

# Восточные Отцы

## IV века

**Протоиерей Георгий В. Флоровский**

Текст приводится по изданию: Г.В. Флоровский. Восточные отцы IV века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). Париж, 1931. + Добавления.

---

### Содержание:

**1. Основные черты Богословской жизни IV-го века.**

**2. Афанасий Александрийский.**

I. Житие. II. Творения. III. Догмат искупления. IV. Истина троического единосутия.

**3. Кирилл Иерусалимский.**

I. Житие. II. Творения. III. Оглашение. IV. Правило веры. V. Богословие. VI. Искупление. VII. Церковь. VIII. Таинства.

**4. Василий Великий.**

I. Жизнь и труды. II. Мир и человек. III. Троическое богословие.

**5. Григорий Богослов.**

I. Житие и творения. II. Пути богопознания. III. Троическое богословие. IV. Тайна спасения.

**6. Григорий Нисский.**

I. Жизнь. II. Труды. III. Путь и предел богопознания. IV. Богословское таинство. V. Покров вселенной. VI. Судьба человека.

**7. Меньшие богословы IV-го века.**

I. Св. Евстафий Антиохийский. II. Дидим слепец. III. Св. Амфилохий Иконийский. IV. Св. Епифаний Кипрский.

**8. Иоанн Златоуст.**

I. Жизнь и творения. II. Златоуст как учитель. III. Златоуст, как экзегет.

**Учители Крайнего Востока.**

I. Иаков Афраат. II. Препод. Ефрем Сирин.

**Библиография.**

---

## 1. Основные черты Богословской жизни IV-го века.

С началом IV века в жизни церкви открывается новая эпоха. Империя в лице равноапостольного Кесаря получает крещение. Церковь выходит из своего вынужденного затвора и приемлет под свои священные своды взыскующий античный мир. Но мир приносить сюда с собою свои тревоги, и сомнения, и соблазны, — приносить и великую тоску, и великую гордыню. Эту тоску Церковь должна была насытить и эту гордыню смирить. В смуте и в борениях перерождается и воцерковляется древний мир. Духовное возбуждение охватывает все общество, — церковное и прицерковное, от верхов и до низов. И к религиозному исканию приражаются чужеродные страсти, — и расчеты правителей и политиков, и личные вожделения, и племенные раздоры... Время великого и победного торжества было для церкви и временем великих искушений и скорбей. И нередко исповедникам православия приходилось в эту эпоху совершать свой путь в узах и оковах, среди гонений и подозрений, и кончать его с мученическим венцом. Достаточно вспомнить житие великого Афанасия или Златоуста... Еще рано было говорить об окончательной победе. Мир все еще оставался “внешним” для Церкви. Сразу же за церковной оградой продолжалась прежняя, языческая жизнь. Еще были открыты языческие храмы. Еще учили языческие учителя, — и полемизировали с христианством. Вся культура оставалась еще языческой, она была насыщена языческими пережитками и воспоминаниями. Это чувствовалось во всем, начиная от домашнего быта. Неудивительно, что так сильно в V-ом веке монашеское движение, тяга и бегство в пустыню. В нем сказывается не только стремление к уединенно или к одиночеству. В миру, действительно, трудно было жить по христиански... Языческая реставрация при Юлиане совсем не была случайным эпизодом, — и она показывала, что старый мир еще не умер. В IV-ом и даже в V-ом веке языческая культура переживает новый подъем. Достаточно вспомнить о Ямвлихе, об афинской школе неоплатоников. И тоже было на Западе, — вспомним спор об Алтаре Победы уже при Грациане. В IV-ом веке два мира сталкиваются между собою: эллинизм и христианство. И вот что характерно: Церковь не отвергает и не отрицает античную культуру, но эллинизм не приемлет христианства. Так было и раньше, в век гностицизма, во времена Плотина и Порфирия, — Порфирий открыто выступал против христианства (его возражения мы знаем по ответам Макария Магнесского). Теперь сопротивление становится еще более упорным... Не так важна внешняя борьба. Еще труднее и трагичнее была внутренняя борьба: каждому эллину приходилось переживать и преодолевать внутреннее раздвоение. Иные примирались и успокаивались слишком рано. В этом отношении очень характерен образ Синезия Птолемаидского, — и в сане епископа он остался неоплатоником, с верой во сны и гадания... В IV-ом веке начинается трудный процесс духовного перерождения античного общества. Большинство живет еще в своеобразном культурном двоеверии. И очень медленно преобразуется душевный строй античного человека. Заканчивается этот процесс много позже, — и разрешается рождением новой, византийской культуры. IV-ый век был переходной эпохой. В этом его историческое своеобразие. Это был скорее финал уже пережитой истории, нежели начало нового периода.

Весь IV-ый век проходит в возбужденных богословских спорах. И прежде всего — в борьбе с арианством... Арианское движение не было однородным. И нужно различать вопрос о происхождении учения самого Ария от вопроса о причинах того богословского

сочувствия, которое он встретил с разных сторон. Есть много оснований связывать самого Ария с Антиохией, с тамошним пресвитером Лукианом, даже с Павлом Самосатским. На это указывал с самого начала уже св. Александр Александрийский. “Закваску свою оно получило от нечестия Лукиана,” писал он об арианском движении. Это не значит, что Арий просто заимствовал свое учение у Лукиана. Нет оснований отрицать известную самостоятельность Ария... О Лукиане известно немного. И образ его загадочно двоится. По-видимому, он был связан с Павлом Самосатским, и долгие годы жил под запрещением, — “при трех епископах.” Но умер он, как мученик, и его имя было внесено в церковные диптихи. Во всяком случае, он был выдающимся библеистом и продолжал начатую Оригеном работу над исправлением греческого библейского текста. При этом он воспользовался и еврейским текстом, быть может, и сирийским Пешитто, — он учился в Едессе, у некоего Макария. Именно Лукиановская рецензия текста LXX получила общее признание в церквях Малой Азии и в Константинопольском округе. Как экзегет, Лукиан был решительным противником Оригена, — стремился александрийскому аллегорическому методу противопоставить метод прямого и буквального “историко-грамматического” толкования. Разногласие в вопросах экзегетического метода, прежде всего, и разделяло антиохийских и александрийских богословов. Они примыкали к различным филологическим школам, — ведь и античные толкователи древних текстов расходились в вопросах метода... И вместе с тем, в своих богословских воззрениях Лукиан вряд ли был очень далек от Оригена. Очень показательны, что многие из его учеников были в то же время и оригенистами. Это можно сказать и о самом Арии. Не случайно ариане так часто ссылаются на Оригена и на Дионисия Александрийского. Противники Оригена в экзегетике, они оставались оригенистами в богословии. Во всяком случае, проблематика арианского богословия понятна только из Оригеновских предпосылок. У арианствующих богословов чувствуется тот же испуг перед соблазнами модализма, что и у Оригена. Арианское движение было возможно только на оригенистической почве. И потому борьба с арианством была в действительности преодолением оригенизма. Имя учителя редко называлось в спорах. Ибо и противники арианства были оригенистами, — прежде всего, св. Александр. Сам Ориген не был “арианином.” Но арианские выводы легко было сделать из его предпосылок, — не только из его слов или обмолвок. И преодоление арианства исторически оказалось сразу и преодолением оригенизма, — в троическом богословии. Система Оригена в целом в то время еще не подвергалась обсуждению, — только в самом конце века был поставлен общий вопрос о его правомыслии. Отречение от троического богословия Оригена совершилось как бы молчаливо. Очень характерно, что такой последовательный оригенист, как Дидим, уже вполне свободен от оригеновских мотивов в учении о Троице. Он дальше от Оригена, чем даже св. Афанасий. Это было не только отречение, но и преодоление оригенизма. И в этом — положительный богословский итог арианских споров.

Арий исходил в своих рассуждениях из понятия о Боге, как совершенном единстве, как о самозамкнутой монаде. И эта божественная монада есть для него Бог Отец. Все иное, что действительно существует, чуждо Богу по сущности, имеет иную, свою собственную сущность. Завершенность Божественного бытия исключает всякую возможность, чтобы Бог сообщил или уделил свою сущность кому-либо другому. Поэтому Слово или Сын Божий, как ипостась, как действительно сущий, безусловно и всецело чужероден и неподобен Отцу. Он получает свое бытие от Отца и по воле Отца, как и прочие твари, — приходит в бытие, как посредник в творении, ради создания мира. Есть поэтому как бы некий “промежуток” между Отцом и Сыном, — и во всяком случае Сын не совечен От-

цу... Иначе оказалось бы два “безначальных,” т.е. “два начала,” — истина единобожия была бы отвергнута... Иначе сказать: “было, когда не было,” — когда не было Сына. Не было и стал, — пришел в бытие, возник. Это значит, что Сын — “из не-сущих,” ἐξ οὐκ οντων. Он есть “тварь, то есть нечто происшедшее. И потому имеет “изменяемую” природу, как и все происшедшее. Божественная слава сообщается ему как-то извне, — “по благодати.” Впрочем, — по предведению будущего,— сразу и наперед... — Таково было в общих чертах учение Ария, насколько мы можем судить по сохранившимся фрагментам его сочинений и по свидетельствам его современников. Оно было в сущности отрицанием Троичности Божией. Троичность для Ария есть нечто производное и происшедшее. Она возникает, разделена “временными промежутками” (διαστήμα), ее ипостаси друг другу не подобны, чужды друг другу и не-совечны, — “до бесконечности несходны между собой.” Это — некая убывающая Троица, некий союз или “общество” трех неподобных существ (замечание Григория Богослова), — союз “трех ипостасей,” объединенных по сущности.” Иначе сказать: три суволи, но “разобщенных по сущности.” Иначе сказать: три существа... Арий был строгим монотеистом, своего рода иудаистом в богословии. Для него Троица не есть единый Бог. Есть единый и единственный Боге, это — Отец. Сын и Дух суть высшие и первородные твари, посредники в миротворении. В этом, действительно, Арий как бы повторяет Павла Самосатского, вообще повторяет монархиан-динамистов. Но гораздо ближе он к Филону. И нетрудно понять, почему рассуждения Ария могли вызвать сочувствие у александрийцев, у оригенистов. Сразу чувствуется, насколько связано все богословие Ария с проблемой времени и с вопросом о творении, о возникновении мира. Этот вопрос и был для него основным. Творение есть именно возникновение. То тварно, что возникло, что существует не от себя и не через себя, но от другого, — чего не было прежде, чем стало быть. И потому “рождение” для Ария неотлично от “творения,” — и то, и другое есть возникновение. Возникновение Арий не умеет мыслить иначе как во времени. С этим связана двусмысленность в понятии “начала.” Что произошло, то имеет начало, имеет причину своего бытия вне и прежде себя. Но “начало” может означать двоякое: основание или источник бытия, во-первых; момент времени, во-вторых. Для Ария оба значения совпадают. “Безначальность” или вневременность означает для него и онтологическую первичность. Поэтому он отказывается допустить “безначальность” или вечность бытия Сына. Ибо его означало бы отрицание “рождения” или “происхождения,” — и Слово было бы неким вторым и независимым Богом. Если Слово — от Отца, то Оно произошло. Иначе Оно не от Отца. Из предания Арий знает, что Слово есть Бог откровения, ближайшая причина твари. Но тварь изменчива, она во времени. Это дает ему новое основание связывать бытие Слова со временем. По-видимому, Арий все время резко расходится с Оригеном. Ведь Ориген открыто учил о вечном рождении Слова, — и при этом опирался на неизменяемость Божественного бытия. Однако, он заключал отсюда слишком много: ему казалось, что всякое возникновение противоречит Божественной неизменяемости; и потому он учил и о вечном творении мира, — творение Богом начинающегося во времени мира казалось ему невозможным. И для Оригена рождение Сына и творение мира равно объединялись в понятии возникновения. Во имя Божественной неизменяемости Ориген в сущности отрицает всякое возникновение. Ни о чем из существующего он не решается сказать: было, когда не было... Он приходит к выводу о вечности всякого существования, о совечности всего Богу. В этом именно Ориген близок к Аристотелю, с его учением о вечности мира. Мир переставал быть тварью для Оригена. Этот вывод оказывался неприемлемым для его последователей. Но отвергая вывод, они не отказывались от предпосы-

лок Оригена. Так рассуждал и Арий. Он отрицает вечность Мира, — весь пафос его системы в утверждении временного характера всего происшедшего, всего, что имеет “начало” своего бытия в другом. Но из этого следует, что и Сын рождается во времени... Арий расходится с Оригеном в выводах, но совпадает в предпосылках... И в пределах Оригеновой системы оставалась безысходная альтернатива: либо признать вечность мира, либо отвергнуть вечное рождение Сына... Выйти из этого круга можно было только через отрицание Оригеновых предпосылок... Вот почему система Ария привлекала упорных последователей Оригена, отказавшихся от учения о вечности мира. В этом отношении всего ярче богословие Евсевия Кесарийского. Далеко не во всем он совпадает с Арием, — основную мысль Ария о “происхождении” Сына “из не-сущих” он прямо отвергает... И вместе с тем он отрицает “со-безначальность” Сына Отцу, — как причина или начало Сына, Отец “предсуществует,” хотя и не во времени. Бытие Сына для Евсевия во всяком случае связано со временем. Прежде своего действительного рождения Сын существует “во Отце,” но существует нерожденно, “в возможности.” И только затем рождается, как сущая и самостоятельная ипостась, даже как “вторая сущность” (или “второе существо”) наряду со Отцом, — и рождается по воле и от воли Отца. В своем бытии Сын обращен к миру, и в этом смысле есть “перворожденный всей твари.” Он есть творец, демиург, создатель всех видимых и невидимых существ, — в их числе прежде всего Духа Утешителя. Как непосредственное создание Отца, Сын соприсущ Ему. Но как происходящий от Отца, Он меньше Его, есть некая “средняя” сила между Отцом и миром, — есть “второй Бог,” но не первый. И Он “почтен Божеством,” но именно почтен... Он есть тварь, хотя “и не как прочие твари.” Как и Арий, Евсевий обсуждает в сущности космологическую, не богословскую проблему. Он говорит все время о “происхождении.” Бытие Сына... “по собственной ипостаси” для него тесно связано с существованием Мира. И потому, чтобы не стирать грань между Богом и миром, он резко отделяет Сына от Отца, — “бытие Сына не нужно для полноты бытия и для полноты божества Отца.” Бытие Сына для Евсевия связано со временем потому, что со временем связано бытие мира. Он различает происхождение Сына и творение мира, γενεσις и δημιουργία... а но выйти из апорий “происхождения” все же не может. — Апория “происхождения” и была главной темой арианских споров. И в известном смысле арианство, как и оригенизм, можно назвать ересью о времени. Здесь именно и была основная погрешность арианской мысли.

