меня Ты.

Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 5). Итак, энергии-проявления не зависят от творения: они суть то вечное сияние, которое нисколько не обусловлено бытием или небытием мира. Конечно, мы обнаруживаем их и в тварном мире, «ибо невидимое Его, вечная слава Его и Божество, от создания мира через рассмотрение творений видимы» (Рим. 1, 20). На тварном лежит печать Божества. Но это божественное присутствие есть присносущная и вечная слава, ничем не обусловленное проявление самой по себе непознаваемой сущности. Это — Свет, который превечно объемлет совершенную в себе самой полноту троичной жизни.

II

(6) ТВОРЕНИЕ

Мир был сотворен Божественной волей. Он — иноприроден Богу. Он существует вне Бога «не по месту, но по природе» (св. Иоани Дамаскин). Эти простые утверждения веры подводят нас к тайне столь же бездонной, как и тайна бытия Божественного — это тайна бытия тварного, реальность бытия внешнего по отношению к божественному вездесущию, свободного по отношению к божественному всемогуществу, совершенно нового по своему внутреннему содержанию перед лицом Троичной полноты, одним словом, это реальность *иного, чем Бог*, неуничтожимое онтологическое сгущение *другого*.

Одно только христианство, или, точнее, иудео-христианская традиция, обладает абсолютным понятием тварного. Творение «из ничего» (*ex nihilo*) есть догмат веры. Эта вера нашла первое свое выражение в Библии, во Второй книге Маккавеев (7, 28), где мать, увещевая сына идти на мученичество, говорит: «посмотри на небо и на землю, ты увидишь всё, что они содержат, и поймешь, что Бог сотворил их из ничего» (*ἐκ οὐκ ὄντων*, «из не сущих» — по переводу Семидесяти). Если мы вспомним, что *οὐκ* — отрицание радикальное, не оставляющее в отличие от другой отрицательной частицы *μή* ни малейшего места сомнению, и что здесь оно употребляется систематически, вопреки правилам грамматики, то оценим всю выразительность этого *οὐκ*. Бог творил не из чего-то, а из того, чего нет, из «небытия».

Ничего подобного нет в других религиях или метафизических системах: в одних учениях творческий акт совершается, исходя из некоей возможной устроения бытия, извечно предоставленной демиургу. В античной философии такова «первичная» материя, которую оформляет неизменное бытие. Сама по себе материя реально не существует; она есть чистая возможность бытия. Конечно, это то же «небытие», но *μή ὄν*, а не *οὐκ ὄν*: то есть не абсолютное ничто. Отображая, материя получает некое правдоподобие, становится как бы слабым напоминанием мира идей. Таков прежде всего дуализм Платона, и таково же, с некоторыми незначительными различиями, вечное «оформление» материи у Аристотеля.

В других учениях мы встречаем идею творения как божественного процесса. Бог творит из Самого Своего бытия, нередко путем первичной поляризации, которая порождает все многообразие вселенной. Здесь мир есть проявление, или эманация, Божества. Такова основная концепция индуизма, ее же мы видим вновь в эллинистическом гносисе, к которому очень близко мышление Плотина, устремленное к монизму. Здесь космогония становится теогонией. В своем постепенном нисходящем «уплотнении» Абсолютное от этапа к этапу становится все более относительным, проявляя себя в мире, низводя себя до него. Мир — это падший Бог, который стремится снова стать Богом; мир возникает вследствие либо какой-то таинственной катастрофы, которую можно было бы назвать падением Бога.

либо какой-то внутренней необходимости, какого-то странного космического «влечения», в котором Бог стремится осознать Самого Себя, либо в результате смены временных циклов проявлений и замыканий Бога в Себе Самом, как бы довлеющих самому Богу.

В обоих этих вариантах отсутствует идея творения «из ничего» — *ex nihilo*. В христианском же учении сама материя тварна. Та таинственная материя, о которой Платон говорит, что она может быть постигнута только при помощи «побочных понятий», эта чистая «возможность» бытия — сама тварна, как замечательно показал блаж. Августин. С другой стороны, как могло бы тварное иметь нетварный субстрат? Как могло бы оно быть каким-то дублированием Бога, если по самой своей сущности оно есть иное, чем Бог?

Итак, творение — это свободный акт, дарственный акт Бога. Для Божественного существа оно не обусловлено никакой «внутренней необходимостью». Даже те нравственные мотивы, которыми иногда пытаются обосновать творение, лишены смысла и безвкусны. Бог-Троица есть полнота любви. Чтобы излить Свою любовь, Он не нуждается в «другом», потому что другой — уже в Нем, во взаимопроникновении ипостасей. Бог потому Творец, что пожелал им быть. Имя «Творец» вторично по отношению к трем именам Троицы. Бог — превечно Троица, но не превечно Творец, как мыслил Его Ориген, плененный циклическими представлениями античного мира, чем и ставил Его в зависимость от тварного. Если нас как-то смущает идея творения, как акта совершенно свободного, причина этого лишь в том, что наша искаженная грехом мысль отождествляет свободу с произволом, и тогда Бог действительно представляется нам каким-то одержимым фантазиями тираном. Но если для нас свобода, не связанная с законами тварного мира (внутри которого пребываем), есть разрушающий бытие злой произвол, то для Бога, трансцендентного творению, свобода бесконечно добра — она вызывает к жизни бытие. Действительно, в творении мы видим порядок, целеустремленность, любовь — всё противоположное произволу. В творении действительно проявляются те «качества» Бога, которые не имеют ничего общего с нашей беспорядочной псевдосвободой. Само бытие Бога отражается в твари и зовет ее к соучастию в Его Божестве. И для тех, кто пребывает в тварном мире, этот зов Божий и возможность на него отвечать являются единственным оправданием творения.

Творение «из ничего» (*ex nihilo*) есть акт Божественной воли. Поэтому св. Иоанн Дамаскин и противопоставляет его рождению Сына. «Поскольку рождение, — говорит он, — есть действие природное и исходит из самой сущности Бога, оно должно быть безначальным и превечным, иначе рождение вызывало бы изменение, был бы Бог «до» и Бог «после» рождения. Бог умножался бы. Что же до творения, то оно есть дело Божественной воли и потому Богу не совечно. Ибо невозможно, чтобы вызванное из небытия к бытию было бы совечно Тому, что Одно безначально и вечно. Сотворение мира не есть необходимость. Бог мог бы и не творить его. Но необязательное для самого троичного бытия, оно обязывает творение существовать и существовать навсегда; будучи условной для Бога, тварь сама для себя «безусловна», ибо Бог свободно соделывает творение тем, чем оно должно быть.

Так перед нами раскрывается положительный смысл Божественного дара. Если употребить аналогию (но в этой аналогии кроется весь смысл творения), этот дар подобен щедрости поэта. «Поэт неба и земли», — можем мы сказать о Боге, если дословно переведем с греческого текст Символа веры. Так можем мы проникнуть в тайну тварного бытия: творить — это не значит отражаться в зеркале, даже если зеркало есть первичная материя; это также и не значит напрасно раздробляться, чтобы затем всё снова в Себе собрать; творить значит вызывать новое; творение, если можно так выразиться, — это риск нового. Когда Бог вызывает не из

Самого Себя новый «сюжет», сюжет свободный — это апогей его творческого действия; божественная свобода свершается в сотворении этого высочайшего риска — в сотворении другой свободы.

Вот почему нельзя объективировать первичное «ничто». *Nihil* здесь просто означает то, что «до» сотворения ничего «вне» Бога не существовало. Или, вернее, что эти «вне» и «до» абсурдны, если они обусловлены именно сотворением. Пытаться мыслить это «вне» значит столкнуться с «ничто», то есть с невозможностью мыслить. Это «вне» существует только благодаря творению, оно есть та самая «пространственность», которая и составляет творение. Так же невозможно представить себе, что было «до» сотворения: в Боге «начало» не имеет смысла, оно рождается вместе с тварным бытием; именно акт сотворения и устанавливает время, категориями которого являются «до» и «после». Как «вне», так и «до» сводятся к тому *nihil*, которое упраздняет мысль. И то и другое — сказали бы немцы — суть «предельные понятия». Поэтому вся диалектика бытия и небытия абсурдна. Небытие не имеет собственного своего существования (что было бы, между прочим, противоречием *in adjecto*). Оно соотносено с самим тварным бытием, которое обосновывается не самим собой, не Божественной сущностью, а одной лишь Божественной волей. Это отсутствие собственного основания и есть небытие. Так, неизбежное, непреходящее для твари — это ее отношение к Богу; по отношению же к самой себе она сводится к «*nihil*».

«Новое» твари ничего не добавляет к бытию Божию. В наших понятиях мы оперируем противопоставлениями, в соответствии с «вещными» принципами воображения, но нельзя произвести сложения Бога и вселенной. Здесь мы должны мыслить аналогиями, одновременно подчеркивая соотношение и различие: ибо тварь существует лишь в Боге, в той творческой воле, которая именно и соделывает ее отличной от Бога, то есть тварью. «Тварные существа поставлены на творческом слове Божьем, как на алмазном мосту, под бездной божественной бесконечности, над бездной собственного своего небытия» (Филарет Московский).

(7) ТРИЕДИНЫЙ БОГ-ТВОРЕЦ И БОЖЕСТВЕННЫЕ ИДЕИ

Творение — дело Пресвятой Троицы. Символ веры именует Отца «Творцом неба и земли», о Сыне говорит: «Имже вся быша», Духа Святого называет «Животворящим», *ζωοποιόν*. Воля Трех едина, она является творческим действием; поэтому Отец не может быть Творцом без того, чтобы не был Творцом Сын и не был Творцом Дух. «Отец творит Словом в Духе Святом» — неоднократно встречаем мы у отцов, а св. Ириней Лионский называет Сына и Духа «двумя руками Божиими». Это — икономическое, домостроительное проявление Троицы. Три Лица творят совместно, но каждое присущим Ему образом, и тварное бытие есть плод их сотворчества. По слову Василия Великого, Отец — первопричина всего сотворенного, Сын — причина действующая, Дух — причина совершенствующая. Имеющее свое начало в Отце, действие Пресвятой Троицы проявляется в двойной икономии Сына и Духа: Один осуществляет волю Отца. Другой завершает ее в добре и красоте; Один призывает тварь, чтобы привести ее к Отцу, и зов этот сообщает тварному всю его онтологическую конкретность, Другой помогает ей ответить на этот зов, сообщая ей совершенство.

Говоря о проявлении домостроительства Пресвятой Троицы, отцы предпочитают имени «Сын», которое скорее указывает на внутритроичные отношения, имя «Слово». Действительно, Слово есть проявление, откровение Отца — следовательно, откровение кому-то, что в свою очередь связывает понятие «Слово» с областью домостроительства. Св. Григорий Богослов в своем четвертом богословском слове анализирует эту функцию

Слова. Он говорит, что Сын есть Логос, ибо, оставаясь единым с Отцом. Он Его открывает. Сын дает нам определение Отца: «Итак, Сын и есть краткое и простое выражение природы Отца».

У каждой твари есть свой «логос», свой «сущностный смысл». Следовательно,—говорит св. Григорий Богослов,—может ли существовать что-либо, что не утверждалось бы на Божественном Логосе? Нет ничего, что не основывалось бы на «смысле всех смыслов» — Логосе. Всё было создано Логосом; именно Он сообщает тварному миру не только тот «порядок», о котором говорит Само Его имя, но и всю его онтологическую реальность. Логос — это божественный Очаг, откуда исходят те творческие лучи, те присущие каждой твари «логосы», те «непреходящие» слова Божии, которые одновременно вызывают к бытию всю тварь и призывают ее к Богу. Таким образом, каждое тварное существо имеет свою «идею», свой «смысл» в Боге, в замысле Творца, Который созидает не по прихоти, но «разумно» (и в этом еще одно значение Логоса). Божественные мысли — это извечные причины тварных существ. Здесь в умозрении отцов как бы звучит отголосок Платона, но можно ли это определить как христианский платонизм? Краткое сопоставление позволит нам понять, что если отцы и использовали некоторые элементы греческой философии, то полностью обновили их содержание, которое, в конечном счете, является у них гораздо более библейским, нежели платоновским.

У Платона «идеи» представляют самую сферу бытия. В мире чувственном нет истины, в нем есть только правдоподобие; он реален лишь в меру своей причастности идеям. Чтобы их, идеи, созерцать, необходимо вырваться из зыбкого мира изменчивости, из смены рождений и распада. Идеи — более высокий уровень бытия: это не Бог, но божественное. «Демоны», то есть боги, сравнительно с идеями находятся на более низком уровне. «Творение», о котором говорится в «Тимее», — всё же миф, потому что мир существовал всегда: его извечно устрояет «демиург», копируя его по образу мира идеального, истинного. Неоплатонизм, который, по определению Жана Валя (Jean Wahl), «ипостасирует гипотезы Платона», ставит неизреченное Единое над *κόσμος* *νοητός* (космосом познаваемым); здесь идеи суть мысли Божественного Разума, того «Нуса», который является эманацией Абсолюта, превосходящего само бытие. Блаженный Августин, прочитав переведенные на латинский язык отрывки Эннеад, поддался очарованию этой платоновской тематики. Но греческие отцы, знавшие философов гораздо лучше, с большой легкостью сумели подняться над их мыслью и использовали ее совершенно свободно. Для отцов Бог есть не только Разум, содержащий божественные идеи; Его сущность превышает идеи. Он — Бог свободный и Личный, Который всё творит Своей волей и Своей премудростью; идеи всех вещей содержатся в этой Его воле и этой премудрости, а не в самой Божественной сущности. Следовательно, греческие отцы равно отказались как вводить умозрительный мир во внутреннее бытие Бога, так и отделять его от мира чувственного. Присущее отцам чувство божественного бытия побудило их отвергнуть Бога «умозрительного», а их чувство тварного не позволило свести тварное к дурной копии. Сам блаженный Августин в последние годы своей жизни отказался в своих *Retractationes* от косвенного дуализма своей статичной системы «прообразов». «Двух миров не существует», — решительно заявил он в этом труде. Тем не менее, его учение об идеях, содержащихся в самом бытии Божием, как определения сущности и как причины всего тварного, утвердилось в западном богословии и заняло значительное место в системе Фомы Аквината. В православии же, напротив, представляется невыносимым, чтобы Бог в Своем творчестве довольствовался «репликой» на Свою собственную мысль, в конечном счете — на Себя Самого. Это значило бы лишить тварный мир его оригинальности и самоценности, принизить творение, а значит и Бога, как его Творца. Ведь вся Библия, и, в особенности, книга Иова, Псалмы, Притчи, подчеркивает совершенную и великолепную

новизну творения, перед которым радостно восклицали ангелы; творения-благословения книги Бытия, творения-игры книги Премудрости, «этого дивно сочиненного гимна всемогущей Силе», как пишет св. Григорий Нисский.

Так, греческие отцы увидели в платонизме проблеск некоей реальности, но проблеск не полный и опасный; не дуализм, но проницаемость видимого для невидимого. Они без колебания пользовались языком Платона, говоря о «парадигмах» и «идеях». Но у них этот язык проникнут истинно библейским уважением к миру чувственному и благоговением перед Живым Богом. Они сближают Логос с «глаголами», о которых говорят псалмы, и, в особенности, с теми творящими словами, которые звучат в книге Бытия. Здесь идеи являются у них уже не необходимым определением божественного существа, но творческой волей, живым словом Божиим. Это не «потусторонний» фон тварного, но сама его глубина, модус причастности тварного божественным энергиям, его призвание к высочайшей любви. Творческая воля Бога предполагает порядок и разум, она засевает живыми идеями все «пространство» тварного, она требует для своего распространения некое «вне» божественной природы. Св. Иоанн Дамаскин в своем «Изложении православной веры», говоря о творении, пользуется терминами «идеи-воления» или «волящие мысли». Таким образом, божественные идеи неотделимы от творческого произволения. Бог несомненно мыслит вселенную извечно в отношении к тому «другому», которое должно было начаться, то есть положить начало времени. Так, по слову Священного Писания, именно Премудрость утверждает семь столпов дома. Здесь мир платоновских идей опрокинут, они суть орудия, творения, а не «потусторонность» тварного. Бог, сотворяя, мыслит творение, и эта мысль и придает бытию вещей его реальность. Идеи — это премудрость божественного действия, или, вернее, Премудрость в действии, если угодно, даже «образы», но образы динамические, образы «волений-мыслей», «мыслей-слов», в которых коренятся «логосы» вещей: божественным словом мир вызван из своего небытия, и есть слово для всего существующего, слово в каждой вещи, для каждой вещи, слово, которое является нормой ее существования и путем к ее преображению. Святой, тварная воля которого свободно соработает волениям-идеям Божиим, его утверждающим и зовущим, в своем бесстрастном созерцании природы провидит мир, как некое «музыкальное согласие»: в каждом творении слышит он слово Слова, и в этом ревностном чтении «книги вселенной» каждая тварь теперь для него уже есть слово пребывающее, потому что «небо и земля прейдут, словеса же Мои не прейдут».

(8) ТВОРЕНИЕ: ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

«В начале было Слово», — пишет св. Иоанн Богослов, а Библия утверждает: «В начале Бог сотворил небо и землю». Ориген отождествляет эти два текста: «Бог, — говорит он, — всё сотворил в Своем Слове, значит Он сотворил всю вечность в Самом Себе». Мейстер Экхарт также сближает эти тексты: «начало», о котором говорится в этих двух «*in principio*», есть для него Бог — Разум, содержащий в Себе и Слово, и мир. Арий же, смешивая греческие омонимы *γέννησις* (рождение) и *ἔκθεσις* (творение), утверждает противоположное, истолковывает Евангелие от Иоанна в терминах книги Бытия и тем самым превращает Сына в творение.

Отцы, желая подчеркнуть одновременно непознаваемость Божественной сущности и Божество Сына, проводят различие между этими двумя «началами»: различие между действием природы, первичным бытием Бога, и действием воли, предполагающим отношение к «другому», которое определяется самим этим отношением. Так, Иоанн Богослов говорит о начале

превечном, о начале Логоса, и здесь слово «начало», употребляемое в аналогичном смысле, обозначает превечное отношение. Но это же слово в книге Бытия употреблено в собственном своем смысле, когда от внезапного появления мира «начинается» и время. Мы видим, что онтологически книга Бытия по отношению к Прологу Евангелия от Иоанна вторична: два эти «начала» различны, хотя и не совершенно чужды друг другу: вспомним о божественных идеях-волениях, о Премудрости, одновременно и вечной, и обращенной к тому «другому», которое и должно было, в собственном смысле слова, «начаться». Ведь сама Премудрость возглашает: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих искони» (Притч. 8, 22).

Итак, «начало» первого стиха книги Бытия обозначает сотворение времени. Так устанавливается отношение между временем и вечностью, и это проблема того же порядка, что и проблема творения «ex nihilo».

Здесь необходимо преодолеть два затруднения. Первое — опасность оказаться «эллином», то есть подходить к данным Библии с чисто метафизической точки зрения и пытаться рассудочно истолковывать их таинственную символику так, что взлёт веры оказался бы просто ненужным. Но богословию нет надобности кланяться разъяснений у философов; оно само может дать ответ на их проблемы, но не вопреки тайне и вере, а питая разум тайной, преображая его верой, так что в постижении этих тайн участвует весь человек. Истинное богословие превосходит и преображает метафизику.

Вторая опасность: по ненависти к философам оказаться только «иуде-ем», то есть понять конкретный символизм Священного Писания буквально. Некоторые современные экзегеты, в особенности (но не исключительно) протестанты, стараются тщательно изгнать из своего образа мыслей всё, что хоть сколько-нибудь напоминает философию. Так, Оскар Кульман в своей книге «Христос и время» считает нужным отбросить, как наследие Платона и греческой философии, все проблемы, связанные с вечностью, и мыслить Библию на уровне ее текста. Но Библия — это глубина; древнейшие ее части, и, прежде всего, книга Бытия, разворачиваются по законам той логики, которая не отделяет конкретного от абстрактного, образа от идеи, символа от символизируемой реальности. Возможно, это логика поэтическая или сакраментальная, но примитивность ее — только кажущаяся; она пронизана тем Словом, которое придает телесности (не отделяя ее от слов и вещей) несравненную прозрачность. Наш язык уже не тот; возможно, менее целостный, но более сознательный и четкий, он совлекает с архаического разума обволакивающую его плоть и воспринимает его на уровне мыслимого; повторяем, не рационалистического рассуждения, а созерцательного разума. Поэтому, если современный человек хочет истолковать Библию, он должен иметь мужество мыслить, ибо нельзя же безнаказанно играть в младенца; отказываясь абстрагировать глубину, мы, уже в силу самого того языка, которым пользуемся, тем не менее абстрагируем, — но уже только одну поверхность, что приводит нас не к детски восхищенному изумлению древнего автора, а к инфантильности. Тогда вечность, подобно времени, становится линейной: мы мыслим ее как какую-то неоконченную линию, а бытие мира во времени, от сотворения до пришествия, оказывается всего лишь ограниченным отрезком этой линии... Так вечность сводится к какой-то временной длительности без начала и конца, а бесконечное — к неопределенному. Но во что же превращается трансцендентность? Чтобы подчеркнуть все убожество этой философии (потому что, как-никак, это всё же философия), достаточно напомнить, что конечное несоизмеримо с бесконечным.

Ни эллины и ни иудеи, но христиане — отцы Церкви дали этой проблеме то разрешение, которое не богохульствует, оскорбляя Библию рационализмом или пошлостью, а постигает ее во всей ее глубине.

Для Василия Великого первое мгновение времени еще не есть время:

«как начало пути еще не путь, как начало дома еще не дом, так и начало времени — еще не время, ни даже малейшая часть времени». Это первое мгновение мы не можем помыслить, даже если примитивно определим мгновение как точку во времени (представление неверное, как показал блаж. Августин, ибо будущее непрестанно становится прошлым, и мы никогда не можем уловить во времени настоящее). Первое мгновение — неделимо, его даже нельзя назвать бесконечно кратким, оно — вне временного измерения: это — момент-грань, и следовательно, стоит вне длительности.

Что же такое «мгновение»? Вопрос этот занимал уже античную мысль. Зенон, зайдя в тупик со своей беспощадной рационализацией, сводил понятие времени к абсурду, поскольку оно есть — или, вернее, не может быть — одновременно покой и движение. У Платона, более чуткого к тайне, мы находим замечательные мысли о том «внезапном», которое, как он говорит, есть не время, а грань, и тем самым — прорыв в вечность. Настоящее без измерения, без длительности являет собой присутствие вечности.

Именно таким видит Василий Великий первое мгновение, когда появляется вся совокупность бытия, символизируемая «небом и землей». Тварь возникает в некоей «внезапности», одновременно вечной и временной, на грани вечности и времени. «Начало», логически аналогичное геометрическому понятию грани, например, между двумя плоскостями, есть своего рода мгновенность; сама по себе она вневременна, но ее творческий порыв порождает время. Это — точка соприкосновения Божественной воли с тем, что отныне возникает и длится; так что само происхождение тварного есть изменение, есть «начало», и вот почему время является одной из форм тварного бытия, тогда как вечность принадлежит собственно Богу. Но эта изначальная обусловленность несколько тварного бытия не умаляет: тварь никогда не исчезнет, потому что слово Божие непоколебимо (1 Пет. 1, 25).

Сотворенный мир будет существовать всегда, даже когда само время упразднится, или, вернее, когда оно, тварное, преобразится в вечной новизне эпектаза.

Так встречаются в единой тайне день первый и день восьмой, совпадающие в дне воскресном. Ибо это одновременно и первый и восьмой день недели, день вхождения в вечность. Семидневный цикл завершается божественным покоем субботного дня; за ним — предел этого цикла — воскресенье, день сотворения и воссоздания мира. «Воскресения день», как «внезапность» вечности, как день первой и последней грани. Развивая идеи Александрийской школы, Василий Великий подчеркивает, что перед этой тайной воскресного дня не следует преклонять колена: в этот день мы не рабы, подвластные законам времени: мы символически входим в Царство, где спасенный человек стоит «во весь свой рост», участвуя в сыновстве Воскресшего.

Итак, говоря о вечности, следует избегать категорий, относящихся ко времени. И если, тем не менее, Библия ими пользуется, то делается это для того, чтобы посредством богатой символики подчеркнуть позитивное качество времени, в котором созревают встречи Бога с человеком, подчеркнуть онтологическую автономность времени, как некоего риска человеческой свободы, как возможность преображения. Прекрасно это чувствуя, отцы воздерживались от определения вечности «*a contrario*», т. е. как противоположности времени. Если движение, перемена, переход от одного состояния в другое суть категории времени, то им нельзя противопоставлять одно за другим понятия: неподвижность, неизменность, непреходящесть некоей статичной вечности; это была бы вечность умозрительного мира Платона, но не вечность Бога Живого. Если Бог живет в вечности, эта живая вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени неподвижной вечности. Св. Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — *вечность тварная*: пропорции, истины, неизменяемые структуры космоса, геометрия идей, управляющих тварным миром.

сеть математических понятий это — эон, эоническая вечность, имевшая, подобно времени, начало (откуда и название — эон: потому что он берет свое начало «в веке», ἐν αἰῶνι, и переходит из небытия в бытие); но это вечность не изменяющаяся и подчиненная вне-временному бытию. Эоническая вечность стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и эон тесно связаны друг с другом, и так как оба они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Эон — это неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время.

Эон находится в тесной связи с миром ангелов. Ангелы и люди участвуют и во времени, и в эоне, но различным образом. Человек находится в условиях времени, ставшего умопостигаемым благодаря эону, тогда как ангелы познали свободный выбор времени только в момент их сотворения; это была некая мгновенная временность, из которой они вышли для эона хвалы и служения, или же бунта и ненависти. В эоне существует, однако, некий процесс, потому что ангельская природа может непрестанно возрастать в стяжании вечных благ, но это совершается вне временной последовательности. Так, ангелы предстоят перед нами как умопостигаемые миры, участвующие в «устраивающей» функции, которая присуща эонической вечности.

Божественная же вечность не может быть определена ни изменением, свойственным времени, ни неизменностью, свойственной эону. Она трансцендентна и тому и другому. Необходимая здесь апофаза запрещает нам мыслить Живого Бога в соответствии с вечностью законов математики.

Таким образом, православное богословие не знает нетварного умопостигаемого. В противном случае, телесное — как единственно тварное — представлялось бы относительным злом. Нетварное превосходит все противопоставления — чувственного и умопостигаемого, временного и вечного. И проблема времени вновь возвращает нас к тому небытию, из которого воздвигает нас Божественная воля, дабы иное, чем Бог, вошло в вечность.

(9) ТВОРЕНИЕ: КОСМИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК

«В начале сотворил Бог небо и землю». Небо и земля первого дня, о которых идет здесь речь, это не то небо и не та земля, которые мы видим, ибо наше видимое небо появляется лишь с «твердью» второго дня, или даже со «светилами» четвертого, а наша видимая земля — с отделением в третий день суши. «Небо и земля» первого дня означают всю вселенную, мир видимый и невидимый, умозрительный и вещественный. Небо — это вся беспредельность духовных миров, объемлющих наше земное бытие, это бесчисленные ангельские сферы. Книга Бытия упоминает о них, но затем как бы перестает ими интересоваться и говорит только о земле. Несколько кратких указаний на эти духовные миры встречаются, как вехи, в обоих Заветах, но эти упоминания никогда не получают развития. Так, святой Григорий Нисский видит в 99 овцах, оставленных на высотах, символ ангельской полноты, сотая же, заблудшая овца — это наш земной мир. В нашем падшем состоянии мы фактически не можем определить места нашей вселенной среди беспредельных миров.

Это относительное умолчание Священного Писания знаменательно. Оно подчеркивает центральное значение земли, оно определяет некий геоцентризм. Это не остаток какой-то примитивной космологии (впрочем, разве космологии такого рода не символичны в известной мере?), космологии, не соответствующей нашей послекоперниковской вселенной. Геоцентризм здесь не физический, а духовный: земля духовно *центральна*, потому что она — плоть человека, потому что человек, прорываясь сквозь бесчис-

ленное видимое, чтобы связать его с невидимым, есть существо центральное, — то существо, которое объединяет в себе чувственное и сверхчувственное и потому с большей полнотой, чем ангелы, участвует во всем строе «земли» и «неба». В центре вселенной бьется сердце человека, и только святой, чье очищенное сердце объемлет самые отдаленные туманности, может постигнуть, не являются ли эти «звездные сферы» своего рода отражением ангельских эонов и потому не нуждаются в спасении.

Итак, тайны божественного домостроительства совершаются на земле, и вот почему Библия приковывает наше внимание к земле. Она не только запрещает нам рассеиваться в беспредельных космических мирах (которые, кстати сказать, наша падшая природа может познавать лишь в их разобщенности), она не только хочет освободить нас от узурпации падших ангелов и соединить с одним Богом, но говорит об ангелах, показывая их обращенными к земной истории, к той истории, в которую включается божественное домостроительство, говорит о них как о служителях (или врагах) этого домостроительства.

Таким образом, Шестоднев геоцентрически повествует о том, как развертывалось сотворение мира; эти шесть дней — символы дней нашей недели, — скорее иерархические, чем хронологические. Отделяя друг от друга созданные одновременно в первый день элементы, они определяют концентрические круги бытия, в центре которых стоит человек, как их потенциальное завершение.

«Земля же (здесь имеется в виду весь наш космос) была безвидна и пуста, и тьма над бездною» — это смешение еще не дифференцированных элементов. «Дух Божий носился над водою», «как птица, высиживающая птенцов», — говорит Василий Великий, и воды обозначают здесь (как и воды крещенские) пластичность элементов.

«И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». Это — первое повеление Бога. Его слово вторгается в элементы и вызывает первое «оформление» бытия — свет; таким образом, свет — совершенство тварного бытия, «светоносная сила», вызванная излучающимися от Логоса «логосами-волениями», оплодотворяющими тьму. Следовательно, это не столько физические колебания, сколько «свет разума».

И Бог производит полярность света и тьмы. «И отделил Бог свет от тьмы». Эта тьма принадлежит к тварному бытию, и ее не следует смешивать с первоначальным «ничто», с той таинственной гранью, которой мы сообщили бы таким образом грубую субстанциональность. Тьма («назвал Бог тьму «ночью»»), появляющаяся в последней фазе «первого дня» — это потенциальный момент тварного бытия. Она представляет совершенно «добрую», плодотворную реальность, подобную земле, которая дает рост зерну. Бог не создавал зла; в бытии первого дня нет места для тьмы негативной. Позитивная тьма первого дня выражает утробную тайну плодородия, принцип тайны жизни, тайны, свойственной земле и чреву. всему тому, что рождает — в позитивном смысле слова — всякую жизненную субстанцию.

На второй день Бог окончательно отделяет воды низшие от высших. т. е. земной космос, ограниченный «твердью небесной», от ангельских эонов, о которых в дальнейшем книга Бытия ничего больше не говорит.

На третий день начинают по божественному повелению отделяться друг от друга космические элементы, неопределенность которых символизировалась «водами». Воды — уже в прямом смысле этого слова — собираются, и появляется суша. Ей повелевается производить растения — первую форму жизни.

И земля послушна Логосу, Началу жизни, Который есть одновременно Второе Лицо Пресвятой Троицы и Ее устрояющая Сила.

На четвертый день появляются светила с их равномерным вращением, повеление Логоса вписывается в порядок видимого неба: жизнь, возникшая в предшествующий «день», требует времени, ритмической смены дня

и ночи. Творческая единовременность первых дней становится для твари последовательностью.

На пятый день Слово сотворяет рыб и птиц: вода, влага (как элемент) получает повеление их произвести. Так устанавливается любопытное сближение между существами плавающими и летающими (внешние формы которых действительно не лишены сходства), между водой и воздухом, обладающими общими свойствами текучести и влажности. Здесь мы ясно ощущаем, что перед нами не космогония в современном смысле этого термина, но некое иное видение бытия и его иерархичности, видение, для которого решающее значение имеет тайна формы, «вторичные качества» чувственного мира (столь пренебрегаемые наукой), обращающие нас к умозрительным глубинам, к «логосам» творения; это видение стало очень трудным для нашей падшей природы, но мы можем вновь обрести его в «новой твари», в Церкви, как в литургическо-сакраментальном космосе, так и в *θεωρία φυσική* подвижников.

На шестой день земля (как элемент) в свою очередь получает повеление произвести животных. И вдруг тон повествования меняется: появляется новый образ творения. «Сотворим» говорит Бог. Что означает это изменение?

Сотворение ангельских духов произошло «в молчании» (св. Исаак Сирий). Первым словом было «свет». Затем Бог повелевает и благословляет («и увидел Бог, что это хорошо»). Но на шестой день, после сотворения животных, когда Бог говорит: «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему», кажется, что Он останавливается, и что Лица Пресвятой Троицы совещаются. Появляющееся здесь множественное число указывает на то, что Бог не есть одиночество, что сотворение мира не обусловлено ни необходимостью, ни произволом: оно — свободный и обдуманный акт. Но почему для сотворения человека вместо простого повеления земле — как было для животных — потребовался этот Совет Трех? Потому что для человека — существа личного — требуется утверждение личного Бога, образом Которого он будет становиться. Веления Бога вызывают к бытию различные части тварного мира. Но человек — не часть, потому что личность содержит в себе всё: как свободная полнота он рождается от «размышления» Бога, как Свободной Полноты.

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Так раскрывается тайна единственного и множественного числа в Боге: как в Боге личное начало требует, чтобы единая природа выражалась в различии Лиц, так и в созданном по образу Божию человеке. Человеческая природа не может быть обладанием монады, она требует не одиночества, а общения. Это — благое различие любви. Затем божественное повеление «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» устанавливает некую связь между полом и господством первой четы над космосом и таинственным преодолением в Боге диады триадой. Но этот райский «эрос», конечно, так же отличался от нашей падшей и пожирающей сексуальности, как царственное священство человека над тварным миром отличалось от господствующего ныне взаимного пожирания. Ибо Бог уточняет: «и всем зверям земным... дал Я всю зелень травную в пищу». Не надо забывать, что повествование о сотворении мира выражено в категориях падшего мира, а грехопадение исказило даже самый смысл слов. Жизнь пола, то размножение, которое Бог повелевает и благословляет, в нашей вселенной неминуемо связана с разлукой и смертью. Ведь состояние человека подверглось катастрофической мутации вплоть до его биологической реальности. Но человеческая любовь не была бы пронизана такой тоской по раю, если бы в ней не оставалось горестного воспоминания о первозданном своем состоянии, когда «другой» и весь мир познавался *изнутри*, и поэтому не существовало смерти.

«И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» — повторное благословение, которое, однако, уподобляет человека другим земным существам, также появившимся в шестой день.

И вот после этого повествования о сотворении мира первой главы Бытия, во второй главе появляется новое повествование. То, как разворачивается акт творения, изложено здесь в совершенно иных терминах. С точки зрения библейской критики это — противопоставление двух разных традиций, двух совершенно отдельных, впоследствии «склеенных» рассказов. В материальном плане написания текста это несомненно так, но для нас само это противопоставление есть дело Духа: Библия рождается не по воле людей, не в зависимости от их обстоятельств, но от Духа Святого. Который сообщает ей глубинную цельность. Невозможно отделить Библию от Церкви или понять ее вне Церкви. И нас интересует, не «как», а «почему» два этих повествования о сотворении мира оказались объединенными, и каков глубокий смысл, сокрытый в этом их сближении.