Арианство поставило перед богословским сознанием философскую задачу. И в философских понятиях и словах ответила Церковь на арианский соблазн. Уже св. Александр Александрийский в обличение Ария, по выражению Сократа, “богословствовал по философски.” И богословствовал прежде всего о времени. Св. Александр тоже исходит из идеи Божественной неизменяемости и подчеркивает совершенную неразделенность Отца и Сына. “Бог всегда, Сын всегда; вместе Отец, вместе Сын; Сын сосуществует Богу”... Ααι — Этими определениями исключается всякая постепенность в Бытии св. Троицы: “ни малейшим мгновением Отец не предваряет Сына.” Всегда и неизменно он является Отцом своего Сына. Сын рождается “из самого сущего Отца,” и потому есть Его “неотличный образ,” Он сохраняет в полной и точности природу Отца и совершенное подобие ему во всем. Только одной “нерожденности,” свойственной только Отцу, как Его “собственное достояние,” и “не достает Сыну.” Но рождение будучи вечным, не расторгает совершенной соприсущности Сына и Отца. Св. Александр тоже был оригенистом, но развивал другие мотивы Оригеновой системы. Он совершенно отвлекается от космологической проблемы и старается понять и объяснить рождение Сына как внутренний момент внутриво-

жественной жизни, не как момент “происхождения.” Из его богословского исповедания ясно видно, какое существенное значение в борьбе с арианством в самом начале получил вопрос о времени и вечности приводится в тесную связь с учением о существе или сущности Божией. В анафематизмах, присоединенных к Никейскому символу, отвергаются, с одной стороны, все временные определения (“было, когда не было,” “из несущих,” изменяемость, тварность), с другой, — происхождение “из иной сущности или ипостаси.” По-видимому Осий Кордубский, присланный Императором в Египет, для умирения арианской смуты, впервые, как сообщает Сократ, “предложил вопрос о сущности и ипостаси, и сделал его предметом нового состязания.”

В философских определениях отвергает арианство и Никейский собор. Весь смысл Никейского догматического деяния, “догмата 318 святых отцов,” — сжать в двух словах:  $\alpha\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  и  $\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$  — Единосущный и “из сущности.” В употреблении этих выражений сказалась учительская власть Церкви. По сообщению Евсевия Кесарийского, эти выражения подвергались на соборе “тщательному исследованию,” — “по этому поводу были даваемы вопросы и ответы, и смысл слов был тщательно рассмотрен.” Возможно, что термин “единосущный” был предложен на собор Осием, который, как говорит св. Афанасий, “изложил веру в Никее.” Если верить Филосторгию, еще по пути в Никею св. Александр и Осий решили остановиться на слове  $\alpha\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . Для Запада этот термин или вернее его латинской аналог был привычным выражением. В троичном богословии здесь держались Тертуллиана с его определением: *tres unius substantiae*. По гречески это нужно было перевести как раз через  $\alpha\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . О “единой сущности” и “об общей по сущности” (*communio substantiae ad Patrem*) во святой Троице говорил и Новациан. Дионисий Римский упрекал Дионисия Александрийского за неупотребление термина “единосущный.” В Александрии, конечно, еще помнили об этом. Об этом напоминал впоследствии св. Афанасий. “Древние епископы, жившие почти за 130 лет, епископ великого Рима и епископ нашего города, письменно осуждал утверждающих, что Сын есть тварь и не единосущен Отцу.” Чуждые писанию, эти речения взяты из церковного словоупотребления — никейские отцы, — подчеркивает св. Афанасий, — заимствовали их “из древних времен, у своих предшественников” “имея на то свидетельство от отцов”... Однако, латинские термины не совпадали с греческими, и *unius substantiae* не предохранило ведь Тертуллиана от субординатизма. На Востоке термин “единосущный” был давно известен, но на нем лежала густая тень и даже печать соборного осуждения. В философской литературе он встречался очень редко. Можно собрать только немногие цитаты. Аристотель говорил об единосущии звезд между собою. Порфирий обсуждал вопрос, единосущны ли души животных нашим. У Порфирия “единосущие” означает, с одной стороны, — “из одного материала,” с другой, — “одного рода.” В таком же смысле употреблял это слово и Плотин. В религиозный язык выражение впервые было введено гностиками, валентинианами, для обозначения единства и общности между зонами, — они подчеркивали, что в пределах одной “природы” рождается “единосущное.” В церковный язык этот термин вошел, по-видимому, прежде всего для перевода гностических текстов и в гностическом употреблении этот термин имел яркий эманатический оттенок. Этим, прежде всего, и объясняется отрицательное или, во всяком случае, сдержанное отношение Оригена к выражениям: “из сущности Отца” или “единосущный.” Ему представлялось, что они имеют слишком грубый и материальный смысл, что ими вводится некое деление или дробление в бытие Божие, — “подобно тому как это можно представлять о беременных.” Вслед за Оригеном уклоняется от употребления этого слова и Дионисий Александрийский, — вероятно по тем же основани-

ям. Впоследствии омиусиане подчеркивали, что “единосущие” обозначает вещественные связи, непрерывность вещества; поэтому, подобно Оригену, они считали этот термин неудобным в богословии. Остается не вполне ясным, по каким мотивам употребление слова “единосущный” было осуждено и отвергнуто на Антиохийском соборе 269 года, собравшемся против Павла Самосатского. В объяснении этого факта расходятся св. Афанасий и Иларий Пиктавийский. По-видимому, прав Иларий, — и причиной антиохийского запрета послужило то, что с этим выражением сам Павел соединял модалистический смысл, утверждая строгую единичность божества при номинальном только различии лиц. Иными словами, — у Павла “единосущие” означало модалистическую слитность Божества. Так же объясняли Антиохийскую анафему и омиусиане; Иларий только повторял их объяснения... Вообще говоря, слово “единосущный” допускало разнообразие толкований, и из истории догматических споров IV-го века мы знаем, какие недоумения оно вызывало. В этом отношении очень характерно приписываемое св. Василию Великому письмо к Аполлинарию (Лаодикийскому); если это письмо и не принадлежит св. Василию, оно, во всяком случае, относится к его времени и хорошо изображает тогдашнее состояние умов. Автор спрашивает о значении термина *ομοούσιος*. Означает ли “единосущие” некий “общий род,” под который подходят и Отец и Сын, как его “виды,” — или единство предсуществующего “телесного” субстрата, из которого равно происходит Отец и Сын,” через отделение? В своей книге о соборах Иларий Пиктавийский, защищая Никейскую веру, оговаривает, что *ομοούσιος* может иметь и в прошлом получало “дурное значение.” И он указывает три случая или типа ложного и нечестивого понимания “единосущия”: во-первых, “единосущие” может быть понимаемо в монархианском смысле исключительного единобожия, при котором Отец и Сын разнствуют только по имени, как состояния одного и того же лица. Во-вторых, “единосущие” можно толковать в смысле “распределения” единой божественной сущности, между Отцом и Сыном, как “сонаследниками,” как двумя светочами от единого света... И в третьих, — в понятие “единосущия” может примешиваться эманатический мотив, — представление о Сыне, как о части субстанции Отца, как об “отсечении” Отца, так что единая “вещь” разделяется и распределяется в двух и между двоими. Нужно заметить, что последнего оттенка не было лишено и учение Тертуллиана о Сыне, как произведении и отделении Отца (*derivatio* или *portio*). Все эти ложные оттенки в понимании “единосущия” надлежало оговорить, и ясно и четко исключить из богословского языка. На никейском Соборе строгие ариане указывали именно на эти оттенки. “Называть кого-либо единосущным,” по их мнению, — “значит указывать на то, что происходит от другого или через побег, как растет от корня, или через истечение, как дети от отцов, или через отделение, как два или три золотых сосуда.” В понятии “единосущия” им чудился привкус со-материальности... Все это делает понятным сдержанное отношение тогдашних богословов к никейскому определению. Оно требовало разъяснений и толкования, и это было возможно только в связи и составе целостной вероучительной системы. Только тогда раскрывался его точный смысл, ограниченный от сомнительных перетолкований. Для этого прежде всего надлежало определить понятие “сущность,” *ουσία*. В древней философии это понятие для разных школ получало разные оттенки. Для платонизма и неоплатонизма “сущность” обозначает общее. Так же и для стоиков термин “сущность” (лат. *substantia*) обозначает общий и бескачественный субстрат (т.е. материю) в противоположность различающим формам. Для Аристотеля и аристотеликов, напротив, *ουσία* означает прежде всего неделимое, индивидуальное бытие, индивидуальную и единичную вещь во всей полноте ее непреложных определений, *πρὸς τὴν οὐσίαν*. И только вторично

можно назвать сущностью общий род; объединяющий и объемлющий единичные существования, — по Аристотелю: δευτέρα ουσία, “вторая сущность.” Впрочем, у самого Аристотеля слово ουσία не имеет точно ограниченного значения, и иногда сливается по смыслу с понятием бытия или “подлежащего.” При этом, понятие сущности для Аристотеля связано с понятием о возникновении или становлении, γένεσις. К IV-му веку в широком словоупотреблении утвердился за словом ουσία именно узкий аристотелевский смысл. В этом смысле ουσία есть не только сущность, но и существо. — Другой термин Никейского вероопределения, υποστάσις, в философское словоупотребление вошел сравнительно поздно, после Аристотеля во всяком случае. И долгое время это слово употребляется в буквальном смысле: “стоящего под”; но можно заметить определенный оттенок: καθ’υποστάσιν уже у Аристотеля означает: действительное, — в противопоставлении: по видимости. У семидесяти υποστάσις имеет разный смысл, означает между прочим “основание” (основание дома, основание надежды), состав и т.д. — У Филона. “ипостась” означает, по-видимому, самостоятельность и самобытность. “Сущность” слово υποστάσις обозначает у ап. Павла (Евр. 1:3: “образ ипостаси Отчей”), — в других местах в неопределенном смысле: в значении уверенности (2 Кор. 9:4; 11:17; Евр. 11:1), состава и др. Впервые в неоплатонизме понятие “ипостаси” получает терминологическую определенность. Плотин называет “ипостасями” формы самооткровения Единого и, может быть, различает как будто ουσία как το εἶναι от υποστάσις как τι εἶναι. Порфирий во всяком случае такое различие проводил. Характерно, что Плотин считал понятие “ипостаси” не приложимым к первому началу, как и понятие “сущности”: Единое “выше всякой сущности.” Как будто бы в понятие “ипостаси” входит для него момент происхождения. Одновременно с Плотинем говорил о “трех ипостасях” Ориген, а за ним Дионисий Александрийский. Однако, понятие “ипостаси” оставалось не отграниченным от понятия сущности, — и потому богословский язык Дионисия так встревожил римских богословов. В общем можно сказать, что до середины IV века понятия и термины “сущность” и “ипостась,” оставались взаимозаменяемыми; блж. Иероним прямо говорил: “школа светских наук не знала иного значения слова “ипостась,” как только сущность.” И в анафематизмах Никейского собора “сущность” и “ипостась” ясно отождествляются (“из иной ипостаси или сущности”). Отождествлял их и св. Афанасий. Нужно заметить, что обоим греческим терминам по латыни соответствовал только один, — и ουσία, и υποστάσις; равно переводились, как *substantia*. — В Никейском вероопределении оставалась одна неясность. Исповеданием “единосущия” утверждается совершенное “тождество сущности” во Отце и Сыне. Возможно ли при этом говорить о рождении Сына “из сущности Отца”? Эта терминологическая трудность была устранена впоследствии, — в Константинопольском символе опущено: “из сущности Отца.” На основании творений св. Афанасия с несомненностью можно сказать, что в мысли Никейских отцов никакого противоречия и колебания не было; и выражения “из сущности” и “единосущный” раскрывали для них с разных сторон одно и то же: преискреннюю и непреложную сопринадлежность Отца и Сына в тождестве неизменной и общей жизни. Противопоставляя арианскому “из хотения” или “из воли” решительное “из сущности,” Никейские отцы стремились выразить имманентный и онтологический характер Божественного рождения, как внутреннего, присносущного и как-то необходимого состояния (скорее, чем акта) Божественной жизни и бытия... “Из сущности” означало для них “в сущности” или “по существу,” и исключало прежде всего всякую связь рождения с волей или совещанием. Рождение и “бытие из сущности” в Никейском понимании совпадают и равно противопоставляются сопряженной паре понятий: творение и бытие по хотению или воле. Не-



договоренность Никейской формулы заключалась в другом: не было общего термина для названия трех в единстве Божества. И потому единство и неразделенность Божественного бытия оказывались выражены резче и определеннее, нежели Троичность и различия: единая сущность и три, — только числительное без существительного...