И вот, если первый рассказ ассимилирует человека с другими земными существами в одном общем благословении и подчеркивает антропокосмическое единство в плане природном, то второй точно определяет место человека. Действительно, здесь дана совершенно иная перспектива: человек предстает перед нами не только как верх творения, но и как самый его принцип. С самого начала мы узнаём, что еще не было растений, потому что не был еще создан человек: «не было человека для возделывания земли». Затем подробно излагается сотворение человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живую». Значит — подчеркивают отцы — человек вылеплен Самим Богом, Его руками, а не вызван одним только Его Словом (что приводит нас к «Совету» первого повествования, ибо Сын и Дух — «две руки Божии», по слову святого Иринея), и дыхание Самого Бога превращает эту глину в «душу живую». Некоторые понимали эту «душу живую» — как духовность человека и, таким образом, усматривали в нашем интеллекте некую божественную эманацию. Но если бы наша душа была нетварной, мы были бы Самим Богом, лишь обремененным земным прахом, а все творение было бы лишь иллюзорной игрой. И все же святой Григорий Богослов справедливо может говорить о присутствии в человеке «частицы божества». Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это дыхание Божие, «божественная струя», животворящее присутствие Духа Святого. Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни, то это произошло потому, что благодать Духа Святого и есть истинное начало нашего существования. (Что же касается сближения — «дыхание—ноздри», то если дуновение Божие — дыхание человека, то сближение это обосновано конкретной символикой библейской космологии, и это вовсе не метафора, а реальная аналогия, которая еще сегодня находит свое применение в православной аскезе.)

Животный мир в этом втором рассказе появляется после человека и в соотношении с ним для того, чтобы человек не был больше один, но чтобы у него был «помощник соответственный ему». И Адам дает имена животным, которых Бог к нему приводит, потому что мир создан Богом для того, чтобы человек его совершенствовал. И человек изнутри познает живые существа, проникает в их тайну, повелевает их богатством: он — поэт, как бывает поэтом священник, он поэт для Бога, потому что Бог «привел их (животных) к человеку, чтобы видеть, как он назовет их».

Тогда язык совпадал с самой сущностью вещей, и этот незворотно утраченный райский язык обретают вновь не изыскатели оккультизма, а только те «милостивые сердца», о которых говорит Исаак Сирин, те сердца, «которые пламенеют любовью ко всему тварному миру... к птицам, к зверям, ко всей твари». И дикие животные мирно живут около святых, как в то время, когда Адам давал им имена.

Итак, в этом втором повествовании о сотворении человека он является ипостасью земного космоса, а земная природа — продолжением его телесности.

Но только существо одной с человеком природы могло быть «помощником подобным ему». Тогда Бог навел на человека экстатический сон, и из самой сокровенной глубины его природы (из близкого к сердцу символического «ребра») сотворил Он женщину и привел ее к мужчине, и мужчина признал Еву себе «единосушной» — костью от его кости и плотью от его плоти. Святые отцы сближают исхождение Святого Духа с тем, что они называют «исхождением» Евы, — иной, чем Адам, однако имеющей одну с ним природу; единство природы и множественность лиц уже говорит нам о тайнах новозаветных.

Так же как Дух не ниже Того, от Которого Он исходит, так и женщина не ниже мужчины, потому что любовь требует равенства, и только любовь и могла возжелать этого первозданного разделения, источника всего многообразия человеческого рода.

(10) ОБРАЗ И ПОДОБИЕ

В античной философии жило знание о центральном положении человека, которое она выражала понятием «микрокосм». В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объясняется тем, что человек объемлет космос и придает ему смысл: ибо космос — это большой человек, а человек — малый космос.

Идея микрокосма вновь появляется у отцов Церкви, но у них она решительно перерастает всякий имманентизм. «Нет ничего удивительного в том, — говорит св. Григорий Нисский, — что человек есть образ и подобие вселенной, ибо земля переходит, небеса меняются и всё их содержимое столь же эфемерно, как и содержащее». И вот — перед космической магией заката античности с улыбкой утверждается свобода: «те, кто думали возвысить человеческую природу этим велеречивым наименованием, — добавляет св. Григорий, — не заметили, что одновременно наградили человека качествами, свойственными комарам и мышам». Подлинное величие человека не в его бесспорном родстве со вселенной, а в его причастности божественной полноте, в сокрытой в нем тайне «образа» и «подобия». «Я — земля и потому привязан к земной жизни, — пишет св. Григорий Богослов, — но я также и божественная частица, и потому ношу в сердце желание будущей жизни».

Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями; вместо того, чтобы «де-индивидуализироваться», «космизироваться» и, таким образом, раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке. Человек для вселенной есть ее упование благодати и соединения с Богом; но в нем также — опасность поражения и утраты. «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих», пишет св. апостол Павел. И действительно, «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 19—21). Тварь, по вине человека покорившаяся беспорядку и смерти, от него же, ставшего по благодати сыном Божиим, — ждет своего избавления.

Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека; его можно было бы назвать «антропосферой». И эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Первообразом — Богом; ибо человеческая личность не может, не подвергнувшись распаду, претендовать на обладание своей природой, то есть именно своим качеством микрокосма в мире, но она обретает свою полноту, когда отдает эту свою природу, когда принимает в себя вселенную и приносит ее в дар Богу.

Итак, мы ответственны за мир. Мы — то слово, тот логос, в котором он высказывается, и только от нас зависит — богохульствует он или молится. Только через нас космос как продолжение нашего тела может воспринять благодать. Ведь не только душа, но и тело человека создано по образу Божию. «Вместе были они сотворены по образу Божию», — пишет св. Григорий Палама.

Поэтому образ не может быть объективирован, так сказать, «натурализирован», превращен в атрибут какой-либо одной только части человеческого существа. Быть по образу Божию, утверждают в конечном своем анализе отцы, значит быть существом личным, то есть существом свободным, ответственным. Можно было бы спросить, почему же Бог создал человека свободным и ответственным? Именно потому, что Он хотел призвать его к высочайшему дару — обожению, то есть к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что Бог есть по Своей природе. Но этот зов требует свободного ответа, Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви. Соединение без любви было бы механическим, а любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа. Существует, конечно, и безличная любовь, слепое тяготение желания, рабство природной силе. Но не такова любовь человека или ангела к Богу, — иначе мы были бы животными, привязывающимися к Богу каким-то темным влечением, наподобие сексуального. Чтобы быть тем, чем должен быть любящий Бога, нужно допустить возможность обратного: надо допустить возможность бунта. Только сопротивление свободы придает смысла согласию. Любовь, которой хочет Бог, это не физическое намагничивание, но живая взаимная напряженность противоположностей. Эта свобода — от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца.

Личное существо способно любить кого-то больше собственной своей природы, больше собственной своей жизни. Таким образом, личность, этот образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе. Св. Григорий Нисский учит, что личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы, возможность свободно себя определять. Человек в большинстве случаев действует по естественным импульсам; он обусловлен своим темпераментом, своим характером, своей наследственностью, космической или социально-психической средой, даже собственной своей «историчностью». Но истинность человека пребывает вне всякой обусловленности, а его достоинство — в возможности освободиться от своей природы: не для того, чтобы ее уничтожить или предоставить самой себе, подобно античному или восточному мудрецу, а для того, чтобы преобразить ее в Боге.

Цель свободы, — объясняет св. Григорий Богослов, — в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает. Бог не хочет оставаться собственником созданного им добра. Он ждет от человека большего, чем чисто природной слепой причастности. Он хочет, чтобы человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он владел ею — как добром — свободно, чтобы он с благодарностью принимал жизнь и вселенную как дары Божественной любви.

Личные существа — это апогей творения, потому что они могут по своему свободному выбору и по благодати стать Богом. Сотворяя личность, Божественное всемогущество осуществляет некое радикальное «вторжение»,

нечто абсолютно новое: Бог создает существа, которые, как и Он — вспомним здесь о Божественном Совете книги Бытия — могут решать и выбирать. Но эти существа могут принимать решения, направленные и против Бога. Не есть ли это для Бога риск уничтожить Свое создание? Мы должны ответить, что риск этот парадоксальным образом вписывается во всемогущество Божие. Творя «новое», Бог действительно вызывает к жизни «другого»: личное существо, способное отказаться от Того, Кто его создал. Вершина божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога, некий божественный риск. Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви — следовательно, и отказа. Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустраним: в самом своем величии — в способности стать Богом — человек способен к падению; но без этой способности пасть нет и величия. Поэтому, как утверждают отцы, человек должен пройти через испытание, *πειρά*, чтобы обрести сознание своей свободы, сознание той свободной любви, которой ждет от него Бог.

«Бог сотворил человека животным, получившим повеление стать Богом», — вот строгое слово Василия Великого, на которое ссылается св. Григорий Богослов. Чтобы исполнить это повеление, надо быть в состоянии от него отказаться. Бог становится *бессильным* перед человеческой свободой. Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества. Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две — в обожении. Одна воля для создания образа, но две — для того, чтобы образ стал подобием. Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения. Божественная воля будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к свободному согласию. Таков божественный Промысл, и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подаяния любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать.

(11) ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Св. Максим Исповедник с несравненной силой и полнотой обрисовал миссию, возложенную на человека. Последовательным «разделением», из которых состояло творение, соответствуют в его описании «соединения», или синтезы, совершаемые человеком благодаря «синергии» свободы и благодати.

Основное разделение, в котором коренится вся реальность тварного бытия, это противопоставление Бога совокупности тварного мира, разделение на тварное и нетварное.

Затем тварная природа разделяется на небесную и земную, на умо-зрительное и чувственное. В мире чувственном небо отделяется от земли. На ее поверхности выделен рай. Наконец, обитающий в раю человек разделяется на два пола: мужской и женский.

Адам должен был превзойти эти разделения сознательным деланием, соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения. Прежде всего, он должен был чистой жизнью, союзом более абсолютным, нежели внешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы целостностью. На втором этапе он должен был любовью к Богу, от всего его отрешающей и в то же время всеобъемлющей, соединить рай с остальным земным космосом: нося рай всегда в себе, он превратил бы в рай всю землю. В-третьих, его дух и само его тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира: землю с небесной ее твердью. На следую-

щем этапе он должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разумение и соединить в себе мир умозрительный с миром чувственным. И наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него во взаимности любви—по благодати—всё, чем Бог обладает по природе; так, в преодолении первичного разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него — всего космоса.

В результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания. Но Божественный план не изменился. Миссия Адама выполняется Небесным Адамом—Христом; при этом Он не заступает место человека—беспредельная любовь Божия не может заменить собою согласия человеческой свободы,—но возвращает ему возможность совершить свое дело, снова открывает ему путь к обожению, к тому осуществляемому через человека высочайшему синтезу Бога и тварного мира, который является сущностью всей христианской антропологии. Итак, чтобы после грехопадения человек мог становиться Богом, надо было Богу стать человеком. Надо было Второму Адаму, преодолев все разделения ветхой твари, стать Начальником твари новой. Действительно, Своим рождением от Девы Христос превосходит разделение полов и открывает для искупления «эроса» два пути, которые соединились только в одной человеческой личности—Марии, Деве и Матери: это путь христианского брака и путь монашества. На кресте Христос соединил всю совокупность земного космоса с раем: ибо после того, как Он дал смерти проникнуть в Себя, чтобы истребить ее соприснобованием со Своим Божеством, даже самое мрачное место на земле становится светозарным, нет больше места проклятого. После воскресения сама плоть Христа, преодолев пространственные ограничения, соединяет в себе небо и землю в целостности всего чувственного мира. Своим вознесением Христос соединяет мир небесный и мир земной, ангельские сонмы с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, вознеся человеческое естество превыше чинов ангельских, Он вводит его как первый плод космического обожения в Самой Троицу.

Итак, ту полноту природы, которая была дана Адаму, мы можем вновь обрести только во Христе—Втором Адаме. Но чтобы лучше понять эту природу, мы должны поставить две трудных и притом связанных между собой проблемы—проблему пола и проблему смерти.

То биологическое состояние, в котором мы находимся ныне, было ли для человека таким же до его грехопадения? Связанное с трагической диалектикой любви и смерти, коренится ли оно в райском состоянии? Здесь мысль отцов, именно потому, что она не может вообразить земли райской иначе, чем сквозь призму земли проклятой, подвергалась опасности утратить свою целостную полноту и в результате этого подпасть под влияние мышления нехристианского, которое сделало бы ее пристрастной.

Так возникает дилемма: если в раю существовал какой-то биологический пол, как это следует полагать на основании данного Богом повеления плодиться и размножаться, то не был ли он в этих первоначальных условиях как бы ослаблением в человеке образа Божия вследствие наличия животного начала, предполагающего размножение и смерть? Если же райскому состоянию было чуждо всякое животное начало, то грех заключается в самом факте биологической жизни: и здесь мы впадаем в своего рода манихейство.

Безусловно, отцы, отвергнув учение Оригена, отвергли и это второе разрешение дилеммы. Но им стоило большого труда разъяснить первое положение. Исходя из наличия в падшем мире неопровержимой связи между полом и смертью, между началом животным и началом смертным, отцы задают себе вопрос: не явилось ли уже в раю сотворение женщины, вызвавшее то биологическое условие, которое неразрывно связано с конечностью бытия, угрозой для потенциального бессмертия человека? Эта негативная сторона разделения на два пола привносит как бы некую

погрешимость, и потому человеческая природа становится с этого момента уязвимой и падение — неизбежным.

Св. Григорий Нисский, которому следует в этом вопросе св. Максим Исповедник, отвергает якобы неизбежную связь между разделением на два пола и грехопадением. Св. Григорий говорит, что Бог создал пол в предвидении возможности — но именно только возможности — греха, чтобы сохранить человечество после грехопадения. Половая поляризация давала человеческой природе известную защиту, не налагая на нее никакого принуждения; так дают спасательный круг путешествующему по водам, отчего он вовсе не обязан бросаться за борт. Эта возможность становится актуальной лишь с того момента, когда в результате греха, который сам по себе не имеет ничего общего с полом, человеческая природа пала и закрылась для благодати. Только в этом падшем состоянии, когда расплатой за грех становится смерть, возможное становится необходимым. Здесь вступает в силу идущее от Филона толкование «кожных риз», которыми Бог одел человека после грехопадения: «ризы» — это нынешняя наша природа, наше грубое биологическое состояние, столь отличное от прозрачной райской телесности. Образуется некий новый космос, который защищается от конечности полом, и так устанавливается закон рождений и смертей. В этом контексте пол есть не причина смертности, но как бы относительное ее противоядие.

Однако мы не можем согласиться с Григорием Нисским, когда он, основываясь на этом «охраняющем» аспекте пола, утверждает, что разделение на «мужское» и «женское» есть некое «добавление» к образу. Действительно, не только разделение полов, но и все разделения тварного мира приняли после грехопадения характер разлуки и смерти. И человеческая любовь, страстное стремление любящих к абсолютному, в самой фатальности своего поражения никогда не перестает таить щемящую тоску по раю, из которой и рождаются героизм и искусство. Райская сексуальность, всецело внутренне единичностная, с ее чудесным «размножением», которое должно было все заполнить, и которое, конечно, не требовало ни множественности, ни смерти, нам почти что совершенно не известна: ибо грех, объективировав тела («они увидели, что наги»), превратил две первые человеческие личности в две отдельные природы, в двух индивидуумов, между которыми существуют внешние отношения. Но новая тварь во Христе, Втором Адаме, приоткрывает перед нами глубинный смысл того разделения, в котором несомненно не было ничего «добавленного»: Мариология, любовь Христа и Церкви и таинство брака проливают свет на полноту, возникающую с сотворением женщины. Но полноту эту мы видим лишь отчасти, разве только в единственной личности Пресвятой Девы, потому что мы продолжаем пребывать в падшем состоянии, и для исполнения нашего человеческого призвания от нас требуется не только восстанавливающее человека целомудрие брака, но также — а может быть и прежде всего — возвышающее его целомудрие монашества.

* * *

Можно ли сказать, что Адам в своем райском состоянии был истинно бессмертен? «Бог не создавал смерти», говорит книга Премудрости. В древнем богословии, например, в понимании св. Иринея, Адам не был ни необходимо смертным, ни необходимо бессмертным; его восприимчивая, богатая возможностями природа могла непрестанно питаться благодатью и настолько преображаться ею, чтобы оказаться в состоянии преодолеть все опасности старости и смерти. Возможности смертности существовали, но существовали для того, чтобы человек мог сделать их невозможными. Таково было испытание свободы Адама.

Итак, древо жизни, растущее посреди рая, и его плоды бессмертия давали некую возможность: такова в нашей христианской церковной действительности Евхаристия, которая духовно и телесно нас врачует, питает

и укрепляет. Надо питаться Богом, чтобы в свободе достигнуть обожения. И именно этого личного усилия не сумел совершить Адам.

В чем же смысл Божественного запрета? Он ставит двоякую проблему: проблему познания добра и зла и проблему запрета как такового.

Ни знание вообще, ни познание добра и зла в частности сами по себе не являются злом. Но само это различение предполагает более низкий экзистенциальный уровень, состояние грехопадения. В нашем состоянии греховности нам, конечно, необходимо распознавать добро и зло, чтобы творить первое и избегать второго. Но Адаму в раю знание это не было полезно. Само существование зла предполагает сознательное удаление от Бога, отказ от Бога. Пока Адам пребывал в единении с Богом и исполнял Его волю, пока питался Его присутствием, такое различение было бесполезным.

Вот почему Божественный запрет относится не столько к познанию добра и зла (поскольку зла не существовало, или оно существовало только как риск — риск нарушения запрета Адамом), сколько к добровольному испытанию, предназначенному для того, чтобы сделать свободу первого человека сознательной. Адам должен был выйти из детской бессознательности, согласившись по любви на послушание Богу. Запрет не был произволом: ибо любовь к Богу, если бы человек свободно на нее согласился, должна была объять его всего и через него сделать всю вселенную пронизанной для действия благодати. Мог ли бы тогда человек пожелать чего-то иного, выделить из этой прозрачной вселенной один какой-то аспект, один какой-то плод, чтобы прилепиться к нему в эгоцентрическом вожделении и тем самым сделать ее непроницаемой и одновременно самому стать непроницаемым для Божественного всеприсутствия? «Не вкушай...», «не прикасайся...» — в этом заключается возможность действительно сознательной любви, любви постоянно возрастающей, которая отрешила бы человека от самоличного наслаждения не одним деревом, но всеми деревьями, не одним плодом, но всем вещественно-чувственным миром, чтобы воспламенить его, и с ним всю вселенную, одной только радостью о Боге.

III

(12) ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ

Проблема зла — проблема по существу своему христианская. Для атеиста зрячего зло — только один из аспектов абсурда, для атеиста слепого оно есть временный результат еще несовершенной организации общества и мира. В монистической метафизике зло является неотъемлемым определением тварного, как разлученного с Богом; но тогда оно не что иное, как иллюзия. В метафизике дуалистической оно есть «другое», та злая материя или злое начало, которые, однако, совечны Богу. Таким образом проблема собственно зла сама по себе происходит из христианского учения. Действительно, как объяснить наличие его в мире, сотворенном Богом, в том видении, в котором сотворенное по существу своему есть добро? И даже учитывая дарованную человеку свободу противиться Божественному плану, мы не можем не задавать себе вопрос: что такое зло?

Однако вопрос этот ставится неправильно, так как им предполагается, что зло есть «нечто». При такой постановке мы склонны принимать зло за некую сущность, за некое «злое начало», за манихейского «анти-Бога». Тогда вселенная представляется какой-то «ничейной зоной» («no man's land») между Богом добрым и богом злым, а все ее богатство и многообразие — лишь игрой света и тени, вызванной борьбой этих двух начал.

Такое представление находит известное основание в аскетическом опыте; дуалистические элементы постоянно пытались проникнуть в христианство, и особенно в монашескую жизнь. Но для православного мышления

такое представление является ложным: у Бога нет контрпартини; нельзя предполагать существование каких-то природ, которые были бы Ему чужды. С конца III в. вплоть до блаженного Августина отцы ревностно боролись против манихейства, но в этой борьбе они пользовались философскими категориями, самая постановка которых несколько уводила их в сторону от самой проблемы. Для отцов зло действительно есть недостаток, порок, несовершенство; не какая-то природа, а то, чего природе недостает, чтобы быть совершенной. В аспекте сущностном отцы считают, что зла не существует, что оно есть только лишение бытия. Этот ответ был достаточным для опровержения манихеев, но он бессилен перед реальностью зла, всеми нами ощущимой, перед злом, присутствующим и действующим в мире. И если последнее прошение Молитвы Господней в аспекте философском можно истолковать как «избави нас от зла», то воплем конкретной нашей тревоги, конечно, остается «избави нас от злого», — от «лукавого».

Проблема зла, как удивительно точно отметил о. Буаье (Bouyer), сводится в подлинно христианской перспективе к проблеме «лукавого». А «лукавый» — это не отсутствие бытия, не сущностная недостаточность; он также и не есть как лукавый — сущность; ведь его природа, сотворенная Богом, добра. «Лукавый» — это личность, это «некто».

Зло, конечно, не имеет места среди сущностей, но оно не только «недостаточность», в нем есть активность. Зло не есть природа, но состояние природы, и в этом высказывании отцов заключается большая глубина. Таким образом, оно есть как бы болезнь, как бы паразит, существующий только за счет той природы, на которой паразитирует. Точнее, зло есть определенное состояние воли этой природы, это воля ложная по отношению к Богу. Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная. Таким образом, зло относится к перспективе не сущностной, а личностной. «Мир во зле лежит», говорит Иоанн Богослов, зло — это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога.

Итак, начало зла коренится в свободе твари. Вот почему оно непротитивно: зло рождается только от свободы существа, которое его творит. «Зло — не есть; или, вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают», — пишет Диадок Фотикийский, а Григорий Нисский подчеркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу: он существует в несуществующем.

Итак, человек дал место злу в своей воле и ввел его в мир. Правда, человек, по природе расположенный к познанию Бога и любви к Нему, выбрал зло потому, что оно было ему подсказано: в этом — вся роль змия. Зло в человеке, а через человека и в земном космосе, представляется, таким образом, связанным с заражением, в котором нет, однако, ничего автоматического: оно могло распространиться только с свободного согласия человеческой воли. Человек согласился на это господство над собой.

Однако зло имеет свое начало в ангельских мирах, и на этом стоит остановиться.

Ангелов нельзя определять термином «бесплотные духи», даже если их так называют отцы и богослужебные тексты. Они не являются существами «чисто духовными». Существует некая ангельская телесность, которая может даже становиться видимой. Хотя идея бестелесности ангелов в конце концов восторжествовала на Западе вместе с томизмом, средневековые францисканцы, в частности Бонавентура, держались противоположного мнения; а в России XIX века епископ Игнатий Брянчанинов отстаивал эту телесность ангелов против Феофана Затворника. Но как бы то ни было, ангелы не имеют биологических условий, подобных нашим, и они не знают ни смерти, ни разложения. У них нет «кожных риз».

Поэтому единство ангельского мира совершенно отлично от нашего единства. Можно говорить о «роде человеческом», т. е. о бесчисленных личностях, обладающих одной и той же природой. Но у ангелов, которые тоже существа личностные, нет единства природы. Каждый из них — от-

дельная природа, отдельный умпостигаемый мир. Следовательно, их единство не органическое и его можно было бы назвать по аналогии — единством абстрактным; это единство города, хора, войска, единство служения, единство хвалы, одним словом — единство гармоническое. Так можно было бы установить удивительное сближение между музыкой и математикой с одной стороны, и ангельскими мирами — с другой.

Поэтому ангельская вселенная открывает перед злом иные возможности, чем наш мир. Зло, воспринятое Адамом, смогло осквернить всю человеческую природу. Но злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло — в каком-то смысле — индивидуализируется. Если заражение и происходит, то через пример, через влияние, которое одна личность может оказывать на другие личности. Так Люцифер увлек за собой других ангелов, но пали не все: змий ниспроверг треть светил, символически говорит Апокалипсис.

Таким образом, зло имеет своим началом грех одного ангела. И эта позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха — гордость, которая есть бунт против Бога. Тот, кто первым был призван к обожению по благодати, захотел быть богом сам по себе. Корень греха — это жажда самообожения, ненависть к благодати. Оставаясь зависимым от Бога в самом своем бытии, ибо бытие его создано Богом, мятежный дух начинает ненавидеть бытие, им овладевает неистовая страсть к уничтожению, жажда какого-то немислимого небытия. Но открытым для него остается только мир земной, и потому он силится разрушить в нем божественный план, и, за невозможность уничтожить творение, хотя бы исказить его. Драма, начавшаяся в небесах, продолжается на земле, потому что ангелы, оставшиеся верными, неприступно закрывают небеса перед ангелами падшими.

Змий книги Бытия, как и «древний змий» Апокалипсиса, — это сатана. Он присутствует в земном раю именно потому, что человек должен пройти через *πειρα*, через искуc свободы. Первое повеление Божие — не прикасаться к древу — постулирует человеческую свободу, и в этом же плане Бог допускает присутствие змия. Вера дает жизнь греху, она его являет, как подчеркивает апостол Павел: Бог дает это первое повеление, и тут же сатана вкрадчиво подсказывает бунт; действительно, плод сам по себе был хорошим, но всё дело здесь — в личных отношениях между Богом и человеком. И когда Ева видит, что дерево прекрасно, появляется некая ценность вне Бога. «Вы будете как боги», — говорит змий. Он не до конца обманывает человека, потому что человек действительно призван к обожению. Но здесь это «как» обозначает равенство мстительной злобы, злопаметство того, кто хочет противостоять Богу: бога самостийного, противопоставившего себя Богу, бога земного космоса, отпавшего от Бога.

Плод съеден, и грех развивается несколькими этапами. Когда Бог зовет Адама, Адам, вместо того, чтобы с воплем ужаса броситься к своему Создателю, обвиняет жену, «которую, — подчеркивает он, — Ты мне дал». Так человек отказывается от своей ответственности, перекладывает ее на жену и, в конечном счете, на самого Бога. Адам здесь — первый детерминист. Человек не свободен, намекает он; само сотворение, а, следовательно, Бог, — привело его ко злу.

С этого момента человек находится во власти лукавого. Оторвавшись от Бога, его природа становится неестественной, противоестественной. Внезапно опрокинутый ум человека вместо того, чтобы отражать вечность, отображает в себе бесформенную материю: первозданная иерархия в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшем ее в мир, — перевернута. Дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не божественными, подобными той автономной доброте и красоте, которые змий открыл женщине, когда привлек ее внимание к древу. Душа, в свою очередь, становится паразитом тела — поднимаются страсти. И, наконец, тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть.

Но Бог — и в этом вся тайна «кожных риз» — вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка. Его благая воля устроит и охраняет вселенную. Его наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама его смертность пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви. Но сохраняемая таким образом вселенная всё же не является истинным миром: порядок, в котором есть место для смерти, остается порядком катастрофическим: «земля проклята за человека», и сама красота космоса становится двусмысленной.

Истинная вселенная, истинная природа утверждаются только благодатью. Вот почему грех открывает драму искупления. Второй Адам предпочтет Бога именно там, где первый Адам предпочел самого себя: сатана приступит ко Христу после Его Крещения и предложит Ему то же искушение, но искушение трижды разобьется о соединенные в Нем волю Божественную и волю человеческую.

(13) СМЫСЛ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

В раю согласие человеческой свободы и Божественной благодати могло стать светозарным мостом над тем «бесконечным расстоянием», которое, как говорит Иоанн Дамаскин, отделяет тварь от Творца. Адам был непосредственно призван к общению. Но после грехопадения встают два препятствия, делающие это расстояние непреодолимым: грех сам по себе, который лишает природу человека способности воспринимать благодать, и смерть — завершение падения, ввергающая человечество в состояние противоестественное, когда своеволие человека, заразив весь космос, сообщает не-бытию парадоксальную и трагическую реальность.

В этом состоянии человек не может больше оставаться на уровне своего призвания. Но Божественный план не изменился: Бог по-прежнему хочет, чтобы человек с Ним соединился и преобразил всю землю.

Конечная и всецело положительная цель человека приобретает с этого момента негативный аспект — аспект спасения. Чтобы человек мог свободно вернуться к Богу, нужно, чтобы Бог сначала освободил его от состояния повинности греху и смерти. Это состояние требует искупления, которое в целокупности Божественного плана предстает, таким образом, перед нами не как цель, а как негативное средство. Ведь спасен может быть только тот, кто является беспомощной добычей зла.

История человечества после грехопадения — это история длительного кораблекрушения с ожиданием спасения. Но гавань спасения — еще не цель: потерпевшему крушение она дает возможность снова отправиться в путь к единственной — всё той же — цели: единению с Богом.

Итак, после утраты райского состояния человек уже объективно не может достигнуть своей конечной цели. В новом состоянии небытия и смерти он находится в положении мучительной пассивности; сначала это ничем не истребимая, щемящая тоска по раю, а затем — всё более сознательное ожидание спасения. Движение падения продолжается, отчего, во-первых, ожидание становится всё более горестным, а, во-вторых, рождаются или бесчисленные способы забыть (попытаться забыть) о смерти, то есть о разлуке с Богом, или люциферианское устремление воли к тому, чтобы спасти себя самостоятельно и самообожиться. Но и «ангелизм» и «вавилонизм» терпят поражение, и люди не перестают ждать Кого-то, Кто пришел бы их спасти. Итак, вся история человечества — это история спасения, в которой мы можем различить три периода.

Первый период — длительное предуготовление к пришествию Спасителя; он продолжается от грехопадения до Благовещения: «Днесь спасения

нашего главизна», — поет в этот праздник Церковь. В течение всего этого периода Провидение непрестанно учитывает волю людей и в соответствии с этим избирает Себе орудия.

Второй период, от Благовещения до Пятидесятницы, соответствует земной жизни и Вознесению Христа. Здесь человек не может ничего: Один Христос Своей жизнью, Воскресением и Вознесением совершает дело спасения. В Его Личности соединяются человечество и Божество, вечность вступает во время, время проникает в вечность, обожженная антропокосмическая природа вводится в жизнь Божественную, в само лоно Пресвятой Троицы.

И вот с Пятидесятницей начинается новый период, когда человеческие личности, содействием Духа Святого, должны свободно стяжать то обожение, которое их природа раз и навсегда обрела во Христе. В Церкви свобода и благодать сотрудничают. По уважению к свободе человека Бог допускает, чтобы продолжалось время греха и смерти: Он не хочет насильственно навязывать Себя человеку, а хочет от него ответа веры и любви. Наше положение, однако, несравненно превосходит райское состояние: мы действительно больше не подвержены риску утратить благодать, мы всегда можем участвовать в Богочеловеческой полноте Церкви. Сами условия нашей немощи, которые целиком принял на Себя Христос, покаянием и верой раскрываются навстречу тайне любви. Итак, история Церкви — это свободное осознание людьми единства, совершенного во Христе и всегда присутствующего в Церкви, где уже даровано вечное сияние Царства. Так мы соработаем полному уничтожению смерти и преображению космоса, иначе говоря — второму пришествию Господа.

* * *

Период предуготовления — это период обетования: медленное продвижение ко Христу, в течение которого Божественная «педагогика» хочет сделать возможным исполнение обетования, данного в самый момент наказания.

Ветхий Завет не знал внутреннего благодатного освящения, и всё же он знал святость, потому что благодать, действуя извне, вызывала ее в душе как некий плод этого воздействия. Человек, по вере пребывающий в послушании Богу и живущий праведно, мог стать орудием Его воли. Как свидетельствует призвание пророков, это не было согласием двух воль, но властным использованием волей Божественной воли человеческой: Дух Божий обрушивался на умевшего видеть, Бог извне овладевал человеком, налагая Свои требования на его личность. Бог Невидимый — говорил, слуга Его — слушал. Синайский мрак противопоставлялся Фаворскому свету, как тайна сокрытая — тайне раскрытой. Человек послушанием и чистотой готовился во мраке веры к служению. Послушание и чистота — понятия негативные: они предполагают проявление Бога извне и подчинение человека, становящегося Его орудием, человека, который, даже будучи праведным, не может освободиться от своего состояния греховности и смертности. Святость как активное освящение всего существа и свободное уподобление природы человеческой природе Божией сможет проявиться только после подвига Христа — в сознании этого подвига. Поэтому главное в Ветхом Завете — закон; отношения между Богом и человеком здесь — не единство, а союз, порукой которому является верность закону.

История Ветхого Завета — это история избранных, связанных с последующими падениями. На протяжении этой истории Бог спасает некий «остаток», ожидание которого достигает всё большей чистоты: в самой диалектике разочарований ожидание Мессии победоносного превращается в ожидание страждущего слуги Иеговы, ожидание политического освобождения одного народа — в ожидание духовного освобождения всего человечества. Чем более удаляется Бог, тем углубленнее становится молитва человека; чем ограниченнее избрничество, тем обширнее цель — вплоть

до всепревосходящей чистоты Девы, способной родить Спасителя всего человечества.

Первым падением после утраты рая было убийство Авеля Каином. Бог говорил Каину: «Не лежит ли грех у дверей твоих? Он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4, 7). Но Каин убил своего брата. Этому первому падению соответствует и первое избрание: избрание Сифа и его потомства. Сыновья Сифа — это «сыны Божии», они призывают имя Иеговы и один из них, Енох, «ходил перед Богом» и был, может быть, с телом взят Богом в рай. Потомки же Каина, напротив — только сыновья человеческие, трагически обреченные на смерть («Я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне», — говорит Ламех). Проклятые возделанной землей, впитавшей в себя кровь Авеля, они становятся первыми горожанами, изобретателями техники и искусства. С ними появляется и цивилизация — эта огромная попытка восполнить отсутствие Бога. Люди стараются забыть Бога или заменить Его: забыть в ковке металлов, отдав себя в плен земной тяжести и сообщаемому ею непроницаемому могуществу, подобно Тувалкаину, «отцу всех ковачей орудий из меди и железа» (Быт. 4, 22), или же заменить Его праздником искусства, томительным утешением музыки, подобно Иувалу, «отцу всех играющих на гуслях и свирели». Искусство появляется здесь как ценность культурная, а не культовая; это — молитва, не доходящая никуда, потому что она не обращена к Богу. Порождаемая искусством красота замыкается сама в себе и своей магией приковывает к себе человека. Эти изобретения человеческого духа полагают начало культуре, как культу некоей абстракции, в которой нет Того Присутствующего, к Которому должен быть обращен всякий культ...

Приходит потоп, и кажется, что Бог возвращает первобытным водам свое искаженное падением творение. Может быть, это новое падение следует связывать с таинственным общением между ангелами и людьми (Быт. 6, 1—4), в результате чего появляются «исполины». Не было ли это какой-то люциферианской гнозой, из которой человек черпал необычную для себя власть? Но как бы то ни было, некий «остаток» — один человек и его близкие — обрели милость в очах Божиих, потому что «Ной был человек праведный и непорочный в роде своем; Ной ходил перед Богом» (Быт. 6, 9). Ной спасет человечество и всё земное творение, не возродив их, как Христос — он только Его прообраз, — но обеспечив продолжение их существования. После потопа Бог заключает с человечеством космический союз, который стабилизирует земную вселенную; знамение этого завета становится радуга, таинственный, светозарный мост, соединяющий небо и землю.

Новое падение совершается с построением Вавилонской башни. Вавилонская башня — это узурпаторский порыв безбожной цивилизации, единство только человеческое в своем чисто земном вожделении завоевывать небо. Так восточные сакральные цивилизации воздвигали свои зиккураты, эти храмы, этажи которых символизировали, по-видимому, те внутренние ступени, по которым должен был методически восходить посвященный. Вавилонская башня типична для этих архаических примеров, но и превосходит их; она актуальна и по сей день.