Вокруг Никейского вероопределения вскоре после собора возгорелся напряженный богословский спор. С историко-догматической стороны не представляют интереса те политические, общественные и личные мотивы, которые осложняли его и сообщали ему чрезмерную остроту и страстность. Для спора было достаточно и собственно богословских оснований. Очень многих смущал Никейский образ выражения, — непривычный и, казалось, неточный. При тогдашнем словоупотреблении Никейская формула не выражала, казалось, с достаточной силой и четкостью ипостасного отличая и особенности Сына Слова. К этому присоединился соблазн Маркеллианства, к которому никейцы и сам Афанасий отнеслись, быть может, с излишней мягкостью. С догматической стороны состав так называемой “антиникейской оппозиции” был пестрым. С количественной стороны в ней преобладали консервативные епископы Востока, воздерживавшиеся от Никейского словоупотребления во имя прежних и привычных выражений церковного предания. Их объединяла вместе с тем антисавеллианская подозрительность. Активное преобладание принадлежало “Евсевиянам,” как называл их св. Афанасий, — они твердо держались за Оригена и его субординатизм, и сознательно отвергали никейский язык и Никейскую веру. К ним примыкали уже действительные, но таившиеся до времени еретики. По рассказу Сократа, сделав слово “единосущный” предметом своих бесед и исследований, епископы возбудили между собою междоусобную войну, и эта война “ничем не отличалась от ночного сражения, потому что обе стороны не понимали, за что бранят одна другую.” Одни уклонялись от слова “единосущный,” полагая, что принимающие его вводят ересь Савеллия, и потому называли их хулителями, как бы отрицающими личное бытие Сына Божия. Другие, — защищавшие единосущие, — думали, что противники их вводят многобожие, и отвращались от них, как от вводителers язычества.” В страхе перед мнимым савеллианством консервативные антиникейцы становились до беспечности неосторожны в отношении к арианам. Отгораживаясь от них общими и недостаточно ясными анафематствованиями, они старались новыми определениями заменить “никейскую веру.” Отсюда “лабиринт вероопределений,” как выражается Сократ. Нет надобности следить за подробностями этих споров. Достаточно подчеркнуть основные мотивы. Во-первых, во всех вероопределениях этого времени бросается в глаза намеренное воздержание от никейской терминологии. Во-вторых, основной задачей становится раскрытие учения о различии и разделенности ипостасей; уже во второй антиохийской формуле (341 года) встречается выражение: три ипостаси, которому противопоставлено слишком слабое: “одно по согласию.” — В итоге долгой и смутной борьбы, запутанной насилием Кесарей, лукавством, двуличием и предательством, оказалось, что никакой символ, кроме Никейского, не может быть достаточным для выражения и ограждения подлинной православной веры. В этом смысле св. Афанасий называл Никейский символ “написанием истины.” Он зорко провидел, что раздор и смута не прекратятся, пока “антиникейцы” не придут в себя и не скажут: “Возстав, пойдем ко отцам своим и скажем им: “анафематствуем арианскую ересь и признаем собор Никейский.” Св. Афанасий ясно видел опасность богословского противления против Никейских выражений. В обстановке арианских соблазнов оно под видом савеллианства колебало православие. Старые и староподобные богословские системы оказывались двусмысленными. Новую и твердую систему можно было построить только на Никейском

основании, то есть только исходя из понятия “единосущия,” по которому нужно было перестроить и наладить весь логический состав богословия. И прежде всего предстояло раскрыть Никейскую веру в ее предпосылках и выводах, — в этом состояло богословское деяние св. Афанасия. Недовершенное исполнили великие Каппадокийцы, и это было опять связано с терминологическим новотворением. Различение понятий “сущности” и “ипостаси” и точное определение ипостасных признаков и свойств придали системе троического богословия законченность и гибкость.

К середине 60-х годов неосторожная и неосмотрительная борьба против никейского словоупотребления подготовила внешнюю победу и рецидив крайнего арианства. Внешним признаком этой победы была так называемая вторая Сирмийская формула (357), — “богохульство Осия и Потамя,” как называет ее Иларий. Это была властная и дерзкая попытка снять вопрос с обсуждения и объявить его порешенным. Вся сила этого “арианского вероломства,” внушенного не искренними догматическими мотивами, но тактикой приспособления, сводится к запрету Никейских выражений, вак чуждых Писанию, “непонятных народу,” и вообще превышающих меру человеческого ведения и разума. Кафолическое учение сводится здесь к исповеданию “двух лиц” (но не двух Богов), при чем Отец есть больший по чести, достоинству, Божеству и самому имени Отца, а Сын подчинен Ему со всем, что Отец подчинил Ему. — Однако, эта попытка замолчать спорный вопрос оказалась бесплодной. Борьба вскоре разгорелась с новой остротой. В 356 году начал в Александрии проповедь “аномейства” (“неподобничества”) Аэций и сумел здесь образовать кружок учеников. Вскоре он перебрался в Антиохию. Его проповедь имела значительный успех, который был закреплен его учеником Евномием. Аэций, по выражению Созомена, “был силен в искусстве умозаключений и опытен в словопрении.” “С утра и до вечера он сидел над занятиями” — говорит о нем св. Епифаний, — “стараясь составлять определения о Боге посредством геометрии и фигур.” Догматика превращалась для него в игру и диалектику понятий, и он тщеславился, что “знает Бога так хорошо, как не знаете и самого себя.” Евномий придал его диалектике логическую строгость и законченность. Евномий исходил из понятий об Отце, как “бесконечно единственном Боге,” “из одной сущности не преобразующегося в три ипостаси” и “не имеющего общника в Божестве.” Основным и “существенным,” и при том положительным определением Бога является Его нерожденность *αγεννησία*, и потому сущность Божия безусловно несообщима никому. Поэтому невозможно “единосущное” рождение Сына, рождение “из сущности” Отца, ибо это означало бы разделение или разложение простого и неизменяемого. По той же причине невозможна тройственность ипостасей, которая нарушила бы единичность и единственность Бога. Поэтому Сын “иносущен” и “неподобен” Отцу, — всякое сравнение или сравнимость не совместима с единственностью превосходящего все Отца. Сын есть тварь и не существовал прежде своего возникновения. Впрочем, для Евномия понятия “рождения” и “творения” совпадают. Из ряда всех тварей Сын выделяется тем, что он есть непосредственное создание Отца, тогда как все прочие (включая и Духа Святого) созидаются уже косвенно *через* Сына. В виду этого Сын подобен Отцу “преимущественным подобием,” как совершенное произведение носит на себе отображение художника и есть образ и печать Вседержительной энергии или воли... Пред лицом этого возродившегося строгого арианства шаткие формулы противников “никейской веры” сразу разоблачились в своей непригодности. Среди православной части антиникеев началась тревога. Она воплотилась, прежде всего, в движении так называемых “омиусиан,” сосредоточивавшемся вокруг Василия Анкирского. Впервые омиусианское учение было выражено на Анкирском соборе 358 года. Отцы Анкирского

ре 358 года. Отцы Анкирского собора заявляли, что “хотят возможно тщательно изъяснить веру кафолической Церкви,” но вместе с тем внести в ее изложение “нечто свое.” Это новое или свое сводится к понятию *родства* или *родственного* единения Единородного и Отца (ὁμοῦσία). Это было смягченное единосущие. Таким образом, внимание анкирских отцов направляется не на подчеркивание разделенности и различия, а на раскрытие общности и единства. Подчеркивая таинственность сыновства, Василий Анкирский (он по-видимому был единоличным автором догматического “Послания” Анкирского собора) разъясняет отличие “рождающей энергии” Отца от его “творящей энергии.” В рождении проявляется не только воля и власть Отца, но и Его “сущность.” Для рождения существенно *подобие по сущности*, — быть отцом вообще значить быть отцом “подобной сущности.” С другой стороны, Василий Анкирский старается обосновать “ипостасность,” т.е. самостоятельное существование Божественных лиц. Сына нужно мыслить “самостоятельной “ипостасью,” подчеркивает он, — “иным от Отца.” Именем “ипостаси,” присоединенным к имени “лица,” омиуссианские богословы, по их позднему объяснению, хотели выразить “самостоятельность и действительно существующие свойства” Отца, Сына и Духа, во избежание Савеллианского модализма. Без полной отчетливости здесь вводится различие понятий “сущности” и “ипостаси,” — “ипостась” понимается, как “сущность,” мыслимая со стороны ее своеобразия. “Своеобразие” Второго Лица при этом усматривается в Его Сыновстве, в рождаемости от Отца. Единство Лиц обозначается общим именем “Духа.” В целом эта богословская схема вполне исключает арианский образ мыслей, хотя омиусиане и ослабили ее смысл анафематизмом против “единосущия,” понимаемого, впрочем, в смысле тождественности Отца Сыну. Во всяком случае анониями и соглашателями омиуссианское вероизложение (III Сирмийская формула 358 года) было встречено с противлением и враждою. Под насилием и давлением омиусиане согласились заменить выражение “подобосущный,” ὁμοῦστος двусмысленным “подобный во всем,” ὁμοῖος κατὰ πάντα, хотя при подписании так называемой “датированной веры” Василий Анкирский и сделал оговорку о смысле “подобия по всему,” — “то есть не хотением только, но и ипостасью, и бытием,” — и присоединил анафему на тех, кто ограничивает подобие “чем либо одним.” Сама по себе эта “датированная вера” (IV-ая Сирмийская формула 359 года) повторяла прежние изложения; но к ней было присоединено особое запрещение употреблять о Боге именование “сущность,” которого нет в Писании и которое порождает соблазн в народе. На Константинопольском соборе 381 года в новом вероизложении было опущено пояснительное κατὰ πάντα и рождение Сына объявлено недоступным разумению. Повторено было запрещение и на термин: οὐσία и прибавлено запрещение и на термин: ὑποστάσις. Таким образом, от противного неправославные группы свидетельствовали о православном уклоне омиуссианских формул. Защитники Никейской веры давали им ту же оценку. Сосланный на Восток за борьбу с арианством в Галлии, епископ Пиктавийский Иларий в появлении омиусиан и в Анкирском соборе видел свет среди тьмы и луч надежды, — “подобосущие” в его истолковании означает то же, что и Никейское “единосущие,” — единство рода, но не лица. И сам св. Афанасий в своем сочинении “о соборах” признавал, что “с людьми, подобными Василию (Анкирскому), не нужно обходиться как с врагами, а следует считать их братьями, которые разнятся от нас только одним словом, но мыслят так же, как и мы.” Ибо “подобосущие” расплывчатое и недостаточное само по себе, с оговоркой о рождении “из сущности” равносильно “единосущию” в Никейском смысле. Термин “подобный по всему” встречался еще у св. Александра, на “подобие” указывал раньше и сам св. Афанасий в разъяснение “единосущия.” Этому не мешала филологическая нескладность термина

“подобосущный,” — в собственном смысле, как указывал еще Аристотель, “подобие,” относится к “качествам” или свойствам предметов, но не к “сущности.” При единстве сущности нужно сказывать не подобие, а тождество. На это указывал и св. Афанасий. Но по смыслу при надлежащих пояснениях “подобосущие” так относится к “единосущию, как признание “одинаковой” сущности к признанию “одной,” — в первом случае как будто резче подчеркнут момент раздельности сравниваемых. На Александрийском соборе 362 года, состоявшемся под председательством св. Афанасия, снова был подвергнут обсуждению вопрос о смысле понятий: οὐσία и υὑστασις. В итоге напряженного разбора было признано, что одна и та же православная истина исповедуется и теми, кто говорит об “одной ипостаси” в смысле “единой сущности” и “тождества природы,” и теми, кто учит о “трех “ипостасях,” но об “одном начале,” с тем, чтобы выразить ведение Троицы, “не по имени только, но истинно сущей и пребывающей.” После Александрийского собора речения “единосущный” и даже “из сущности Отца” входят в богослужебное употребление во многих церквях Востока (в Лаодикии, Антиохии, Каппадокии и др.). И вместе с тем утверждается различие понятий и терминов οὐσία и υὑστασις как общего и частного. В обосновании и раскрытии этого нового словоупотребления заключается историко-догматическое деяние и подвиг великих Каппадокийцев, — “троицы, славившей Троицу.” С тех пор входит и утверждается в общецерковном употреблении формула: *единое существо и три ипостаси*, — μία οὐσία, τρεῖς υὑστασις. Неожиданным образом потребовалось не мало времени и труда для того, чтобы доказать Западу правомерность этого слововыражения, и его совпадения по смыслу со старинным западным: *tres personae*. Как говорил св. Григорий Богослов, “западные по бедности своего языка и по недостатку наименований не могут различать сущности и ипостаси,” равно обозначая по латыни и то и другое как: *substantia*. В признании трех ипостасей западным чудился тритеизм, исповедание трех *сущностей* или трех богов. С другой стороны, для восточных и в частности для Василия Великого в выражении “три лица,” — и по гречески и по латыни, — оставалась опасная двусмысленность. Античный мир не знал тайны личного бытия. И в древних языках не было слова, которое точно обозначало бы личность. Греческое *πρόσωπον* означало скорее *личину*, нежели *лицо*, — и к тому же на нем лежала Савеллианская тень. Поэтому Василий Великий считал недостаточным и опасным говорить о “трех лицах,” а не о “трех ипостасях,” — для него это звучало слишком слабо. И тоже нужно сказать о латинском: **pesrona**. В 70-ых годах блж. Иеронима в Антиохии зазирали о вере из-за его нежелания исповедать “три ипостаси,” а он со своей стороны устранился этого нововведения о “трех *субстанциях*,” противопоставляя ему исповедание одной субстанции и трех лиц. Только после творений св. Григория Богослова (отождествлявшего понятия: ипостась и лицо) и после Второго Вселенского Собора было достигнуто согласование богословского языка Востока и Запада. Но уже в V-ом веке блж. Августин возражает против Каппадокийского богословия и ищет иных путей.