Единство без Бога влечет за собой справедливую кару: рассеяние вдали от Бога. Тогда рождается разноразычие, хаос «наций». Но Бог использует даже само зло, отвечая на падение избранием. Из этих народов, формирующихся среди разделений и смещений, Он избирает Своим орудием один народ, народ еврейский, получивший свое имя от Евера, одного из потомков Сима. Это избрание достигает своей кульминационной точки в союзе с Авраамом, избрании на этот раз историческом, в котором возвещается слава потомства более многочисленного, чем звезды небесные. Но Авраам должен быть испытан в самом своем уповании для того, чтобы оно могло совершенно исполниться. Повеленная ему жертва — наследник

обетования Исаак — требует веры вне всякой логики, послушания безусловного. Во время восхождения на гору Мориа Авраам отвечает на вопрос Исаака: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой». И когда в последний момент Бог действительно заменяет человеческую жертву овном, мы понимаем, что каждый раз, когда человек бывает послушлив, Бог приготавливает божественного Агнца — Христа. Может ли Он не дать Собственного Своего Сына, когда человек отдает своего? Итак, история Ветхого Завета — это не только история прообразов спасения, но и история отказов и согласий человека. Спасение приближается или отдаляется в зависимости от того, готов или не готов человек его принять. Крест Христа, Его «время» зависит, таким образом, от человеческой воли. Весь смысл Ветхого Завета заключается в этих колебаниях, которые подчеркивают двойной аспект Провидения. Провидение не односторонне, Оно считается с ожиданием и зовом человека. Божественная педагогика подвигает человека проверке, испытывает его намерения.

Это испытание есть иногда и борьба, ибо Бог хочет, чтобы свобода человека не только могла Ему сопротивляться, но и принуждала Его если не открывать Свое Имя, то по крайней мере благословлять: так Иаков становится Израилем, «ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (Быт. 32, 28).

И патриарх становится народом, а когда этот народ оказывается в плену у Египта, Бог воздвигает Моисея для его освобождения. На Синайской горе Бог проходит в славе Своей перед Моисеем, но не дает ему увидеть Своего Лица, «потому что человек не может видеть Меня и умереть»; божественная природа остается сокрытой. Но избрание Израеля — и это решающий этап — утверждается новым союзом: законом. Закон — обязательства, запечатленные в письменной форме, которым должен подчиняться избранный народ — сопровождается божественными обетованиями, которые непрестанно уточняются пророками. Так закон и пророки дополняют друг друга, и Христос всегда упоминает их одновременно, когда подчеркивает их свершение. Пророки — это люди, избранные Богом, чтобы возвещать глубинный смысл закона. Фарисеям, которые постепенно превращали закон в какую-то статическую реальность и средство оправдания, пророки изъясняли его дух, его исторический динамизм и содержащийся в нем эсхатологический призыв, заставляя человека осознать свой грех и свое бессилие перед ним.

Таким образом, значение пророков для избранного народа аналогично значению Предания для Церкви: и действительно, и пророки и Предание раскрывают нам подлинный смысл Священного Писания. Эта двойца — закон и пророки — уже выражает некоторым образом завершающее действие Логоса и животворящее действие Духа. В Ветхом Завете дух пророчества явно приоткрывает перед нами действие Третьего Лица Пресвятой Троицы.

Круг избранных медленно сужается: в Израиле — колено Иудино, в колене Иудином — дом Давида. Так растет древо Иессеево до последнего и высочайшего избрания Пречистой Девы.

Это избрание было возведено Марии архангелом Гавриилом. Но Мария могла свободно согласиться или отказаться. Вся история мира, всё свершение Божественного смотрения зависело от этого свободного ответа человека. Смирненное согласие Девы позволило Слову стать плотью.

«Се раба Господня, да будет мне по слову твоему» (Лк. 1, 38). Всё, чего ждал Бог от падшего человечества, осуществилось в Марии: личная свобода раскрыла, наконец, свою человеческую природу, свою плоть для необходимого дела спасения. Второе Лицо Пресвятой Троицы смогло вступить в историю не мощно в нее вторгаясь, ибо тогда человек остался бы лишь орудием, не выделяя Девы, ибо тогда Она была бы разлучена с потомками Адама, но через то согласие, которым многовековая божественная педагогика была, наконец, вознаграждена. Именно потому, что

Бог со всей решимостью, со всем присущим Его любви уважением взял на Себя дело человеческого спасения, Пречистая Дева, в Которой «совершилась» вся ветхозаветная святость, смогла предложить этой любви чистоеместилище Своей плоти. Ее предки, благословенные Богом и очищенные законом, принимали слово Слова в Духе. Она же смогла вместить само Слово телесно. Родив божественное Лицо, Которое восприняло Ее человечество, Она поистине стала Матерью Божией. И потому св. Иоанн Дамаскин мог сказать: «Наименование Богородица (Θεοτόκος) содержит всю историю божественного домостроительства в мире». Но ветхозаветная святость не только дала слову Его Матерь, и, можно было бы сказать, — Невесту; святость эта пророчески указала на Него Израилю: Мария — это воплощающее молчание; Иоанн Креститель, пришедший в духе Илии, — глас, вопиющий в пустыне, последний пророк, узнавший и перстом указавший «Агнца, вземлющего грехи мира». Ветхий Завет достигает своего завершения в этих двух человеческих существах, которых почитает иконография, помещая по обе стороны Христа Прославленного: Невесту и Друга Жениха.

(14) ВОПЛОЩЕНИЕ

В Прологе Евангелия от Иоанна, который относится одновременно к Христу и к Троице, звучит в 14 стихе великая истина христианства — уверенность в том, чего тщетно искал молодой Августин в метафизике Платона: «Слово плоть бысть».

Всё, что мы знаем о Пресвятой Троице, мы узнали через Воплощение, подчеркивает св. Иоанн Богослов. Откровение завершается, когда одно из Божественных Лиц, Сын Божий, становится сыном человеческим и «обитает с нами». Несомненно, нехристианская мысль часто предугадывала таинственное значение числа три, но эти предчувствия она скутивала сумраком двусмысленных символов. Для полного откровения о Троице было необходимо Воплощение. С Ветхого Завета как бы снялось покрывало, и он открыл свою тринитарную сущность; Господин вселенной являет Себя как Отец; человек, созерцающий «славу Единородного от Отца», видит откровение Божественной природы, и богословие становится возможным как созерцание Самого Бога, ибо *ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* — «Слово стало плотью». Тогда собственно начинается домостроительство Сына, Который вступает в историю мира. Действительно, «плоть» — это последний предел вочеловечения: не только душа, но и тело «восприняты Христом». Слово «плоть» обозначает здесь именно всю человеческую природу в ее целом. И «соделывание» Слова «плотью» входит в полноту Божественного бытия, — к великому соблазну метафизиков. Сын остается Богом в лоне неизменной Троицы, но что-то добавляется к Его Божеству: Он становится человеком. Непостижимый для ума парадокс: без изменения Своей Божественной природы, которую ничто не может уменьшить, Слово полностью принимает на Себя наше состояние, вплоть до принятия самой смерти. Эту тайну, это все превосходящее проявление любви можно воспринимать только в терминах личной жизни: Личность Сына преодолевает границы между трансцендентным и имманентным и вступает в человеческую историю. Становление это не вмещается в категории Божественной природы, неизменной и вечной, но не отождествляющейся с Ипостасями; именно благодаря этому Христос становится человеком, так что другие Лица Пресвятой Троицы не страдают и не распадаются, и именно потому следует говорить о собственном домостроительстве Сына. Несомненно, Божественное домостроительство принадлежит Божественной воле, воля же Пресвятой Троицы едина; несомненно также, что спасение мира есть единая воля Трех, «и тот, кто посвящен в тайну Воскресения, познал цель, ради которой Бог сотворил всё вначале»

(св. Максим Исповедник). Но эта общая воля осуществляется каждым Лицом различно: Отец посылает, Сын проявляет послушание, Дух сопро-
вождает и содействует, благодаря Ему Сын входит в мир. Воля Сына
есть воля Пресвятой Троицы, но эта Его воля есть воля послушания.
Спасает нас Троица, но для исполнения в мире дела спасения воплощает-
ся Сын. По учению патрипассиан Отец страдал, Отец был распят вместе
с Сыном, как с Ним Единосущный. Но утверждать это значило бы не
различать в Боге природу и лицо. Мы ведь понимаем, что если наши
различения и позволяют нам избежать ереси, то они всё же не могут
сделать большего, чем лишь наметить очертания тайны; они представляют
собой путь, строго проложенный верой и молитвой, без которых они
были бы пустыми словами. И здесь тайна есть тайна послушания: в Боге—
всё единство. Но во Христе была воля не только Божественная, но
и воля человеческая, и поскольку между Сыном и Отцом произошло как
бы некое разлучение, согласие этих двух воль во Христе запечатлевает
послушание Сына Отцу, и тайна этого послушания и есть тайна нашего
спасения.

Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соедине-
ния человека с Богом, соединения не только расторгнутого злом, но без
участия самого человека и не восстановимого. Первое препятствие к это-
му соединению — разлучение двух природ, человеческой и Божествен-
ной — устранено самим фактом Воплощения. Остаются два других пре-
пятствия, связанных с падшим состоянием человека: грех и смерть. Дело
Христа их победить, изгнать из земного космоса их неизбежность: не
безоговорочно их уничтожить — это было бы насилием над породившей
их свободой, — но подчинением Самого Бога смерти и аду обезвредить
смерть и создать возможность врачевания греха. Так смерть Христова
устраняет преграду, воздвигнутую грехом между человеком и Богом, а
Его Воскресение вырывает у смерти ее «жалю». Бог нисходит в меониче-
ские бездны, разверстые в творении грехом Адама, чтобы человек смог
восходить к Божеству. «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Бо-
гом», — трижды находим мы у св. Иринея. Это же изречение мы вновь
видим у св. Афанасия Великого, и, в конце концов, оно становится общим
для богословов всех эпох. Апостол Петр первый написал, что «мы долж-
ны соделаться причастниками Божественного естества». Глубокий смысл
Воплощения таится в этом физическом и метафизическом видении благо-
датно преобразованной природы, в этом отныне достигнутом восстано-
влении природы человеческой, в этом прорвавшем смертную тьму просве-
те, который ведет к обожению.

«Первый человек Адам стал душою живущею, а последний Адам
есть дух животворящий... Первый человек — из земли, перстный; второй
человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные, и каков
небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем
носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 45, 47—49).

Итак, Христос есть пришедший с неба Новый Адам, Человек второй
и последний. Не являет ли этот «Небесный Человек» на нашей земле
какую-то иную небесную и высшую человечность, как считали некоторые
гностики? Но в чем же тогда состояло бы Воплощение? Ведь Христос
пошел бы через Свою Матерь, ничего от Нее не восприняв. Тайна же
Воплощения — это тайна Богочеловека, истинно соединившего в Себе
обе природы и воспринявшего от Пречистой Девы Ее человеческое есте-
ство. Чудо смирения: Слово «принимает» от собственного Своего творе-
ния, Бог в решающий момент Благовещения спрашивает у Марии нача-
ток Своего человечества, собственную Свою человеческую природу.

* * *

Воплощение совершается действием Святого Духа. Значит ли это,
как предполагали некоторые богословы, что Дух есть Жених Девы, что

в девственном зачатии Он соответствует роли супруга? Такое понимание было бы грубой рационализацией рождения Христа. Ибо если и можно говорить о Женихе Пресвятой Девы, причем только в смысле метафизическом, постольку, поскольку Она представляет Церковь, то у Нее не может быть иного Жениха, кроме Сына. В этом бессеменном зачатии Само Слово есть Семя. Дух же отнюдь не является Женихом Марии, Он завершает очищение Ее утробы, содейывая ее совершенно девственной, и таким образом сообщает Деве Марии самим совершенством чистоты силу к восприятию и рождению Слова. Всесовершеннейшее девство, даруемое Духом, как чистота всего существа, совпадает с Богоматеринством.

* * *

Итак, во Христе нет личности человеческой: есть человек, но личность Его — Лицо божественное. Христос — человек, но личность Его — с неба. Отсюда выражение апостола Павла «Небесный Человек».

Можем ли мы говорить о соединении двух природ, об их «сотрудничестве», как говорили отцы? Сами отцы постоянно себя уточняют, побуждая и нас очищать свой язык. Человечество Христа никогда не было некоей отдельной и предшествующей Ему природой, которая присоединилась бы к Божеству. Она никогда не существовала вне личности Христа, Он Сам создал ее в Своей ипостаси — не «из ничего», поскольку надо было восстановить всю историю, всё состояние человека, но из Девы, предочищенной Духом Святым. Нетварное Лицо Само творит Свою человеческую природу, и она с самого начала есть «человечество» Слова. Строго говоря, это не соединение, и даже не восприятие, но — единство двух природ в Личности Слова с самого момента Его Воплощения. «Неограниченный неизреченно Себя ограничивает, а ограниченный распространяется до меры Неограниченного», — пишет св. Максим Исповедник. Бог «плотски» входит в плоть истории. История — это риск; Бог идет на риск. Он, Полнота, снисходит до последних пределов бытия, подточенного греховной неполнотой, чтобы вернуть свободным существам возможность спасения, не нарушая их свободы.

IV

(15) ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ ДОГМАТ

Троица присутствует в самой интеллектуальной структуре христологического догмата, то есть в различении Лица и природы. Троица — одна природа в трех Лицах, Христос — одно Лицо в двух природах. Хотя божество и человечество разделены бесконечным расстоянием, лежащим между тварным и нетварным, они воссоединены в единстве одной Личности.

Между триадологией и христологией есть связующее начало — единосущие, ибо термин «единосущный», *ὁμοούσιος*, предназначавшийся первоначально для определения внутри-Троичного единства Отца и Сына, вновь появляется в христологическом догмате, окончательно сформулированном Халкидонским Собором. Христос, с одной стороны, единосущен Отцу по Своему Божеству, с другой — единосущен нам по Своему человечеству. Итак — два единосущия, но один Единосущный, одно Лицо — истинный Бог и в то же время истинный человек. Ипостась объемлет обе природы: она остается одной из них, становясь и другой, причем ни божество не превращается в человечество, ни человечество в божество.

Халкидонский догмат, точно выразивший эту тайну двух в одном, явился завершением длительной борьбы против попыток рационалистически объяснить Воплощение путем умаления то Божественной, то чело-

веческой природы Христа. За этими попытками вырисовываются две противоположные великие богословские школы древнего христианства: Александрийская и Антиохийская. Антиохийская школа — это школа буквализма в экзегезе, обращавшая главное внимание на исторический аспект Священного Писания. Всякая символическая интерпретация, всякий гносис священного события казались ей подозрительными, и потому она часто теряла из виду присутствие вечности в истории. Так возникала опасность увидеть в Иисусе лишь одного из индивидуумов в истории Иудеи, истории слишком человеческой в ее временных рамках. В Антиохийской школе история замыкалась в себе настолько, что порой даже проходила мимо грандиозного видения Бога, ставшего человеком. Напротив, Александрийская школа, сосредоточенная на христианском гносисе, в своей крайней аллегорической экзегезе часто лишала библейское событие его конкретной простоты, проявляя тенденцию игнорировать исторический, человеческий аспект Воплощения. Эти школы дали великих богословов, но породили также и великих еретиков, когда каждая из них подавалась характерному для нее искушению.

Несторианство, возникшее из антиохийского образа мышления, рассекало Христа на два различных лица. Каждому единосущию здесь соответствовал свой единосущный и, таким образом, появилось два единосущных — Сын Божий и Сын человеческий, личностно раздельные. Правда, богословская терминология в это время не была еще окончательно установившейся, различие между лицом и природой оставалось туманным, и мысль Нестория долгое время могла вводить в заблуждение. Этот константинопольский патриарх принадлежал к Антиохийской школе, где его учителями были великие богословы, в том числе и такие, которые — как Феодор Мопсуестийский — явно клонились к ереси. (Феодор был осужден посмертно.) Несторий четко различал две природы, и строй его мыслей казался православным до того момента, как он отказался именовать Пресвятую Деву Богородицей — «Феотокос» и предпочел употреблять вместо «Феотокос» термин «Христотокос» — «Христородица». Тогда благочестие простых верующих возмущалось и Несторий был посрамлен. Несторий не мог постигнуть тайну личности, он мыслил личность в терминах природы и, в конце концов, отождествлял одно с другим. Так, он противопоставлял Личность Слова личности Иисуса; они несомненно были для него связаны, но лишь нравственно, — избранным выбором, превратившим Иисуса как бы во вместилище Слова. В понимании Нестория только человеческая личность Христа родилась от Девы, и поэтому Она была Матерью Христа, но не Матерью Бога. Оба Сына — Сын Божий и Сын человеческий в Христе соединены, но они — не «одно».

Однако, если во Христе нет единства личности, значит наша природа не воспринята подлинно Богом и Воплощение уже больше не «физическое» восстановление. Если во Христе нет истинного единства, то нет и возможности соединения человека с Богом. Всё учение о спасении лишается своего онтологического обоснования: мы по-прежнему разлучены с Богом, обожение для нас закрыто; Христос — только лишь великий пример, а христианство сводится к учению нравственному, к подражанию Христу.

Единодушная реакция благочестия на Востоке быстро покончила с несторианством, но сама мощь этой реакции породила противоположную ересь. Защитники единства Христа выражали его единство в терминах, относящихся к природе, притом к природе Божественной, природе Слова. В своей полемике против несториан св. Кирилл Александрийский выдвинул формулу: «одна природа воплотившегося Слова». У него здесь имела место простая терминологическая ошибка, что видно из всего контекста. Св. Кирилл остается православным. Но некоторые из его учеников восприняли эту формулу буквально: во Христе одна природа — Его Божество; отсюда и са о название этой ереси — монофизитство

(от *μία* — одна и *φύσις* — природа). Монофизиты не отрицали во Христе человечества как такового, но оно казалось им как бы поглощенным Его Божеством, как капля океаном. Человечество растворяется в Божестве или же испаряется при соприкосновении с Ним, как горсть воды, брошенная на горячие угли. «Слово стало плотью» — твердили монофизиты, но это «стало» было для них подобно превращению воды в лёд: оно было только видимостью, только подобием, ибо во Христе всё божественно. Так, Христос единосущен Отцу, но не людям. Он прошел через Деву, ничего у Нее не заимствовав, а только воспользовавшись Ею для Своего явления.

Как бы ни были многочисленны оттенки внутри монофизитства, одно всегда оставалось общим для всех монофизитов: Христос — истинный Бог, но не истинный человек; в конечном пределе человеческое в Христе — только видимость; так монофизитство сводится к некоему докетизму.

И несторианство и монофизитство суть две проявившиеся в Церкви дохристианские тенденции, которые с тех пор не переставали угрожать христианству: с одной стороны — гуманистическая культура Запада, это наследие Афин и Рима; с другой — космический иллюзионизм и чистая самоуглубленность древнего Востока, с его Абсолютом, в котором всё растворяется (образ льда и воды — классическая для Индии иллюстрация соотношения конечного и бесконечного). С одной стороны, человеческое замыкается в самом себе, с другой — оно поглощается божеством. Между двумя этими противоположными искушениями Халкидонский догмат определяет по отношению ко Христу — истинному Богу и истинному человеку — истину Бога и истину человека, определяет тайну их единства без разлучения или поглощения. «Итак, следуя св. отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного по Божеству, совершенного по человечеству, истинного Бога, истинного человека, одного и того же, из разумной души и тела, единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына Господа, Единородного, в двух естествах, неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением несколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо, в одну ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа».

«Неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» — так соединены две природы в Лице Христа, причем первые два определения направлены против монофизитов, два последние — против несториан. По существу все четыре определения негативны: *ἀσυγχύτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀδιαρέτως*, *ἀχωρίστως*; они апофатически очерчивают тайну Воплощения, но запрещают нам представить себе «как» этой тайны. Христос — всецело Бог: Младенцем в яслях или умирая на кресте. Он не перестает быть причастным троичной полноте и в Своем вездесущии и могуществе управлять вселенной. «Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником. и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй, Неписанный», восклицает литургия св. Иоанна Златоуста. Ибо, с другой стороны, человечество Христа — это всецело наше человечество; оно Ему не присуще по превечному Его рождению, но Божественное Лицо создало его в Себе в лоне Марии. Итак, у Христа две воли, два разума, два образа действия, но они всегда соединены в одном Лице. В каждом Его действии присутствуют две энергии: энергия Божественная и энергия человеческая. Поэтому всегда останутся тщетными всякие попытки строить какую-то «психологию» Христа и воспроизводить в книгах «О жизни

Иисуса» Его «душевные состояния». Мы не можем ни догадываться, ни вообразить (и в этом также смысл четырех отрицаний Халкидонской формулы) «как» Божество и человечество существовали в одной и той же Личности, тем более, — повторим еще раз, — что Христос — не «человеческая личность». Его человечество не имеет своей ипостаси среди бесчисленных человеческих ипостасей. У Него, как и у нас, тело, как и у нас — душа, как и у нас — дух, но ведь наша личность не есть этот «состав»; личность живет через тело, душу и дух, и за их пределами; они всегда только составляют ее природу. И если человек, как личность, может выйти из мира, то Сын Божий Своею Личностью может в него войти; потому что Личность, чья природа божественна, «воипостазирует» природу человеческую, как скажет в VI веке Леонтий Византийский.

Однако обе природы во Христе, не смешиваясь, обладают некоторой взаимопроникновенностью. Божественные энергии излучаются Божеством Христа и пронизывают Его человечество, отчего оно и обожено с самого момента Воплощения; так раскаленное железо становится огнем, и все же остается по своей природе железом. Преображение отчасти открывает апостолам это пылание божественных энергий, озаряющих человеческую природу Учителя. Это взаимопроникновение двух природ, проникновение Божества в плоть, и, отныне, навсегда приобретенная возможность для плоти проникновения в Божество, называется «перихорезой», *περιχωρησις ἐς ἀλλήλας*, как пишет св. Максим Исповедник, или, по-латыни, *communicatio idiomatum*. «Плоть, не потеряв того, чем обладала, стала Словом, отождествившись со Словом по ипостаси», — пишет св. Иоанн Дамаскин. Христос становится человеком по любви, оставаясь Богом, и огонь Его Божества навсегда воспламеняет человеческую природу; вот почему святые, оставаясь людьми, могут быть причастниками Божества и становиться богами по благодати.

(16) «ОБРАЗ БОГА» И «ОБРАЗ РАБА»

«Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2, 5—11).

В этом известном «кенотическом» тексте Послания к филиппийцам так определяется истощание Слова: будучи «образом Бога», *μορφή Θεού*, то есть по самому положению Богом по природе, Христос обнажил, истощил, смирил Себя (*ἐκένωσεν*), приняв «образ раба» (*μορφή δούλου*). Крайним умалением, тайной Своего кенозиса (*κένωσις*) Сын Божий нисходит в положение не-бытийное (не в смысле первоначального «ничто», а в смысле той меонической бездны, которая разверзлась через грехопадение человека). Парадоксальным образом Он соединяет со всесовершенной полнотой Своей Божественной природы столь же всестороннюю «неполноту» падшей природы человеческой.

Этот текст из Послания к филиппийцам следует сближать с текстом Исаии о «муже скорбей», с его столь соблазнительным для многих израильтян пророчеством не о Мессии во славе, а о «рабе Иеговы» («раб Мой»), страждущем и уничиженном, безгласно и добровольно отдающем Себя в «жертву умилоствления», «изъязвленном за грехи наши» (Ис. 53).

Св. Кирилл Александрийский много размышлял над этим Божественным «кенозисом», над этим уничижением. «Бог, — говорит он, —

воплощаясь, не мог совлечь с Себя Своей природы, ибо тогда Он не был бы больше Богом, и нельзя было бы говорить о Воплощении. А это значит, что субъектом кенозиса является не природа, а Личность Сына. Личность же «совершается» в отдаче Себя: она отличается от природы не для того, чтобы «превозноситься» естеством, а чтобы от Себя всецело отказать; вот отчего Сын «не почитал хищением быть равным Богу», но, напротив, «Сам унижил Себя», что является не внезапным решением, не единичным актом, но проявлением самого Его существа как Личности; и это также не собственная Его воля, а сама ипостасная Его реальность, как выражение воли троичной, той воли, источник которой — Отец, послушное исполнение которой — Сын, славное завершение — Дух. Итак, существует глубокая неразрывность между личностным бытием Сына, как самоотказом, и Его земным кенозисом. Оставляя пребывание в славе, которой Он никогда не «превозносился», Сын принимает позор, бесчестие, проклятие; Он берет на Себя объективное состояние греховности, подчиняет Себя условиям нашей смертности; отказываясь от Своих царственных преимуществ, Он все глубже и глубже сокрывает свою славу в страдание и смерть. Ибо Ему надлежит обнаружить в Своей собственной плоти, насколько человек, которого Он создал по образу совершенной Своей красоты, обезобразил себя грехопадением.

Итак, кенозис — это Воплощение в его аспекте смирения и смерти. Но Христос полностью сохраняет Свою Божественную природу и Его истощание есть истощание вольное: пребывая Богом, Он соглашается стать смертным; ибо единственный способ победить смерть — это позволить ей проникнуть в Самого Бога, в Котором она не может найти себе места.

Кенозис — это унижение раба, ищущего не собственной Своей славы, но славы пославшего Его Отца. Христос никогда, или почти никогда, не утверждает Своего Божества. В полном отказе от Себя, в сокрытии Своей Божественной природы, в отказе от всяческой Своей воли, вплоть до слов «Отец Мой больше Меня», Он осуществляет на земле дело любви Пресвятой Троицы. И по беспредельному уважению к свободе человека, показывая людям только скорбно братское Лицо раба и скорбно братскую плоть Распятого, Он пробуждает в человеке веру, как ответную любовь, потому что только глаза верующего узнают образ Божий под образом раба и, распознавая в лице человеческого присутствие Лица божественного, научаются во всяком лице открывать тайну личности, созданной по образу Божию.

Однако еще до того, как кенозис Христа закончился с Его Воскресением, в Его человечестве открылись два Богоявления: одно — в момент Крещения, другое — во время Преображения. Оба раза Христос явил Себя не в «образе раба», а в «образе Бога». Он позволил Своей Божественной природе, то есть Своему единству с Отцом и Духом, просиять сквозь Свое обожненное человечество, потому что, по слову святого Максима Исповедника, Его человечество, тленное по домостроительству, было нетленным по естеству, по Божественной Своей природе. Глас Отца, присутствие Духа в виде облака или голубя превратили эти два явления «образа Бога» в два Богоявления Пресвятой Троицы. Кондак Преображения подчеркивает, что ученики видели Божественную славу «якоже можаху» для того, чтобы, «егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное», а не естественно неизбежное.

Оттого, что этот «свет Преображения не начинался и не кончался» (св. Григорий Палама), мы должны стать еще более чуткими к восприятию реальности кенозиса. Христос с момента Воплощения и «даже до смерти» добровольно и полностью взял на Себя последствия нашего греха. Он познал все немощи, все ограничения нашего существования, кроме разрушительных страстей, зависящих от нашей свободы. И Второй Адам, чтобы полностью стать «по образу» Адама первого, дал искусителю при-

близиться, но теперь уже не в рай, а в положении человека падшего. Но только во Христе «недостаточность» становилась не злом и ненавистью, а страданием и любовью; вот почему искушитель был отражен Тем, Кто носил в Себе большее, чем рай, — Тем, Кто есть Сущий.

(17) ДВЕ ЭНЕРГИИ, ДВЕ ВОЛИ

Определения Халкидонского Собора были направлены не только против несторианства и монофизитства; уточняя, что Христос как совершенный человек состоит из разумной души и тела, они имели в виду еще одну ересь — аполлинаризм.

Аполлинарий Лаодикийский, против которого боролись великие каппадокийцы, жил в IV веке. Он был типичным представителем Александрийской школы, утверждавшей во Христе прежде всего единство. За 80 лет до монофизитства, которое несомненно было в известной мере подготовлено его образом мыслей, Аполлинарий ставил вопрос о том, как примирить это единство с дуализмом в Нем Божественного и человеческого. По его мнению, не могло быть двух совершенных природ, ибо, согласно эллинистическому мышлению, в плену которого он всё еще находился, «два совершенных не могут стать одним совершенным»; два совершенных начала не могут соединиться, образовав третью природу, столь же совершенную. Или две эти природы не совершенны, или же их единство — только «сосуществование». Аполлинарий, в общем, ипостазировал обе природы и тем самым уже заранее опровергал несторианство, потому что вполне очевидно, что две личности, соединившись, не могут исчезнуть в третьей. Таким образом, единство Христа не является совершенным, а так как отнестись к несовершенству к Божеству нельзя, то Аполлинарий делал вывод, что человечество Христа, давая место Божеству, должно было быть несовершенным. Человек совершенствуется благодаря своему разуму; отсюда Аполлинарий заключал, что у Христа не было человеческого *νοῦς* и единство Его было запечатлено тем, что человеческий ум уступил в Нем место Божественному Логосу. Так Логос присоединил Божество к несовершенному человечеству. Божество восполнило человечество. Таким образом, Христос Аполлинария был не столько Богочеловеком, сколько животной природой, соединенной с Богом. В этом уже коренился зачаток монофизитства, которое впоследствии непрерывно возвращалось к мысли, что человечество в Христе было неполным, а следовательно было восполнено, то есть поглощено Логосом.

В конечном счете, всё построение Аполлинария основано на отождествлении человеческой личности с *νοῦς*; в этом собственно и состоит великое искушение метафизиков: свести тайну личности к высшему составу нашей природы — интеллекту, к тому, что наиболее сродно метафизике, причем в этом отождествлении звучит нота известного презрения к чувственному и к телесному.

Халкидонский Собор смог избежать такой постановки проблемы благодаря различению между личностью (лицом) и природой. Это различие, утверждающее свободу личности по отношению к природе в ее целом, дало возможность утверждать и единство двух совершенных начал, — единство не уничтожающее, но подтверждающее «присущее каждой природе». Человеческая природа во Христе сохраняет всю свою полноту: она не умаляется, но совершается той личностью, которая ее «воипостазирует» и которая здесь — Личность не тварная, а Божественная. Логос не занимает места какого-либо из элементов человеческой природы: Он есть Лицо, которое воспринимает природу во всей ее полноте.

Итак, Христос — совершенный человек, одновременно и тело и разумная душа. Здесь слово «разумный» надлежит понимать в том именно

смысле, какой придавали ему отцы: «разумная душа» отождествляется с *νοῦς*, интеллектом, и отличается от одушевленного тела, в котором можно различить тело и живую душу. Так дихотомия Халкидона пересекается с традиционной трихотомией, которую мы находим у апостола Павла — делением на тело, душу и дух.

* * *

После Халкидонского Собора появились новые формы монофизитства, которые, подчиняясь букве Символа веры, пытались по существу уничтожить его содержание. Эта длительная попытка лишить халкидонский догмат его «халкидонского духа» обуславливалась присущим всему восточному спиритуализму цепким монофизитским инстинктом, либо поисками — по мотивам преимущественно политическим — компромисса с действительными монофизитами. Первой причиной объясняется развившееся в конце V — начале VI века учение моноэнергизма; его последователи признавали две природы, но утверждали, что их действие, то есть энергия, в которой они проявляются, одно. В таком случае различие человеческого и Божественного превращается в чистую абстракцию: или обе природы смешаны, или же человечество совершенно пассивно и действует одно Божество.

Это учение опровергалось в VII веке многими отцами, в первую очередь Максимом Исповедником. Во Христе следует разуметь одновременно два различных действия и одну цель, один акт, один результат. Христос действует в двух Своих природах, подобно тому, как раскаленный в огне меч одновременно рассекает и сжигает. Каждая природа содействует в едином акте присущим ей способом. «Не человеческая природа воскрешает Лазаря, не божественная сила плачет над его гробом», — напишет позднее св. Иоанн Дамаскин.

* * *

Еще одной формой компромисса с монофизитством, и на этот раз компромисса сознательного, явилось монофелитство. Монофелитство также признавало существование во Христе двух природ, но только одну волю — Божественную, которой воля человеческая последовала вплоть до полного своего поглощения. Представители этого учения были в первую очередь ловкими политиками. Опорой его являлись охваченные монофизитством восточные провинции и стремление императора к единству. Три патриарха — Кир Александрийский, Сергей Константинопольский и Гонорий, папа Римский, приняли участие в разработке этой доктрины, в достаточной мере искусственной; может быть, один только Гонорий, над которым два других соавтора в большей или меньшей мере иронизировали, был искренен; впоследствии VI Вселенский Собор посмертно осудил его как еретика.

Св. Софроний, патриарх Иерусалимский, несмотря на свой преклонный возраст, успел перед смертью выразить протест против этой новой ереси. Затем выступили преемники Гонория — святые папы Мартин и Агафон. Но действительно спас Церковь простой монах, уже ранее выдвигавшийся как твердый противник моноэнергизма: это был св. Максим Исповедник. Вместе со св. папой Мартином он подвергся изгнанию. Папа умер в изгнании, а возвращенный в Константинополь Максим торжественно отказался присоединиться к тому компромиссу, на который, казалось, пошла вся Церковь: «даже если бы вся вселенная общалась с вами, я бы не общался», заявил он, черпая силу идти против всей иерархии в достоверности истины. Тогда он был жестоко искалечен и снова отправлен в ссылку, где и умер. Но его сопротивление спасло истину, которая вскоре восторжествовала во всей Церкви. Итак, для опровержения монофелитства достаточно проследить аргументацию св. Максима, заключающую в себе множество глубоких антропологических данных.

Как большинство ересей такого типа, монофелитство предполагало, что личность определяется одной из присущих ей способностей: в данном случае ипостаси приписывалась воля.

В своем разъяснении проблемы двух воль во Христе св. Максим исходит из уже признанных данных триадологии. В Пресвятой Троице — три Лица и одна природа, но воля у Трех общая, она едина, следовательно, воля связана с понятием природы, а не с понятием лица, иначе следовало бы видеть в Троице три воли. Наши обычные понятия с трудом вмещают эту трансцендентность личности по отношению к своей воле: все дело здесь в том, что понятия эти относятся только к индивидууму, который, конечно, присваивает себе волю, чтобы утверждать свое «эго». И здесь св. Максим очень тонко анализирует понятие «воли». Он различает две категории волений, первая, *θέλησις φυσική*, «воля природная» есть тяготение природы к тому, что ей подобает, «природная сила, тяготеющая к тому, что соответствует природе, сила, объемлющая все основные природные свойства». Природа в естественном своем состоянии, то есть состоянии, не искаженном грехом, может желать только добра, поскольку она — природа «разумная», то есть устремленная к Богу. Воля совершенной природы создает добро и, следовательно, принадлежит добру. Но грехопадение затуманило это сознание; теперь природа тяготеет чаще всего к «противоприродному»; ее желания погрязают в грехе. Однако человеку дана и другая воля, *θέλησις γυναική*, как воля, присущая личности. Это воля выбора, тот личный суд, которым я сужу природную волю, принимая ее, отвергая или направляя к другой цели, и, очищая ее от греха, превращаю в волю подлинно естественную.

Пользоваться этой «волей суждения» обязывает нас возрастание истинной нашей свободы. Свободный выбор соответствует состоянию, в которое поверг нас грех; именно потому, что мы — в грехе, мы должны непрестанно выбирать.

Поэтому во Христе есть две естественные воли, но нет человеческого «свободного выбора». В Его личности не может быть конфликта между двумя природными волями, потому что эта личность не есть человеческая ипостась, которая, вкусив от рокового плода, должна непрестанно выбирать между добром и злом. Его Личность есть Ипостась Божественная, чей выбор был сделан раз и навсегда: выбор кенозиса, выбор безусловного послушания воле Отца.

Таким образом, человеческой природе во Христе присуща вся полнота, но то, что в человеке принадлежит личности, во Христе принадлежит Слову — Личности Божественной. Человечество, воспринятое этой Личностью, в каком-то смысле сходно с человечеством Адама до грехопадения. Но кенозис Слова есть также и кенозис этого райского человечества, подчиненного искупительной волей Спасителя объективным условиям греха, условиям, на которые воля эта отвечает не свободным выбором, а страданием и любовью. С другой же стороны, если воля Сына тождественна воле Отца, то человеческая воля, ставшая волей Слова, есть собственная Его воля, и в этой собственной Его воле содержится вся тайна нашего спасения.