По своему внутреннему смыслу богословские движения IV-го века имели *христологический* характер. Живым средоточием церковной мысли был двуединый образ Христа, как Богочеловека, как Слова Воплощенна. Раскрытие единосущия Слова-Сына со Отцом означало исповедание полноты Божества во Христе и было связало с пониманием Воплощения, как основного момента в искупительном деле Христа. Это соотношение и связь догматических истин со всей полнотой и ясностью раскрывается уже в богословской системе св. Афанасия. Отрицание “единосущия” разрушает действительность Искупления, действительность соединения и общения твари с Богом. С этой же точки зрения обсужда-

ется и отвергается возникающее из того же арианского источника “духоборчество,” — умаление или отрицание единосущия и полной или совершенной Божественности Духа Святого, — ибо Дух есть начало и сила освящения и обожения твари; и потому, если Он не есть Бог совершенный, то тщетно и недостаточно подаваемое Им освящение... Учение о Святом Духе становится предметом обсуждения с 50-х годов и получает строгое определение уже в творениях св. Афанасия, затем в постановлениях Александрийского собора 362 года и, наконец, у святых Каппадокийцев, в особенности у св. Григория Богослова... — Раскрытие учения о Божестве Слова, таким образом, предполагало ясные суждения о смысле воплощения. Но не сразу был поставлен и получил четкий ответ вопрос об образе соединения во Христе Божества и человечества. Этот ответ был дан только в Халкидонском вероопределении (451 г.); и понадобилось еще более чем два века богословской работы и истолкования, чтобы оно было усвоено до конца. Поставлен “христологический” вопрос был, впрочем, уже в IV-ом веке, в связи с лжеучением Аполлинария Лаодикийского. Из “бесчисленных” сочинений Аполлинария до нашего времени сохранилось немного: ряд отрывков и цитат в обличительных против него творениях и несколько сочинений надписанных впоследствии, в целях сохранения, чужими именами, — св. Григория Чудотворца, папы Юлия... В первые годы своей деятельности Аполлинарий был ревностным защитником Никейской веры. Но уже до 362 года он начал высказывать свои христологические взгляды, по-видимому, в противовес учению Диодора Тарсского, стоявшего тогда во главе Антиохийской школы. Аполлинарий старался выяснить условия, при которых Воплощение Слова будет действительным соединением Божества и человечества в совершенном единстве личности Христа. Он не различал при этом “природу” и “ипостась,” и потому во Христе находил не только единое лицо и ипостась, но и *единую природу*. “Бог и плоть составили единую природу, — сложную и составную.” Ибо единство лица, по Аполлинарию, возможно только при единстве природы. “Из двух совершенных” не могло образоваться “совершенного единства.” Если бы Бог соединился с совершенным (т.е. полным) человеком, состоящим из духа (ума), души и тела, то осталось бы неразрешенное двойство. Более точно, — если бы Слово восприняло ум человеческий, начало свободы и самоопределения, — казалось Аполлинарию, — то действительного соединения не получилось бы: оказалось бы два средоточия и два начала. И не была бы достигнута искупительная цель воплощения: умер бы не Бог, как человек, но некий человек. Кроме того, ум человеческий при сохранении его свободы и “самодвижности,” не мог бы победить в душе закваски греха. Это возможно только для Божественного Ума. В виду этого Аполлинарий отрицал полноту или трехчастность человеческого существа в Воплотившемся Слове и утверждал, что “ум” не был воспринят в соединении и его место заняло само Слово, соединившееся с одушевленным телом. Совершилось воплощение, но не *вочеловечение*. Аполлинарий полагал, что одушевленное тело Христа неразрывно “сосуществовало” и “срослось” со Словом, которое стало в нем началом действия и постольку как бы перешло в новый образ существования, — “в единстве сложной воплощенной божественной природы,” *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λογὸν θεσάρκωμεν*. Аполлинарий имел много последователей. Борьба с его учением началась уже с Александрийского собора 362 года. К 70-ым годам относится сочинение неизвестного автора, “против Аполлинария” в двух книгах, помещаемое среди сочинений св. Афанасия. В то же время его резко осуждает св. Василий: И после ряда соборных осуждений аполлинаризм был отвергнут на Втором Вселенском Соборе. В противовес ему отцы IV-го века (и более всего св. Григорий Нисский и св. Григорий Богослов) раскрывали православное учение о *единстве двух природ в одной ипостаси*,

о полноте воспринятого и тем спасенного человеческого состава во Христе: Христос, — *один из двух*... Этим было подготовлено позднейшее Халкидонское вероопределение. И при этом снова выдвинулся вопрос об определении понятий: надлежало различить и определить понятие “природы,” “лица” и “ипостаси,” и четко разъяснить смысл Богочеловеческого единства. В IV-ом веке эта богословская работа только начинается. И обнаруживается в Антиохии крайность, противоположная аполлинаризму, — у Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестского, опознанных впоследствии, как предшественники несторианства.

В богословских спорах развивается и крепнет верующее сознание. И апостольское предание веры раскрывается и опознается, как благодатная премудрость, как высшее любомудрие (или философия), — как разум истины и истина разума. Через умозрительное постижение и усвоение опыта веры преображается и претворяется самая стихия мысли. Выбатывается новый строй понятий. И не случайно древние отцы с таким вниманием и настойчивостью занимались терминологическими вопросами. Они старались отыскать, и отчеканить, и утвердить “богоприличные” слова, которые точно и твердо выражали бы и ограждали истины веры. Это не была забота о словах, о пустых словах. Слово есть одеяние мысли. И словесная точность выражает отчетливость и твердость мысленного видения и познания. Отеческое богословие и стремилось к отчетливости умозрительного исповедания, — к закреплению живого предания Церкви в гибких формах богословского мировоззрения. Эта богословская работа была трудной и бурной. В отеческом богословии раскрывается множественность типов и направлений. Но все они совпадают в своих основаниях, в едином опыте Церкви, — “вот тайны Церкви, вот предание отцов”...

## 2. Афанасий Александрийский.

### I. Житие.

Святой Афанасий родился в Александрии в греческой христианской семье в последние годы III века, вероятно, в 293 году. В юности он был свидетелем Диоклетианова гонения. На изучение светских наук, на общее образование он, по выражению св. Григория Богослова, употребил “не много времени.” Однако, он был достаточно знаком с античной философией и прежде всего с неоплатонизмом. Главное внимание он обратил на изучение Священного Писания, которое знал до тонкости. Может быть, он изучал его в Александрийской дидаскалии. Рано он был замечен св. Александром Александрийским, — жил в его доме, под его руководством получил воспитание у грамматиков и риториков и незадолго до начала арианских смут был рукоположен во диаконы и сделался секретарем епископа. Он сопровождал св. Александра в Никею и здесь “с дерзновением восстал против нечестия ариан.” Вскоре после собора св. Александр скончался, по-видимому предудказав на Афанасия как на своего преемника. И “все множество жителей, все, принадлежащие к Кафолической Церкви, собравшиеся вместе и единодушно, как бы в одном теле вопияли, взывали, требуя во епископы Церкви Афанасия, и всенародно молили о сем Христа в продолжение многих дней и многих ночей.” (Свидетельство Александрийского собора 339 г.). 8-го июля 326 года многочисленными епископами св. Афанасий был посвящен во епископа Александрийского.

Все епископское служение св. Афанасия проходило среди гонений и преследований. Из 47 лет своего епископства 15 с лишком он провел в изгнании и ссылке. Ариане и мелитиане встретили его избрание враждой и клеветой. Евсевиане видели в нем главную помеху своим соглашательским стремлениям. На соборе в Тире 335 года св. Афанасий опроверг все возводимые на него обвинения. Но его противники сумели изобразить его перед Константином как виновника и причину смут, и император приказал ему удалиться из Египта на Запад, в Трир. Однако Александрийскую кафедру замещать он запретил. В Трире св. Афанасий был принят с честью и любовью. За недолгое пребывание свое здесь он оказал сильное влияние на церковные круги, и его имя надолго сохранилось здесь в благоговейной памяти. После смерти Константина в 337 году св. Афанасий в числе прочих изгнанников получил разрешение вернуться на свою кафедру и был встречен здесь ликованием народа. Но сразу же возобновились и враждебные происки. Евсевиане обвинили его в незаконном возвращении на кафедру без соборной отмены низложения на Тирском соборе. На его место был прислан арианский пресвитер Пист, рукоположенный во епископа арианином Секундом Птолемаидским, но он был предан анафеме египетским епископатом. Несмотря на единодушную защиту св. Афанасия Александрийским собором 339 года, на Антиохийском соборе 340 года он был низложен, и на Александрийскую кафедру был возведен Григорий Каппадокиец. Он ворвался в Александрию с вооруженной силой и с кровопролитием захватывал храмы. Св. Афанасий счел полезным удалиться из Египта и отправился в Рим, где на местном соборе был оправдан от взведенных на него клевет и принять в общение. Папа Юлий выступил на его защиту. В Риме вокруг Афанасия собирались ревнители иноческих подвигов, привлеченные славою египетских пустынных подвижников. В 343 году св. Афанасий был на соборе в Сердице. В 345 году Констанций пригласил его вернуться в Египет, и в 346 году он вернулся в Александрию. В середине 50-х годов возобновились арианские смуты. Под давлением императора Афанасий снова был низложен на соборах в Арле (353) и Милане (355). В начале 356 года в Александрию был прислан военачальник Сириан с приказанием схватить св. Афанасия, но он скрылся и удалился в пустыню. Александрийскую кафедру захватил новый епископ Георгий, и православные подверглись неистовому гонению. На время Александрия становится арианским центром — здесь начинают свою проповедь Аэций и Евномий. Св. Афанасий в это время укрывался в пустыне среди отшельников и в полном уединении. В это время он пишет и рассылает свои главные обличительные и защитительные сочинения. Афанасия все время искали, но напрасно. Из этой вольной ссылки он смог вернуться только при Юлиане в 361 году, но снова ненадолго. Впрочем, за несколько месяцев своего пребывания в Александрии он успел собрать и провести большой собор, знаменитый своими определениями (362 г.). В конце 362 года он снова был изгнан, удалился в верхний Египет и должен был пробыть там до смерти Юлиана. После предварительного свидания с новым императором Иовианом в Антиохии св. Афанасий прибыл в Александрию в 364 г. Еще раз ему пришлось удалиться отсюда в 365 г. в силу указа Валента о ссылке всех, кто был сослан при Констанции и вернулся при Юлиане. По настоянию народа это приказание было отменено через 4 месяца. Остаток дней своих св. Афанасий провел в Александрии в литературных и пастырских трудах. Он почил 3 мая 373 г., незадолго до своей кончины рукоположив своего преемника епископа Петра.

## II. Творения.

К ранним годам жизни св. Афанасия относятся только два сочинения апологетического содержания: “Слово против язычников” и “Слово о воплощении Слова” (вер. 317–319 гг.). Они связаны по темам и по содержанию. Блаж. Иероним соединяет их под общим именем: “Два слова против язычников.” В первом доказывалась ложь и ничтожество язычества и намечался путь восхождения к истинному познанию Бога и Слова от самонаблюдения и от созерцания внешнего мира в его гармонии и красоте; в этом рассуждении очень сильны эллинистические, в частности, неоплатонические мотивы (в критике идолопоклонства, в изображении пути падения и возвращения души...). Во втором слове раскрывается истина и смысл воплощения и доказывалась доводами от исполнения пророчеств и от нравственного обновления, совершаемого в мире христианском. В заключение св. Афанасий отсылает за подробностями к Писанию, изглаголанному Богом чрез мужей богомудрых и святых, но прибавляет, что “без чистого ума и без подражания жизни святых никто не может уразумевать словеса святых.” В древности было известно много экзегетических творений св. Афанасия. До настоящего времени сохранились только отрывки из толкования на псалмы, на Евангелие Матфея и Луки, — в катенах. Комментарий св. Афанасия имеет александрийский характер с преобладанием нравственных мотивов. В письме к Марцеллину “об истолковании псалмов” Афанасий устанавливает общий взгляд на ветхозаветное Писание. Оно писано единым Духом и писано о Спасителе. Псалмы имеют некую особую и преимущественную благодать, в них совмещаются закон и пророки. И вместе с тем они написаны о каждом из нас — в пример и назидание.

Свое богословское исповедание св. Афанасий излагал полемически, в борьбе с арианством. Большинство догматико-полемических творений написано во время третьего изгнания (356 – 362 г.). На первом месте нужно поставить три слова против ариан, — присоединяемое к ним четвертое вряд ли принадлежит Афанасию. В первом опровергаются рациональные и экзегетические доводы ариан; св. Афанасий приводит и разбирает здесь ряд выдержек из “Талии” Ария. Второе слово посвящено главным образом истолкованию Притч. 8:22 — текста, служившего одним из главных доводов арианствующих в доказательство тварности Сына — Премудрости (“Созда мя в начало путей своих...”). В третьем слове объясняется смысл Божественного единосущия и значение уничижительных речений Священного Писания о Христе. В то же время написаны четыре послания в Серапиону, епископу Тмуитскому, — о Божестве и единосущии Духа Святого. К более раннему времени относится слово на слова: “*Вся Мне предана суть Отцем Моим*” (343). Подлинность книг “о Троице и о Духе Святом” (сохранилась только в латинском переводе) и “о явлении Бога Слова во плоти и против ариан” подвергается спору. Книга “о воплощении против Аполлинария” не принадлежит св. Афанасию. Догматическое содержание имеют некоторые его послания, среди них — к Епиктету, епископу Коринфскому, к Адельфию исповеднику, к Максиму философу, посвященные христологическим темам.

Св. Афанасию не раз приходилось защищаться от клеветы. В оправдание себя он составил три апологии: Апологию против ариан, в которой собраны все документы по делу Афанасия за время первых двух изгнаний (350), Апологию к царю Констанцию (356) и Апологию о своем бегстве при нападении Сириана (357 или 358). Тем же апологетическим целям служат и историко-полемические сочинения св. Афанасия: “История ариан к монахам” (358), “О постановлениях Никейского собора,” “О мнениях Дионисия Александрийского” и в особенности “О соборах в Аримине и Селевкии,” где рассказана документально вся история противоникейской борьбы (359). Сюда же примыкают соборные по-



слания от имени Александрийских соборов: “Свиток к антиохийцам” (362), “Письмо к африканским епископам” (369) и окружные послания.

Единогласное свидетельство современников усваивает св. Афанасию Житие преп. Антония, отца монахов. Еще при жизни св. Афанасия оно было переведено по латыни Евагрием пресвитером и потом епископом Антиохийским, вероятно, в 371 или 382 году, во всяком случае до 383 года, когда умер юноша Иннокентий, которому посвящен перевод. Возбужденные со времени Магдебургских центуриаторов сомнения в принадлежности жития св. Афанасию не имеют за собой серьезных оснований. Житие писано вскоре после кончины преп. Антония (356), по-видимому в 356 – 357, во время “нашествия ариан,” принудившего св. Афанасия скрыться из Александрии в отдаленные места пустыни. Написано оно для “чужестранных братий,” ревнителей аскетической жизни из страны, где монашество только стало появляться, — вероятно, для римских почитателей монашеского подвига. В житии пр. Антония св. Афанасий видит “достаточный образ подвижничеству.” На зарождавшуюся агиографическую письменность “Житие Антония” оказало сильное влияние, между прочим на Иеронимово житие преп. Павла Фивейского. В недавнее время издана древняя сирийская переработка жития преп. Антония. Аскетическому назиданию посвящены письма св. Афанасия к монахам — Драконтю, Орсисию и Амуну. Подлинность сочинения “о девстве,” несмотря на свидетельство бл. Иеронима, подлежит большому сомнению.

Особое место среди творений св. Афанасия занимают его пасхальные письма. От греческого подлинника сохранились только незначительные отрывки. В сирийском переводе сохранилось большое собрание. Эти письма важны для хронологии и для истории эпохи. В отрывке из 39-го послания (367) содержится список канонических книг Священного Писания и к нему присоединен перечень книг, в канон не внесенных, но одобренный отцами для чтения оглашаемых: Премудрость Соломонова, Премудрость Сирахова, Эсфирь, Юдифь, Товия (Маккавейский книги св. Афанасия опускает), так называемое учение Апостолов (Διδαχη) и Пастырь. Здесь впервые перечисляются 27 книг Нового Завета, как единое целое.

### **III. Догмат искупления.**

В своем богословском исповедании св. Афанасий исходил из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя, и тринитарный вопрос о рождении и единосущии Сына Божия для него есть прежде всего христологический и сотериологический вопрос, — не вопрос умозрения, но вопрос живого религиозного опыта. Действительность свершившегося спасения свидетельствует для св. Афанасия о божественности и “единосущии” воплотившегося Слова, ибо только воплощение Единородного может быть спасительным. Смысл спасения он видит в том, что тварное человеческое естество соединилось (или, вернее, воссоединилось) с Богом. И это возможно только тогда, если воплотился и стал человеком Бог. Спасение есть “обожение” (Θεωσις). В этом отношении у св. Афанасия оживает Малоазийская традиция (учение св. Иринея).

Св. Афанасий исходит из резкого и решительного противопоставления Бога и твари: “все, что ни сотворено, нисколько не подобно по сущности своему Творцу, “ибо тварное возникло из несущих и не может иметь сходства с самосущим бытием. Созданная из ничего, тварь и существует над бездною ничтожества, готовая в нее низвергнуться. Тварь произошла и возникла, и потому есть “естество текучее и распадающееся”; в самой себе она не имеет опоры и устоев для существования. Только Богу принадлежит подлинное

бытие и Бог есть прежде всего Бытие и Сущий, ибо Он не произошел и безначален. Однако тварь существует и в своем возникновении получила не только бытие, но и благобытие, — твердую устойчивость и стройность. Это возможно чрез *причастие* пребывающему в мире Слову. И тварь, озаряемая владычеством, промыслением и благоустроением Слова, может твердо стоять в бытии как “причастная подлинно сущего от Отца Слова.” Источное Слово Бога всяческих, как Божия сила и Божия Премудрость, есть настоятель, и строитель, и хранитель мира. По неисследимой благодати Своей Бог не попускает твари “увлекаться и обуреваться собственным своим естеством,” но собственное и единственное Слово Отчее нисходит во вселенную и распространяет здесь силы Свои, и все озаряет, видимое и невидимое, и все в Себе содержит и скрепляет, все животворит и сохраняет, — каждую отдельную вещь и все в целом. В Слове начало и источник миропорядка и мирового единства. В мире всюду открывается порядок и соразмерность, всестройное сочетание и согласие вещей противоположных. В этом единстве и стройности мира открывается Бог: “Никто не смеет сказать, будто Бог во вред нам употребил невидимость естества Своего и оставил Себя совершенно непознаваемым для людей. Напротив того, Он привел тварь в такое устройство, что будучи невидим по естеству, Он доступен познанию из дел.” Бог откровения есть Слово. “Ибо Слово, распростершись всюду, и горе и долу, и в глубину и в широту — горе — в творении, долу — в вочеловечении, в глубину — в аде, в широту — в мире — все наполнило ведением о Боге.” В мире на всей твари и на каждой в отдельности “положены *некий отпечаток и подобие*” Божественной Премудрости и Слова, и это сохраняет мир от тления и распада. Эти мысли св. Афанасия напоминают учение Плотина о мироустроющем запечатлении материи Умом, но между ними резкое различие. По мысли Плотина, Ум запечатлевает бескачественную материю и пребывает в ней. Для св. Афанасия самое возникновение и существование твари основано на присутствии в ней Слова. И он резко отвергает стоическое представление о семянных словах (λογοὶ σπέρματικί) — начало мирового строя есть Отчее Слово. Возникновение мира и запечатление его Словом не разделяются для него во времени. Он хочет подчеркнуть двойственность твари: есть в ней собственная текущая и созданная природа, и на ней сохраняющий ее отпечаток Слова, чрез который только она и есть, — “природа” и “благодать.” На различении и противопоставлении этих двух “элементов” зиждется вся дальнейшая система св. Афанасия. Учение о Слове как Премудрости, миродержавной и творческой, развито им еще до арианских споров. В этом учении он продолжает доникейскую традицию, но совершенно свободен от всякого космологического субординатизма. “Сопребывая со Отцем как Премудрость и взирая на Него как Слово,” Сын Божий “созидает, приводит в бытие и благоустроляет вселенную и как Сила Отчая поддерживает в бытии всю совокупность твари... Как благое Рождение от Благого и как Сын Истинный, Он есть Отчая Сила и Премудрость, и Слово, — и не по причастию, точно все сие дано Ему извне, как дается Его причастникам... Но так, что Он есть Самопремудрость, Самослово, собственная Самосила Отца, Самосвет, Самоистина, Самоправда, Самодобродетель, Отпечаток, Сияние, Образ, — короче сказать: всесовершенный плод Отца, Сын Единственный, неизменяемый Образ Отчий.” И, значить, в Сыне адекватно познается Отец... Впоследствии в разгаре арианских споров св. Афанасий повторил и развил свое учение о Слове. При этом еще теснее связал творческое действие Слова и Его искупительное дело (воплощение), — и то, и другое он объединил в понятие: вход Слова во вселенную. По отношению к твари Слово в Писании именуется Первородным: “как потому, что Слово, в начале созидая тварь, снизошло к созданным, чтобы могли придти они в бытие... так и потому еще, что по снисхождению усыновляется

Словом всякая тварь.” Прежде времен вечных положен в основание Сын — в начало путей...

В соответствии с общим своим учением о двойственности всякого тварного бытия, в творении человека св. Афанасий различает два (логических, но не хронологических) момента: *творение* (природы человеческой) из ничего и запечатление — помазание ее образом Божиим, как бы “рождение” или усыновление — чрез Сына в Духе. По благодати Бог становится Отцом тех, кого сотворил. Тварь усыновляется Отцу чрез причастие Сыну, по естеству оставаясь созданием. Изведенный из небытия человек в самом творении помазуется Духом — “дыхание жизни,” которое вдунул Бог в Адама, было не душа, но Дух Святой и Животворящий; и, имея Его в себе, первозданный человек был духовен — был “духовным человеком.” Чрез “уподобление Себе” Бог соделал его созерцателем и зрителем сущего, приобщил его к блаженству истинной жизни. Но благодать и дар Духа были приданы первому человеку как-то извне; потому и могли быть им утрачены и были действительно утрачены в грехопадении. В грехопадении человек отвратился от созерцания Бога, уклонился от умного к Нему восхождения, как бы замкнулся в себе, предался “рассматриванию себя.” И тогда вспыхнули и разгорелись в нем страсти и пожелания, и распалась, раздробилась его жизнь. Люди впали в “самовожделение,” душа от мысленного обратилась к телесному и забыла, что сотворена по образу благого Бога; как-то выйдя из себя самой, она “останавливается мыслию на несущем, “воображает его и становится “изобретательницей зла.” Ибо зло есть несущее, не имеет образца для себя в сущем Боге и произведено человеческими примышлениями. Множество столпившихся в душе телесных вождений заслоняет в ней то зеркало, в котором она могла и должна была видеть Отчий образ. Она не видит уже и не созерцает Бога Слова, по образу Которого сотворена, но носится мыслию по многим вещам и видит только то, что подлежит чувствам. Это — некое опьянение и кружение ума... Преступление заповеди лишило первозданного человека мысленного света, возвратило его в “естественное состояние” и чрез это поработило его “естественному” закону тления. Осутилась мысль, отравленная чувственным пожеланием. И стало человечество погружаться в мрак язычества.

В грехопадении обеднел человек, расторглась природа и благодать. И понадобилось воссоединение, “обновление” твари, “обновление созданного по Образу, “восстановление утраченной благодати Божия Образа. Слову, как Творцу, или демиургу, “подобало восприять на Себя и обновление дел.” И это совершилось: *Слово плоть бысть...* Восприято Словом все человеческое естество, и в этом восприятии оставаясь подобным нам, оно просветлевает и освобождается от естественных немощей, “как солома, обложенная каменным льдом, который, как сказывают, противодейственен огню, уже не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке.” Обреченное “по природе” на тление, человеческое естество было создано и призвано к нетлению. Изначальное причастие “оттенкам” Слова было недостаточно, чтобы предохранить тварь от тления. Если бы за преступлением не последовало бы тление, то было бы достаточно прощения и покаяния, ибо “покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи.” Но смерть привилась к телу и возобладала в нем... Конечно, по всемогуществу Своему Бог мог единым повелением изгнать смерть из мира. Но это не исцелило бы человека, уже обихшего неповиновению. И справедливость Божия не была бы при этом соблюдена. В таком прощении сказалось бы могущество повелевшего, но человек стал бы только тем, чем был Адам, и благодать была бы подана ему снова извне. Не была бы тогда исключена случайность нового грехопадения. А чрез Воплощение Слова благодать сообщается чело-

вечеству уже непреложно, делается неотъемлемой и постоянно пребывает у людей. Слово облекается в тело, чтобы переоблечь его в жизнь, чтобы не только предохранить его внешним образом от тления, но еще и приобщить его к жизни. Ныне “облечено тело в бесплотное Божие Слово и таким образом уже не боится ни смерти, ни тления, потому что оно имеет ризою жизнь и уничтожено в нем тление”... Слово изначала пребывало в мире, как в некоем великом теле, устрояя и оживотворяя его. И было прилично явиться Ему и в человеческом теле, чтобы оживотворить его. На человеке был уже начертан лик Слова и когда загрязнился он и стал невиден, “подобало восстановить его.” Это и совершилось в Воплощении Слова.