(18) «ДВА» И «ОДНО» ВО ХРИСТЕ

Шестой Вселенский Собор, собравшийся в 681 году в Константинополе, разъяснил христологические определения Халкидонского Собора. Он вновь подтвердил единство Христа в двух природах и уточнил учение о двух природных волях во Христе, которые не могут противоречить одна другой, так как воля человеческая подчиняется воле Божественной — воле Бога. Ссылаясь на недошедший до нас труд св. Афанасия Великого, где дается толкование слов Христа: «Душа Моя теперь возмутилась... Отче!

избавь Меня от часа сего» (Ин. 12, 27), отцы Собора подчеркнули, что в Воплощении человеческая воля есть собственная воля Слова. Таким образом, Сын обладает собственной волей и, следовательно, Его воля уже не является только волей Отца; тем самым создается как бы некое разделение между Сыном и Отцом. Всё домостроительство спасения зиждется на подчинении этой собственной воли Слова, человеческой Его воли, воле Отца. Потому что «воипостазированная» Словом человеческая воля не разрушается, подобно тому, как плоть Христа, хотя и обожненная, сохраняет всю реальность плоти тварной. И все же, — заключает Собор, — мы относим к одному и тому же Лицу как чудеса (сотворенные энергией божества), так и страдания (перенесенные по человечеству)».

За этими определениями стоит антропология св. Максима, различающая волю естественную — *θέλησις φυσική* — и волю выбирающую — *λέθησις τυφική*, которая есть не природное стремление, но возможность свободного решения и, следовательно, относится к категории личности. Воля выбирающая придает нравственному акту личностный характер. Но этой выбирающей воли нет во Христе, или, вернее, она существует в Нем как Божественная свобода; по отношению же к Богу нельзя говорить о «свободных решениях», потому что единственное решение Сына — это кенозис, принятие на Себя всех условий человеческого существования, совершенное подчинение воле Отца. Собственная воля Слова, Его человеческая воля подчиняется Отцу и по человечеству проявляет согласие нового Адама со Своим Богом, причем это не колебание между «да» и «нет», а всегда только «да», даже и сквозь «нет» ужаса и возмущения: «Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я пришел. Отче! прославь имя Твое» (Ин. 12, 27—28). «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия, впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). Так само поведение Христа свидетельствует о свободе, хотя св. Максим и отрицает в Нем свободный выбор. Но свобода эта не есть непрерывный выбор, который нарушал бы цельность Личности Спасителя; она не представляет собой также и постоянной необходимости для Христа каждый раз сознательным выбором подчинять свою обожненную плоть таким потребностям нашего падшего состояния, как, например, сон или голод: мыслить так, значило бы превращать Иисуса в актера. Здесь свободой управляет личное, а потому и «единое» сознание Христа. Это — Его окончательный и неизменный выбор: взять на Себя всю ущербность нашего состояния, вплоть до последнего рокового конца — смерти. Этот выбор есть превечное согласие на полное, до последних глубин, принятие в Себя всего, что составляет наше положение, то есть нашего падшего состояния, и эти глубины суть — предсмертная тоска, смерть, сошествие в ад. В противоположность восходящей схеме «кенотических» учений, если и происходит развитие самосознания Христа, то в направлении нисхождения, а не восхождения. Действительно, в понимании «кенозистов» Христос непрерывно возрастает в сознании Своего Божества. Так, в момент Крещения Он якобы осознает, словно в некоей «реминисценции», что Он — Сын Божий. Но, читая Евангелие, мы видим, напротив, что самосознание Сына нисходит всё ниже и ниже, и всё больше проникается бедственностью человеческой. Его рождение от Девы было почти что райским явлением обожненной плоти; отрок Иисус, исполненный молчаливой мудрости, без труда побеждал ученых; первое чудо было чудом в Кане на браке. И вот затем всё более надвигается тот «час», на который и пришел Христос; для Него подлинный Крестный путь — это постепенное осознание Своего человечества, нисходящее постижение нашей бездны. Можно ли помыслить, что Слово осознавало Свое Божество? Но трагически необходимо, чтобы Оно осознало нашу погибель, как бы ее в себе суммировало. Потому что, принимая на Себя весь грех, давая ему в Себя — Безгрешного — войти, Христос его уничтожает. Мрак, окутывающий крест, проникает в такую чистоту, которую он не в силах затмить,

крестное же терзание — в такое единство, которого оно не может расторгнуть.

Предсмертное борение Христа в Гефсиманском саду нередко удивляет и даже соблазняет. Св. Иоанн Дамаскин останавливается на нем: «Когда Его человеческая воля отказывалась принять смерть, а Его Божественная воля давала место этому проявлению человечества, тогда Господь, по человеческой Своей природе, был в борении и страхе. Он молился об избавлении от смерти. Но так как его Божественная воля желала, чтобы Его человеческая воля приняла смерть, то человеческое страдание стало для человечества Христа страданием вольным». Сын Божий Своей человеческой волей согласился на смерть как на следствие греха и плату за грех. Но в Нем не было «греховного корня», следовательно, Он не должен был вкушать и смертного плода. Человек же носит этот корень в себе, и смерть для него, можно сказать, «естественна», то есть биологически логична и психологически приемлема в том «ниже-природном» состоянии, на котором Бог остановил падение и утвердил некий закон — закон смерти. Так слово благоразумного разбойника, обращенное к разбойнику неблагоприятному, «мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал» — приобретает онтологическое значение. И благоразумный разбойник умирает легче, чем Христос. Христос же, когда Он соглашается принять ужасное последствие греха, когда в последних глубинах Своего нисхождения в наши меонические бездны Он познаёт смерть, видит, как обожженный человек противится в Нем этому «противо-природному» проклятию. И когда собственная воля Слова, то есть Его человеческое естество, подчиняется, оно познаёт несказанный ужас перед смертью, ибо она Ему чужда. Один только Христос познал, что такое подлинная смерть, потому что Его обожненное человечество не должно было умирать. Один Он мог измерить всю меру агонии, потому что смерть овладевала Его существом извне, вместо того, чтобы, как роковая неизбежность, происходить изнутри, вместо того, чтобы быть в Нем, как в человеке падшем, неустрашимым стержнем бытия, смешанного с небытием, когда облекающая этот стержень плоть распадается от болезней и времени. И этой смертью безмерной, или, вернее, единственной измеренной, грех уничтожается и исчезает в Едином Лице Христа при соприкосновении со всеильным Его Божеством; ибо Искупление есть не что иное, как раскрытие Себя для предельного разлучения между человеком и Богом, совершенное Тем, Кто нераздельно оставался человеком и Богом.

(19) ИСКУПЛЕНИЕ

«Нам надо было, чтобы Бог воплотился и умер, дабы мы моглижить», — пишет св. Григорий Богослов. А св. Афанасий Великий утверждает: «Если Бог родился и умер, то не потому Он умер, что родился. но Он родился для того, чтобы умереть». Действительно, роковая неизбежность смерти не коренилась в человеческой природе Христа, но само Его человеческое рождение уже вводило в Его Божественную личность элемент, который мог стать смертным. Воплощение создает как бы некое «расстояние» между Отцом и Сыном, некое пространство для свободного подчинения Слова, ставшего плотью, создает как бы духовное место Искуплению. Оставленностью, проклятием Невинный принимает на Себя весь грех, «заступает Собой» справедливо осужденных и за них претерпевает смерть. «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира», — говорит, повторяя пророка Исаию, Иоанн Креститель; это — кульминация всей жертвенной традиции Израиля, начавшейся с замененного овном жертвоприношения Авраамом Исаака. Здесь завершается также символика пленения, чаяния освобождения «остатка». Апостол Павел может те-

перь сказать: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою».

* * *

Искупление, самое средоточие домостроительства Сына, нельзя отделять от Божественного замысла в его целом. Он никогда не изменялся; целью его всегда оставалось совершенно свободное соединение с Богом личностных существ—людей и ангелов, ставших во всей полноте ипостасями космоса земного и космоса небесного. Божественная любовь хочет всегда одного свершения: обожения людей и через них — всей вселенной. Но после падения человека в исполнение Божественного замысла вносятся необходимые изменения — изменения не самой цели, а образа Божественного действия, Божественной «педагогики». Грех разрушил первоначальный план — прямое и непосредственное восхождение человека к Богу. В космосе открылся катастрофический разлом; надо уврачевать эту рану и «возглавить» потерпевшую катастрофу историю человека, чтобы начать ее заново, — таковы цели Искупления.

Итак, Искупление представляется как бы негативной стороной Божественного плана: оно предполагает аномальную, трагическую «противоприродную» реальность. Было бы абсурдным замыкать Искупление в самом себе, превращать его в самоцель, ибо выкуп, ставший необходимым вследствие нашего греха, есть не цель, а средство, средство для достижения единственной истинной цели: обожения. И само спасение — момент только негативный: единственной существенной реальностью продолжает оставаться соединение с Богом. В чем был бы смысл спасения от смерти и ада, если бы оно совершилось не для полной отдачи себя Богу?

Таким образом, Искупление, занимающее свое определенное место в Божественном плане, определяется несколькими моментами, всё более и более раскрывающими полноту божественного Присутствия. Это, прежде всего, устранение радикальных преград, отделяющих человека от Бога, и, главным образом, того греха, который подчиняет человечество дияволу и делает возможным владычество падших ангелов над земным космосом. Освобождение плененной твари сопровождается, далее, восстановлением ее природы, которая снова становится способной воспринимать благодать и шествовать «от славы в славу», вплоть до уподобления, в котором она воспринимает природу Божественную и делается способной преобразить весь космос.

Безмерность этого подвига Христова, непостижимого, как говорит апостол Павел, для самих ангелов, не может заключаться в одном только объяснении или в одной только метафоре. Само понятие Искупления носит чисто юридический характер: это выкуп раба, долг, уплаченный за тех, кто, не имея возможности рассчитаться, оставался в заключении. Юридической является и тема Посредника, крестом соединяющего человека с Богом. Но оба эти образа, предложенные апостолом Павлом и широко использованные отцами, не должны застывать в нашем сознании: это значило бы создавать между Богом и человечеством недопустимые правовые отношения. Правильнее было бы включить эти образы в почти бесконечный ряд других образов, из которых каждый является как бы одним аспектом события, самого по себе неизреченного. В Евангелии перед нами встает образ и Доброго Пастыря, ищущего заблудшую овцу, и «крепкого мужа», побеждающего разбойника, его связывающего и отнимающего у него добычу, и женщины, нашедшей и очистившей потерянную драхму, на которой, скрытый пылью греха, начертан образ Божий. Основная тема литургических текстов, в особенности Страстной седмицы, это тема воина-победителя, разрушающего вражескую крепость, сокрушающего врата ада, в которые «победоносно вступают его знамена», — как рядка — и образ огня очищающего, и, очень часто, образ врача, исцеляющего. У отцов мы находим множество образов физического по-

ющего раны своего народа: так, начиная с Оригена, Христос — Добрый Самарянин, врачующий и восстанавливающий израненную разбойниками, то есть демонами, человеческую природу. Наконец, тема жертвы — нечто гораздо большее, чем простая метафора: это — завершение символики, которая причастна предвозвещенной реальности — «крови Христовой», принесенной «вовек», как сказано в Послании к евреям, где этим образом дополняется и углубляется юридический символизм.

* * *

Добровольно заступив наше место, Христос «сделался за нас клятвой», пишет к Галатам ап. Павел. Это означает, что оставленность Христа на кресте была необходимой, потому что Бог удаляется от проклятого, от всеми покинутого и от всех отделенного. «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» Эта совершенно обнаженная тоска также имеет свою типологию, ибо последний вопль Распятого есть не что иное, как первый стих 21-го псалма, молитва страждущего праведника. Начало этого псалма — вопль человеческого отчаяния: «Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались». Затем следует знаменательное пророчество — пронзенные руки и ноги, разделенные ризы, за одежду брошенный жребий. Так по внутренней типологии страдания Христовы соответствуют и отвечают оставленности, агонии человеческой природы, опустошенной своим падением. И конец псалма — как благовестие Воскресения — воспевает торжество праведника и спасительное всемогущество Божие.

Если Христос обращается к этому псалму — значит, Он берет на Себя всё наше положение вплоть до того чувства богооставленности, которое познают умирающие, когда они умирают в вере: «не удайся от меня, ибо скорбь близка, а помощника нет», когда они воспринимают смерть как переход, в котором сокрушается наша ограниченная, внешняя, греховная от рождения природа. Но в Слове, от века Отцу единосущном, нет ни разрыва, ни трагедии; поэтому, проникнув в Христа, разрыв и трагедия кончаются. «Когда Христос оставался добровольным пленником, смерть мучилась родовыми муками, — восклицает в одной из проповедей на Пасху св. Иоанн Златоуст, — она не могла сопротивляться, она разверзлась, она нас освободила». А св. Максим Исповедник так определяет искупительный подвиг: «Смерть Христа на кресте явилась судом над судом». Неосуществимое над Сыном Божиим проклятие становится благословением; через крест все условия греха становятся условиями спасения. Отныне ни грех, ни смерть не разлучат нас с Богом: ибо крещение погружает нас в смерть Христову для того, чтобы нас с Ним совоскресить; покаяние может всегда снова привести нас к Богу, а смерть, принимаемая как ежедневное покаяние, — открыть перед нами жизнь Божественную.

Проклятие смерти никогда не было со стороны Бога «судебным преследованием». Смерть была наказанием любящего Отца, а не тупым гневом тирана. Она исправляла и поучала. Она препятствовала увековечиванию расколотой жизни, была помехой беспечному пребыванию в противоприродном положении. Она не только полагала предел распаду нашей природы, но через присущую ей смертную тоску помогала человеку всйти в сознание своего положения и повернуться к Богу. Также и неправая воля сатаны могла проявиться только с правого соизволения Божия. Пронзвол сатаны был не только ограничен Божественной волей, но и использован ею, что мы и видим в истории Иова.

Итак, ни смерть, ни господство сатаны никогда не были чисто негативными. Они уже были знаками и средствами Божественной любви.

Но в момент Искупления демонские силы теряют свою власть, и в отношениях между Богом и человеком происходит изменение. Можно было бы сказать, что Бог изменяет Свою педагогику: Он отнимает у сатаны право господства над человечеством; грех уничтожен, владычество лука-

вого сокрушено. Поэтому слово «выкуп» приобретает теперь другое значение: это — отданный диаволу долг, как подчеркивается в святоотеческой литературе первых веков. Бог дал диаволу власть, но потом отнял ее за то, что он превысил свои права и напал на неповинного. Иринеи, Ориген, Григорий Нисский показывают, как сатана, хотевший завладеть единственным человеческим Существом, над Которым он не имел власти, справедливо лишился всякой власти. Некоторые отцы, в особенности св. Григорий Нисский, предлагают нам символ «Божественной хитрости»: человеческая природа Христа была как бы приманкой на крючке Его Божества. Диавол бросился на жертву, но крючок пронзил его: он не может поглотить Бога и умирает.

Долг, уплаченный Богу, и долг, уплаченный диаволу: два эти образа полноценны лишь вместе взятые, для обозначения в существе своем непостижимого деяния, которым Христос вернул нам достоинство сынов Божиих. Богословие, обедненное рационализмом, не принимает этих предложенных отцами образов и неизбежно теряет космологическую перспективу подвига Христа. Но мы должны, напротив, расширять наше понимание Искупления. Ведь в нем отнимается власть не только у демонов, но, в каком-то смысле, и у ангелов: во Втором Адаме Сам Бог непосредственно соединяется с человечеством, приобщая его к Своему безмерному превосходству над ангелами. Искупление есть реальность величайшая, распространяющаяся на всю совокупность космоса как видимого, так и невидимого. «Суд над судом» примиряет падший космос с Богом. На Кресте Бог простирает руки человечеству, и, как пишет св. Григорий Богослов, «несколько капель крови восстанавливают всю вселенную».

* * *

Диавол был сокрушен, но его права, так сказать, остались при этом не умаленными. Закон смертной природы отменен, но при этом нисколько не умалено и Божественное правосудие. Не следует, действительно, представлять себе Бога ни конституционным монархом, подчиняющимся какой-то Его превосходящей справедливости, ни тираном, чья фантазия — закон вне всякого порядка и объективности. Справедливость — не какая-то абстрактная превосходящая Бога реальность, а одно из выражений Его природы. Так же как Бог творит свободно, но проявляет Себя в строе и красоте творения, Он проявляет Себя и в Своем правосудии: Христос, Который есть Само правосудие, подтверждает во всей полноте правосудие Бога. Для Сына дело не в том, чтобы чинить какой-то убогий суд, доставив бесконечное удовлетворение не менее бесконечной мстительности Отца. «Почему, — спрашивает Григорий Богослов, — почему кровь Сына была бы приятна Отцу, Который не захотел принять Исаака, принесенного в жертву Авраамом, но заменившему эту человеческую жертву овном?»

Христос не чинит правосудия, но его являет: Он являет то, чего Бог ждет от творения — полноту человечности, «человека максимального», по выражению Николая Кузанского. Он исполняет то призвание человека, которому изменил Адам: жить только Богом и Богом питать вселенную. Таково правосудие Бога. Сын, единосущный Отцу по Своей Божественной природе, через Воплощение получает возможность вершить это правосудие; ибо Он может теперь подчиниться Отцу, как если бы Он был от Него отделен; может отказаться от собственной воли, которую Он получил в Своей человеческой природе, и отдать Себя всецело, даже до смерти: «да прославится Отец в Сыне». Правосудие Бога в том, чтобы человек не был больше разлучен с Богом, чтобы человечество восстановилось во Христе, истинном Адаме. И Григорий Богослов заключает: «Не очевидно ли, что Отец принимает эту жертву не потому, что Он ее требовал или как-то в ней нуждался, но по домостроительству нужно было, чтобы человек освятился человечеством Бога, нужно было, чтобы Сам Он осво-

бодил нас, победив тирана собственной Своей силой, чтобы снова Бог призвал нас к Себе через Своего Сына, Посредника, всё совершающего во славу Отца, Которому Он во всем послушен... Остальное же да будет почтено молчанием».

(20) ВОСКРЕСЕНИЕ

Отец принимает жертву Сына «по домостроительству»: «нужно было человеку освятиться человечеством Бога» (Григорий Богослов, Слово 45-е на Св. Пасху). Кенозис доходит до своего крайнего предела и завершается смертью Христа, чтобы освятить все условия человеческого бытия, включая и самую смерть. «Cur Deus homo?» (Почему Бог стал человеком?). Не только по причине нашей греховности, но и ради нашего освящения, чтобы включить все аспекты нашей падшей жизни в жизнь истинную, ту, что никогда не знает смерти. Воскресением Христа вся полнота жизни прививается иссохшему дереву человеческого рода, чтобы его оживить.

Поэтому дело Христа — реальность физическая и, следует даже сказать, биологическая. На Кресте смерть поглощена жизнью. Во Христе смерть входит в Божество и в Нем испепеляется, ибо «не находит себе в Нем места». Итак, Искупление есть борьба жизни со смертью и победа жизни. Человечество Христа — это начаток новой твари; через Его человечество сила жизни вторгается в космос, чтобы его воскресить и преобразить конечной победой над смертью. После Воплощения и Воскресения смерть не спокойна: она уже не абсолютна. Всё теперь устремляется к *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* («восстановлению всяческих») — то есть к полному восстановлению всего, что разрушено смертью, к осиянию всего космоса Славой Божией, которая станет «всё во всем»; из этой полноты не будет исключена и свобода каждой человеческой личности, которой будет даровано Божественным светом совершенное сознание своей немощи.

Итак, юридический образ Искупителя должен быть дополнен образом жертвенным. Искупление — это также та жертва, которую приносит Христос, согласно Посланию к евреям, как великий «иерей во век по чину Мелхиседекову», завершающий на небесах дело, начатое Им на земле. Крестная смерть — это новозаветная Пасха, соделавшая реальным всё то, что символизировала Пасха еврейская. Ведь в освобождении от смерти и введении человеческой природы в Царство Божие осуществляется единственно истинный исход. Конечно, этот отказ от собственной воли, на который не смог согласиться Адам, есть жертва искупительная; но прежде всего это таинство по преимуществу, свободный дар, в котором Христос приносит Богу, вместе со своим человечеством, начатки творения; она — то деяние, завершить которое должно будет новое человечество в безмерном священнодействии, первоначально возложенном на Адама: принисение в дар Богу всего космоса, как вместилища благодати. Воскресение изменяет падшую природу, оно открывает дивную возможность — возможность освящения самой смерти; отныне смерть уже не тупик, а дверь в Царство. Нам возвращена благодать; и хотя мы носим ее в себе как в «скудельных сосудах», как во вместилищах еще смертных, однако в самой хрупкости нашей таится теперь сила, побеждающая смерть. Спокойная уверенность мучеников, которые не ощущали не только страха, но даже и физической боли, свидетельствует о том, что отныне христианину доступно действительное сознание Воскресения.

Св. Григорий Нисский замечательно выразил этот сакраментальный аспект Страстей. Христос, говорит он, не стал ждать, когда Он будет вынужден к Своей жертве предательством Иуды, злобой священников, неразумием народа; «Он предварил эту волю зла, и до того, как был к тому вынужден, вольно отдал Себя накануне Страстей, в Великий Чет-

верг, даровав Свою плоть и кровь». Здесь свободно совершилась жертва Агнца, закланного до создания мира. Страсти Христовы начинаются с Великого Четверга и в совершенной свободе.

Вскоре после этого — Гефсимания, затем Крест. Смерть на Кресте есть смерть личности Божественной: претерпеваемая человечеством Христа, смерть сознательно выстрадана Его превечной Ипостасью. И разлучение души с телом — основной признак смерти — также происходит в Богочеловеке. Душа, сходя во ад, пребывает «воипостазированной» в Слове, так же как и висящее на Кресте Его тело. Ведь и человеческая личность одинаково продолжает пребывать как в своем теле, возвращенном земле, так и в своей душе: поэтому мы и почитаем мощи святых. Тем более верно это в отношении Христа: Его Божество пребывает одновременно и в теле, которое почивает во гробе сном Великой Субботы, и в душе, которая победно сокрушает врата ада. Действительно, может ли смерть разрушить эту Личность, которая претерпевает ее со всем ее трагическим распадом, если Личность эта Лицо Божественное? Вот отчего в смерти Христа уже присутствует Воскресение. Жизнь бьет ключом из гроба, она явлена смертью Христа и в самой Его смерти. Человеческая природа торжествует над состоянием противоприродным, ибо природа эта вся целиком сосредоточена во Христе, Им, по слову св. Иринея, возглавлена: Христос — Глава Церкви, то есть того нового человечества, в лоне которого никакой грех, никакая враждебная сила не могут больше окончательно отлучить человека от благодати. Каждая человеческая жизнь всегда может возобновиться во Христе, как бы ни была она отягчена грехами; человек всегда может отдать свою жизнь Христу, чтобы Он вернул ее ему свободной и чистой. И это дело Христа простирается на всё человечество за видимыми пределами Церкви. Всякая вера в торжество жизни над смертью, всякое предчувствие Воскресения — косвенно являются верой в Христа: ибо одна только сила Христова воскрешает и воскресит мертвых. После победы Христа над смертью Воскресение стало общим законом твари — не только человечества, но и животных, растений, камней, всего космоса, потому что каждый из нас его возглавляет. Мы крещаемся в смерть Христову, погружаемся в воду, чтобы вместе с Ним совоскреснуть. И для души, омытой слезами, как крещальными водами, и объятай огнем Духа Святого, Воскресение — это не только чаяние, но уже и присутствующая реальность: парусия начинается в душах святых, и поэтому св. Симеон Новый Богослов смог написать: «Для тех, кто стал чадами света и сынами грядущего дня, для тех, кто всегда ходит в свете, никогда не придет день Господень, потому что они уже с Богом и в Боге». Бескрайний океан света изливается от воскресшего тела Спасителя.

Владимир ЛОССКИЙ

„ВИДЕНИЕ БОГА“ В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ

—

ПАЛАМИТСКИЙ СИНТЕЗ

—

**ГОСПОДСТВО И ЦАРСТВО
(Эсхатологический этюд)**

—

Перевод с французского

«ВИДЕНИЕ БОГА» В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ*

Прежде чем исследовать направление, в котором духовное учение Дионисия и Максима развивалось византийскими созерцателями, мы должны остановиться на некоторых аспектах видения Бога, косвенно затронутых в догматических спорах.

Я ограничусь только указанием на одно весьма интересное место у св. Анастасия Синаита, настоятеля одного монастыря Синайской горы, «нового Моисея», как его называли, умершего в начале VIII века. В своем полемическом труде против монофизитов под заглавием 'Οδηγός (Руководитель)¹, св. Анастасий обвиняет своих противников в том, что они смешивают в Боге природу (φύσις) и πρόσωπον — термин, обычно обозначающий личность, но буквально означающий «лицо». Для подтверждения этого различия между φύσις и πρόσωπον св. Анастасий ссылается на текст Евангелия об ангелах малых сих, которые всегда видят лицо (πρόσωπον) Отца Небесного. Невозможность видеть природу (φύσις) Бога представляется настолько очевидной истиной, что св. Анастасий ограничивается приведением текста о видении лица для доказательства различия между πρόσωπον и φύσις. Далее он ссылается на слова апостола Павла в 1 Послании к коринфянам о видении лицом к лицу, замечая, что здесь сказано πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, а не φύσις πρὸς φύσις. Не природа видит природу, а личность видит личность.

Ту же идею мы находим у защитников икон в период борьбы с иконоборцами. Иконоборческий собор 754 года привел против иконопочитания аргумент, сформулированный императором Константином V: что представляют иконы Христа? Если на этот вопрос ответят: две соединенные природы, это будет монофизитской ересью, смешением Божества и человечества, причем это заблуждение будет еще отягчено желанием ограничить Божество образом. Если, с другой стороны, ответят, что икона представляет одно лишь человечество Христа, это будет впадением в несторианство, разделением двух нераздельных природ. Св. Феодор Студит дает православный ответ на аргумент иконоборцев, сформулировав, в чем состоит сходство и различие между образом и первообразом. Образ всегда непохож на первообраз по своей сущности (κατὰ φύσιν), но похож на него по своей ипостаси (κατὰ ὑπόστασιν) и по имени (κατὰ ὄνομα). Именно Ипостась Воплощенного Слова, а не Его Божественная или человеческая природа изображается на иконах Христа². Это догматическое обоснование иконопочитания имеет большое значение для учения о видении Бога: речь идет об общении с Личностью Христа, в которой энергии двух природ — тварной и несозданной — взаимно проникают друг друга. Эта последняя идея была развита — после св. Максима — св. Иоанном Дамаскином († 749).

* [Это последний раздел курса, прочитанного Вл. Лосским в 1945/46 учебном году в École des Hautes Études под общим заглавием «Видение Бога». Вошло в виде предпоследней, VIII главы (под названием Saint Jean Damascène et la spiritualité byzantine) в книгу Vision de Dieu. Neuchâtel, 1962, pp. 113—125.]

¹ Гл. 8: PG, t. 89, col. 132.

² Antirrhetica, III: PG, t. 99, col. 405 B.

* * *

Св. Иоанн Дамаскин начинает свое «Точное изложение православной веры» с категорического утверждения о непознаваемости природы Бога. «Ни люди, ни силы небесные — херувимы и серафимы не могут познавать Бога иначе, как в Его Откровении. По Своей природе Он — превыше бытия, а, следовательно, превыше познания. Его сущность можно определить только апофатически, посредством отрицаний. То, что мы говорим о Боге утвердительно (καταφατικῶς), обозначает не Его природу, а Его атрибуты — то, что «рядом» с природой (τὰ περὶ τὴν φύσιν)³. Это — то же самое, что проявления вовне, силы (δυνάμεις) Дионисия, или энергии каппадокийцев. Дамаскин говорит об энергиях преимущественно в христологическом контексте, различая, вместе со св. Максимом, Божественные и человеческие энергии в Богочеловеке. Наиболее интересно для нас применение учения об энергиях к Преображению — этому проявлению Божества в Воплощенном Слове. Св. Иоанн Дамаскин говорит об этом дважды — в своем «Точном изложении православной веры»⁴ и в слове на Преображение⁵. «Тело (Христа) было прославлено в тот же момент, как оно было приведено из небытия к бытию, так что славу Божества следует называть также славой тела (καὶ ἡ τῆς θεότητος δόξα καὶ δόξα τοῦ σωματός λέγεται)... никогда это святое Тело не было чуждо Божественной славе»⁶. «В Преображении Христос не стал тем, чем Он не был ранее, но Он явился Своим ученикам таким, каким Он был, открыв им глаза, даровав зрение слепым»⁷. На Фаворской горе ученики видели всё ту же Личность Воплощенного Слова, но они получили способность созерцать Его в Его вечной славе, воспринимать энергию Божественной природы: «Ибо всё обоживается в Воплощенном Слове: то, что принадлежит плоти, как и то, что относится к бесконечному Божеству (τῆς ἀπερίγραπτου θεότητος); но мы понимаем, что эта общая слава Божества и тела имеет иной источник, чем общая способность испытывать страдание. Но Божество берет верх (над тварным) и сообщает телу блистание Своей славы, само по себе (как Божественная природа) оставаясь непричастным страданию в том, что подвержено страданию»⁸. Это является применением учения об энергиях к христологии: хотя Божественная природа сама по себе остается неприступной, ее энергия, ее вечная слава пронизывает тварную природу, сообщается ей. В ипостасном единстве человечество Христа участвует в Божественной славе, позволяя нам видеть Бога.

Св. Иоанн Дамаскин задает себе вопрос — почему св. Василий называет Евхаристию «образом» (εἰκόνι) Тела и Крови Христовых? Он называет их образом, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — по отношению к реальностям будущего века. Это означает не то, что Евхаристия не является истинными Телом и Кровью Христа, но то, что сейчас мы приобщаемся Божеству под видом евхаристических Даров, а тогда будем приобщаться Ему духовно, одним созерцанием (διὰ μόνης τῆς ὕλης). Приобщаясь к Божественной славе, «праведники и ангелы просияют, как солнце, в вечной жизни, с Господом нашим Иисусом Христом, всегда созерцая Его и созерцаемые Им, черпая в Нем непрестанную радость, славя Его со Отцем и Святым Духом во веки веков»⁹. Видение лицом к лицу есть общение с Личностью Христа, отношение взаимное — мы видим и мы видимы, видение-приобщение к Божеству в Божественной славе, озаряющей праведников так, что они просиявают, как звезды.

³ Гл. IV: PG, t. 94, col. 800.

⁴ Ibid., гл. XVIII: PG, t. 94, col. 1188 BC.

⁵ PG, t. 96, coll. 564—565.

⁶ Ibid., col. 564.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibid., col. 565.

⁹ Точное изложение правосл. веры, IV, 27: PG, t. 94, col. 1228.

Св. Иоанн Дамаскин, этот византийский схоласт, подытоживший учение отцов Церкви христологической эпохи, т. е. семи первых веков, фиксировал для всего позднейшего византийского богословия это учение о видении Бога в аспекте христологической догматики. Но проблема видения Бога имеет и другой аспект, который не был развит св. Иоанном; это — его субъективная сторона, связанная с человеческой личностью, вступающей в общение с Богом, т. е. постановка вопроса в плане догматического учения о Св. Духе. Как мы видели, св. Кирилл Александрийский ясно говорит о действии Святого Духа в богообщении. Именно во Святом Духе приобретаем мы к красоте (*κάλλος*) Божественной природы; именно в нем является нам Божество Слова, так что, созерцая Воплощенного Сына Божия, «мы уже больше не знаем Его по плоти», но знаем Его в славе, присущей Его Божеству. И все же плоть не остается чуждой этому переживанию, потому что Тело Христа преображено Божественным светом.

* * *

Этот пневматологический аспект видения Бога выражается прежде всего в духовной жизни как опытным переживанием благодати. Рассматривая различные аскетические учения о созерцании, мы смогли констатировать наличие двух основных отклонений: интеллектуализма Евагрия, идущего от Оригена с его платоническим спиритуализмом, и чувственного опыта мессалийцев, по представлению которых Бог материализируется, принимает чувственные формы, вступая в общение с людьми. Между этими двумя крайними направлениями стоит мистика чувства, благодати ощущаемой, переживаемой, — учение, выраженное в «Духовных словах», приписываемых св. Макарию, и в учении о созерцании св. Диадокха Фотикийского, более трезвенном, чем учение св. Макария, остерегающемся каких бы то ни было чувственных образов, но чуждом и интеллектуализму Евагрия. У Дионисия и Максима интеллектуализм Евагрия радикально преодолевается в экстатическом порыве, в выходе за пределы тварной природы, к единению с Богом, превосходящему всякое знание, всякую гнозу как в области чувства, так и в области интеллектуального созерцания. Посредством действия и созерцания человек, по учению св. Максима, «перенесенный на крылах любви», становится выше соединения материи и формы. Возвышаясь к состоянию обожения, он преодолевает противоположность между чувственным и умопостигаемым, которая также относится к области тварных существ. Потому-то реальность, открывающаяся созерцанию, не принадлежит к тварному миру, не может быть подобающим образом определена. Исаак Сирий в середине VII века сказал об этом: «Тайны будущего века не имеют собственного и прямого наименования. О них возможно лишь некоторое простое ведение...» Он повторяет слова Дионисия: «Это неведение, превосходящее всякое ведение»¹⁰. Мысль Дионисия, усвоенная Максимом, дала догматическое основание для такого мистического учения, в котором человек весь, во всей полноте своего существа, входит в общение с Богом. Я не хочу сказать, что этих духовных представлений не существовало до св. Максима: уже у Диадокха Фотикийского (V век) мы отмечаем это соединение в молитве сердца и ума (*νῦν*), которое является основной отличительной особенностью духовного направления, известного под названием исихазм.

Исихасты не пользуются на Западе доброй славой. Причина этого заключается в недобросовестности некоторых современных критиков, при- мешавших конфессиональные споры к исследованию одного из вопросов истории духовной жизни. Я остерегусь следовать их примеру и не стану

¹⁰ Éd Wensinck, II, p. 8—9.

выступать с апологией исихазма, тем более, что этот вопрос имеет лишь косвенное отношение к предмету нашего курса. Но следует устранить некоторые слишком вопиющие заблуждения в отношении так называемой молитвы исихастов:

1) Исихазм есть не духовное движение, но просто лишь одна из форм монашеской жизни, всецело посвященной молитве.

2) В противоположность всему, что говорят об исихастах, этот вид молитвы не есть механический процесс, имеющий целью вызвать экстаз; далекие от стремления к достижению мистических состояний монахи исихасты стремятся к трезвению ($\nu\tilde{\eta}\psi\iota\varsigma$), к внутреннему вниманию, соединению ума с сердцем и контролю умом сердца, «хранению сердца» умом, «молчанию сердца» ($\eta\sigma\upsilon\chi\iota\alpha$); это есть подлинно христианское выражение бесстрастия ($\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$), при котором действие и созерцание не понимаются как два различных порядка жизни, но, напротив, сливаются в осуществлении «духовного делания» — $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma\ \nu\omicron\eta\eta\rho\acute{\alpha}$.

3) Духовное делание связано с определенной техникой молитвы, цель которой — господство над телом и душой; это отнюдь не означает, что метод исихастов сводится к внешним приемам и направлен на механизацию молитвы.

4) Созерцание благ будущего века, божественных реальностей, нетварного света есть не цель исихаста, но выражение общения с Богом, Которого он непрестанно взыскует.