Слово стало человеком, во всем подобным нам. Св. Афанасий обычно говорит о “воплощении,” но под “плотию” он всегда понимает полного человека, одушевленное тело со всеми ему свойственными чувствами и страданиями... В силу соединения со Словом тело освобождается от своей тленности и немощи “по причине бывшего в теле Слова.” Животворящая сила Слова освобождала тело Спасителя от естественных немощей, — “Христос алкал по свойству тела, но не истаявал голодом.” Тело было “удобостраждущим,” доступным страданиям, но в нем было бесстрастное Слово, и немощи приражались к телу по попущению и по воле Слова, а не по необходимости и против воли. Господь попускал сказываться всему свойственному телу — алкать и плакать, и даже принять смерть. Но смерть Господа была попущением Его смирения и любви, не необходимостью. Он был властен разлучиться с телом, и оно могло умереть. Однако не могло уже пребыть мертвым, “потому что соделалось храмом жизни.” Поэтому оно сразу же ожило и воскресло — “по силе обитающей в нем Жизни.” Тело не связывало Слова, но само освобождалось в Нем от своей ограниченности, и не только от ограниченности, но и от склонности ко греху. Ибо силою неизменяемого Слова само изменяемое человечество во Христе пребыло неизменяемым в добре, и все обольщения были над ним бессильны. “Человечество преуспевало Премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действенности Божества и его воссияния.” “Дела, свойственные Самому Слову, совершались посредством тела.” И в этом служении делам Божества обожалась плоть. Человеческое преуспевание было во Христе непогрешительным... Человеческое естество во Христе было изобильно помазано Духом уже при крещении во Иордане. И от Него и мы стали принимать помазание и печать и вселение Духа, так как в Нем первом освятилась плоть. Просияние человеческой природы во Христе есть просияние всей человеческой природы в ее Начатке. Таким образом Слово чрез воплощение снова становится (“создается”) в начало путей, — потому и именуется Первородным... Господь “стал братом нашим по подобию тела”; и Его плоть “прежде иных спаслась и освободилась.” Как “сотелесники Его,” и мы спасаемся или оживотворяемся, “потому что плоть наша уже как бы не земная, но Самим Божиим Словом приведенная в тождество со Словом, Которое ради нас плоть бысть.” Искупление и спасение совершилось не только в Воплощении. Оно продолжалось во всей земной жизни Господа. Господь двояко явил Свое человеколюбие: уничтожил смерть, обновил естество и — “явил Себя в делах,” показал, что Он есть Отчее Слово, Вождь и Царь вселенной. Своим видимым явлением Господь показал людям, отпавшим от мысленного созерцания, невидимого Отца. Исполнением закона Он снял с нас клятву и осуждение закона. Но “тление не могло быть прекращено в людях иначе, как только смертью, “и потому собственно в смерти надлежит видеть “последнюю цель” спасительного Воплощения... “Для принятия смерти имел Он тело, и не прилично было воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать

и Воскресению.” Крестная смерть была “приношением сродственного,” исполнением общего долга. Но “тело Господа” не могло быть удержано смертью, и — воскресло; “чудным образом в одном и том же совершилось двойное, — и смерть всех приведена была в исполнение в Господнем теле, и уничтожена в нем смерть и тление ради соприсущего в нем Слова.” Господь умер не по немощи естества, но по воле, ради общего воскресения, “не собственную смертью сложил с себя это тело, но принял смерть от людей, чтобы и эту смерть, коснувшуюся к телу Его, истребить совершенно.” Тело Господа не видело тления и воскресло всецелым, ибо было телом самой Жизни. Смерть Господа была действительной смертью, но недолгою: “тело Свое ненадолго оставил Он в таком состоянии, только показал его мертвым от приражения к нему смерти, и немедленно воскресил его в третий же день, вознося с Собою и знамение победы над смертью, то есть явленное в теле нетление и непричастность страданию.” И во Христе воскресло и вознеслось и все человечество, — “через смерть распространилось на всех бессмертие.” Восстал от гроба Господь “в плоти обоженной и отложившей мертвенность,” прославленной до конца, — “и нам принадлежит сия благодать и наше это превознесение”; и вводимся мы уже в небесную область, как сотелесники Христа... Учение св. Афанасия об искуплении есть в целом *учение о Воскресении*, о воскрешении человека Христом и во Христе.

Священное Писание возвещает нам о Спасителе две истины: что Он всегда был Бог, Сын и Слово, и что Он стал человеком. Отсюда двойственность речений в Писании: славных и уничижительных. Последние относятся к человечеству Христову... Слово не просто “восхотело быть в теле” или “явиться” в нем, не только снизошло в человека, но *стало человеком, соделалось* Сыном человеческим. У Афанасия встречаются нередко неполные и неточные выражения: облекся или обитал, храм, обитель, орган... Но он резко отличает явление Слова во Христе от явления и пребывания Его во святых. Христос *стал* человеком. Во Христе видимое тело было телом Бога, не человека. Он сделал тело своим “собственным”; и немощи плоти стали “собственными” Слову. Дела Христовы не были раздельны, так чтобы одно совершалось по Божеству, другое — по человечеству, но “*все совершалось совместно*” и нераздельно... Самое плуновение Христа было божественным (и потому целебным, животворным), ибо все плотское “усвоило” Себе воплощенное Слово. Не *иной* скорбел о Лазаре и не *иной* воскресил его, но *Один и тот же*. И от Девы родился во плоти Бог, и Мария есть Богородица, Θεοτόκος. Не пременилось и не приложилось в иное при этом Слово, и не стала плоть, рожденная от Марии, единосущной Слову... Для того и избирается Мария, чтобы “от нея” восприял Господь тело, “подобное нам,” а не единосущное Божеству. “От Марии Само Слово прияло плоть, и произошел человек, по естеству и по сущности сущее Божие Слово, а по плоти от семени Давидова и от Марииной плоти соделавшийся человек.” В описательных выражениях св. Афанасий ясно раскрывает *единство* Христа — Богочеловека и *неслиянную двойственность* в Нем единосущного Отцу Божества и подобного и сродственного нам человечества. Именно по этому и был Он Спасителем, Слово и Второй Адам — Один и Тот же.

Слово вочеловечилось, чтобы мы “обожились,” “чтобы *обожить нас в Себе*.” Обожение есть усыновление Богу, “чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими.” И мы, “восприятые Словом, обожаемся *ради плоти Его*,” то есть в силу Его воплощения. Ибо не с одним каким-либо человеком соединилось Слово в рождении от Девы, но с человеческим естеством. И потому все совершающееся в человечестве Христовом *непосредственно* (но не принудительно) распространяется на всех людей, как “сродников” и “сотелесников Его,” в силу не только подобия, но и действительного сопричастия всех

людей в человечестве Слова. Ибо Он есть лоза, а мы — ветви, “соединенные с ним по человечеству.” Как ветви *единосущны* с виноградною лозою и от нее происходят, так и мы, имея тела, однородные с телом Господним, от исполнения Его приемлем; и тело Его есть для нас “корень воскресения и спасения.” Общее обновление, помазание, исцеление, вознесение уже совершилось во Христе, ибо *все понесены Им на Себе*. Это не простое “сходство” или замещение, но подлинное единство. И потому во Христе все человечество помазуется Духом на Иордане, умирает на кресте и совоскресает в нетлении *в Нем*, “потому что носит Он на Себе *наше тело*.” Но это соучастие и сопричастие человечеству Христову должно еще раскрыться и осуществиться в подвиге людей. Чрез восприятие плоти Словом человеческое естество становится “духоприемным” и действительно принимает Духа, становится “храмом Божиим,” храмом живущего в нас Духа Святого; мы становимся “друзьями Духа.” И в принятии даров Духа мы соединяемся со Христом, — “напоеваемые Духом, пием Христа.” Ибо “Дух, как помазание, есть дыхание” Сына, и в Нем “Слово прославляет тварь, обожая и всыновляя, приводит ко Отцу.” Духом Святым Слово все запечатлевает и помазует, в Духе “мы становимся причастниками Божеского естества.” Дух есть “энергия” Слова, и потому вселение Слова есть стяжание Духа. Слово восприняло плоть (“Бог плотоносец”), и люди принимают Духа, становятся “духоносными.” Силою Духа в человеческом естестве перегорают чувственное вожделение, изгоняется из него греховное влечение и сообщается способность “не обольщаться видимым.” Дьявол теперь (после Христа), “по Христовой силе, как воробей, служит игралищем для детей.” Дана человеку власть над бесами и искушениями; и крестным знаменем, как знаком победы, прекращается всякое волшебство и чародейство, и демоны изобличаются, что они мертвы. Но главное и основное, — исторгнуто из твари жало смерти. Воспринятые Словом, люди “уже наследуют вечную жизнь” и “не остаются уже грешными и мертвыми по своим страстям”, но, восстав силою Слова, навсегда пребывают бессмертными и нетленными.” Смерть перестала ужасать и быть страшной, ибо дано обетование, что, восстав из мертвых, мы во Христе совоцаримся да небесах. И сейчас уже доступно преодоление мира в подвиге отречения, помазуемого Духом. Этот путь проходят христианские подвижники, силою Духа побеждающие немощь естества, постигающие тайны и носящие Бога. Их подвиг свидетельствует о победе Христа над смертью, — такое множество мучеников ежедневно о Христе преуспевает и посмеивается над смертью... И пусть сомневающийся приступит ко Христу с верою, и тогда увидит он немощь смерти и победу над ней. Ибо Христос в каждого приходящего “вдыхает силу против смерти.” Положен Камень краеугольный, “чтобы и мы могли быть надстраиваемы на Нем, как драгоценные камни.” В обожении полагается и основа совершенного союза любви между людьми по образу и примеру Божия единосущия, — силою Духа.

Искушение есть завершение и восстановление творения и потому есть дело Слова. Но в нем дается больше, “большая благодать,” чем простое возвращение к первоначальному состоянию, чем простое восстановление утраченного в грехопадении. *Ибо Слово плоть бысть...* И человек непреложно стал “сожителем Бога.” Тление упразднено. Тварь получила окончательную устойчивость чрез “тело Бога.” Создалась новая тварь. И об этом было открыто в Писании в именовании Его “Первороденным” и “началом путей.” “*Прежде холмов рожденная*” Премудрость Божия “*создается в начало путей*” (Притч. 8:22,25). Это — предвечный совет о творении и искуплении Словом и в Слове, о спасительном вочеловечении Слова, как начатка “новой твари,” превосходящей “первоначальную тварь.” И во

втором пришествии Христовом исполнится всякое смотрение Божие: Христос придет во славе — “воздать всем плод Креста Своего — воскресение и нетление.”

#### IV. Истина троического единосущия.

К богословскому раскрытию тайны Троичности св. Афанасий был вызван арианской смутой. И в своих творениях он прежде всего разбирает и опровергает арианские доводы и ссылки на Писание. Но вместе с тем троическое исповедание является для Афанасия внутренней потребностью, как обоснование веры и упования на спасение. Арианское лжеучение ниспровергает все дело Христово. Тварь не могла бы открыть истинного Богопознания, не могла бы победить смерти, не могла бы соединить нас с Богом. “Если бы Слово, будучи тварью, соделалось бы человеком, то человек не обожился бы, не сочетавшись с Богом.” Только в *единосущном* Сыне обретает человек общение с Богом. И только *единосущный* Дух соединяет нас со Отцом. В догмате единосущия св. Афанасий защищал действительность спасения.

В раскрытии троического догмата св. Афанасий исходил из понятия о Боге, как всеблаженной полноте бытия. Простое, блаженное и непостижимое Существо, но высшее всякой сущности, Бог выше и всякого человеческого помышления. Учение о совершенной простоте и внутренней полноте Божественного бытия и жизни является для св. Афанасия твердым основанием при раскрытии истины *вечного* рождения и *единосущия* Единородного, Сына и Слова. Слово есть *рождение* Отца и рождение сущности и *из сущности*, — “собственное рождение сущности.” Ибо всякое рождение — из сущности, и рождаемое всегда единосущно рождающему, — в этом основная и отличительная черта рождения, его своеобразие в отличие от других способов происхождения и прежде всего от творения. Творение всегда совершается либо из некоего предсуществующего материала, либо из ничего; и сотворенное всегда остается внешним для творящего или созидającego, на него не похожим, ему не подобным, “иносущным.” Сын рождается, ибо бытие Его принадлежит к необходимости божественной природы. Она плодоносна, плодovита сама по себе. “Сущность Отца никогда не была недовершенной, так чтобы нечто к ней принадлежащее произошло к ней впоследствии.” Отрицание вечности Сына и его совечности Отцу есть хула не на Сына только, но и на Отца, умаление Отчего достоинства, отрицание Божией неизменяемости. Это значит допускать, что “был Он некогда без собственного Своего Слова и без Премудрости, что был некогда свет без луча, был источник безводный и сухой.” Но “неисточающий из себя не есть уже источник”... Бог вечен, источник вечен, а потому вечною должна быть и Премудрость — Слово, вечным должно быть рождение. Если не было некогда Сына, то не был некогда Бог Отцом и, стало быть, не было Троицы; но “было, когда не было Троицы, а была Единица, и некогда была неполная Троица, некогда же стала полною.” Это значит рассекать и составлять Троицу и составлять Ее из несущих, “из сторонних между собою естеств и сущностей.” Это значит Самую Троицу почитать возникшей (“сотворенной,” созданной), сложной сложившейся чрез приращение и присовокупление. Этим рассуждением св. Афанасий старается вскрыть “тайну” арианства, как отрицания Троичности или Троиединства Божия. Действительно, арианство есть рецидив отвлеченного монотеизма, отречение от высшей новизны христианского откровения, — от истинного ведения о Боге, как Пресущей Троице... В неизменяемости Своей Отец *всегда был Отцом*, — подчеркивает св. Афанасий, — Отцом “собственного Сына.” Из отношений Отца и Сына должна быть исключена всякая последовательность, всякая “продолжительность” или “расстояние” между ними. Здесь полная и всесовершенная *совечность*.

Здесь исключается всякое “некогда” и “когда.” Ибо нельзя временными определениями означать вечного и неизменного Бога, Сущего, всегда пребывающего с Отцом Сына. Эта вечность и совечность и означает, что Сын есть рождение, а не творение. Если рождение, то из сущности, *ἐκ τῆς οὐσίας*, и потому единосущное — *ομοούσιον*. “Что происходит от кого-либо по естеству, то есть истинное рождение,” “естественное рождение.” Рождение совершается “по природе,” — а не по воле, не по хотению. Необходимость Божественного рождения не означает принудительности или произвольности. Св. Афанасию бросали этот упрек, и он его обстоятельно опровергает. Его мысль не в том, что свободу хотения он заменяет принуждением, но, говорить он: “выше и первоначальнее свободного избрания *то, что в естестве*,” что поэтому не имеет начала, с которого оно стало быть, что не может и не быть. Бог не начал и не начинал быть благим и милосердным, и не требовалось Его изволения, чтобы стать таким, ибо Он *есть* Благо. И однако Он благ не по принуждению и не против воли. Точно так же не требуется совещания и изволения, чтобы быть Богу Отцом, и нельзя даже помыслить, что Бог мог и не иметь Сына. Желанна Отцу его собственная Ипостась и желанен Отцу Его собственный Сын, сущий от Его сущности. *Бытие первее воли*, а только в воле есть неопределенность возможностей и выбора. Рождение Сына есть скорее *состояние* внутрибожественной жизни, нежели действие или акт. И отсюда совершенная близость и единство Отца и Сына. Отец — в Сыне и Сын во Отце. И “сущность Отца принадлежит Слову.” “Всецелое бытие Сына собственно принадлежит Отчей сущности... Бытие Сына будучи от Отца и есть во Отце. И Отец в Сыне. Ибо что собственно от Отца, то Сын. Он в Сыне, как в сиянии солнце, как в слове ум, как в потоке источник.” И потому Сын есть “*образ Отчий*,” истинный и “*неотличный Образ*,” “начертание Божества,” в котором созерцается и познается Отец. И как скоро есть Отец, есть и Сын.” “Поелику была Ипостась (Отца), то без сомнения тотчас же надлежало быть и Ее Образу и начертанию, потому что не во вне пишется Образ Божий, но сам Бог есть родитель сего Образа, и видя Себя в Нем, радуется о Нем.” “Когда же Отец не видел Себя Самого в Образе Своем?” В этих рассуждениях св. Афанасия творчески претворяются неоплатонические мотивы; и вместе с тем он освобождает учение Оригена о вечном рождении Сына от мотивов субординатизма. Он раскрывает учение о св. Троице, как учение о замкнутой или завершенной полноте Бытия и Жизни, вне всякого отношения к Откровению Бога в мире, как безусловный и онтологический *gr̄ius* всякого Откровения.

Св. Афанасий исходит из созерцания живого единства Отца и Сына. “Божество от Отца неизлиятно и неотлучно пребывает в Сыне, и в лоне Отчем никогда не истощается Божество Сына”... Отец и Сын едины и едины в единстве сущности, в “*тождестве естества*,” — в нераздельном “*тождестве единого Божества*.” Сын имеет неизменно Отчую природу и Божество Сына есть Божество Отца. Св. Афанасий любил выражать это тождество словом: *ιδιότης* — собственность или свойственность. Но самым точным он считал Никейское речение: Единосущный *ομοούσιος*. Это означает больше, чем только равенство, одинаковость, подобие. Для св. Афанасия оно означает строгое единство бытия, тождество нерасторжимое и неизменное, неслиянную неотъемлемость Сына от Отца. Подобие и сходство, совпадение в определениях есть уже следствие этого единства. Понятие подобия слишком бледно и к тому же о сущностях оно не скажется, но о внешнем виде и качествах. В этом понятии при том предполагается чрезмерная раздельность сравниваемых и уподобляемых. Единосущие означает не только подобие, но тождество в подобии. “Отец и сын одно не в том смысле, что одно разделено на две части, которые составляют собою одно, и не в том смысле, что одно поименовано дважды. Напротив, два суть по числу по-



тому, что Отец есть Отец, а не Сын, и Сын есть Сын, а не Отец; но естество — одно. Если Сын есть иное, как рождение, Он есть то же как Бог.” Отец и Сын “суть два и вместе нераздельная и неразличимая единица Божества,” *μονας τῆς Θεότητος*. Различение и различие Отца и Сына имеют место внутри единого Божественного Бытия. У св. Афанасия нет особых терминов для обозначения Трех в единице Божества. Слово *πρόσωπον* в учении о Троице он никогда не употребляет. Слово *υπόστασις* для него совпадает по смыслу с *οὐσία*, как и для Отцов Никейского собора. Во всяком случае он никогда не различал их так, как еще при его жизни стали различать каппадокийцы. И потому он ограничивается собственными именами Отца, Сына и Духа и поясняющими их взаимное отношение определениями: Рождающий и Рождаемый, “тот, кто от кого-либо” и “тот, от кого Он” и под... Отсюда известная бледность в выражении ипостасных различий. Все внимание св. Афанасия сосредоточено на обличении рассекающих или отрицающих единосущие нераздельной Троицы. Он хочет со всею силою подчеркнуть внутробоженственный и преискренний смысл и характер Божественного рождения и бытия Слова. В этом смысле он разъясняет речения Никейского символа: “из сущности Отца.” Оно выражает “истинность и непреложность” Сыновства, “Неотдельность и единство со Отцем,” “Истинную вечность Сущности, от Которой рождено и Слово.” Поэтому св. Афанасий говорит в том же смысле о “естественном рождении,” о “Сыновстве по природе,” о “рождении по естеству.”

Собственное Слово Отчее, Сын Божий, есть по преимуществу Творец и устроитель мира, начало Божественного Откровения в мире — “есть, как из источника, из Отца льющаяся жизнь, которою все оживотворяется.” Вся тварь пришла в бытие чрез Слово, и ничто не существует помимо Слова, и ничто иначе как Словом не создается. Отец ничего не творит без Него. И вместе с тем самое бытие и рождение Сына не связано с изволением Божиим о создании мира, и не потому рождается Сын, что должно чрез Него и в Нем творить мир. “Не ради нас получило бытие Божее Слово... Не по нашей немощи Он, как мощный, получил бытие от единого Отца, чтобы им, как орудием, создать Отцу и нас... Если бы угодно было Богу и не созидать твари, тем не менее было Слово у Бога и в Нем Отец”... Для бытия Сына нет причины: “как Отец имеет бытие не по какой-либо причине, так не надобно доискиваться причины и Его сияния. Посему паписано: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово*. И не прибавлено, для чего сие”... И Господь не имеет никакой причины быть Словом, кроме того, что Он — Отчее Рождение и едиnorodная Премудрость. Эта “беспричинность” означает ничто иное, как вечность и бытие. Причины бывают только для возникающего, для происходящего. Но Божественное Бытие вполне безначально, о нем можно говорить только: *есть*... Этим исключается всякая возможность спрашивать о причинах, — нет ничего, что было бы раньше этого: *есть*... Со всею решительностью св. Афанасий опровергает учение ариан о Слове, как Посреднике, и показывает его беспечность. Бог не нуждается в содействии и помощнике, — единым мановением воли Он может все совершить. В Боге нет кичливости и брезгливости, чтобы творение поручить другому, почитая это недостойным Себя. Бог не нуждается и в орудиях, чтобы творить, подобно плотнику, который не может обойтись без пилы и топора. И с другой стороны, если недостойно Бога творить, то почему достойно ему создать хоть единую тварь во орудие Себе. Не потребуется ли для создания посредника новый посредник и т.д. до бесконечности, но тогда творение вовсе невозможно. А если Бог вообще может творить, то к чему посредник?... Сын рождается не для Откровения, но Откровение Божее совершается в Нем и через Него. Бытие Сына предваряет творческое изволение о мире. “Для Бога созидать есть второе, а первое — родить,” “иметь сродное естеству и быть От-

цом собственного Сына”; “и если бы не было в Боге первого, что от естества, то как могло бы быть в Нем второе, что от изволения?..” Созидаемое по Божией воле “приходит в бытие, составляясь извне, и зиждется собственным от сущности Божией Рождением.” Слово есть Слово зиждительное и творческое, “живая Отчая воля, существенная энергия.” Но творение есть вместе с тем и общее дело, и общее Откровение всей Троицы, всецело творщей и зиждительной. “Отец творит все Словом в Духе, ибо где Слово, там и Дух. И творимое Словом имеет от Духа чрез Сына силу бытия.” Все “даруемое подается в Троице,” — и самое бытие.

По свидетельству св. Григория Богослова, в учении о Духе Святом, “Афанасий первый и один или с весьма немногими дерзнул стать за истину ясно и открыто, на письме исповедав единое Божество и единую сущность Трех.” И действительно, учение о Святом Духе раскрыто у св. Афанасия с исключительной четкостью и силой. Он исходит из понятия о полноте и совершенном единстве святой Троицы, — “вся Троица есть единый Бог.” “Она нераздельна и Сама Себе подобна,” тождественна и сосредоточена в Себе. “Есть святая и совершенная Троица, познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе, не имеющая ничего чуждого или приданного извне”... Троица не по имени только или по образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица. Одно из двух: либо Дух есть тварь и тогда нет Святой Троицы, ибо “что же это за Богословие, слагаемое из Создателя и твари?..” Либо Бог троичен, и тогда совершенно не подобен тварям Дух, “собственный единому Слову, собственный и единосущный и единому Богу” (т.е. Отцу). При таком союзе и при таком единстве во Святой Троице, кто станет отделять или Сына от Отца, или Духа от Сына и от Самого Отца... Ибо в Них, в Отце и Сыне и в Самом Духе, — едино Божество... Дух Святой есть начало обновления и освящения, Дух жизни и Дух Святыни, Помазание и Печать. Ради Духа мы все именуемся причастниками Божиими. И если бы Дух Святой был тварь, то нам невозможно было бы приобщиться Бога: “сочетавались бы мы с тварью и соделывались бы чужды Божественного естества, как нимало Его не причастные.” Действительность обожения свидетельствует о божественности Духа: “если Дух творит богами, то нет сомнения, что естество Его есть естество Божее.” Дух Святой исходит от Отца, есть “исхождение” Отчее, то *ἐκτορεύμα του πατρος*, есть Дух Отчий. Святой Афанасий не разъясняет смысла “исхождения,” ссылаясь на пределы человеческого ведения, но резко различает этот образ бытия от “рождения,” подчеркивая совершенную единственность рождения. Сын — Единородный и потому единственный, — “и единый Отец есть Отец единственного и единого Сына.” Это более, чем простое разъяснение слов. Только в Божественной Троице есть подлинное и непреложное Отчество и подлинное и непреложное Сыновство. Ибо только Сын Божий есть именно и только Сын, — рожден, как Сын, а не для того, чтобы стать отцом, как то бывает при тварных рождениях. И Отец есть только Отец, “ибо Сам не от отца.” Дух не рождается и потому не именуется братом Сына, но всегда нарицается только именем Духа Святого... И вместе с тем Дух “не вне Сына, почему называется Духом сыноположения,” Духом силы и премудрости, — а Божия Сила и Божия Премудрость есть Христос. “Где Слово, там и Дух,” Дух имеет “то же единство с Сыном, какое Сын со Отцем,” и то же свойство. Где свет, там и сияние. Где сияние, там его действие и светозарная благодать. Дух есть “собственный Образ Сына,” Его “живая действенность и сияющая благодать.” Он соединяет тварь со Словом и в Нем Слово подает твари “Отчее дарование,” “ибо действует и раздает все Сам Отец чрез Слово в Духе”... Св. Афанасий в своем исповедании о Духе Святом стремится показать совершенное единство и единосущие Святой Троицы и единство Троического действия, единство освяще-

ния. Поэтому с особенной настойчивостью он говорит о нераздельности действия Сына и Духа.