5) Наконец, исихазм не есть сравнительно позднее изобретение византийских монахов; характерные элементы молитвы, именуемой молитвой исихастов, мы находим у Диадокха, у св. Иоанна Лествичника, у Исихия Синайского. Первое известное нам систематическое изложение техники внутренней молитвы приписывается св. Симеону Новому Богослову. Даже если этот трактат носит на себе следы более позднего редактирования, он несомненно отражает древнюю традицию.

* * *

Св. Симеон, которому византийская традиция дала имя Нового Богослова («нового» — после св. Григория Назианзина, именуемого «Григорий Богослов»), жил в конце X и первой половине XI века. Его смерть относят, со значительной долей вероятности, к 1022 году. Очень трудно (а в настоящий момент и невозможно) проанализировать творения св. Симеона Нового Богослова с целью выяснения его учения о видении Бога. Издание его творений, появившееся в Смирне в 1886 году, совершенно недоступно; даже Крумбахер не смог ознакомиться с ним. Перевод на новогреческий, сделанный Дионисием Загореосом и изданный в Венеции в 1790 году, предварил издание оригинального текста. Это венецианское издание тоже чрезвычайно редкое, и русский перевод с него [сделанный епископом Феофаном Затворником] не может служить достоверным источником. Минь опубликовал [в своей Патрологии] латинский перевод творений св. Симеона, сделанный Понтаном в 1603 году — 33 слова и 40 гимнов, к которым добавил еще два произведения — меньшей значимости — св. Симеона на греческом языке. Наконец, есть несколько оригинальных текстов св. Симеона у Holl'a и Hausherr'a¹¹. Попытаемся всё же ознакомиться с учением св. Симеона Нового Богослова о видении Бога, полагаясь не столько на точность выражений преподобного, сколько на их общий дух и характер.

Св. Симеон развивает ту же идею $\beta\rho\upsilon\tau\eta\ \psi\epsilon\phi\alpha\lambda\epsilon\iota\alpha$, которую мы встречали у Дионисия, Максима и Иоанна Дамаскина. Но в то время как св. Максим и св. Иоанн Дамаскин говорят о видении Божественной славы преимущественно в христологическом контексте, в отношении обо-

¹¹ В серии «Sources chrétiennes» (№ 51) изданы в 1957 году «Главы богословские, мистические и практические», и готовится к изданию, при участии Преосвященного Василия Кривошеина, Катихизис преп. Симеона.

женного человечества Христа, посредством которого мы участвуем в божественном озарении, св. Симеон подходит к той же реальности в плане пневматологическом. Для него, в первую очередь, речь идет об откровении в нас Святого Духа, о жизни в состоянии благодати, которая не может оставаться сокровенной, но проявляется на высших духовных ступенях, как свет.

Современные критики настолько одержимы идеей мессалианства, что готовы находить его всюду, где только идет речь о видении Божественного света. Однако главным источником наших сведений о мессалианстве является, без сомнения, св. Иоанн Дамаскин, который развивает, в связи с Преображением, учение о лицезрении Божественной славы, к которому некоторые критики, без сомнения, привесли бы ярлык мессалианства, если бы встретили его у автора — «исихаста». Но когда люди исходят из предвзятого мнения, они обходят молчанием неудобные для них тексты, вместо того, чтобы воспользоваться ими для уточнения возражений Дамаскина против мессалиан. И все же он ясно сказал: неправославной является именно их претензия на реальное видение Божественной сущности телесными чувствами.

Возвращаясь к св. Симеону, мы можем спросить себя, какова природа этого видения Божественного света, составляющего центральную тему всех его трудов? Есть ли это чувственное или интеллектуальное восприятие? Св. Симеон ничего не говорит об этом; но, говоря о переживании божественного, нетварного света, он употребляет антиномичные выражения. Он утверждает, что этот свет видим, и в то же время называет его «светом незримым»: «Это поистине Божественный огонь, нетварный и невидимый, вечный и нематериальный, совершенно неизменный и бесконечный, неугасимый и бессмертный, непостижимый, пребывающий за пределами всего тварного»¹². Этот свет «отделил меня от всех видимых и невидимых существ, сообщив мне видение несозданного... Я соединился с Тем, Кто несотворен, нетленен, бесконечен и невидим для всех»¹³.

Как и у Дионисия, это — выход за пределы твари, единение в неведении. Вот почему — как и у Дионисия и Максима — вечные реальности, к которым здесь прибщается человек, не являются, в собственном смысле слова, ни чувственными, ни умопостигаемыми; но именно потому, что они превосходят разум, так же, как и чувства, они воспринимаются всем существом человека, а не какой-то одной из его способностей. «Бог есть свет, — говорит св. Симеон, — и Он сообщает Свое сияние тем, кто с Ним соединяется, в меру их очищения. Тогда угасший светильник души, т. е. помраченный разум, сознает, что он снова возгорелся, потому что его воспламенил Божественный огонь. О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что его душа не отделяется от духа, а его тело не отделяется от души. Бог соединяется со всем существом человека»¹⁴. Мы далеки здесь от интеллектуалистической мистики Оригена и Евагрия — этого бегства чувственного в умопостигаемое. Но мы так же далеки и от чувственных представлений мессалиан. Представители Александрийской школы спиритуализировали чувственное, мессалиане материализировали духовное. У Симеона Божественный свет является всему человеку, человеческой личности, как несозданная реальность, превосходя как материю, так и дух. И если видеть в этом духовное бегство, то это есть не бегство от чувственного, но полный выход за пределы тварного бытия к единению обожения. С другой стороны, если в этом опыте хотят видеть материализацию божественного, следовало бы говорить скорее о преобразении тварной природы, тела и духа, Божественной благодатью, являющейся как нетварный свет, к которому человек прибщается всем своим существом. И в том

¹² Смирское издание 1886 г., II, I, I.

¹³ Там же.

¹⁴ Слово 25: изд. Афонского Пантелеимонова монастыря, I, с. 228.

и в другом случае свет у св. Симеона означает встречу с Богом — безразлично, человек ли возвышается к Богу или Бог нисходит к человеку.

«Я часто видал свет,—говорит св. Симеон,—и иной раз он являлся внутри меня, когда душа моя имела мир и тишину, а иной раз являлся он вне, вдали, или даже совсем скрывался, и когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь, потому что тогда думалось мне, что верно он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начинал плакать и проливать слезы, и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака, и мало-помалу выказывается радостное, блестящее и круговидное. Так наконец Ты, неизреченный, невидимый, неосязаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присутствующий и всё исполняющий, видимый и скрывающийся каждый час... и днем и ночью, удаляющийся и приходящий, исчезающий и внезапно опять являющийся, мало-помалу прогнал бывшую во мне тьму, рассеял покрывавший меня облак, очистил зеницу умных очей моих, открыл душевный слух мой, снял покрывало нечувствия с сердца моего, и вместе с сим усынил плотскую сласть и совсем изгнал из меня всякую страсть. Сделав меня таковым, Ты очистил от всякого облака небо мое, т. е. душу очищенную, в которую приходя невидимо, не знаю, каким образом и откуда, Ты, вездесущий, внезапно обретаешься в ней и являешься как другое солнце. О неизреченное снисхождение!»¹⁵ «Благодарю Тебя за то, что Ты, Божественное Существо, пребывающее превыше всех существ, соделался единый дух со мною, без смешения, без изменения... Благодарю Тебя за то, что Ты открыл мне Себя, как невечерний день, как незаходящее солнце, о, Ты, не имеющий места, где Ты мог бы укрыться; ибо никогда Ты не скрываешь Себя, не презираешь никого; напротив, это мы скрываемся, не желая идти к Тебе»¹⁶.

В переживании Божественного света у св. Симеона нет ничего общего с обезличивающим экстатическим состоянием, в котором сознание человека тонет в созерцании некоего безличного божества. Напротив — именно общение с личным Богом делает это переживание света невыразимым для человеческого языка. То, что пытается выразить, в антиномичных терминах, св. Симеон, позволяет нам составить некоторое представление об этом общении с Богом, живущим во свете несозданном: «Когда приходим мы в совершенную добродетель,—говорит он,—тогда не приходит уже Он более, как прежде, безобразным и безвидным... но приходит в некоем образе, впрочем в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом лицом к лицу, любит сынов Своих как отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием. о которых не могут они говорить как должно, но опять и молчать не могут... (Святой Дух) бывает в них всё, что, как слышим, в Божественных Писаниях говорится о царстве небесном,—именно маргарит, семя горчичное, закваска, вода, огонь, хлеб, питание жизни, одр, чертог брачный, жених, друг, брат и отец. И что много говорить мне о неизглаголанном? Ибо чего око не видало, о чем ухо не слыхало, и что на сердце человеку не входило, то как может измерить язык, и как можно сказать словом?.. Хотя мы стяжали всё сие и имеем внутри себя от Бога, давшего нам то, но несколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить»¹⁷.

¹⁵ Слово 90, там же, II, сс. 487—488. Франц. пер. в *Vie spirituelle*, № 28 (1931), pp. 76—77.

¹⁶ Введение к гимнам о Божественной любви: PG, t. 120, col. 509.

¹⁷ Слово 90. Цит. изд. афонск. монастыря, вып. II, сс. 488—489.

Это реальности будущего века, которые мы видим отчасти в этом мире — вначале в экстазе, а на более высоких ступенях совершенства — в постоянном общении с Божеством. Ибо, как говорит св. Симеон, экстазы и состояния восхищения подобают лишь неопытным, тем, чья природа еще не привыкла к переживанию нетварного¹⁸. Однако эта новая реальность присутствует во всех христианах, ибо она есть не что иное, как благодать крещения. Св. Симеон часто это повторяет. Он особо подчеркивает значение таинств, в противоположность тому, что можно было бы ожидать. Но надо не только получить благодать в таинстве, но и «стяжать ее многими скорбями и трудами»; она должна актуализироваться, выражаться в жизни, следовательно, проявляться и становиться видимой в нашей духовной жизни. «Если источный ключ бьет, то на верное река, исходящая из сего источника и текущая, видима бывает для имеющих очи. Но если и это действует в нас, а мы ничего такого не чувствуем и не сознаем в себе, то явно, что мы совсем не будем чувствовать и жизни вечной, которая бывает следствием того, и не увидим света Духа Святого, но пребудем мертвы, слепы, бесчувственны и в будущей жизни, как пребываем в настоящей»¹⁹. Нельзя назвать истинным христианином того, кто не имеет этого опытного переживания света, этого сознательного богообщения: «Мы не то, чего не знаем, говорим, но что знаем, о том свидетельствуем. Свет уже во тьме светит, и в нощи, и во дни, и в сердцах наших, и в уме нашем, и осиявает нас невечерне, непреложно, неизменно, неприкровенно, — глаголет, действует, живет и животворит, и делает светом тех, которые осияются Им. Бог свет есть, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые прияли Его, прияли как свет. Ибо свет славы Его предъидет пред лицом Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что Бог свет есть; и те, которые не прияли света Его, не прияли еще благодати, потому что приемлющие благодать приемлют свет Божий и Бога... Но те, которые не сподобились еще приять или вкусить сего, все находятся еще под игом закона, еще состоят под сенью и образами, еще суть чада рабынины. Пусть это будут цари, пусть патриархи, пусть архиереи или иереи, пусть начальники или подначальные, пусть миряне или монахи. Все они еще во тьме сидят и во тьме ходят, и не хотят, как должно, покаяться. Покаяние есть дверь, которая выводит человека из тьмы и вводит в свет. Почему, кто не вошел еще в свет, тот очевидно не добре и не как следует прошел чрез дверь покаяния. (Заметим: «дверь покаяния» занимает место «двери гнозы» Оригена)... Творящий же грех раб есть греха и ненавидит свет, чтоб не обнаружили дела его»²⁰.

Во свете мы познаём Бога, но также и самих себя, и судим самих себя. По учению Евагрия, ум человеческий, созерцая Бога, представляется сам себе богоподобным существом; по учению св. Симеона, в божественном свете прежде всего открывается наше несходство с Богом. «Ныне, в настоящей жизни, входя в свет чрез покаяние, самоохотно и самопроизвольно, мы хотя обличаемся и осуждаемся, но, по благодати и человеколюбии Божью, обличаемся и осуждаемся тайно и сокровенно, в глубине души нашей, во очищение и прощение грехов наших. И только один Бог вместе с нами знает и видит сокровенности сердец наших. И кто здесь, в настоящей жизни, бывает судим таким судом, тому нечего бояться другого какого истязания. Но тогда, во второе пришествие Господне, на тех, которые ныне не хотят внити в свет и быть им судимы и осуждаемы, но ненавидят его, откроется свет, сокрытый ныне, и сделает явными все их сокровенности. И все мы, ныне укрывающие себя и не желающие объявить сокровенно-

¹⁸ Слово 45. Там же, I, сс. 414—416.

¹⁹ Слово 57, 4. Там же, II, сс. 47—48.

²⁰ Слово 79, 2. Там же, II, сс. 318—319.

сти сердец наших чрез покаяние, раскрыты будем тогда действием света пред лицом Бога и пред всеми прочими,—что такое есмы мы ныне»²¹.

Итак, свет есть суд, он есть также парусия [второе пришествие], уже совершающаяся для тех, кто живет в общении с Богом, ибо опытное познание нетварного света превосходит границы тварного существа, выходит за пределы пространства и времени к «Тайне восьмого дня». Так у св. Симеона мистическое созерцание соединяется с эсхатологическим прозрением.

В самом деле, «для тех, которые соделались чадами света и сынами будущего дня и могут всегда как во дни ходить благообразно, никогда не придет день Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся. Ибо день Господень явится не для тех, которые уже осияются божественным светом, но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире по-мирски и любят блага мира сего; для них явится он вдруг, внезапно, и покажется им страшным, как огонь нестерпимый и невыносимый»²².

В состоянии обожения, которое наступит в будущем веке, Святой Дух явится во всем как свет, но видеть будут Личность Христа. «Благодать Твоего Всесвятого Духа,—говорит Симеон,—будет озарять праведников, как звезды, и среди них воссияешь Ты, о недостигаемое Солнце! Тогда все они просветятся в меру своей веры и своих дел, своей надежды и любви, в меру очищения и озарения Твоим Духом, о Единый Бог бесконечной кротости!»²³ «Тогда Христос будет видим всеми, и Сам Христос будет видеть все бесчисленные мириады святых, ни с кого глаз не сводя, так что каждому из них будет казаться, что Он на него смотрит, беседует с ним и приветствует его; и никто не будет опечален тем, будто Христос не обратил на него внимания и презрел его... Пребывая неизменным, Он будет являть Себя инаковым для одного, и инаковым для другого; будет уделять Себя каждому, как подобает и как он того достоин»²⁴.

Мы сказали бы, что это видение Бога, не являющееся видением существенным, имеет характер общения экзистенциального — если позволительно применить этот современный термин к византийской духовной жизни XI века. В самом деле, это не только общение тварной и несозданной природы, но и раскрытие каждой человеческой личности, принимаемой Богом, Который обращается к каждому в отдельности. Слова апостола Павла: «Я познаю Его, как и я познан Им» получают здесь смысл личного общения с Живым Богом, Который является не только универсальной природой, но и Богом каждого. В дальнейшем мы увидим, как это учение о видении Бога нашло свое догматическое отражение в доктринальном конфликте XIV века.

²¹ Слово 79, 2. Там же, II, сс. 318—319.

²² Слово 57, 2. Там же, II, с. 37.

²³ Слово 27, франц. пер. в *Vie spirituelle*, № 27 (1931), p. 309

²⁴ Слово 52, 1: изд. афонского монастыря, вып. I, с. 479.

ПАЛАМИТСКИЙ СИНТЕЗ*

В историю богословской мысли входят различные периоды, как бы вероучительные циклы, в которых какой-то один аспект христианского предания обретает сравнительно с другими исключительное значение, в которых все темы учения в известной степени трактуются соотносительно с каким-то одним вопросом, становящимся для догматического сознания центральным. Слишком незамеченным остался тот чисто пневматологический аспект, который, начиная с половины девятого века, становится всё более и более характерным для византийского богословия после его окончательной победы над иконоборчеством, после той эпохи, которой завершается целый вероучительный цикл и которую можно назвать христологической. Вопросы, относящиеся к Духу Святому и благодати,—вот то ядро, вокруг которого строится теперь богословская мысль, более чем когда-либо неотделимая от духовной жизни. Мы видели, как вслед за Дионисием св. Максим Исповедник и св. Иоанн Дамаскин разработали богословие обожения, включив его в рамки христологии, связанной с учением об энергиях, и в предыдущей главе проследили, как это учение об обоживающем единении проявилось в своем пневматологическом аспекте у св. Симеона Нового Богослова. Св. Симеон действительно «новый богослов»: он самый яркий выразитель того пневматологического течения в византийском богомыслии, которое, как бы объятное тайной обитающего в нас Духа Святого, не ищет своего внешнего выражения, как богословие христологическое, а сосредоточивается в молчании, в исихии. Только грубое вмешательство со стороны некоторых представителей рационалистического богословия, только профанация сокрытой, созерцательной жизни заставили эту духовную жизнь монастырей и скитов выйти из своего уединения, принудили ее, поставленную перед конфликтом, относящимся к вероучению, искать своего догматического выражения, как богословия мистического опыта.

В 1339 г. калабрийский монах Варлаам нападает на афонских исихастов. Он не только высмеивает их аскетическую практику, но, основываясь на том, что некоторым из них якобы дано было опытное видение нетварного света, в котором Бог дает познать Себя делателям созерцательной молитвы—мы видели, что учение это было уже ранее выражено св. Симеоном Новым Богословом,—Варлаам обвиняет их в мессалианстве, в материальном видении Бога. Спор здесь идет о природе света, в котором Христос явился ученикам на горе Фаворской. Варлаам утверждает, что это был тварный феномен, порядка, так сказать, атмосферического. В 1341 г. в Константинополе созывается Собор, на котором вопрос этот ставится в чисто догматическом плане. Речь идет о природе обожавшей нас благодати. Сюда входят все вопросы, относящиеся к возможности нашего действительного приобщения Богу: вопрос нашего реального, а не только «мета-

* [Заключительная, IX глава из книги *Vision de Dieu*. Neuchâtel, 1962, с. 127—140. Большинство цитат из творений св. Григория Паламы даны здесь по переводу о. Василия Кривошеина в его статье «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» — *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Прага, 1936, с. 99—154.]

форического» обожения, нашего богопознания, возможности нашего мистического опыта и, наконец, вопрос видения Бога.

В течение 20 лет — с 1340 по 1360 г. — созывалось несколько Соборов, догматическое значение и учительный авторитет которых для всей Православной Церкви ни в чем не уступают авторитету и значению Соборов, именуемых вселенскими. Выразителем голоса этих Соборов, вдохновителем их догматических контрверсий был св. Григорий Палама. Он родился в 1296 г., получил серьезное богословское и философское образование, после чего принял монашеский постриг на Афоне. Вынужденный принять участие в догматической борьбе, он против своей воли оставляет в 1339 г. созерцательную жизнь и в 1347 г. становится архиепископом Фессалоникийским; в 1359 г. он умирает. Св. Григория Паламу, канонизованного вскоре после его смерти, Православная Церковь почитает особым образом: второе воскресенье Великого поста посвящено его памяти.

Богословие св. Григория Паламы всё еще не получило надлежащей оценки на Западе¹. Писавшие о доктринальном конфликте XIV столетия оо. Жюжи, Гишарден и Буа усматривают в «паламизме», как обычно они называют его богомыслие, опасное и еретическое новаторство, разрыв с богословской традицией Византии. В то же время они стараются представить противников Паламы защитниками общего для Востока и для Запада Предания. В сущности же, если попытаться дать какую-то характеристику противникам мистического богословия по тому, какое место они занимали в социальной и культурной жизни Византии, то они представляются нам принадлежащими к категории лиц, весьма мало озабоченных защитой церковных догматов. В большинстве своем это были преподаватели риторики из среды тех гуманистов, которых немало тогда было в Византии. Все они увлекались античной философией и иной раз занимались вопросами богословскими, но не столько ради поисков истины, сколько из ученой любознательности. Уже в XI в. логик Михаил Пселл пытался создать своеобразную схоластику, но его ученик Иоанн Итал был осужден Церковью; риторики снова вернулись к изучению философии и светских наук и больше не пытались проникать в область чисто богословскую. Пожалуй, можно сравнить эту интеллектуальную среду Византии с преподавательской средой факультета искусства на Западе, представленную такими философами, как Абельяр, Сигер Брабантский и Вильгельм Охамский. Но в Византии, не знавшей схоластической философии, расстояние, отделявшее философов от богословов, было более значительным, нежели на Западе. Св. Фома Аквинат, например, вел борьбу с аверроизмом во имя христианской философии. А в Византии именно философы возомнили себя богословами и, нападая на один из аспектов духовной жизни, столкнулись с догматическим Преданием. Видеть в противниках св. Григория Паламы только лишь представителей религиозной западной мысли, принимать их за «византийских томистов» было бы очень большой ошибкой. Здесь скорее встреча с томистской схоластикой на уровне известного интеллектуализма. Но это был интеллектуализм восточного происхождения: превзойденный богословием античный эллинизм снова проявляется в образе мыслей этих гуманистов, воспитанных на изучении философии и желающих поэтоому смотреть на каппадокийцев глазами Платона, на Дионисия — глазами Прокла, на Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина — глазами Аристотеля. Проблема видения Бога для противников исихии ставится в плане интеллектуальном: это — гносис, познание; для св. же Григория Паламы, как и для всего мистико-богословского Предания, боговидение неотделимо

¹ [«Открытие» и более правильная оценка св. Григория Паламы теперь осуществляется благодаря трудам о. Иоанна Мейендорфа: *Introduction à l'étude de Palamas*, Paris, 1959, и критического издания Григория Паламы с введением, французским переводом и примечаниями: *Défense des saints hésychastes*, Louvain, 1959, 2 vol.]

от обожения и есть один из его аспектов. В сущности спор шел о возможности реального общения с Богом, иначе говоря — о природе благодати.

Как примирить непознаваемость Бога с Его познаваемостью, невозможность общения с Богом, с возможностью действительного общения с Ним?

«Сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна», — говорит св. Григорий Палама. «Мы приобщаемся Божественного естества, и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак нам нужно держаться того и другого утверждения и полагать их как мерило благочестия»². Св. Григорий Палама разрешает эту антиномию, не упраздняя ее и сохраняя за ней основную тайну, которая в неизреченном различении сущности (*οὐσία*) и присущих ей энергий остается неприкосновенной. «Озарение и божественная и обожаящая благодать не сущность, а энергия Божия»³; «энергия общая и божественная сила и действие Троицпостасного Бога»⁴, говорит св. Григорий Палама. Таким образом, «когда мы говорим, что божественная сущность приобщима не в самой себе, а в своих энергиях, мы остаемся в границах благочестия»⁵. Это различение между сущностью и энергиями не вводит в Божество никакой сложности. Сложность была бы в том случае, если бы действие противопоставлялось страданию в смысле пассивности, если бы энергия предполагала страдательность (*τὸ πάσχειν*); но Бог «проявляет действие, но не страдает по отношению к нему»⁶. Для Паламы сущность и энергия — не две «части» Бога, как всё еще воображают некоторые современные нам критики, а два различных модуса бытия Божия, в Своей природе и во вне Своей природы; это тот же Бог, пребывающий абсолютно недоступным по Своей сущности и всецело Себя сообщающий в Своей благодати. Подобно догмату Троичному, догмат о божественных энергиях никак не нарушает божественной простоты, если только эта простота не превращается в философское понятие, которым пытаются определить неопределимое. «Всякому богословию, желающему соблюдать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны»⁷. Так Савеллий, будучи неспособным утверждать, что Бог един и не един, — он видел одно только единство сущности, — утерял понятие тринности Лиц⁸. То же можно сказать о простоте божественной природы и различении между усией и энергиями. «Бог не только в трех ипостасях, Он еще и всемогущий, *παντοδύναμος*» (Собор 1351 г.).

Различение между усией и энергиями или действиями, различение, утвержденное Соборами XIV в., есть догматическое выражение Предания о познаваемых свойствах Божиих; его мы видели у каппадокийцев и позднее у Дионисия в его учении о божественных соединениях и различиях, о силах (*δυνάμεις*) или же о «луче божественного мрака»; это различение намечает два пути богословия — путь утверждений и путь отрицаний: один из них Бога открывает, другой — ведет к соединению с Ним в неведении. Наконец, у св. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина видим мы то же учение об энергиях в его приложимости к христологии и, в частности, в сообщимости божественной славы человеческой природе Христа, в ипостасном единстве воплотившегося Слова. Все эти предшествующие богословские данные послужили Собору 1351 г. опорой в его вероучительных постановлениях, которые согласно святоотеческому преданию подтверждали определение божественной и нетварной благодати как энергии, от тринческой единосущности отличной, но от нее неотделимой.

² Феофан: PG, t. 150, col. 932 D.

³ Главы физические и богословские, 68—69: *ibidem*, col. 1169.

⁴ Феофан: *ibidem*, col. 941 C.

⁵ *Ibidem*, col. 937 D.

⁶ Главы физические и богословские, 128 и 149: *ibidem*, coll. 1212 A и 1221 C.

⁷ *Ibidem*, 121, col. 1205.

⁸ Феофан: *ibidem*, col. 917 A.

Противники Паламы, утверждавшие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты. Когда они говорили об отличных от сущности действиях или энергиях, то имели в виду тварные эффекты или «следствия» божественной сущности. Их понятие о Боге — как о сущности простой — не допускало для Божества иного бытия, кроме как бытия сущностного. То, что не есть сама сущность, не принадлежит бытию божественному, не есть Бог. Таким образом энергии должно или с сущностью отождествлять, или же от сущности совершенно отделять, как ее действия во вне, иначе говоря, как следствия тварные, ею, сущностью, «причиненные». Здесь рационалистическое понятие причинности вторгается в учение о благодати. Для противников св. Григория Паламы есть божественная сущность, есть ее тварные следствия или эффекты, но не остается места для божественных действий или энергий. В ответ на их критику св. Григорий Палама поставил их перед следующей дилеммой: или они должны допустить различие между сущностью и ее действием, но тогда философское понятие божественной простоты принудит их отнести к тварному славу Божию, благодать, свет Преображения; или они должны категорически отрицать это различие, что заставит их отождествлять непостижимое с постижимым, несообщаемое с сообщаемым, сущность с благодатью. И в том и в другом случае обожение человека становится невозможным, как становится невозможным и всякое реальное общение с Богом⁹.

Именно это мы и видим, например, у Никифора Григоры. Для него фаворский свет был только лишь формой (*μορφή*), образом (*τύπος*), материальным символом, указывающим на присутствие Божества¹⁰. Для него апостолы видели на горе Фаворской некую реальность, принадлежащую к области сущих (*τινα τῶν ὄντων*) нечто познаваемое, а значит — тварное¹¹. Подобная ассимиляция Григорой познаваемого с областью сущего говорит о его зависимости от Дионисия, но Дионисия платонизированного, воспринятого через Прокла и неоплатоновскую традицию, от Дионисия, из богомыслия которого изъят основной его стержень — учение об энергиях, по которому Бог, по неизреченному различению в Своих энергиях (*δυνάμεις*), Себя сообщает и открывает тварному миру. По мысли Григоры не только люди, но и ангелы могут познавать Бога не иначе, как через символы и телесные знаки (*διὰ συμβόλων καὶ τύπων ποικιλικῶν*)¹². И здесь этот философ, противник Паламы, удивительным образом сближается с антиохийской школой, с мыслью св. Иоанна Златоуста, например, полагавшего, что ангелы до Воплощения знали Бога только в образах и представлениях. Но св. Иоанн Златоуст принимал видение Бога в будущем веке в Лице Христа прославленного, тогда как для Григоры это видение навсегда остается в категориях *κατὰ διάνοιαν ὄψις*, то есть видения мысленного. Это та мысль, которая здесь, на земле, оперирует символическими представлениями, чтобы вывести из них соответствующие понятия¹³. Непосредственное общение с Богом, какой бы то ни было мистический опыт в земной нашей жизни невозможен, а в веке будущем это будет совершенным, чисто интеллектуальным знанием, блаженным познавательной способности человека. Здесь Григора через философию как бы возвращается к интеллектуальному гносису Климента и Оригена. Но, рационализируя и тем самым лишая этот интеллектуализм свойственной ему мистики, Григора его обедняет. Даже когда он обращается к Дионисию, то делает это для того, чтобы, пользуясь дионисиевским термином *θεοεικόντης*, богоподражание, доказать тварный характер обожения,

⁹ Феофан: *ibidem*, col. 929 BC.

¹⁰ PG, t. 149, col. 377.

¹¹ *Ibidem*, col. 384.

¹² *Ibidem*, col. 323.

¹³ *Ibidem*, col. 393.

которое есть скорее благочестивая метафора, нежели реальное соединение тварного с нетварным.

Обе стороны обвиняют друг друга в мессалианстве. Противники Паламы включают в это обвинение видение нетварного света. Защитники божественных энергий называют мессалианством познание божественной сущности тварным умом в будущем веке; если не принимать различия сущности и богопроявительных энергий, остается выбирать между интеллектуальным мессалианством и отказом от всякого непосредственного общения с Богом.

Что же такое этот нетварный свет, вокруг которого в XIV в. развернулись богословские споры? Он — сама реальность мистического опыта, о которой с такой настойчивостью тремя веками раньше говорил св. Симеон Новый Богослов; он — осязаемая благодать, в которой Бог дает Себя познавать тем, кто, перейдя за грани тварного бытия, входят с Ним в единение. Св. Григорий Палама пишет об этой мистической реальности на «техническом» языке богословия, благодаря чему она неизбежно теряет свою гибкость. «Бог именуется светом не по Своей сущности, а по Своей энергии», — говорит он¹⁴. Но если энергии именуются светом, то это не только по аналогии со светом материальным (энергия, распространяющаяся от ярко горящего очага), но потому, что они являются созерцанию некоей неизреченной реальностью, которой больше всего соответствует наименование «свет». Поскольку Бог Себя проявляет и дает о Себе познание в Своих *δυνάμεις* или энергиях, в Своих динамических свойствах, Он есть Свет. «Этот Божественный опыт дается в меру и способен быть большим или меньшим, неделимо делимый в соответствии с достоинством воспринимающих его»¹⁵. Совершенное же видение Бога, видение, осязаемое как нетварный свет, который и есть Бог, — это «тайна восьмого дня», и она принадлежит будущему веку, в котором мы узрим Бога лицом к лицу. Однако те, кто достойны, те, кто соединяются с Богом уже в этой жизни, сподобляются видеть «Царство Божие, пришедшее в силу», каким видели его ученики на горе Фаворской.

Свет, увиденный учениками на Фаворе, не был, как утверждал Варлаам, тварным метеорологическим феноменом, светом, по природе своей низшим, чем человеческое мышление. Это был свет, присущий Богу по Его природе: вечный, безначальный, вневременный и внепространственный, существующий вне тварного бытия. Он являлся в ветхозаветных теофаниях как слава Божия, страшная и нестерпимая для тварного, потому что до Христа она была для человека «внешней». Поэтому Павел, когда был еще человеком «внешним», чуждым веры во Христа, был ослеплен по пути в Дамаск явлением этого света. Но Мария Магдалина смогла увидеть свет Воскресения, наполнивший гроб и освещавший всё, что в нем находилось, хотя «свет чувственный» еще и не осветил землю¹⁶. В момент Воплощения Божественный свет как бы сосредоточивается в Богочеловеке, в Котором обитала вся полнота Божества телесно, по слову апостола Павла [Кол. 2, 9]. Именно этот свет Божества, эту славу, присущую Христу по Его Божественной природе, и могли узреть апостолы в момент Преображения. Никакого изменения не произошло в Богочеловеке на горе Фаворской, но для апостолов это было выходом из времени и пространства, осознанием реальностей вечных. «Свет Преображения Господня не начинался и не кончался, — говорит св. Григорий Палама. — Он был не ограничен пространством и не восприимлем чувственно, хотя и был тогда зрим очами телесными... Но изменением своих чувств таинники Господа перешли от плоти в Дух»¹⁷.

¹⁴ Против Акиндина: PG, t. 150, col. 823.

¹⁵ Слово 35: PG, t. 151, col. 448 B.

¹⁶ Главы физические и богословские, 67: PG, t. 150, col. 1169 A.

¹⁷ Слово 35: PG, t. 151, col. 433 B.

Здесь мы снова стоим перед антиномией, относящейся к природе этого видения: с одной стороны «не воспринимаем чувственно» свет Господня Преображения, с другой — «зрим очами телесными». Св. Григорий Палама с негодованием отвергает попытки толковать в материальном аспекте его учение об этом видении. «Божественный свет невещественен, — говорит он, — нет ничего чувственного в свете, осиявшем на Фаворе апостолов»¹⁸. Но, с другой стороны, было бы таким же абсурдом утверждать, что один только интеллектуальный гносис заслуживает «метафорического» наименования света¹⁹. Свет этот — не материальный и не духовный, но божественный и нетварный.

В «Агиоритическом томосе» — той апологии исихастов, которая была написана под руководством св. Григория Паламы, — мы обнаруживаем чрезвычайно ясное различие света чувственного, света умопостигаемого и света Божественного: последний превосходит два других, одинаково принадлежащих области тварного. «Иной свет, — читаем мы в Томосе, — свойственно воспринимать уму и иной чувству: чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание. Следовательно, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но каждое из них действует сообразно со своей природой и в пределах ее. Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством, и умом видят то, что превосходит всякое чувство и ум. Как — это ведает один Бог и испытывающий такие действия»²⁰.

В этом нам открывается истинная природа исихастского созерцания, так же как и место, которое занимает богословие св. Григория Паламы, увенчавшее длительную традицию святоотеческой борьбы за преодоление платоновского дуализма, дуализма между чувственным и умопостигаемым, чувством и разумом, материей и духом. Потому именно, что Бог превосходит тварное бытие, потому, что по сущности Своей Он абсолютно недоступен, что нет никакой со-природности (*συγγένεια*) между божественным и умственным, которому принадлежит как ум ангела, так и ум человека, Бог дает познавать Себя всему человеку в его целом, отчего мы не можем говорить о видении чисто чувственном или же чисто интеллектуальном. Поскольку грань проходит здесь между тварным и нетварным, а не между областью чувств и областью разума, который рассматривался как родственный божеству, постольку единственный — Дионисием указанный — путь достижения истинного познания Бога Живого есть радикальный выход из всего, что тварно. И этот выход — уже не платоновский «побег», не спиритуализация человеческого существа, превращающегося в *νοῦς*, как у Оригена и Евагрия. Это также и не «чувственная» мистика мессалинцев. Здесь нет ни редукции чувственного к умозрительному, ни материализации духовного, но приобщение всего человека к нетварному (что мы уже видели в образе мыслей Дионисия и Максима Исповедника), общение, предполагающее соединение человеческой личности с Богом, соединение, превосходящее всякое познание, «превосходящее *νοῦς*» путем преодоления ограничений, свойственных тварной природе. Здесь мы очень далеки от александрийского спиритуализма, но очень близки к св. Иринею Лионскому. Такая антропология приводит к положительному аскетизму, к аскетизму не отрицающему, а преодолевающему: «Если тело, — говорит Палама, — призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно несомненно должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены»²¹.

¹⁸ Против Акиндина: PG, t. 150, col. 818.

¹⁹ Ibidem, col. 826.

²⁰ PG, t. 150, col. 1233 D.

²¹ Агиоритический томос: PG, t. 150, col. 1233 BD.

«Получивший в благой удел Божественное действие... сам есть как бы Свет и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо Бога видят очищенные сердцем, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им»²². Таким образом, один и тот же нетварный Свет сообщается всему человеку, давая ему способность жить в приобщении Святой Троице. Это приобщение Богу, в котором праведники воссияют как солнце, и есть блаженство будущего века — то обоженное состояние тварных существ, в котором Бог будет «всем во всем», не по Своей сущности, а по Своей энергии, иначе говоря, по благодати или нетварному Свету, неизреченному великолепию трипостасной единой природы»²³.

«Агиоритический томос» усматривает в Ветхом Завете, наряду с догматами закона Моисеева, пророческие прозрения будущих догматов, догматов эры евангельской; они представлялись ветхозаветному человеку, человеку до пришествия Христова еще не ясно выраженными тайнами. Так же и для нас, живущих в евангельской эре, вещи будущего века, Царство Божие, представляются тайнами. Тайны эти могут быть на земле познаны, или, вернее, опытно постигнуты только святыми, теми, кто живет в совершенном единении с Богом, кто преображен благодатью и принадлежит скорее жизни будущего века, нежели нашей земной жизни²⁴.

Таким образом, мы снова встречаемся, только в новой ее формулировке, с мыслью святого Ириния, с его «видением-откровением», последовательно раскрывающимся в трех этапах: до Христа, после Воплощения и после парусии. Но св. Ириний видел «Свет Отчий» в эсхатологической перспективе «тысячелетнего царства святых». Мы видели, как это эсхатологическое видение в III веке сменилось александрийским идеалом созерцательной жизни, которая у Климента и Оригена иной раз принимала форму некой философской утопии: «гностики» Климента, «духовный человек» Оригена; как одно, так и другое есть своего рода духовное «бегство» и подобная «духовность» происхождения отнюдь не христианского. Этот аспект и побудил некоторых современных критиков (прежде всего, Нигрена и отчасти и о. Фестюжера) утверждать, что всякое мистическое созерцание характерно своего рода изменой единственному видению Бога, соответствующему Духу Священного Писания, то есть видению эсхатологическому, парусийному. После целых веков борьбы против интеллектуалистической мистики мы находим у византийских исихастов — свв. Симеона Нового Богослова, Григория Паламы и его учеников — видение-созерцание, совпадающее с видением эсхатологическим, как выходом из истории к вечному свету «восьмого дня».

И, заканчивая наше исследование, мы можем сделать еще одно заключение. Я уже говорил о бурной критике, которой подверглось богословие св. Григория Паламы со стороны Дионисия Петавия. Не касаясь греческих отцов предшествующих эпох, уже подвергшихся осуждению Габриэля Васкеза [Gabriel Vasquez (1551—1604) — испанский богослов за их отрицание видения Бога лицом к лицу, — ведь святые отцы не учили о видении Божественной сущности, как то свойственно было западной схоластике, — Петавий обрушился больше всего именно на византийское богословие XIV века. Он утверждал, что св. Григорий Палама, отрицая непосредственное видение Бога, порвал с отеческим преданием и заменил его видением чего-то иного, чем Бог, каким-то светом, от Бога отделенным и являющимся некой нетварной сферой между Троицей и тварным миром. «Абсурдное учение», говорит Петавий; признаемся,

²² Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы, ed. Sophoclès, pp. 176—177.

²³ Слово 35: PG, t. 151, col. 448.

²⁴ PG, t. 150, coll. 1225—1227.

однако, что абсурдна именно его интерпретация учения св. Григория Паламы об энергиях. Он совершенно не уловил истинного смысла неизреченного различения, которое указывает на модус бытия Божия во вне Своей природы, то есть на благодать, в которой Бог Себя сообщает и проявляет. Он не понял того, — и в этом весь парадокс, — что богословствование св. Григория Паламы и является защитой непосредственного Боговидения, и что различие сущности и энергий не есть ни «отделение» от Бога, ни Его «разделение» на две части — сообщаемую и несообщаемую. Петавий не понял, что это различие есть богословский постулат, без которого немислима реальность — не метафоричность — нашего обожения, без поглощения тварного существа божественной сущностью. Петавий не понял, что это видение и познание Бога лицом к Лицу в свете Его славы и есть видение и познание нетварное, потому именно, что различие между сущностью и благодатью имеет свое обоснование в Самом Боге, отчего и нет у нас необходимости отличать благодать, как Божие в нас присутствие, от благодати созданной или *habitus*; подобное различие может быть только разлучением. Петавий, как и все следовавшие за ним, вплоть до наших дней, западные критики, рассуждая о византийском богословии с позиций, свойственных латинской схоластике, видели ограничение и умаление видения Бога именно там, где, напротив, очевиден христианский максимализм, одно из дерзновеннейших утверждений реального общения с Богом: всецелое приобщение человека к Богу, всецело присутствующему. Но этот Бог — не объект познания, Он — не Бог философов, а Бог, Себя открывающий. Если бы Его сущность, вместо того, чтобы проявляться в природных энергиях, стала бы в какой-то момент сама по себе для тварного ума познаваемой, то такое познание ни для самого св. Григория Паламы, ни для представляемого им отеческого предания не было бы тем познанием, которого ищет мистическое богословие, не было бы видением, превосходящим как разум, так и чувства, зовом к непрестанному и бесконечному превосхождению тварного бытия.

Можем ли мы теперь ответить на вопрос, поставленный Васкесом, осудившим большинство греческих отцов в том, что они отрицали видение Божественной сущности? Всегда несколько неудобно доказывать отсутствие какого-либо учения, в особенности если речь идет об учении столь нюансированном. Представленный нами краткий обзор не позволяет дать такого категорического ответа, который освободил бы нас от всяких поправок и уточнений.

Тем не менее мы смогли удостовериться в следующем: если действительно речь шла о видении сущности Божией у Климента и Оригена, то это учение (не доведенное до конца и не разработанное) представлено ими в ограничивающем аспекте интеллектуалистической мистики, противопоставляющей чувственное умозрительному и утверждающей соприродность человеческого ума с Божеством. В таком случае видение Божественной сущности явилось бы вершиной интеллектуального гносиса.

В области духовной жизни мы проследили две противоположные тенденции: с одной стороны — оригеновская мистика Евагрия, когда ум по своей природе является вместилищем сущностного божественного света, который, возможно (Евагрий не говорит об этом определенно), сообщает ему познание; с другой — чувственное участие в Божественной сущности мессалианцев. Православный духовный опыт в той же мере отвергает как интеллектуальный гносис, так и чувственное восприятие божественной природы, и в желании преодолеть свойственный человеку дуализм разумного и чувственного стремится к тому видению Бога, которое вовлекает всего человека во взыскание обожения. Эта духовная жизнь превосхождением тварного бытия совершенно совпадает с категорическим утверждением Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника о непознаваемости сущности Бога. В плане чисто догматическом реакция против рационализации Евномия выразилась в том, что такие различные

богословы, как три свв. каппадокийца, св. Ефрем Сирин, св. Епифаний и св. Иоанн Златоуст, категорически отрицали видение самой божественной сущности. Учение об энергиях, наметившееся у св. Василия Великого и св. Григория Нисского в их спорах против Евномия, развитое Дионисием как динамическое понятие божественных свойств, подтвержденное христологическим энергетизмом Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, легло в основу учения византийских богословов XIV в., защищавших возможность непосредственного приобщения Богу и одновременно отрицавших возможность познания Божественной сущности.

Другой, тесно связанный с видением Божественной сущности, аспект византийского богословия состоит в различении природы (φύσις) и личности (πρόσωπον) св. Афанасием Синаитом и в его утверждении, что видение лицом к лицу есть видение Личности воплотившегося Слова. Против иконоборчества вероучение утверждает, что не божественная природа Христа и не Его природа человеческая явлены в иконах, а явлена именно Его Ипостась. Таким образом, иконопочитание в известном смысле есть начало боговидения. Для св. Симеона Нового Богослова видение лицом к лицу есть «существенное» (existentielle) причащение Христу, приобщение Богу, в Котором каждый находит всю свою полноту, лично зная Бога и будучи лично Богом знаемым и любимым. Это лицезрение светозарного Лица Божия, обращенного к каждому из нас, это видение Христа преображенного обретает свою богословскую структуру в учении св. Григория Паламы и в определении Соборов XIV в. о природе благодати.

После многих веков мы вновь стоим перед тем же видением преображенного Христа, через Которого Отец сообщает в Духе Святом Свет Своей недоступной природы, стоим перед тем боговидением, которое мы нашли в начале нашего очерка у св. Иринея Лионского, этого отца христианского Предания, ученика Поликарпа, бывшего учеником св. апостола Иоанна Богослова, сказавшего: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил».

ГОСПОДСТВО И ЦАРСТВО

(Эсхатологический этюд) *

Когда мы говорим о «вещах последних» или затрагиваем проблемы, как сейчас принято говорить, эсхатологические, мы вступаем в ту область, где непрестанно удостоверяемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить, перед множеством перемещающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, их не искажая. Вспомним, что даже науки, изучающие материальные реальности, так называемые «точные науки», и те в наши дни должны прибегать к понятию дополнительности, а иной раз одновременно поддерживать, не пытаясь их примирить, две противоположные теории, чтобы дать представление о каком-либо физическом феномене во всей его сложности, как, например, о феномене света. Тем более относится это к реальности, о которой сказано: «не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что уготовал Бог для любящих Его» (Ис. 64, 4; 1 Кор. 2, 9). Чтобы избежать двойной опасности слишком уточнять, или же, наоборот, слишком многое относить к области невыразимой тайны, я позволю себе затронуть тему собственно эсхатологическую лишь в конце этого очерка, подойти к ней обходными, так сказать, путями, которые покажут нам, как именно христианский богослов может говорить об исполнении господства Бога.

Говоря о «господстве» и его «исполнении», прежде всего необходимо рассмотреть термины, которыми мы будем пользоваться.

Господство — понятие относительное, и оно предполагает противоположение: подчинение чего-то или кого-то этому господству. Если же мы говорим о подчинении, то, естественно, предполагаем возможность неподчинения и бунта. Господствуют лишь над тем, что оказывает или может оказать сопротивление. Бог Аристотеля не господствует над своей вечной вселенной; Он лишь первичное «безусловное условие» того действия, без которого не пойдет машина вселенной и из которого исключена какая бы то ни было случайность. Стагирит весьма бы удивился, если бы его Богу — неподвижному Перводвигателю мыслящей себя Мысли — дали имя «Господин», Крпшт.

Но Бог Библии — Господин, Он — Господь небесных воинств, всякого духа и всякой плоти. Господство Его «из рода в род», и «владычество Его на всяком месте». И если невозможно выйти из-под этого всеобъемлющего господства, которое тем более абсолютно, что Бог евреев и христиан есть «Творец всяческих», то можно ему противоборствовать; отчаянный вызов человека, пытающегося подняться до Бога, чтобы спорить с Ним лицом к лицу, — не безнадежный вопль свободы, которая, как в античной трагедии, в своем падении возвращается к самой себе.

* Domination et règne. Étude eschatologique. — *Messager de l'Exarchat du Patriarch Russe en Europe Occidentale*. № 17 (1954), pp. 43—55.

осознавая всю свою абсурдность и иллюзорность перед Роком, одинаково неумолимым как к бессмертным богам, так и к смертным людям.

И вот мы видим, как Бог оправдывает спорившего с Ним Иова, но Его гнев возгорается на Элифаза и его друзей, защищавших непреодолимый и неизбежный абсолютизм Его господства: «Вы говорили о Мне не так верно, как раб мой Иов» (Иов. 42, 7). Протест же Иова, его отказ принять такое господство, которое исключает всякий диалог между Богом и человеком, негативно доказывает истинную природу этого господства. Упреки Иова — это угодная Богу хвала, которая глубже проникает в Его таинственную сущность, ибо она не хочет останавливаться на «идее» о Его господстве. Так богословие взлетает выше всех неискусных «богословствований» и теодицей, прототипом которых и являются речи друзей Иова. И если многие тексты Ветхого Завета свидетельствуют об абсолютном господстве Бога, то книга Иова побуждает нас видеть в нем нечто иное, а не одно только антропоморфическое выражение божественного предопределения.

Действительно, в своей протяженности господство Творца содержит всё, что только существует и даже, по апостолу Павлу, оно простирается за пределы существующего как его необходимость; ибо, по творческому слову Создателя, всё стало бытием, и ни что в небытие возвратиться не может. Однако господство это по своей напряженности никогда не однообразно и не статично, а всегда многообразно и динамично. Ведь Господь Бог, господствующий над вселенной, которую Он сотворил из «ничего», — не безликая «необходимость», и заложено это в самом акте сотворения, ибо — что же значит в совершенном смысле слова творить, творить из небытия в бытие, как не созидать новое бытие, если тебя не принуждают к тому ни внешние условия, ни внутренняя необходимость? Бог захотел быть Творцом, и безусловность Его желания придает творению нечто такое, что никак не сведешь к категориям детерминистической космологии вечного возвращения. Этот аспект божественного творчества, не допускающий подчинения всеобщей необходимости, достигает наибольшей полноты в сотворении ликов ангельских и личностей человеческих: они наделены свободой самоопределения, той *αὐτεξουσία*, в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию. Это означает, что отношение Бога ко вселенной, соотношение господства Бога ко всему сотворенному миру предполагает личную связь между Господом неба и земли и сотворенными личностями мира небесного и мира земного, личное отношение с людьми и ангелами, чье свободное подчинение воле Божией и есть превечная хвала всемогуществу Творца.

Бог философов и ученых — только некая первичная необходимость, которая упорядочивает сцепление причин и следствий и автоматически выправляет всякое непредвиденное отклонение; для нее проявление свободной воли человека — не более, чем скрип в механизме. Но Бог Библии, даже в гневном Своем, это Тот Бог, Который пошел на риск, создавая вселенную, совершенство которой непрестанно будет зависеть от свободной воли того, кто сам должен стать венцом ее совершенства. Этот божественный риск, соответствующий желанию создать существа по Своему образу и подобию, есть вершина всемогущества Божиего или, вернее, переход в добровольно взятую на Себя немощь, так как: «немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1, 25). Немощное это безгранично превышает все атрибуты величия и господства, которые богословы перечисляют в своих трудах de Deo uno. Божественный риск, свойственный личному Богу, свободно творящему свободные человеческие личности, чужд всякого «абстрактного» представления о божественном господстве, далек от всякого рационалистического богословствования, которое воображает, что, приписывая Богу Живому атрибуты Бога безжизненного, Бога, не способного пойти на риск, оно превозносит Его могущество. Но тот.

кто не идет на риск, не любит; Бог богословских учебников любит лишь Самого Себя, а в Своем творении любит лишь собственное Свое совершенство. Он не любит никого, потому что личная любовь есть любовь к иному, чем ты сам. Ревнивый Бог Библии это не жадный до своей славы жестокий Бог евреев, но Тот, чья любовь к избранным Своим «крепка как смерть», и чья ревность ко всему, что отдаляет от Него Его творение, «лута, как преисподняя» (Песнь Песней 8, 6). Поэтому господство надо понимать как личную любовь Бога; Он ждет от Своего творения свободной и полной к Нему обращенности, хочет свободно скрепленного с Ним союза. Но столь абсолютное требование, обращенное к свободе того, кого любишь, не было бы требованием подлинным, если бы не ожидало оно ответной, совершенной полноты, осуществляющейся в любимом, самым любимым желанной, самым им свободно достигаемой.

Если это так, то господство Бога над сотворенным Им миром тем более неограниченно, что оно совершенно не сходно с тем, что мы обычно имеем в виду, говоря о господстве: о давлении извне на волю человека. Поэтому конечное исполнение господства Бога (на грани, никогда не достижимой, но бесконечно достигаемой) равнозначно отмене всякого господства в союзе с Тем, Кто превышает существа, над которыми господство простирается. «Бог станет всем во всем», или, по дерзновенному слову св. Максима Исповедника, «тварные существа станут по благодати тем, что есть Бог по Своей природе». Такова диалектика господства Бога — Троичного в Лицах, трансцендентного в Своей непостижимой природе, имманентного в Своей любви. Он захотел сотворить такой мир, который не мог бы достичь последнего своего совершенства, не вовлекая волю Творца в риск любви, доходящей до «безумия Креста». «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин. 3, 16).

Так как завершение господства Божьего совпадает с конечным обобщением твари, и это высочайшее призвание не может быть достигнуто автоматически, без свободного соучастия «ангелов и человек», необходимо, чтобы каждый этап пути, ведущего к этой конечной цели, совершался в согласном единстве двух волей, воли Творца и воли сотворенного человека. С падения первого Адама, с момента согрешения, лишившего его (а с ним и весь земной космос) возможности усовершенствоваться в своем призвании, и вплоть до того времени, когда Христос, «Последний Адам» (*ἔσχατος Ἀδὰμ*), «снова», по слову святого Иринея, «возглавил падшее человечество», согласованность воли Божией и воли человеческой могла быть лишь внешней. В этом и состояла самая сущность следовавших один за другим ветхозаветных союзов: союза Бога с Ноем, Авраамом, наконец союза с Моисеем. — союзов, предписывающих закон господства Божия над избранным Им Себе народом, дабы совершилось дело Искупления, которое мог совершить один только Бог. Уличая человека в грехе, отчего грех, по слову апостола Павла, становился особенно злокачественным, Закон выявлял особое закабаление человека иному, не Божьему господству. Есть «третья воля», которой и покорился своевольно первый Адам, соблазненный обещанием псевдообожения вне любви Божией. С этой извращенной волей, с этой силой, враждебной Богу, по ошибке Адама и проникло в земной космос господство греха и смерти. Закон Моисея, «преподанный через ангелов» (Гал. 3, 19), указывал тем, кому был дан этот Закон, на их бессилие перед законом «греха и смерти», по которому ангелы сатаны, ставшего князем мира сего, проводят свое господство. Согласие с волей Божией стало проявляться тогда в исповедании греха, в сознании того, что одно только вмешательство самого Бога может вывести людей из создавшегося положения, и наконец в вере в сопутствующее Закону обетование, в то обещание, без которого Закон не мог бы быть выражением божественной икономии и «детоводителем ко Христу» (Гал. 3, 24).

«Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан через ангелов» (Гал. 3, 19). Существует тесная связь между Законом и господством греха и смерти, между Законом Откровения и обнажаемым им законом греха, между законным порядком, установленным через ангелов Божиих, и властью, захваченной после грехопадения Адама ангелами сатаны. Что Божий закон соответствует страшным условиям, в которых оказалась подвластная греху и смерти тварная природа, это понять не трудно. Но в горестных этих условиях, навязанных по вине человека всей твари, в том самом законе, который св. апостол Павел называет «законом греха и смерти», в самом беспорядке этого павшего мира надо уметь различать некий непреложный порядок, в котором проявляется Божие господство, предохраняющее мир от окончательного распада и ограничивающее господство властей тьмы. И больше того: само господство восставшего ангела над падшим творением не чуждо Божественной воле, потому что она придает этому «пленению» некий законный характер. Только Бог — Господин, и восставшие против Него духи не смогли бы проявлять своего господства узурпаторов, если бы, в конечном счете, не подчинялись они против своей воли одному Его господству. В своем желании противиться Божественному плану лукавый, в конце концов, вынужден участвовать в его выполнении. И вот раскрывается весь смысл пророческих аналогий израильского пленения: пророчества эти относятся не только к Вавилону и всем сатанинским силам, которые неустанно преследуют Церковь в течение всей ее истории, но в плане более глубоком, в плане мета-историческом пророчества эти относятся прежде всего к самому сатане и той власти, которую с падения Адама мог он взять над человеком и земным космосом.

Здесь снова книга Иова раскрывает перед нами подлинную перспективу проблемы зла, или, вернее, обнаруживает роль лукавого в истории борьбы за всеосвящение. Св. папа Григорий Великий, комментируя этот «пролог в небесах», которому через двенадцать веков подражал в своем Фаусте Гёте, отмечает, что, желая искушать праведника, клеветник-сатана должен был обратиться к Богу, чтобы Тот «простер руку Свою». «Удивительно, — говорит св. Григорий, — что он не присваивает себе права поражать, и это тот, кто никогда не упускает случая гордиться своей гордыней перед Творцом всяческих». Дьявол знает, что сам по себе он не способен ни на что, — что, как дух, он сам по себе не существует: «*Sciendum vero est, quia Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas iniusta: quia a semetipso voluntatem habet, sed a Domino potestatem*». «Надо знать, что воля Сатаны всегда зла, но могущество его не вне закона. Потому что волю он имеет от самого себя, власть же — от Бога». То, что он хочет делать по злобе, то Бог позволяет ему исполнять по правосудию. И св. папа заключает: «Не следует бояться того, кто ничего не может делать без разрешения. Надо трепетать только перед той силой, которая, разрешая врагу буйствовать, заставляет неправую волю служить исполнению правых предопределений» (*Moralia*. II. 16—17).

Божественная икономия выполняет план Творца и пользуется враждебной Ему волей, невзирая на препятствия, возникающие по свободной воле ангелов и людей. Если это так, то выполнение Божественного плана, непреложного в своей конечной цели (обожения всей твари), надо воспринимать как некую стратегию в действии, стратегию всегда подвижную, обладающую богатейшими возможностями — как многообразно (*πολυτοίχιστος*) действующую Премудрость Божию.

Но для богословов рационалистов всё это не так. Безжизненное богословие христианских друзей Иова приучило нас рассматривать Божественный план с точки зрения вечности (*sub speciae aeternitatis*), но только той, которую знают эти друзья. Такой образ мысли придает превеч-

ной Божественной воле характер навеки неподвижных и необходимых предопределений, по образу застывшей и печальной вечности математических аксиом. Также искажается и богатый в своих поучениях библейский антропоморфизм и заменяется абстрактным и бедным, который я осмелюсь назвать антропоморфизмом разумного животного, занявшегося богословием. Подобным богословам выражения св. Григория Великого могут показаться слишком дерзкими (не говоря уже, конечно, о всегда «соблазнительной» терминологии Священного Писания); а мысль о господстве Бога, которое проявляется господством над павшим творением князя мира сего, — кощунственной. Чтобы спасти честь отца Церкви, они пытаются включить деятельность диавола в заранее предначертанный Божественный план, избегая таким образом тех треволений, которые могли бы неожиданно внести в эту раз навсегда зафиксированную программу «грядущие случайности». Конечно, как божественный покой, так и умственный комфорт богослова в этом случае обеспечены, но «серьезность Божией любви», на которой еще так недавно настаивал Романо Гуардини, окажется бессмысленной для Бога богословов, созданного по образу Бога философов и ученых мира сего. Этот Бог, вероятно, очень близок Тому, Которого, как казалось молодому Августину, нашел он в книгах неоплатоников: это был Бог всемогущий, Который тем не менее не мог бы принять реального участия в спасении Своего творения, участия вплоть до вочеловечения и «даже до смерти», не потеряв при том Своих прав на подобающие Божеству совершенства. Это, конечно, не Бог Писаний, не Бог отцов Церкви, и не Бог самого блаженного Августина. Это — Бог друзей Иова, угнетающий Свое творение господством, схожим с преходящим господством непременного и необходимого закона, предписанного неумолимым правосудием. Иов восставал против кумира истинного Бога, против искажения Его царственности и ее преломления в господстве князя мира сего, против той карикатуры, в которой Праведный отказывался признать Лицо Того Господа, Которого жаждал увидеть.

Интересно отметить, что ответ Бога на «безумные речи» Иова оканчивается описанием бегемота, названного «верхом путей Божиих» (Иов. 40. 14), и левнафана, «царя над всеми сынами гордости» (Иов. 41. 26). Эти чудовищные животные, безграничная мощь которых может быть урощена лишь Тем, Кто их создал, не только редкостные экземпляры древнееврейской фауны. Для христианина, который видит в священных текстах нечто большее, чем документ еврейского фольклора, и не хочет низводить богословский гносис к уровню позитивистической науки «демифологизации» (Entmythologisierung), для него огромные существа, показанные Богом Иову, — это «поднебесные» (ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ) силы ангелов — мироправителей (κοσμοκράτορες) (Еф. 6, 12), ставших в своем бунте против Бога «духами тьмы». Показывая Иову господство, которому покорился человек, Бог предлагает ему сокрушить гордыню сатаны, связать левнафана, «чтобы сделать из него игрушку для девочек своих» (Иов. 40, 24). Тогда Бог признает, что человек может спасти себя собственными своими силами, что «десница твоя может спасти тебя» (Иов. 40, 9). Размеры духовного могущества сатаны, весь объем космической катастрофы, происшедшей вследствие грехопадения человека, всё ослепление и вся немощь сбившейся с пути свободы показаны Иову для того, чтобы указать на благость закона смертного существования, закона необходимого и вносящего порядок в те новые условия, которые установила Божественная воля для своего плененного грехом, падшего создания. Раскаивание Иова («безумные речи которого омрачили Провидение») — в том, что за обязательным и неотвратимым господством, которое он отказывается принять, он видит условия Божественной икономии, неотступно ведущей земной мир к выполнению своего высшего призвания, к тому исполнению, соратником которого падший человек уже быть больше не мог.

Позиция Иова, обвиняющего Бога, прямо противоположна позиции его друзей, лицемерно взявших на себя роль Его защитников, и, сами того не подозревая, защищавших права сатаны на неограниченное свое господство. Как большинство фактопоклонников, защищающих status quo, они, желая оправдать законность существующих человеческих условий, «абсолютизировали» аспект законности и распространили его на природу Самого Бога. В этой искаженной перспективе различные уровни реальности человеческой, бесовской, ангельской и божественной, которые входят в сложную и подвижную икономию общего спасения, оказываются смешанными, вместе спаянными и застывшими в одном только видении — видении Бога неизбежного, подобного неумолимой и безликой *Ανύχτη* эллинского язычества. Это — Бог только Закона, но не Бог Обетования. Бог, над Своим творением господствующий, но ничего на Себя не берущий и не идущий на риск быть обманутым в Своей любви. Это только диктатор, а не Царь. Но Иов провидел выше своих друзей; Иов поверил Обетованию, без которого Закон был бы чудовишным абсурдом, и Бог Ветхого Завета не мог бы быть Богом христиан. И вот из всего традиционного ряда ветхозаветных писаний книга Иова первая раскрывает перед нами эсхатологические горизонты; она ставит господство Бога и условия человека в правильную перспективу, что и надо иметь в виду, когда мы говорим об исполнении господства.

Новый Завет много говорит о Царстве (*βασιλεία*), но когда говорит о Боге, почти никогда не употребляет терминов «господство» (*κυριότης*), «господствовать» (*κυριεύειν*). Это соответствует той основной перемене, которая произошла в положении человека по исполнению мессианского обещания, после воцарения Христа. Те, кто узнали Царя Своего, знают Его не по внешним проявлениям наложенного на них господства. Сатрапы господствуют, царь же царствует. Его царское достоинство ни в какой мере не зависит от того, господствует ли он или не господствует: Он остается царем даже тогда, когда всходит на плаху, чтобы быть убитым своими подданными. Божественная царственность проявила себя неожиданным и удивительным, как для ангелов, так и для людей, образом, — Образом Самого Сына Божия, пришедшего на землю, чтобы претерпеть смерть на кресте. «Я именую Его Царем, — говорит св. Иоанн Златоуст, — потому что вижу Его распятым: Царю подобает умирать за своих подданных» (О кресте и разбойнике, беседа II: Р. С., 49, 413). Но Христос воскресает, восходит на небо, сидит одесную Отца, возносит взятую на Себя человеческую природу «превыше всякого начальства и власти, силы и господства» (Еф. 1, 21). Все эти четыре наименования небесной иерархии, выбранные апостолом Павлом, чтобы подчеркнуть происшедший в порядке всего космоса переворот, содержат в себе понятие господства. Значит, этот внешний аспект божественной царственности был превзойден: отношения, которые устанавливаются между Главой Церкви и ее членами на земле, теперь уже вне категории господства. Это новое положение отражается в космосе как «отнятие сил у властей» (Кол. 2, 15) Христом — Богочеловеком. Не только власти тьмы низложены искуплением (Кол. 1, 13) и не может больше сатана господствовать над сынами Царства, но и ангелы, выявители и хранители законного порядка, несут иное служение после упразднения Закона и измещения человеческих условий. Воистину всё, что есть «господство», останавливается у порога Церкви, той новой реальности, которая возникает в мире после Вознесения Христа и Сошествия Святого Духа. Сыны Церкви находятся по ту сторону огненного меча, закрывающего потомству первого Адама вход в земной рай.

Но ничего не изменилось для «внешних», и те, кого апостол Петр называет «наглыми ругателями», всё еще могут спрашивать: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от нача-

ла творения. все остается тем же» (2 Пет. 3, 4). Действительно, все мы еще облечены в те «кожные ризы», которыми, по выходе их из рая, Бог покрыв Адама и Еву. Они — биологическое, подвластное смертной необходимости условие, ставшее по вине человека новым законом существования земного космоса. Воля бесовская всё еще свирепствует в мире и проявляет себя не только через сынов века сего, которые преследуют Церковь или хотят над ней властвовать, но также и через сынов Царства, когда в самом ее лоне эта воля создает нестроения: одни хотят проявлять власть, другие противопоставляют им свою мятежную волю схизматиков. То, что языческий поэт Лукиан, как безбожник и ругатель, говорил о касте жрецов, то, что Лукреций говорил о римских авгурах, часто, увы, можно отнести и к христианскому духовенству. Ничего не меняется, и вечное возвращение, утомительная повторность, которую Екклесиаст называет «суею», продолжает властвовать над миром, как могущественный и неизбежный закон его существования. «Где обетование пришествия Его?»

Нет ничего удивительного, что так рассуждают евреи. Они всё еще ждут исполнения обетования и не узнали в «муже скорбей» Мессию. Что новые язычники, которые ничего не ждут от «потустороннего», хотят подчинить историю мира законам жестокой диалектики — тоже совершенно естественно. Но когда то восприятие вселенной, которое только и может быть у «внешних» (религиозных или безбожных), заражает христиан, и такие воззрения определяют даже и их богословское сознание, это означает, что не все верующие приняли исполнение Обетования. Для некоторых из них Евангельский Христос остается Иисусом из Назарета, и согласно такой вере немислимо видеть в Нем Сына Бога Живаго, разве что только в плане «эсхатологическом». Я привожу один только этот вопиющий, враждебный какому бы то ни было богословскому мышлению, пример псевдоэсхатологизма, чтобы показать, до чего может прийти пораженчество христиан. Но абстрактный эсхатологизм может иметь множество оттенков: он всюду встречается, если не в теории, то, по крайней мере, на практике. Надо сказать, что нынешняя «мода на эсхатологию» не имеет ничего общего с чаянием неминуемого пришествия Христа, того нового смысла времен, которое возбудило в апостолах и их учениках благовестие иудеям и язычникам переворота, совершенного Христом. Победителем греха и смерти во всем космическом строе. Эсхатологизм наших дней также не похож на богословие, обращенное к последним срокам, на то богословие отцов Церкви, которое, как завоевание свое, собирало все проросшие в мысли человечества ростки истины, чтобы всё проросло «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). Но псевдоэсхатологизм далек от всякого динамизма: он превращает эсхатологию в некую «эпистологическую» категорию, которая дает возможность спокойно заниматься житейскими делами и не заботиться о том, что принадлежит «иному плану». Богословские затруднения? Ереси? Разделения христиан? Всё это будет разрешено в «эсхатологическом порядке», или всё «уже разрешено» в кантовской «потусторонности» такой эсхатологии, которая никогда не есть (и никогда не будет) парусней, то есть Присутствием. Здесь мы снова сталкиваемся с смещением различных планов и узнаём ту ошибку, которую видели у друзей Иова. Там это были различные планы законного господства вместе слитые и отнесенные к Богу; здесь — эсхатологическое обетование, которое совершилось и все еще совершается в различных сферах, рассматривается в телескоп бесперспективно и под неправильным углом зрения. Друзья Иова не поняли «риска» любви Того Бога, Который всё берет на Себя и входит в икономию спасения Своего создания. Христианские же потомки этих «разумных» богословов углубляют ошибку своих отцов: они не понимают эсхатологической «вовлеченности» человека и подменяют ее абстрактной верой, верой, не спо-

собной сдвинуть горы бесовского господства, потому что такую веру знают ведь и сами бесы.

Эсхатология появляется в мире в тот момент, когда человек становится способным соработником в исполнении Божественного плана. Исполнение эсхатологического обетования начинается там, где завершается икономия спасения: после смерти, Воскресения и Вознесения Христа. В плане историческом свершение человеческое идет вслед за свершением божественным. Эсхатологические провидения пророков единым взглядом охватывали мессианское обетование, Искушение, Сошествие Святого Духа, Последний суд и преобразование космоса. А ведь эсхатологическая эра началась лишь через десять дней после Вознесения, с момента Сошествия Св. Духа, «Обещанного от Отца» (Деян. 1, 4—5), с сошествия того «Огня, который Христос пришел низвести на землю» (Лк. 12, 49). Эсхатология может «начинаться» лишь с «конца». Но этот конец — конец не неподвижный, не предел: конец — это непрестанно возобновляющееся начало бесконечного пути к соединению, к обожению, в котором свершаются господство Бога и призвание человека. Это последнее свершение — по благодати Духа Святого и свободной воле человека — есть внутренняя тайна Церкви, та тайна, которая совершается в удивленном присутствии ангелов, но остается закрытой для внешних: для бесов, для сынов века сего, для нас самих, когда мы начинаем философствовать «по преданию человеческому, а не по Христу» (Кол. 2, 8). Тайна этого величайшего призвания уже совершилась в одной человеческой личности: в Марии, Матери Божией, в Той, что дала Сыну Божию жизнь человеческую и получила от Сына Своего полноту жизни божественной. Совершающаяся в Церкви тайна обожения и есть «эсхатология в действии», сокровенное, но совершенно новое средоточие, в соотношении с которым и развертывается вся история мира.

Надо бы говорить о множестве средоточий, потому что высшее это призвание, в меру духовного возраста человеческой личности, осуществляется в каждой из них, в каждой тварной ипостаси земного космоса, которая благодатию Духа Святого трудолюбиво движется к обожению.

Апостол Павел говорит нам, что тварь с нетерпением ждет откровения сынов Божиих, того откровения, которое освободит ее от рабства греху, от необходимого закона повторности. Потому что земная природа во всей своей совокупности, вся зависимая от человека тварь не добровольно покорилась этой всеобщей необходимости, которую Екклесиаст и ап. Павел называют «суею» (Рим. 8, 19—22). Искаженный грехом человек земной космос также должен участвовать в «свободе славы детей Божиих», и когда цикл узаконенной повторности внезапно остановится в своем круговращении, тогда освобожденная от суеты тварь не исчезнет, поглощенная безличным абсолютом некоей нирваны, но увидит начало вечной весны, в которой все жизненные силы восторжествуют над смертью и достигнут полноты своего расцвета: тогда один только Бог станет началом жизни всего, тогда обоженные личности человеческие просияют, как светила вокруг Единого Солнца — Христа, с Которым они будут царствовать в единой славе с Пресвятой Троицей, славе, без меры преподанной каждому человеку Духом Святым.

Но мы еще стоим вместе со всей земной тварью, чая «воскресения мертвых и жизни будущего века». Ведь победа Христа и изменение космического строя не есть восстановление того первичного условия, которое было до грехопадения Адама. Потому что последний конец — не земной рай, а новая земля и новое небо. С Нового Адама эсхатологическое условие есть новое шествование к вечно новому концу, но этот новый путь открывается в условиях старого, дряхлеющего мира, в плоти «ветхого Адама», в плоти брэнной и смертной, хотя и обитает в ней нетварная благодать. Мы получили царское помазание Духа Святого, но мы еще не царствуем со Христом. Как юный Давид, который после помазания его

Самуилом должен был до своего воцарения претерпеть ненависть Саула, должны мы противоборствовать полчищам сатаны, лишенного, как Саул, власти, но всё еще остающегося «князем мира сего».

Христос, Глава Церкви, царствует одесную Отца, «доколе положены будут враги Его к подножию ног Его» (Пс. 109, 1). Брань, которую мы должны под Его началом вести здесь, на земле, за то Царство, которое не от мира сего, можем мы вести только оружием Христовым, «потому что брань не против крови и плоти, но против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12). Начатая в духовных, небесных сферах ангельских, брань эта продолжается и в земном космосе, а ставка в этой борьбе — свобода человека. Духовный уровень, на котором ведется эта брань за наследие сынов Божиих, глубже всех поверхностных слоев тех реальностей, которые доступны анализу человеческой науки. Ни психология, ни социология, ни экономика, ни политика, ни другие науки не могут уловить истинной причины различных бедствий, которые они лишь констатируют и, желая их отвратить или хотя бы ограничить следующие за ними опустошения, пытаются их определить; даже философия, которая, однако, говорит о человеческом духе и пользуется терминами «личность» и «природа», и та не может достигнуть того уровня, на котором решается проблема человеческих судеб. Термины, которыми она пользуется, это в большинстве случаев результаты вырождения и обмирщения понятий богословских. Философия никогда не эсхатологична, ее проблемы никогда не достигают последних пределов; она неизбежно переносит в онтологию истины порядка метаонтологического. Поле ее зрения остается по эту сторону двух бездн, которые «со страхом и трепетом» может именовать одно только богословие: нетварной бездны жизни Пресвятой Троицы и адской бездны, которая открывается перед свободой тварных личностей.

Мы знаем, что врата ада никогда не одолеют Церкви, что власть его, сокрушенная Христом, реальна лишь тогда, когда наша воля совпадает с волей врага высокого нашего призвания. Только за выполнение этого конечного призвания, предложенного всякому творению Божию, и ведет Церковь свою брань. Все другие «брани», которые нам придется вести на земле, ограничиваются интересами какой-либо группы, партии, страны, человеческой идеологии; они неизбежно исключают своих противников и ими жертвуют; здесь же никто не может быть исключен или принесен в жертву, и даже тогда, когда Церковь противоборствует людям, она ведет эту борьбу за спасение этих же людей.

Таковы правила ее брани, поле которой всё больше и больше расширяется, в зависимости от интенсивности взятого нами на себя эсхатологического обязательства. Но что же представляет из себя это «интенсивное обязательство», как не достижение святости? Нам говорят, что Исаак Сирин молился не только за врагов истины, но также и за бесов. Возможно это лишь на такой духовной высоте, на которой человек уже участвует в тайне Божественного Совета. Несмотря на некоторые намеки св. апостола Павла, вопрос об ангельской эсхатологии остается закрытым нашему богословию, соответствующему ступеням нашего духовного восхождения. Ставить вопрос о спасении ангелов, это значит вторгаться в область, где, пытаясь наспех построить богословские синтезы, мы так или иначе неизбежно впадали бы в ересь. Тем не менее не следует забывать, что исполнение Божьего господства, которое есть также и достижение полноты святости, осуществляется на различных уровнях и в различных планах, которые мы можем усматривать лишь отчасти. Выполнение нашего высочайшего призвания прежде всего относится к судьбе земного космоса, где люди суть созданные по образу Божию тварные ипостаси этого космоса. В этом плане, который и есть план богословия, Церковь будет вести свою брань до скончания века.

Мы знаем, что брань эта закончится пришествием Христа и что все враги Его будут повержены под ноги Его; что суду и последним распознаваниям надлежит быть до того, как Царство мира сего соделается Царством Божиим (Апок. 11, 15). Но, трепеща перед страшным образом Христа Судии, будем помнить о том, что высочайшее право Царя есть милосердие.

А. В. ВЕДЕРНИКОВ

ВЛАДИМИР ЛОССКИЙ И ЕГО БОГОСЛОВИЕ

Биографические сведения

Среди различных по величине и яркости светил православной богословской мысли, появившихся на нашем церковном небосводе в текущем столетии, особенно светлым сиянием окружено имя Владимира Николаевича Лосского. Для многих из наших читателей это имя прозвучит впервые, и они несомненно заинтересуются как происхождением, так и местом, где протекала жизнь и деятельность этого русского православного богослова. Поэтому нам естественно начать данную статью с предупреждения о том, что Владимир Николаевич Лосский, умерший в 1958 году, в самом расцвете сил и дарований, был верным сыном Русской Православной Патриаршей Церкви, которому суждено было стать гражданином Франции и там, в центре западной образованности, послужить Богу богословским свидетельством о Православии.

Принадлежность к Русской Православной Церкви и французское гражданство! Каким образом могло получиться столь необычное сочетание в жизни Владимира Лосского? На этот вопрос отвечает его жизненный путь, неожиданный поворот которого на рубеже двух эпох providentially указал ему место и человеческую среду для жизни и служения Церкви Христовой.

Подробная биография этого замечательного человека-христианина и выдающегося православного богослова еще не написана, и сейчас здесь предлагается не обстоятельное описание его жизненного пути, а лишь ряд биографических фрагментов, заимствованных, главным образом, из мемориального выпуска «Вестника Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» за 1959 год и дополненных некоторыми сведениями, которые были извлечены либо из рассказов личных друзей Владимира Лосского, либо из его переписки с Московской Патриархией.

Владимир Лосский родился в День Святого Духа 25 мая 1903 года в Петербурге в семье известного русского философа. Там же прошли его детские и юношеские годы. Анонимный биограф отмечает «исключительную чуткость мальчика, особенно перед тайной смерти». В возрасте 17-ти лет он уже студент Петроградского университета, где сразу же определяется его влечение к истории философской мысли, к творениям святых отцов Церкви и к западному Средневековью.

В ноябре 1922 года Владимир Лосский вместе с семьей эмигрирует на Запад. Первым этапом этой эмиграции оказалась Прага, где будущий богослов продолжил свое образование у знаменитого византолога Н. П. Кондакова. За Прагой последовал второй и, к счастью для семьи Лосских, последний этап эмиграции — Париж с его старейшим французским университетом Сорбонной. Здесь молодой Лосский с головой уходит в занятия и через два года получает ученую степень по истории

Средних веков вместе с правом преподавать этот предмет. Но его интерес к Средневековью продолжает углубляться, он работает под руководством видного специалиста по Средним векам профессора Ф. Лота и в течение ряда лет слушает лекции крупного знатока средневековой философии профессора Этьенна Жильсона. У них, как сказано в биографических заметках, «он учится строгости западной мысли, сочетая ее с тяготением в глубину»...

Углубленный интерес Владимира Лосского к Средним векам истории Запада, конечно, нельзя объяснить одной любознательностью или стремлением молодого ученого к эрудиции, к накоплению знаний в избранной области. Еще в Петроградском университете этот интерес сочетался у него с особым вниманием к святоотеческой письменности и к догматическому значению *Filioque*. И, оказавшись на Западе уже глубоко укорененным в церковном и святоотеческом предании, он осознает свое невольное присутствие во Франции как призвание к свидетельству о Православии, следы которого еще сохраняются в традициях французского христианства. Это сознание побуждает его изучать мистико-теософическое учение Мейстера Экхарта и грандиозную систему мысли Фомы Аквината, чтобы глубже войти в духовный мир Запада, понять основы западного мышления и с помощью привычных для него представлений и понятий свидетельствовать перед ним об Истине Православия. Приходится удивляться духовной неуязвимости Владимира Лосского и несокрушимой мощи его православного мышления, которое при своем погружении в средневековую мистику и схоластику не только ничем не соблазнилось, но еще глубже обосновало превосходство своей богословской позиции.

1928-й год был ознаменован для Владимира Лосского его вступлением в семейную жизнь: венчание произошло в День Святого Духа. В том же году он стал членом Православного Братства имени св. Фотия, учрежденного при Трехсвятительском подворье в Париже в помощь епархиальному архиерею и с целью утверждения Православия во Франции. Автор биографических заметок говорит, что, по мысли Владимира Лосского, это Братство «должно было стать как бы христианским рыцарским орденом, чтобы отвечать Западу на взыскание Грааля, то есть Православия».

Но это были годы русской церковной смуты, и к делу православного свидетельства во Франции прибавилась необходимость борьбы за каноническую Истину, за верность Матери — Русской Православной Церкви. Когда значительная часть русской эмиграции, осевшей во Франции, уклонилась, по чисто мирским мотивам, в церковный раскол, Владимир Лосский, вместе с Фотиевским Братством, остался в лоне Русской Материн-Церкви, как того требовали канонические правила и его твердое убеждение в том, что Церковь должна свидетельствовать о полноте Истины там, где она находится, не притязая на «нормальные» условия. Отсюда его верность Материн-Церкви не могла находиться в противоречии с любовью к Франции, которая, как он думал, могла стать «очагом возрождения христианского Запада» в духе Православия.

В этот период церковных нестроений и борьбы с многочисленными схизматиками Владимир Лосский ведет оживленную переписку с Блажителем Патриаршего престола Митрополитом Сергием (будущим Патриархом), с которым у него устанавливаются отношения ученика с учителем. Преклоняясь перед высотой и мужеством служения Первоиерарха нашей Церкви, Владимир Лосский видел в нем замечательного богослова, который обладал не только обширной эрудицией в области догматики, патристики и других церковных дисциплин, но жил догматами Церкви, раскрывая их содержание внутренним опытом. Основанное на этом опыте богомыслие помогало ему «осуществлять дело, превышающее всякие человеческие силы», как писал впоследствии о Митрополите Сергии преданный ему Владимир Лосский.

Надо сказать, что в то время молодой богослов был активным помощником Митрополита Сергия в деле собирания «расточенных чад» Матери-Церкви и ограждения их от влияния ложных учений, возникавших в их среде. Как уже было сказано, в разгар юрисдикционных разделений он, вопреки настроению большинства своих соотечественников-эмигрантов, выбрал каноническую верность Матери-Церкви. Когда же в 1933 году появилась книга прот. С. Булгакова «Агнец Божий», оказавшая большое влияние на культурные круги православных людей, Владимир Лосский сразу же вооружился против содержащегося в ней ложного истолкования догмата Боговоплощения. Он увидел, что автор книги, излагая этот догмат на основе софиологии, придает Боговоплощению характер природной необходимости и тем самым как бы упраздняет вольное снисхождение, жертву, страдание и Крест Христов (1 Кор. 1, 17—24), обесценивая вместе с тем и самую цель снисхождения Слова,—ниспослание Святого Духа от Отца ради возведения тварного мира к обожению в Церкви...

Когда Митрополит Сергей познакомился с содержанием книги «Агнец Божий» по докладу митрополита Елевферия, управлявшего тогда патриаршими приходами во Франции, он убедился не только в неправомерности прот. С. Булгакова, но и в опасности его софианского истолкования церковного догмата для духовной жизни верующих. Критический разбор софианского учения был подвергнут обсуждению на заседании Священного Синода и в форме Указа, осуждающего это учение, отправлен митрополиту Елевферию для сообщения верующим. На этот Указ прот. С. Булгаков ответил «Докладной запиской митрополиту Евлогию», уже находившемуся в то время в отделении от Матери-Церкви, и тогда Владимир Лосский, сравнив текст Указа с Докладной запиской о. Сергия Булгакова, написал свою книгу «Спор о Софии», вышедшую в свет в 1936 году.

Здесь не место заниматься изложением острой критики, которой подвергается в этой книге софиология о. Сергия Булгакова. Надо лишь отметить, что пламенная ревность Владимира Лосского о чистоте и неприкосновенности для философствующего разума учения Церкви нашла свое выражение в строгой и убедительной аргументации и в предельно ясном и логически стройном изложении. В архиве Московской Патриархии сохраняется письмо митрополита Елевферия, в котором он пишет Патриаршему Местоблюстителю Митрополиту Сергию о том, что Указ, осуждающий неправомерные о. Сергия Булгакова, явился «благовременным актом власти», подорвавшим авторитет его книги «среди иноверцев и наших невегласов», что книга Владимира Лосского с критикой ответа о. Сергия Булгакова на Указ об осуждении «хороша, сильна и содержательна» и что она, по словам Владимира Лосского, «вызвала похвалу самого о. Булгакова за эрудицию ее автора» вместе с сожалением, что последний «не состоит в среде богословствующих проблематиков».

Нам неизвестно, возразил ли на книгу Владимира Лосского «Спор о Софии» о. Сергей Булгаков, — в списке его печатных трудов нет такой темы, — но можно думать, что высказанная им похвала ее автору за эрудицию имеет отношение и к содержанию его доводов, а в сожалении об отсутствии автора в среде богословствующих проблематиков нет и намека на отрицание его богословской позиции, с которой верующий разум должен рассматривать Богооткровенные истины не как проблемы, а как духовные реальности, постигаемые верой и созерцанием очищенного ума. Во всяком случае реакция о. Сергия Булгакова на критику Владимира Лосского далека от всякого раздражения и обиды и выражает скорее удивление перед пламенностью и глубокими познаниями критика.

Известно, что личного общения между о. Сергием Булгаковым и Владимиром Лосским не было из-за церковной схизмы, остро переживавшейся тогда обеими сторонами, но «Спор о Софии» тревожил Владимира

Лосского до конца жизни, заставляя его воздавать должное той правде, которую содержали доводы противника, как вспоминает об этом друг покойного богослова Луи Буайе в своей мемориальной статье о нем. А в другой статье, написанной тоже одним из французских друзей и учеников Владимира Лосского, указывается, что «всё его богословие, сконцентрированное на нетварной благодати, на паламитском понятии Божественной энергии, действительно пытается выразить, в свете Предания и в строго православных понятиях, основные интуитивные моменты в мышлении о. Сергия Булгакова».

Но не будем углубляться в эту славную и в то же время болезненную страницу биографии Владимира Лосского, который, конечно, лучше, чем кто-либо другой, понимал масштабы и силу мысли о. Сергия Булгакова. Различие их путей в богословии, равно как и сходство основных богословских интуиций и прозрений, должно стать предметом особого исследования в будущем. А сейчас остановимся на одном важном событии, тесно связанном с церковным служением Владимира Лосского.

Присутствие русского Православия во Франции не оставалось безразличным для французского христианства. Несмотря на юрисдикционные споры и расхождения среди русской православной диаспоры, ее литургическая жизнь, вместе с живой проповедью пастырей, раскрывалась перед многими из западных христиан как живое апостольское предание. До сих пор оно было для Запада просто восточной традицией, а теперь, в свете покоряющего свидетельства православного богословия, оказывалось содержанием и движущей силой Православия, воистину вселенского — не в географическом смысле всемирного распространения, а в смысле обладания полнотой Истины. И неудивительно, что наиболее чуткие к ее призывам души потянулись к Православной Церкви и образовали в самом сердце Франции, в Париже, общину-приход, который, при активном содействии Фотиевского Братства и Владимира Лосского, был принят, по Указу Блаженнейшего Митрополита Сергия, в лоно Русской Православной Церкви с сохранением западного обряда. Это событие явилось началом осуществления мечты нашего богослова о возрождении во Франции древнего благочестия, свойственного ее народу и укорененного в Священном Предании Вселенской Церкви.

В это время в соседней Германии уже свирепствовал фашистский режим Гитлера, тайне осуществлявший подготовку к завоеванию «жизненного пространства» в Европе и за ее пределами. Первый год войны, развязанной Гитлером, явился для Владимира Лосского годом получения французского гражданства. Поражение Франции возбуждает в нем желание вступить в ряды армии, чтобы сражаться с врагом. Но армия быстро отступает на юг, и ему не удается найти или догнать ни одного отряда, хотя с этой целью он проходит через всю страну почти до самого Бордо. По пути, пройденному то пешком, то на попутных машинах, его поражает зрелище разгрома и унижения французской нации, ее духовного неблагополучия. «В центре драмы для него: Франция и Православие — два полюса его судьбы», — замечает биограф.

Свои размышления на эту тему Владимир Лосский выразил в рассказе «Семь дней по дорогам Франции», который он написал в местечке «Четыре дороги» в департаменте Лот, где среди парижских беженцев нашел свою жену и детей в приютившем их чердачном помещении старого замка. Там он перевел на французский язык «Беседу преп. Серафима Саровского с Мотовиловым о цели христианской жизни» — бесценное напоминание о спасительном, но забытом пути.

По возвращении в Париж в октябре того же, 1940-го, года Владимир Лосский немедленно вступил в ряды французского Сопротивления. Он ведет активную борьбу с гитлеровскими оккупантами и вместе с тем посещает собеседования философов и богословов, объединяемых эсхатологическим настроением, в которое несомненно вносит светлый оптимизм сво-

его православного свидетельства. Более того, несмотря на вражеское окружение и на лишения военного времени, он читает лекции о православном мистическом богословии и на их основе пишет книгу «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», которую выпускает в свет в 1944 году. В этой замечательной книге, написанной на французском языке, автор становится как бы современником древних отцов и учителей Церкви с тем, чтобы сделать их нашими современниками, помогающими христианам свидетельствовать перед миром о неистощимом богатстве христианской истины.

Но вот Париж освобожден от оккупантов, и в декабре 1944 года при французской православной миссии имени св. Иринея организуется Французский Православный институт имени св. Дионисия. Этот институт должен был готовить священников для французского Православия и служить его распространению среди французов. В течение ряда лет Владимир Лосский ведет в нем курс Догматического богословия и курс Церковной истории. Кроме того, с 1945 года он — член редакционной коллегии журнала «Живой Бог», возникшего из вышеупомянутых собеседований философов и богословов в доме Марселя Моро. Избранный в том же году в члены Общества научных исследований, Владимир Лосский возобновляет работу по изучению трудов Мейстера Экхарта и начинает чтение цикла лекций на тему: «Видение Бога в патристическом и византийском богословии».

С лета 1947 года Владимир Лосский становится непременным участником ежегодной конференции англо-русского Содружества имени святого Албания и преподобного Сергия в Абингдоне. Это Содружество возникло на почве и с целью сближения христианских исповеданий, в частности англиканства с Православием, и здесь православное свидетельство Владимира Лосского оказывается в центре внимания. Вспоминая об этом, один из его английских друзей Дервас Ж. Чити напишет впоследствии, что под влиянием Владимира Лосского на собраниях Содружества был достигнут по-настоящему серьезный подход к догматическим вопросам. Молодые английские богословы стали не только его друзьями, но и учениками: они перевели на английский язык и выпустили в 1958 году в свет «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», — книгу, оказавшуюся для Запада единственным изложением православного богословия и освещаемых им основ духовной жизни. Как «первое слово жизненно важного спора о сущности Православия», эта книга показывает Западу, что Православие является не только «восточной» традицией христианства, но живым Преданием Кафолической Истины. И это открытие оказывается решающим для всех центральных проблем современного экуменизма.

Достоин внимания свидетельство того же Дервас Ж. Чити о том, что, по убеждению всех участников Абингдонских собраний, влияние на них Владимира Лосского было особенно значительным благодаря приему его христианской жизни в кругу семьи и в отношениях с окружающими, не говоря уже о жизни церковной.

В этом отношении образ Владимира Лосского, как человека православного, всем своим существом жившего в Церкви, очень хорошо очерчен в воспоминаниях одного из его французских друзей и учеников. Касаясь высказываний своего учителя о том, что православное мышление должно быть не «умственной спекуляцией», а «экзистенциальным знанием», требующим «изменения ума», покаяния личности перед лицом Живого Бога, он пишет, что богословская мысль Владимира Лосского коренилась в литургической и духовной жизни совершенно особого качества. Будучи церковным человеком в полном смысле этого слова, он причащался каждое воскресенье, решительно утверждая, что при совершении таинства Евхаристии нельзя присутствовать «в качестве зрителя». «Толь-

ко сильные, — говорил он, имея в виду египетских пустынножителей, — могли раз в жизни принимать Святые Тайны, ибо, достигнув совершенства, они принимали их, как «огонь обожения». И по отношению к этому огню, судящему и дающему обожение, он проявлял безграничное почитание, столь характерное для Православной Церкви.

За всеошными бдениями Владимир Лосский часто прислуживал: выносил свечу или подавал кадило священнику. И делал это чрезвычайно просто. Но иногда так уходил в молитву, что пропускал нужный момент. Напоминание священника отрывало его от этого «литурического созерцания», и он, как сконфуженный ребенок, почти бежал по храму. Иногда он читал шестопсалмие, и в его глуховатом голосе, сквозь древнюю мольбу, проступала особая отрешенность... Но в повседневной жизни эта отрешенность как бы пряталась за раскрытостью его души навстречу всему живому — красоте, молодости, искусству. И в то же время он часто прерывал свои занятия, чтобы пойти в храм св. Стефана на Горе и помолиться там у гробницы св. Женьевьев. С ним всегда было маленькое греческое Евангелие, которое он читал в свободные минуты, а Великим постом перечитывал всю Библию, урывая время от работы и читая даже на улице...

Способный приходить в ярость от глупости и самоуверенного невежества в делах и вопросах церковных, он был человеком, который подходил к людям просто, терпел с молчаливой улыбкой гневливых, умел слушать, понимать и помогать, не ранив человека. А как он любил и уважал своих детей и своих друзей! Его дом был местом, где никто никогда не чувствовал себя чужим, где в непрестанном движении дышала жизнь и любовь, чему сотни людей были свидетелями. Его труды, его лекции, его откровенные признания, — заключает друг Владимира Лосского, — все носило на себе печать царственности христианина-мирянина, избравшего путь брака, но не сложившего с себя обязанностей своего христианского служения.

И вот этот христианнейший человек, всегда строгий к самому себе и непоколебимый в соблюдении церковной дисциплины, вдруг столкнулся с фактом нарушения канонической верности Матери-Церкви со стороны своего друга о. Евграфа Ковалевского. Разрыв последнего с Московской Патриархией в 1953 году не только нарушил церковный мир, но и сильно повредил делу православного свидетельства во Франции. Можно себе представить, каким тяжелым ударом явилось это событие для Владимира Лосского! Он ушел из Института св. Дионисия, где в течение более чем восьми лет работал вместе с о. Евграфом, и углубился в свою богословскую деятельность. Преподавание Догматического и Сравнительного богословия на Пастырских курсах, организованных при Русском Западно-Европейском Патриаршем Экзархате, и дальнейшее исследование мистики Мейстера Экхарта — вот на чем сосредоточилось теперь внимание Владимира Лосского.

Но самым важным приобретением этого периода деятельности нашего богослова явилась возможность утверждать православное свидетельство в самом средоточии западной мысли и западной науки. В биографических заметках говорится о его участии в конференциях философского колледжа, где он не только слушает выступления и доклады видных мыслителей, но привлекает всеобщее внимание к своим темам. Им были прочитаны там следующие доклады: «Мрак и свет в познании Бога», «Апофаза и тринитарное богословие», «Роза и бездна» (понятие бытия у Экхарта), «Богословие образа».

Несколько раньше Владимир Лосский вместе с Леонидом Александровичем Успенским выпустил большой труд под заглавием «Смысликон», предпослав ему замечательную статью «Предание и предания» (в переводе на русский опубликовано в «Журнале Московской Патриархии», 1970, № 4). А дальше отмечается его участие в Августинском конгрессе, со-

стоявшемся в Париже в сентябре 1954 года, и на второй Оксфордской конференции по патрологии в 1955 году.

Лето 1956 года ознаменовалось для Владимира Лосского встречей с Матерью Русской Православной Церковью, верным сыном которой он остался до конца своего земного пути. Московская Патриархия пригласила его, в числе других представителей Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, посетить Москву, Киев, Ленинград и Владимир. Это посещение, после 34-х лет разлуки, родных святынь, присутствие за торжественными богослужениями и незабываемое зрелище молящейся Церкви явились для него источником глубокого утешения. Ему было от-
радно видеть на церковных службах множество причастников Святых Таин. Он радовался чистоте и порядку в храмах и благолепию совершаемых в них богослужений. Хорошее впечатление произвели на него наши молодые духовные школы. Словом, вся жизнь Матери-Церкви была воспринята им, как неисчерпаемый источник благодатных даров, изливающихся на всех, ищущих Христовой Истины.

С этими впечатлениями Владимир Лосский покинул родину, чтобы больше ее никогда не увидеть. 7 февраля 1958 года он скончался в Париже. День его кончины знаменательно совпал с днем памяти св. Григория Богослова.

Богословское наследство

Связывая свое присутствие во Франции с призванием к свидетельству об Истине Православия в этой стране, Владимир Лосский писал свои богословские исследования и читал лекции преимущественно на французском языке, за исключением тех случаев, когда ему приходилось обращаться непосредственно к русской аудитории и к русским читателям. Некоторые из его богословских трудов переведены на английский и немецкий языки. Поэтому по отношению к большей части богословского наследства Владимира Лосского, изданного, главным образом, во Франции и отчасти в Англии и Германии, мы стоим перед необходимостью перевода важнейших его трудов на русский язык с целью публикации их в наших церковных изданиях. Некоторые из них уже появились на страницах «Журнала Московской Патриархии». С этих публикаций мы и начнем список богословских трудов Владимира Лосского, дополнив его названиями еще не переведенных на русский язык сочинений, о которых известно, что они изданы. В этот список, конечно, не войдут статьи, рассеянные по разным западным журналам, как и оставшиеся в рукописях, но и в таком составе он будет вполне достаточен для того, чтобы ввести читателя в круг богословской тематики Владимира Лосского.

Из трудов, предназначенных для русской православной диаспоры, первым по времени нужно считать полемическую книгу «Спор о Софии», изданную в Париже в 1936 году. Далее идут статьи, написанные тоже на русском языке и напечатанные в ряде выпусков «Вестника Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата». Вот их перечень: «Соблазны церковного сознания» (№ 1, 1950 год); «Икона Преображения Господня» (№ 22, 1955 год); «К вопросу об исхождении Святаго Духа» (№ 25, 1957 год); «Всесвятая» (№ 59, 1967 год); «Св. Иоанн Дамаскин и византийское учение о духовной жизни» (№ 61, 1968 год); «Паламитский синтез» (№ 62—63, 1968 год); последние три статьи, появившиеся в упомянутом журнале после кончины их автора, являются переводами с французского текста.

К этому списку статей, напечатанных на русском языке, нужно отнести статью, озаглавленную: «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия». Она была написана Владимиром Лосским для мемориального сборни-

ка «Патриарх Сергий и его духовное наследство», изданного в 1947 году Московской Патриархией.

В «Журнале Московской Патриархии» напечатаны переводы с французского следующих статей Владимира Лосского: «Искупление и обожение» (1967, № 9); «Всесвятая» (1968, № 1, — новый перевод); «Богословие света в учении св. Григория Паламы» (1968, №№ 3 и 4); «О третьем свойстве Церкви» (1968, № 8); ««Мрак» и «свет» в познании Бога» (1968, № 9); «Кафолическое сознание» (1969, № 10); «Предание и предания» (1970, № 4).

В данном выпуске «Богословских трудов» помещаются переводы с французских оригиналов двух богословских трудов Владимира Лосского: «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (с парижского издания 1944 года) и «Догматическое богословие» («Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» — №№ 46—47 и 48 (1964 год) и №№ 49 и 50 (1965 год)).

Из других трудов Владимира Лосского, опубликованных на французском и немецком языках, нам известны следующие (заглавия даны в русском переводе): «Заметки об «аналогиях» у Дионисия псевдо-Ареопагита» (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, t. V, année 1930. Paris, Vrin 1931); «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита» (Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. XXVIII, Paris, avril, 1936); «Этюд о терминологии св. Бернара» (Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin lu Cange), t. XVIII, Bruxelles, 1942); «Исхождение Святого Духа в православном учении о Пресвятой Троице» (Paris, 1948); «Смысл иконы» (en collaboration avec L. Ouspenski. Urs Graf-Verlag. Bern und Olten, 1952); «Рождество Божией Матери» («Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», № 23, 1955 год); «Преполовление» (в том же «Вестнике» № 25, 1957 год); «Крест» (в том же «Вестнике» № 26, 1957 год); «Господство и царство» (в том же «Вестнике» № 17, 1954 год); «Элементы негативного богословия в мысли св. Августина» (Augustinus Magister. Congrès international augustinien. Paris, 21–24 septembre 1954. Éd. des Études Augustiniennes, p. 575–581); «Догмат о непорочном зачатии» («Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», № 20, 1954 год); «Богословское понятие человеческой личности» (в том же «Вестнике», № 24, 1955 год); «Проблема видения «лицом к лицу» в патристической традиции Византии» (Studia Patristica, vol. II. Akademie Verlag, Berlin, 1957); «Апофаза в тринитарном богословии» (Collège philosophique, Centre de Documentation universitaire, Paris, s. d. 19 p.); «Богословие образа» (Sobornost, Series 3: n°. 22. Winter 1957—1958).

В период после кончины Владимира Лосского вышли в свет следующие его труды на французском языке: «Апофатическое богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта» (Париж, 1960); «Боговидение» (курс лекций, прочитанный в Ecole pratique des Hautes Etudes. Париж, 1962); «По образу и подобию» (сборник статей, вновь отредактированных автором незадолго до кончины. Париж, 1967).

Кроме того, появились вторые издания книги «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» на французском и английском языках.

*

* * *

Приведенный выше список трудов Владимира Лосского, конечно, не исчерпывает его богословского наследства. Немало статей этого богослова напечатано в разных западных журналах. Предполагалось, а, может быть, уже и осуществлено издание путевых записок «Семь дней по дорогам Франции». Некоторое число законченных и незаконченных работ осталось в рукописях и хранится в семейном архиве Лосских. Все это

с течением времени несомненно будет приведено в должный порядок, напечатано и дополнит список трудов Владимира Лосского.

Но в данный момент нас интересует не полнота этого списка, а влияние уже напечатанных трудов его на богословскую мысль Запада. По этому поводу друг покойного богослова Л. А. Успенский сообщил, что о Владимире Лосском писали и пишут в неожиданных местах и на самых неожиданных языках, и его семья узнаёт об этом только иногда, да и то с опозданием... А один из профессоров Сорбонны сказал, что если бы ему предложили заняться разысканием одних только ссылок на труды Владимира Лосского в многочисленных статьях и книгах, написанных православными, католическими, англиканскими, протестантскими богословами на самых различных языках, то ему пришлось бы оставить свои университетские занятия, по крайней мере, на целый год...

На основании этих ответов, полученных на запрос о более полной библиографии трудов Владимира Лосского, можно сказать, что на Западе его богословское наследство не лежит мертвым грузом на библиотечных полках, а продолжает свидетельствовать о Кафолической Истине Православия.

Каким должно быть православное богословие?

Ввести читателя в богословие Владимира Лосского — задача нелегкая, и в первых двух главах данной статьи она решена лишь отчасти. Теперь, в третьей и последней главе следовало бы представить в сжатом виде необъятное содержание его богословских трудов, но кто бы мог это сделать вполне адекватно, кроме их автора? Если же заняться аналитическим описанием его богомыслия, то это потребует обширного исследования, в котором пришлось бы говорить о новом этапе в развитии православного богословия, преодолевшего все соблазны человеческой мысли и продолжающего основные линии святоотеческого богословия, а это, в свою очередь, обязывало бы сказать многое о вхождении Владимира Лосского в духовный мир Запада, о сопереживании им западных исканий, трудностей и проблем и, конечно, о личности самого богослова, имевшего дар различения духов в сферах мысли, искусства, культуры и силу выражать, подобно святым отцам, соборное сознание Церкви.

Но для такого «введения» необходимы по крайней мере два предварительных условия: предметное усвоение богословского наследства Владимира Лосского и органическое соучастие в его мышлении. А на это можно претендовать только при равенстве с ним в даровании и учености. Нам же не остается ничего другого, как ограничиться скромным замыслом: в соответствии с нашим богословским устроением подойти к богословскому синтезу Владимира Лосского, так сказать, апофатически, как к некоей вероучительной полноте, устремляясь к ней с признанием хотя бы некоторых изъянов и пробелов своего богословского кругозора в надежде получить восполнение от неисчерпаемого богатства его богомыслия.

* *

Предварительно надо сказать, что переводы трудов Владимира Лосского на русский язык появляются у нас впервые и предназначаются, главным образом, для наставников духовных школ, их питомцев и, конечно, для пастырей и архипастырей нашей Церкви. Глубокая заинтересованность церковных читателей духом и содержанием уже опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» статей этого выдающегося богослова показывает, насколько важно и необходимо ознакомиться нам

с другими его трудами, усвоение которых несомненно расширит и обогатит наше церковное сознание и будет служить разрешению многих вопросов веры и жизни.

Этих вопросов много, и еще больше поводов для разного рода соблазнов мысли, угрожающих искажением церковной жизни. Здесь и неизжитые еще последствия антиканонического строя нашей Церкви в Синодальный период, и следы инославных влияний в нашем школьном богословии, и живучесть тенденции церковного либерализма, породившего памятное многим обновленчество, и другие наши несовершенства. При крайней слабости богословской защиты все это ведет к ослаблению нашей церковности, к утрате самобытности Церкви, к ее обмирщению.

Указанная опасность усугубляется тем, что мы часто не видим ее проявлений, а если иногда замечаем, то чувствуем себя перед ними богословски безоружными. К тому же эта опасность постоянна, она подстерегает нас на всех путях церковного бытия, в то время как борьба с нею не всегда и не всеми членами Церкви осознается, как постоянная необходимость. Далеко не все понимают и то, что бороться за Истину — значит жизненно пребывать в Ней, противопоставляя всякой попытке Её исказить не только духовную собранность, достигаемую внутренним искусом, молитвенным подвигом, опытом таинств церковных, но и высокую сознательность веры, возрастающую по мере приобщения нашего разума к познанию Богооткровенных истин.

В этом отношении богословие Владимира Лосского оказывается драгоценным приобретением. Помогая обнаруживать ту или иную опасность, оно пробуждает в нас сознание ответственности за сохранение Истины в жизни церковной. По мысли Владимира Лосского, вытекающей из святоотеческого учения о живом, хранимом всегда, повсюду и всеми Предании, тождественная ему Истина познается в соборности или кафоличности Церкви, становясь «очевидной как для всей церковной полноты, так и для самых маленьких ее частей». Следовательно, «каждый член Церкви, — не только духовенство, но и каждый мирянин, — призван исповедовать и защищать истинность церковного учения, противясь даже епископам, если они впадут в ересь».

Этот вывод, определяемый третьим свойством Церкви, может оказаться в некотором смысле «открытием» для тех, кто во всем, что относится к жизни и учению Церкви, склонен полагаться только на авторитет епископата и духовенства. Конечно, епископы и священники, в силу данной им власти, прежде всего ответственны за Истину, но и все другие члены Церкви должны знать, что если мы идем по пути единения с Богом, то этот путь предполагает непрестанное трезвение, постоянное усилие воли. И чем мы ближе к Богу, тем наша духовная жизнь сознательнее, тогда как бессознательность есть признак греховного состояния. И вообще христиане, получившие дары Святаго Духа в таинстве миропомазания, не могут быть бессознательными в своей вере и в меру своего участия в церковной жизни должны всегда сознать свою ответственность за Церковь.

*
* *
*

Но много ли в Церкви бодрствующих на страже Истины? Вопреки очевидной нужде в разрешении многих вопросов веры и жизни, особенно обострившихся в наше время, мы, в своей греховной беспечности, едва ли замечаем за собой «тайную неохоту заниматься Божественным и склонность убегать от собеседования с Богом». Это выражается обычно в ослаблении молитвенно-литургической жизни и в нашем равнодушии к догматам веры, к богословской науке. Если первое, по слову московского святителя Филарета (Дроздова), «принадлежит природе, поврежденной

грехом», то ближайшим оправданием второго выставляется обычно известная безжизненность нашего богословия, внушающая мысль о его бесполезности и даже вреде для веры. Неудивительно, что эта мысль приводит некоторых, даже из числа духовных лиц, к отказу от всякого богословского умозрения под предлогом, что для спасения довольно простой веры.

Но что такое «простая вера»? И достаточно ли только иметь и хранить ее? В XVI—XVII веках борцы за Православие противопоставляли западной схоластике тоже «простоту» веры, но эта «простота» означала, как пишет о. Г. Флоровский, «аскетическую верность, молитвенное напряжение, собранность духа», то есть тот путь опытного богопознания, который указывают святые отцы Церкви. А в не столь отдаленное время многие из русского духовенства предпочитали простоту веры «надменности всякого богословского умозрения» скорее из страха перед напором философских учений Запада, чем из желания преодолеть их истинным богословием. Теперь же, когда «наступило время открытого спора и тяжбы о душах человеческих» и когда «каждый вопрос жизни и знания должен иметь и получить христианский ответ», равнодушие к богословию можно приписать только духовной лени, безответственности или же полному непониманию его назначения в жизни церковной.

Конечно, необходимо помнить, что наш природный ум не в состоянии познать или выразить в понятиях Сущность Божию, превышающую всякое разумение. И если философы всё же пытаются это сделать в своих учениях, то лишь ценой приспособления Истины к своему ограниченному пониманию, то есть, иначе говоря, ценой умаления Истины или ее искажения. В основе всех ересей, древних и новых, лежат именно такие искажения, которые проистекают из претензии падшего разума на полное знание Истины. Но каким же образом Церковь могла бороться и побеждать эти ереси, когда она утверждает непознаваемость Бога, непостижимость Его Сущности?

На этот вопрос нам отвечает богословие святых отцов, раскрываемое в трудах Владимира Лосского. Святоотеческая мысль, владевшая всей языческой мудростью, задолго до Канта с его учением о непознаваемости «вещи в себе», установила, что «не только Божественная Сущность, но и сущности тварные не могут быть выражены в понятиях» (св. Василий Великий). И тем не менее непостижимость Бога никогда не означала и не означает агностицизма или отказа от познания Бога через Откровение. Только это познание совершается не отвлеченным богословием, которое оперирует понятиями, а созерцательным участием в жизни, изливающейся от Отца через Сына во Святом Духе. Это познание происходит на пути, основная цель которого — единение с Богом или обожение.

На этом пути человеческий ум смиряется перед непостижимостью Бога, отказывается от всяких понятий о Нем и, как бы выходя за свои собственные границы, получает способность созерцать тайны Божественной Премудрости, которые открываются ему лишь отчасти в меру его чистоты и смирения. Опытное проникновение в тайны Божества — происходит ли оно через рассматривание Его творений, или через размышление над Священным Писанием, где Сам Бог остается скрытым, как бы за стеною, под словесным выражением Откровения, или же путями молитвы, таинств церковных и переживания догматов веры, — всегда означает изменение ума, его отказ образовывать понятия, которые могли бы закрыть от него духовную реальность и тем самым лишить возможности ее созерцать. А плоды этого созерцания могут облекаться в словесное богословие, необходимое для того, чтобы каждый христианин мог «устроить свой ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям», побеждая в то же время «нападки безумных ересей».

Вот почему никогда не перестанет служить образцом и источником вдохновения святоотеческое богословие, защитившее от гностических

ересей дело обожения человека, как вселенскую цель Церкви Христовой. «Бог стал человеком, чтобы человек смог стать Богом». Применительно к этому назначению Церкви, «христианское богословие, по мысли Владимира Лосского, становится лишь средством, совокупностью знаний, должествующих служить цели, превосходящей всякое знание, то есть единению людей с Богом, или их обожению»... Так выясняется для нас необходимость богословия и несостоятельность всякого церковного агностицизма.



Покаявшись в преданности церковному агностицизму, так сильно понижающему сознательность нашей веры, мы должны признаться и в других искажениях нашего церковного сознания. Одним из них является отрицание некоторыми богословствующими православными людьми мистического опыта, как общего пути богопознания, а другим — склонность многих верующих заменять церковное учение и церковную жизнь одними личными мистическими переживаниями.

Первая точка зрения, превращая мистический опыт в прерогативу особо одаренных людей, предоставляет всем остальным довольствоваться более или менее слепым подчинением авторитету догматического учения. Отсюда создается впечатление, что пророки, например, с которыми беседовал Бог, и апостолы, слышавшие своими ушами, видевшие своими очами и осязавшие своими руками Слово Жизни, имели веру, основанную на личном опыте богообщения, а для других этот опыт как бы и невозможен, во всяком случае — необязателен. — ведь достаточно иметь веру от «слышания» церковного учения!

Этот крайне поверхностный взгляд, не замечающий того, что вера зарождается от слышания «глаголов Божиих», содержащихся в церковном учении и являющих Бога ищущим Его душам, тем не менее существует и выражает определенное умонастроение. Отделяя богословие от мистического опыта, церковное учение — от благодати постижения его истин, он обычно служит лукавым оправданием чисто умственной веры, не желающей знать никаких духовных подвигов, и в то же время позволяет беспрепятственно прилагать отвлекающую способность нашего рассудка к познанию истин веры с целью заключить их в точные понятия, обосновать логически принудительными доводами и объединить в вероучительную систему, завершенность которой служила бы выражением полноты боговедения. Не есть ли это старая схоластическая претензия на исчерпывающее раскрытие тайны Откровения средствами природного ума?

Как бы отвечая на этот вопрос, Владимир Лосский пишет: «Неизбежно ложным является всякое богословие, которое претендует совершенным образом раскрыть Богооткровенную тайну; само притязание на полноту познания противопоставляется той Полноте, в которой Истина познается лишь отчасти» («Предание и предания», «Журнал Московской Патриархии», 1970, № 4). Поэтому, выражая это частичное познание, богослов сглажен смирать и очищать свой ум, чтобы стремиться самому и направлять других к неограниченной Полноте, перед Которой мысль останавливается в молчании и богословие переходит в прославление. Отсюда же становится понятной невозможность заключить эту Полноту в какую бы то ни было систему мысли.

Что касается склонности некоторых христиан к мистическим переживаниям, то эта склонность сама по себе не есть аномалия, а обязательное свойство христианской религиозности, характеризующейся сознательностью веры и духовной жизни христианина, живущего в Церкви. Но когда это свойство оказывается во власти экзальтации и воображения или желания «познать умом сокровенные тайны бытия», то возникает та

крайность, которую обычно называют ложным мистицизмом. Нет необходимости перечислять его разновидности и оттенки, но чаще всего ложный мистицизм приводит верующих людей к отречению от разума в пользу религии сердца и к какому-то расплывчатому бесцерковному христианству, иногда с примесью теософии и упражнений раджа йоги. Наблюдается и уход в мистические секты.

Все это происходит от потери духовной трезвости, от ослабления связи с догматическим учением и соборным опытом Церкви, в которой «богословие и мистика не исключают друг друга, а взаимно поддерживают. Действительно, если мистический опыт, — пишет по этому поводу Владимир Лосский, — есть выявление содержания общей веры для отдельной личности, то богословие выражает на общую пользу то, что может быть опытно познано каждым. А вне Истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности. Это была бы смесь истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы «мистицизм» в дурном смысле этого слова. С другой стороны, — продолжает Владимир Лосский, — учение Церкви не могло бы захватить человеческую душу, если бы оно не выражало до некоторой степени внутреннее опытное познание Истины, данное в различной степени каждому из верующих. Поэтому, — заключает он, — нет мистики без богословия, и, в особенности, нет богословия без мистики».



Вывод Владимира Лосского о взаимной поддержке и связи духовного опыта и богословия напоминает нам, по контрасту, о том «странном разрыве между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью», который, по мысли о Г. Флоровского, был наиболее болезненным явлением в истории русского богословия. Усматривая причину этой болезни в «перенесении латинской школы на русскую почву», «когда молились еще по-славянски, а богословствовали уже по-латыни», проницательный исследователь «путей русского богословия» говорит, что для верного направления в его развитии «нужно было научиться богословствовать не из ученой традиции или инерции только, не только из любознательности, но из живого церковного опыта и из религиозной потребности в знании»; отсюда и прописанное им средство от болезни «разрыва»: «восстановление в богословии патристического метода и стиля»...

Нужно сказать, что о необходимости вернуться к отцам, к их методу богословствования, у нас стали думать еще в прошлом столетии. Этому намерению благоприятствовал уже давно, в XVIII веке, начавшийся «возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия», определившийся в трудах Паисия Величковского, св. Тихона Задонского, митрополита Филарета (Дроздова), епископа Игнатия Брянчанинова, епископа Феофана Затворника и других «стяжателей Духа». Но в духовных школах того времени, при многих переменах к лучшему, продолжали богословствовать по схоластической инерции, то есть не от духовного опыта, а от книжной учености, которая, по словам епископа Феофана, «помещаясь в голове, оставляет сердце своему своенравию и свободе». — тому, что, главным образом, разъединяет человека с Богом.

Это было сказано о школьном богословии в конце прошлого века. Как же строится оно теперь, в наших новых духовных школах? Косвенным ответом на этот вопрос являются два различных подхода к оценке богословского наследия, принятого и усваиваемого современной духовной школой. Один из них, преобладающий, настаивает на полном соответствии этого наследия святоотеческому преданию, исходя из того, что толкования истин веры в наших догматических руководствах обосновываются не

только текстами Священного Писания, но и выдержками из творений святых отцов и учителей Церкви. Выходит, что проблемы возврата к отцам больше не существует, и разрыв между богословием и духовным опытом давно преодолен. Уверенность в этом достойна похвалы, но суть вопроса о «возврате к отцам» заключается не в цитировании их творений, а в методе богословствования. «Мало знать отеческие тексты и уметь подобрать из отцов нужные справки или доказательства, — пишет о. Г. Флоровский. — Нужно владеть отеческим богословием изнутри... Речь идет о верности отеческому духу... о том, чтобы загораться от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать тексты»....

По другому, менее распространенному, взгляду, возврат к отцам в богословии расценивается, как уход от современности или как рабское подражание устаревшим образцам и отказ от богословского развития. Но разве «следование древним» означает простое повторение святоотеческих учений или рабское им подражание? Напротив, здесь требуется творческое продолжение богословия святых отцов, руководимое их принципами, требуется выявление его жизненности и та интеллектуальная активность, которая способна отвечать на запросы современной мысли, побеждая ее соблазны духовным ведением или опытным восприятием Истины.

Именно так — вдохновенно, жизненно, динамично — богословствует в своих трудах Владимир Лосский, исходя не из философских предпосылок, а из Откровения, как источника живых и жизненно необходимых истин. В толковании их и раскрытии он следует духовным прозрениям святых отцов, которые, по выражению митрополита Филарета, «более нас молились, очищали свою внутреннюю и внешнюю жизнь, в которых поэтому более прояснялся Образ Божий и открылось чистое созерцание, которых дух и на земли ближе нашего граничил с Раем»... Тенденция умалить значение святоотеческих творений, как якобы устаревших, не отвечающих запросам нашего времени, была для Владимира Лосского совершенно чуждой, как вытекающая из претензий современной мысли истолковывать христианство по-своему, приспособляя его к ограниченному человеческому разумению. Для него святые отцы и учителя Церкви были и остаются выразителями ее католического сознания и опыта — и не только для своего времени. Поэтому современным богословам, если они хотят быть действительно богословами и наставниками христиан, необходимо выражать самосознание Церкви не иначе, как в духе и силе святоотеческого предания.

Верность этому преданию самого Владимира Лосского выразилась в том, что богословие было для него, как и для отцов Церкви, «делом жизни, духовным подвигом, творческим разрешением жизненных задач»... Главная из них — свидетельство о католической Истине Православия перед западным миром. Это свидетельство продолжается теперь через труды покойного богослова, поражающие не столько огромной эрудицией, свойственной и другим христианским мыслителям, сколько силой внутренней достоверности. Недаром его католический друг Луи Буайе написал в своей мемориальной статье о нем, что «великолепное исследование мистического богословия Восточной Церкви не только обогатило представление западных людей о православной мистике, но, в конце концов, сделало гораздо больше для взаимопонимания, чем любой легкий иренизм»...

*
* *
*

Итак, в результате далеко не полного осознания некоторых изъянов нашего богословского мышления, мы едва только входим в притвор храма святоотеческого богомыслия, открываемый для нас трудами Владимира Лосского. Входим с ощущением других, еще не вполне осознанных, недо-

статков своего духовного устройства, связанных с такими вопросами и недоумениями, которые вызываются, например, юридическим истолкованием догмата Искупления в наших учебных руководствах, отсутствием в них раскрытия смысла Воскресения Христова, как откровения Божественной славы и действительного источника победы над смертью, скованностью учения о Священном Предании искусственной схемой католического после-Тридентского богословия, неполнотой учения о свободе и благодати и особенно догматическим вопросом о Церкви, поставленным экуменическим движением нашего времени.

Но если для нас теперь ясно, что все члены Церкви призваны знать, хранить и защищать истины веры от неправомыслия, если мы уяснили себе вред для духовной жизни агностицизма, рационализма и крайностей мистицизма, если, наконец, поняли необходимость богословия и восстановления в нем святоотеческого духа и образа мысли, то этого достаточно, чтобы во всех остальных наших нуждах положиться на ясную и мощную мысль Владимира Лосского, которая сама поведет нас в святилище истинного Богословия.

Еще находясь в его преддверии, мы уже слышим строгие рассуждения о вещах Божественных и начинаем еще глубже понимать, каким должно быть православное богословие. «В богословии, — говорит Владимир Лосский, — недостаточно излагать абстрактную истину, недостаточно ее знать — здесь надо вживаться в то, что изучаешь, надо постоянно обновлять это знание, потому что жизнь требовательна, и не мертвая доктрина учебников может дать ей удовлетворение»... Подчеркивая необходимость опытного постижения истин веры, эта мысль означает, что слово о Боге может иметь силу воздействия на других лишь в том случае, если богослов, по выражению Владимира Лосского, «охвачен Богом», проникнут Его присутствием, что недопустимо рассуждать об Откровении, если не пережил его сам, бесполезно учить о возрождении, не имея опыта борьбы с грехом, и напрасно говорить о благодати, не испытав ее действия в себе.

Из того, что говорит Владимир Лосский об апофатическом характере богословия Восточной Церкви, становится ясным его глубокое отличие от богословия схоластического. Если в последнем «догматы — это абстрактные истины, извне навязанные слепой вере, противоречащие разумному рассуждению внешние авторитеты, по послушанию принятые и затем к нашему пониманию приспособленные», то в истинном богословии «догматы есть Богооткровенные тайны, начатки нового познания, которое в нас открывается и prepares нашу природу к созерцанию вещей, превосходящих всякое человеческое разумение». Если у схоластиков «догматы навязываются уму, как внешние истины, за которыми ум слепо следует, оставаясь, однако, тем же, чем был вначале, то есть умом природным, скованным ограниченностью человеческого разумения», то у святых отцов, как и у всех, кто им следует в своем богомыслии, знание истин Откровения добывается через само Откровение, которое становится возможным лишь при изменении природной способности познавания благодатью Святаго Духа.

Облекаясь в слова, опытное знание Богооткровенных истин становится словесным или учительным богословием, основанием которого, как и православного иконописания, служит Воплощение Предвечного Слова — Сына Божия. Его Божественная непознаваемая природа, неслитно и нераздельно соединенная с природой человеческой в Лице Иисуса Христа, открывается нам и дает возможность говорить о Боге, богословствовать. И это богословие оказывается тем, чем оно и должно быть в Православной Церкви: руководством к созерцанию Истины, размышлением о Ее безграничной Полноте, на которую богословские понятия могут лишь указывать, но вместить никогда не могут. Высшая точка этого богословия — прославление Непостижимости Божией.

Именно с таким богословием встречаемся мы в трудах Владимира Лосского. Это не система теоретических положений и логических доказательств истинного церковного учения и не кодекс предписаний авторитетного учительства Церкви, а опытное богословие, за словами которого ясно чувствуется присутствие духовных реальностей, ими выражаемых. Поэтому при чтении оно воспринимается, как свидетельство о неистощимом богатстве Божественной Премудрости, и располагает не к умственным спекуляциям, а к переживанию её неизреченных тайн на пути покаянного восхождения к Богу.

Иоани МЕЙЕНДОРФ

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ В. ЛОССКОГО

«БОГОВИДЕНИЕ» *

Среди православных богословов нашего поколения Владимир Лосский был одним из тех, кто стремился показать Западу, что Православие — не историческая форма восточного христианства, а непреходящая и кафолическая истина. Свидетельствовать об этом и было основной заботой его жизни, и это же свидетельство побудило его работать в двух направлениях, которые — как он мыслил — друг друга дополняют: византийское богословие, органически продолжающее предание греческих отцов, и латинское Средневековье, в котором он искал — в частности в образе мыслей М. Экхарта — пункты возможного совпадения с восточным Православием.

Этот двойной научный интерес В. Лосского продолжал традицию Петербургского университета, к среде которого принадлежала его семья и из которой вышли как знаменитые византологи, так и известные знатоки Западного Средневековья. Но основным аспектом, определившим путь этого исследователя и богослова, был духовный аспект схизмы между Западом и Востоком. Те именно пункты, которые он считал наиболее разделяющими христиан, и привлекли в первую очередь его внимание: учение об исхождении Святого Духа и учение о нетварных энергиях Божиих. Мы видим, что все труды В. Лосского пронизаны этим двойным устремлением: сохраняя всю целостность Православия, вести диалог с христианским Западом.

В спорах и защите истины Владимир Лосский бывал иной раз непримиримым и жестким. Однако мы видели, как в последние годы своей жизни он все больше и больше преуспевал в том мудром спокойствии, которое было в нем столь привлекательным, что Этьенн Жильсон мог написать в своем предисловии к посмертному изданию магистерской работы Лосского об Экхарте: «Какой-то мир тихо излучался от этого такого скромного и совершенно простого и доброго человека, тайна которого и состояла может быть в том, чтобы быть среди нас самым воплощением христианского духа, и воплощение это совершалось в нем в силу призвания как бы совершенно естественного».

В своем «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» — труд этот стал теперь «классическим» — Владимир Лосский дает нам систематическое изложение того, чем являлось для отцов собственно богословие: одновременным созерцанием Бога и выражением Невыразимого. Богомыслие св. Григория Паламы о божественных сущности и энергиях уже занимает в этом труде центральное положение.

Курс лекций «Боговидение», который мы печатаем в серии *Bibliothèque orthodoxe*, был прочитан в пятой секции *Ecole pratique des Hautes*

* *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, pp. 7—9. [Перевод с французского.]

Etudes * в течение 1945—1946 гг. в Сорбонне, и является прежде всего как бы патристическим введением к тому, что принято называть «паламизмом».

Я сам немало потрудился над тем, чтобы «представить» западному читателю св. Григория Паламу, и поэтому хочу сказать здесь об особой и личной радости, которую испытал, читая рукопись Лосского и обнаруживая в нем аспект проблемы, мною во всех его деталях не затронутый, но разработанный автором с несомненно большей тонкостью и полнотой, чем было бы это же самое сделано мной: это аспект святоотеческого происхождения терминологии Паламы. Разрабатывая курс своих лекций, Лосский, по-видимому, не знал еще недавно вышедших трудов, в частности труда о. Шервуда [Sherwood] о Максиме Исповеднике, который помог бы ему еще точнее выразить свою мысль; но его эрудиция и исключительное богословское сознание придают его труду неоспоримую ценность. Явное стремление Лосского включить «богословие благодати» в контекст сотериологический, а значит и в контексты христологический и сакраментальный, особенно ценно и своевременно.

Этот новый «акцент» был неизбежен в изложении всех аспектов боговидения и обожения в творениях греческих отцов. Действительно, мы не можем ни воспринять всей глубины богословия св. Григория Паламы, ни понять его формулировок, ссылаясь только на каппадокийцев и псевдо-Дионисия: ведь к более позднему развитию византийского богословия подводят нас послехалкидонская христология и св. Максим Исповедник.

И как историк, и как богослов Владимир Лосский призывает нас к диалогу, к такому диалогу, который действительно углублялся бы в суть дела и искал бы истину, соединяющую и освобождающую: истину не византийскую, не латинскую, а только ту, что проистекает от «Духа Истины, от Отца Исходящего».

* [Исследовательская секция Сорбонны на очень высоком уровне, при участии известных профессоров, ученых и философов.]

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ ТРУДОВ ВЛ. ЛОССКОГО *

1931 год

1. La notion des «analogies» chez Denys le pseudo-Aréopagite. (Понятие «аналогий» у Дионисия псевдо-Ареопагита.) — «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age», t. V, année 1930, Paris, Vrin 1931, p. 279—309.

1936 год

2. La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite. (Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита.) — «Revue des sciences philosophiques et théologiques», t. XXVIII, Paris, avril 1936, p. 204.

3. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936, 88 с.

1942 год

4. Étude sur la terminologie de saint Bernard. (Этюд о терминологии св. Бернара.) — «Archivum Latinitatis Medii Aevi. (Bulletin du Cange)», t. XVII, Bruxelles, 1942, p. 79—96.

1944 год

5. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. (Очерк мистического богословия Восточной Церкви.) Paris, 1944, Edition Montaigne, 249 p. Второе издание: «Théologie mystique de l'Église d'Orient». Paris, 1960, 251 p. (Текст воспроизведен с первого издания, изменено лишь название.)

Английский пер.: The Mystical Theology of the Eastern Church, Cambridge — London, 1957, 252 p. Второе издание — 1968.

1945 год

6. La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire de Thessalonique. — «Dieu Vivant», N 1, 1945, p. 93—118. Статья вошла в посмертно изданный сборник «A l'image et à la ressemblance de Dieu». («По образу и подобию Божию»). Paris, 1967, p. 39—65.

Русский перевод: «Богословие света в учении св. Григория Паламы». — «Журнал Московской Патриархии», 1968, № 3, с. 76—77; № 4, с. 49—64.

* Список этот не претендует на полноту, т. к. исчерпывающая библиография работ Вл. Лосского еще не составлена.

1947 год

7. Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия.— В кн.: Патриарх Сергий и его духовное наследство. Изд. Московской Патриархии, М., 1947, с. 263—270.

1948 год

8. La Procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe. (Исхождение Святого Духа в православном учении о Пресвятой Троице.) Paris, Ed. Sétor, 1948, 36 p. Статья вошла в сб. «A l'image et à la ressemblance de Dieu», p. 67—93.

Английский перевод в «The Eastern Churches Quarterly», Supplementary issue «Concerning the Holy Spirit», vol. VII, 1948, p. 31—53.

9. Du troisième attribut de l'Église. (О третьем свойстве Церкви).— «Dieu Vivant», N 10, 1948, p. 79—89; перепечатана в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата».— «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», № 2—3 (1950), p. 58—67. Статья также вошла в сб. «A l'image et à la ressemblance de Dieu», p. 167—179.

Английский перевод в «Christian East» за 1951 год.

Русский перевод: «О третьем свойстве Церкви».— «Журнал Московской Патриархии», 1968, № 8, с. 72—78.

1949 год

11а. Английский перевод статьи «Panaghia» — в «The Mother of God», ed. by E. L. Mascall, London, 1949, p. 24—37.

1950 год

10. Соблазны церковного сознания. — «Вестник...», № 1 (1950), с. 16—21. (В том же номере эта статья опубликована и на французском яз., — *Écueils ecclésiologiques*, p. 21—28.

11. Panaghia. (Всесвятая.) «Вестник...», № 4 (1950), p. 40—50. Статья вошла в сб. «A l'image et à la ressemblance de Dieu», p. 193—207.

Английский перевод — см. выше.

Русский перевод: «Всесвятая», «Вестник...», № 59 (1967), p. 179—190 и (другой перевод): «Всесвятая» — «ЖМП», 1968, № 1, с. 65—73

1952 год

12. Der Sinn der Ikonen. (Смысл иконы.) Совместно с Л. Успенским. Urs Graf-Verlag. Bern und Olten, 1952, 222 SS.

На английском языке: The meaning of icons. Boston, 1952.

13. «Ténèbre» et «Lumière» dans la Connaissance de Dieu. («Мрак» и «свет» в познании Бога). «Ordre, Désordre, Lumière», Collège philosophique, Paris, Vrin, 1952, p. 133—143. Статья вошла также в сб. «A l'image et à la ressemblance de Dieu», p. 25—37.

Английский перевод в «The Eastern Churches Quarterly», vol. VIII, N 8, Winter 1950, p. 460—471.

Русский перевод — «Мрак» и «свет» в познании Бога — «ЖМП», 1968, № 9, с. 61—67.

1953 год

14. Rédemption et déification. (Искупление и обожение.) — «Вестник...», № 15 (1953), p. 161—170, и отдельной брошюрой, Ed. Orthodoxes, Paris, 1953, 12 p. Статья вошла в сб. «À l'image et à la ressemblance de Dieu», p. 95—108.

Русский перевод: «Искупление и обожение» — «ЖМП», 1967, № 9, с. 65—72.

Английский перевод в «Sobornost», Séries 3, N 2 (Winter 1947), p. 47—56.

1954 год

15. Les éléments de «théologie négative» dans la pensée de saint Augustin. (Элементы отрицательного богословия в мысли св. Августина). — «Augustinus Magister». Congrès international augustinien. Paris, 21—24 septembre 1954. Éd. des Études Augustiniennes, p. 575—581.

16. Domination et règne. Étude eschatologique. (Господство и царство.) — «Вестник...», № 17 (1954), p. 43—55. Статья вошла также в сб. «À l'image et à la ressemblance de Dieu», p. 209—225.

Английский перевод в «Sobornost», Série 3, N 14 (Winter 1953).

17. Le dogme de l'Immaculée Conception. (Догмат о непорочном зачатии.) — «Вестник...», № 20 (1954), p. 246—251.

1955 год

18. La Transfiguration. (Преображение) [Extrait du livre: «Der Sinn der Ikonen». Bern, 1952] — «Вестник...», № 22 (1955), p. 88—91.

Русский перевод: «Икона Преображения Господня». — «Вестник...», № 22 (1955), с. 116—119.

19. La Nativité de la Sainte Vierge (Рождество Богородицы.) [Extrait du livre: «Der Sinn der Ikonen»] — «Вестник...», № 23 (1955), p. 160—161.

20. La notion théologique de la personne humaine. (Богословское понятие человеческой личности.) — «Вестник...», № 24 (1955), p. 227—235. Статья вошла также в сб. «À l'image et à la ressemblance de Dieu», p. 109—121.

1957 год

21. La Mi-Pentecôte. (Преполовение Пятидесятницы.) — «Вестник...», № 25 (1957), p. 5—6. [Из книги «Der Sinn der Ikonen».]

22. К вопросу об исхождении Святого Духа. — «Вестник...», № 25 (1957), p. 54—62.

23. La Croix. (Крест.) — «Вестник...», № 26 (1957), p. 68—71. [Из книги «Der Sinn der Ikonen».]

24. La Dormition de la Mère de Dieu. (Успение Божией Матери.) — «Вестник...», № 27 (1957), p. 130—132.

25. Le Problème de la «Vision face à face» dans la Tradition patristique de Byzance. (Проблема «видения лицом к лицу» в патристической традиции Византии). Studia Patristica, vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Berlin, Akademie-Verlag, 1957, S. 512—537.

1958 год

26. *La Tradition et les traditions.* (Предание и предания.) — «Вестник...», № 30—31 (1959), p. 101—121. Вошло также в сб. «*A l'image et à la ressemblance de Dieu*», p. 139—166.

Русский перевод: Предание и предания — «ЖМП», 1970, № 4. с. 61—76.

27. *La théologie de l'image.* (Богословие образа.) — «Вестник...», № 30—31 (1959), p. 123—133. Вошло также в сб. «*A l'image et à la ressemblance de Dieu*», p. 123—137.

Английский перевод в «*Sobornost*», N 22 (Winter 1957—1958).

Конец 50-х годов

28. *L'Apophase et la Théologie Trinitaire.* (Апофаза и тринитарное богословие.) — *Collège philosophique. Centre de Documentation universitaire.* Paris, s. a., 19 p. Статья вошла также в сб. «*A l'image et à la ressemblance de Dieu*», p. 7—23.

Посмертные издания**1960 год**

29. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart.* (Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта.) Paris, 1960.

1962 год

30. *Vision de Dieu.* (Боговидение.) Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, p. 142. Курс лекций, прочитанный в École des Hautes Études в Париже. Две главы этого сборника переведены на русский язык: «Святой Иоанн Дамаскин и византийское учение о духовной жизни» — «Вестник...», № 61 (1968), p. 57—68, и «Паламитский синтез» — «Вестник...», № 62—63 (1968), p. 151—163. В данном выпуске «Богословских трудов» публикуется новый перевод этих двух глав (первая из них — под заглавием «Видение Бога в византийском богословии»).

Английский перевод: *The Vision of God.* Translated by A. Moorhouse. Faith Press, London, 1963, 139 p.

1964—1965 годы

31. *Théologie dogmatique.* (Догматическое богословие.) — [Курс лекций, прочитанный на пастырских курсах Патриаршего Экзархата в Париже.] — «Вестник...», № 46—47 (1964), pp. 85—108; № 48 (1964), pp. 218—233; № 49 (1965), pp. 24—35; № 50 (1965), pp. 83—101.

1967 год

32. *A l'image et à la ressemblance de Dieu.* (По образу и подобию Божию.) Éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1967, 227 p. Сборник статей. Из этого сборника в русском переводе помню уже указанных вышла статья: «Кафолическое сознание» (*La Conscience Catholique*) — «ЖМП». 1969, № 10, с. 74—80.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ТРЕТИЙ

Проф.-прот. М. К. Сперанский. Святой апостол и евангелист Матфей (Историко-эзетический очерк)	5—33
Доц. В. Д. Сарычев. Святоотеческое учение о богопознании	34—63
Доц.-прот. Л. А. Воронов. Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки	64—144
П. А. Черемухин. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат)	145—185
Публикации	
Диалог св. священномученика Мефодия «О свободе воли». Русский перевод, изложение и предисловие епископа Михаила (Чуб)	187—208

СБОРНИК ЧЕТВЕРТЫЙ

Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви	5—36
Б. И. Сове. Биографическая справка	37
Проф. Н. Д. Успенский. О Гоаре	37—38
Б. И. Сове. Русский Гоар и его школа	39—84
Проф. Н. Д. Успенский. Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском	85—89
П. В. Уржумцев. Школа «Русского Гоара» в Ленинградской духовной академии	91—93
Свящ. Л. Махно. Список трудов проф. А. А. Дмитриевского в порядке их публикации	95—107
Доц. Д. П. Огицкий. Проблема церковного календаря	109—116
Проф. С. В. Троицкий. Святой Мефодий или Болгарский князь Борис составил Закон судный людям?	117—126
Проф. И. В. Попов. Св. Иларию, епископ Пиктавийский	127—168
Проф.-прот. Л. Воронов. К вопросу о так называемом «тайном» чтении священнослужителем евхаристических молитв во время Божественной литургии	169—180
Прот. Н. Деснов. Недоуменный вопрос из чина литургии св. Иоанна Златоуста	181—189
Проф. Н. Д. Успенский. Кондаки святого Романа Сладкопевца	191—201
Арнольдсхайн - I (Богословские собеседования, I)	
Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии с 27 по 29 октября 1959 года	203—216
Проф. Н. Д. Успенский. Спасение через веру	217—220
Проф. В. И. Талызин. Церковное предание	221—225
Проф. д-р Г. Кречмар. Предание Древней Церкви в Церкви Евангелической	227—231
Проф. д-р Г. Иванд. Учение об оправдании: вера и дела	233—238
Проф. д-р В. Г. Фогель. Когда добрые дела бывают добрыми	239—241
Проф. д-р Э. Шлинк. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания	243—248
Публикации	
Епископ Питирим (Нечаев). Арсений, архиепископ Элассонский, и его поэма об учреждении русского патриаршества	251—256
Труды и странствование смиренного Арсения, архиепископа Элассонского, и повествование об установлении Московского патриаршества	257—278
Библиография	
Архиепископ Михаил (Чуб). Христологические проблемы в западном богословии	281—289

СБОРНИК ПЯТЫЙ

Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества	5—24
Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках	25—68
Проф. И. В. Попов. Св. Иларию, епископ Пиктавийский (Продолжение)	69—151
Богословские собеседования. II	
Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии	153—195
Проф. Н. Д. Успенский. Спасющие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах	196—204
Проф. Г. Харбсмайер. Спасющее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах	205—214
Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века	215—226
Выступление проф. А. И. Георгиевского по докладу епископа Питирима	227—229
Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии	230—243
Доц. Н. А. Заболотский. Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви	244—254
Проф. Г. Кречмар. Богословско-экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в вопросе Церкви и Презанции	255—263
Доц. В. Д. Сарычев. К критике и продолжению заграничных позиций евангелиско-православных переговоров I	264—270
Д-р Р. Сленска. Соображения к богословскому собеседованию между представителями Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии	271—276
Публикации	
«Апостольское предание» св. Ипполита Римского. Перевод с латинского и предисловие свящ. П. Бубуруза.	277—282
Св. Ипполит Римский. Апостольское предание	283—296

СБОРНИК ШЕСТОЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Из Евангельской истории	5—46
Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Ириния Лионского	47—78
Свящ. Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви	79—116
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (<i>Продолжение</i>)	117—130
Богословские собеседования III между представителями Евангелическо-лютеранской и Русской Православной Церквей	
Митрополит Никодим (Ротов). Некоторые материалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 13, 3)	131—155
Епископ Михаил (Мудьюгин). Реформация XVI в. как церковно-историческое явление	155—164
Проф. В. Д. Сарычев. Сущность примирения и ее библейское обоснование	164—169
А. С. Буевский. Примирение через Христа и мир на земле	169—174
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви	174—179
Проф. д-р Л. Гоппельт. Примирение через Христа по Новому Завету	179—187
Проф. О. Вебер. Догматическая проблема учения о примирении	187—195
Доц. Р. Сленска. Восточная Церковь с точки зрения «евангелического богословия»	195—200
Проф. Г. Харбсмайер. Проявления примирения в деяниях Церкви (<i>Тезисы</i>)	200—202
Тезисы по докладам и резюме	202—206
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Литургия по « <i>Testamentum Domini nostri Jesu Christi</i> »	207—219
Доц. Н. А. Заболотский. Кафоличность — проблема экуменизма	220—225
Доц.-игумен Марк (Лозинский). Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) (Автореферат)	226—231
Публикации	
Епископ Игнатий (Брянчанинов). Незданные сочинения: Молитва о умершем. Добавление к статье «Сад во время зимы». Предисловие к повести «Иосиф». Стих «Совет душе моей»	232—234
Библиография	
Свящ. Владимир Сорокин. М. Берроуз. Больше света на свитки Мертвого моря	235—240

СБОРНИК СЕДЬМОЙ

Свящ. Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви (Окончание)	5—114
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (Окончание)	115—130
Проф.-прот. Л. Воронов. Календарная проблема. Ее изучение в свете решения Первого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквами в этом вопросе	170—203
Проф. Д. П. Огицкий. Канонические нормы православной пасхалии и проблема датировки Пасхи в условиях нашего времени	204—211

Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии	
Коммюнике и резюме богословского собеседования	212—214
Епископ Филарет (Вахромеев). Богословская основа миротворческой деятельности Церкви	215—221
Епископ Михаил (Мудьюгин). Евхаристия и единение христиан	222—231
Епископ Михаил (Мудьюгин). Спасение и оправдание	231—234
Пастор С. С. Кивиранта. Евхаристия как выражение общения верующих	234—248
Пастор Й. Н. Мартикайнен. Богословская основа миротворческой деятельности	249—259

Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Афанасия Великого	257—262

Сборник восьмой

Архиепископ Антоний. Предисловие	5—9
Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви	7—128
Вл. Лосский. Догматическое богословие	129—184
Вл. Лосский. «Видение Бога» в византийском богословии	187—194
Вл. Лосский. Паламитский синтез	195—203
Вл. Лосский. Господство и царство (Эсхатологический этюд)	205—214
А. В. Ведерников. Владимир Лосский и его богословие	215—230
Иоанн Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского «Богословие»	231—232
Список опубликованных работ Вл. Лосского	233—236