Спасительно святое крещение, совершаемое по преданной вере во имя Святой Троицы, единой и нераздельной. Тайноводство совершается во имя Святой Троицы, и “кто отъемот что-либо от Троицы и крещается в одно имя Отца или в одно имя Сына без Духа, тот ничего не приемлет, но и крещаемые, и тот, кто мнит себя преподающим крещение, остаются пустыми и непосвященными”... Арианское крещение “во Творца и тварь, в Создателя и в произведение,” несмотря на наружно произносимые уставные Слова, “имеет только мнимый вид.” Ибо со словами должна соединяться правая вера... Крещение совершается во имя Святой Троицы, ибо от Троицы подается благодать: “Бог не как недостаточествующий, но как Отец Премудростью Своею основал землю, все сотворил Сущим от Него Словом, и святую купель утверждает Сыном же... И как что ни делает Отец, делает чрез Сына, так и в преподаваемом крещении кого крещает Отец, того крещает Сын, и кого крещает Сын, тот святится Духом Святым.” Ибо едино Троическое действие...

### 3. Кирилл Иерусалимский.

#### 1. Житие.

В жизни святого Кирилла многое остается неясным, и его образ еще при его жизни был окутан сомнениями и подозрениями. Родом он был из Иерусалима или его окрестностей и родился около 315 года. Неизвестно точно, когда он вступил в клир. В 348 году он был уже пресвитером и в этом году во время Четыредесятницы и на Светлой седмице произнес свои знаменитые “огласительные” и “тайноводственные” слова. В 348–351 г. он стал епископом Иерусалимским. Уже в древности подвергали спору его рукоположение (блж. Иероним, Руфин), полученное, вероятно, от Акакия Кесарийского при участии Патрофила Скифопольского (т.е. от лиц, заведомо неправомыслящих), отцам Константинопольского собора 382 г. пришлось свидетельствовать (в письме к папе Дамасу) о законности или каноничности его поставления. В середине 50-х годов св. Кирилл вступил в спор с Аакием о первенстве и митрополичьих правах. Вероятно, при этом вскрылось и догматическое разногласие. Св. Кирилл был низложен и, уступая силе, удалился в Антиохию, затем в Тарс. Здесь он сближается с омиусианами. В их рядах присутствует на Селевкийском соборе 359 г. Здесь его восстанавливают на кафедре, но в следующем году он снова подвергается изгнанию и возвращается только при Юлиане (362). При Валенте (в 367) он снова принужден был удалиться из Иерусалима, — до 378. За время этого изгнания о жизни св. Кирилла ничего не известно. В 381 г. он присутствует на Втором Вселенском Соборе. Скончался он в 387 г. Этими скудными данными исчерпывается то бесспорное, что известно о его жизни. Обстоятельства тогдашнего смутного времени делают вполне понятными споры о его личности. Св. Кирилл был в рядах антиникейской оппозиции, сперва среди “евсевиян,” затем с “омиусианами,” — этого вполне достаточно, чтобы ему бросить упрек в нетвердости веры. Он был на стороне св. Мелетия в Антиохии, — это достаточно объясняет несдержанную подозрительность бл. Иеронима. Свидетельства отцов 382 года рассеивают всякую неопределенность: “в разных местах он много подвизался против ариан.” Впоследствии бл. Феодорит говорит о нем, как о “защитнике апостольского учения.”

## II. Творения.

Св. Кирилл не был самостоятельным богословом, но он был замечательным учителем и свидетелем веры. Литературное наследие его невелико. На первом месте должны быть названы его поучения: *Предогласительное, 18 огласительных к просвещаемым и 5 тайноводственных*. Они дают нам богатый материал по истории древней огласительной дисциплины и вместе с тем представляют краткий очерк общего вероучительного исповедания Иерусалимской Церкви, ибо произнесены они были в полноте учительной власти и от лица Церкви.

Характер проповеди имеет беседа о расслабленном (343 – 348). Сохранились еще три небольших отрывка из “слова о браке в Кане Галилейской,” одна цитата из слова на текст “Гряди ко Отцу Моему.” Без сомнения, св. Кирилл много проповедовал и в Иерусалиме, и во время своего изгнания в Тарсе. Но нет никаких оснований предполагать, что свои беседы он записывал и собирал в цельный труд экзегетического характера. К этому нужно причислить письмо к императору Констанцию о чудесном видении светящегося Креста (351). Заключительная доксология с выражением: “Троица единосущная” представляет собой позднейшую прибавку. Этим исчерпываются подлинные творения св. Кирилла.

## III. Оглашение.

По древнецерковному представлению оглашенные входят в состав Церкви. Евсевий Кесариский различает в составе Церкви “три чина” — предстоятелей, верных и оглашенных (катехуменов).

Принятие в число оглашенных совершалось с большою осмотрительностью, — с разрешения епископа, после известного испытания и под поручительством верных. При этом на принимаемых возлагались руки, их осеяли крестным знамением и произносилась молитва, на Западе к этому присоединилось помазание и вкушение благословенной соли. В “Апостольских постановлениях” сохранилась особая молитва, — “во еже сотворити оглашенного.” Возложение рук делает христианином, но христианин не есть еще верный (ср. 59 канон Эльвирского собора). По выражению 7 канона Второго Вселенского Собора, звание христианина даже предшествует званию оглашенного. Вступающие в число оглашенных подлежат церковному надзору и дисциплине. Они должны посещать богослужебные собрания, где о них возносится особое моление, — и делами покаяния и всем своим поведением свидетельствовать твердость своего спасительного намерения. Впоследствии огласительная дисциплина встретила с покаянной, и разряды или ступени оглашения стали менее ясны. В древности их было два. После более или менее продолжительного срока предварительного оглашения ищущие святого крещения заявляли о своем решении и их имена вносились в диптихи церковные. На Востоке их называли “просвещаемыми” или “крещаемыми,” в Иерусалиме — даже и прямо “верными,” на Западе — “просящими” и “избранными.”

Начиналось особое приготовление к крещению. Оно длилось обычно 40 дней и совпадало со временем предпасхального поста. Данные о порядке этого оглашения из поучений св. Кирилла мы можем сопоставить с рассказом известной западной паломницы, бывшей в Палестине в IV веке, раньше ее называли Сильвией, теперь называют ее Этерией... — Просвещаемые должны были пребывать в строгом посте и воздержании, в чувствах покаянного сокрушения, выражаемого и словом, и делом. Для них это время исповедания (экзомологеза). Над ними совершались заклинания (экзорцизмы). В состав заклина-

ний входили молитвы, “извлеченные из Божественного Писания,” осенение крестным знаменем и дуновение. Лицо заклиняемого покрывалось, “чтобы ум был свободен и чтобы глаза, блуждая, не заставляли блуждать и его.” Дуновение было символом “очищения от грехов” и изгнания “бесстыдного и началозлобного демона.” И в то же время оно избражало действие Духа Святого и потому имело “огненную силу” против невидимых врагов. “Как золотых дел художники, — говорит св. Кирилл, — посредством некоторых орудий раздувая огонь, расплавляют положенное в горнило золото и, усиливая пламя, находят, чего ищут, так и заклинатели, когда Духом Божиим производят в человеке страх и в теле, точно в горниле, разогревают душу, тогда убегает диавол, а остается спасение, надежда вечной жизни и, наконец, душа, очищенная от грехов, получает спасение.” Заклиняния выводят просвещаемого из царства века сего, из под власти демонов. Но оглашение имеет и положительное священнодейственное содержание. “Уже благоухание блаженства на вас, просвещаемые,” — говорит Кирилл в предогласительном слове. “Уже благоухание Духа Святого излилось. Уже вы в преддверии царских чертогов. Уже перепись имен ваших была, так же и в воинство наречение, и брачные светильники, и желание небесного общежития... Теперь оглашение производится не вне, но внутри тебя, ибо Дух Святой, вселившись, соделывает ум твой храмом Божиим.” И в это время просвещаемым преподается учение веры, изъяснение Символа и молитвы Господней. Св. Кирилл, впрочем, объясняет молитву Господню уже после крещения, в “тайноводственных” словах, как читаемую за Литургией — огласительные слова св. Кирилла и суть такие предкрещальные беседы. Их содержание подлежит хранению в тайне. “Но вот тебе приказание: заучивай, что сказано, и соблюдай вовек. Не почитай сего обыкновенными беседами. Поэтому, когда произносится огласительное учение, если будут допытываться у тебя, что говорили учащие, ничего не рассказывай стоящему вне. И передаем тебе тайну и надежду будущего века... Вот ты стоишь уже на самом пределе. Смотри — не разглашай произносимого, — не потому что оно не достойно повествования, но потому что слух недостойн слышания.” Должна быть строгая постепенность, “стройный порядок” в изложении и усвоении спасительных истин.” Оглашение есть строение и по порядку должны полагаться камни, и угол должен быть связан с углом. Поспешность опасна и от преждевременного слышания грозит помрачение ума. Тайна предкрещального учения должна быть соблюдаема не только от внешних, но и от оглашенных. И потому сообщаемый и разъясняемый в это время Символ надлежит “памятью начертывать в сердце,” повторять его устно, не записывая на бумагу, и читать его тайно, чтобы кто не подслушал. Эта *disciplina arcani*, распространяющаяся в Церкви, в особенности в IV веке, имеет пастырский и педагогический смысл и может быть отражает Александрийскую теорию о ступенях ведения. Возможно, что в ней отразилась и практика древних языческих мистерий... Она относится не столько к учению, сколько к формулам и обрядам. С этим связано и самое выражение: тайноводство, *μυσταγωγία*.

#### IV. Правило веры.

Предкрещальное оглашение имеет содержание по преимуществу догматическое. “Великое приобретение — изучение догматов, и потребна для этого трезвенная душа.” В изложении догматов св. Кирилл следует порядку крещального символа или исповедания, которое с полным разумением крещаемым предстоит произнести у святой купели. Самый текст символа по *disciplina arcani* не приводится целиком в беседах (кстати заметить, Созомен в своей истории опустил Никейский символ, “чтобы не прочли его непосвящен-

ные”). Текст символа, объясняемого св. Кириллом, приходится восстанавливать предположительно по надписаниям слов (вряд ли подлинным) и по цитатам. Несомненно, что это не Никейский символ. Есть ли этот “иерусалимский” крещальный символ первооснова Цареградского, остается под вопросом... Св. Кирилл не стремится к исчерпывающей полноте изложения “святой и апостольской веры”: “многое нами опущено,” — замечает он. Но он стремится к точности: “изложение веры не по человеческому рассуждению составлено, но из всего Писания выбрано самое существенное, и составляется из всего одно учение веры.” Поэтому на каждое речение символа может быть дано подтверждение из Писания. В символе все содержание Писаний заключено в немногих словах... После предварительных призывов и приглашений к покаянию, очищению совести, всепрощению, молитве (ибо для изучения догматов потребна трезвенная душа), св. Кирилл представляет сжатый обзор “необходимых догматов.” Этот обзор — шире символа. Кроме учения о Святой Троице, искуплении и под., сюда входит учение о человеке, о душе и теле, о нравственной жизни, о Божественных Писаниях. В дальнейшем св. Кирилл следует порядку символа. При этом он предостерегает от увлечения “простой вероятностью и доводами разума.” Исповедание должно опираться на доказательства из Божественных Писаний и на учение Церкви, преподающей и самый символ. Но, разбирая и опровергая попутно ложные мнения, св. Кирилл прямо указывает на логические доводы и рассуждения. Есть две ступени веры: “вера догматическая, соглашение души,” она от человека. Но это только способ стяжать другую веру — “дар благодати, подаваемый Христом.” Эта вера действительна выше человеческой меры, она озаряет душу и дает ей созерцание Бога и предведение мздовоздаяния.

## V. Богословие.

Бог един, безначален и вечен, “не во времени начал жить и не скончается когда-либо,” “не имеет преемником жизни другого.” Существо Божие непостижимо — “что такое Бог, того объяснить не можем; и вся совокупность творений, “все овцы целой Кафолической Церкви, настоящей и будущей,” не в силах достойно воспеть и восхвалить Господа. “В отношении к Богу высокое для нас ведение признаться в своем неведении”... Видеть Отца, как должно, может только Сын и Дух Святой, ибо они “имеют общение в Божестве Отца.” Однако в меру приемлемости Бог познаваем для твари, и от дел Божиих можно восходить до представления силы Божией. Бог многоименит и един. “С достоинством единоначалия надлежит соединять исповедание в Боге Отчества и веровать не только в единого Бога, но и благочестиво познавать, что Сей единый Бог есть Отец едиnorodного Господа нашего Иисуса Христа”... “Имя Отца вместе с произношением сего именованья дает разуметь и о Сыне,” “ибо если Отец, то, конечно, Отец Сыну. И если Сын, то, конечно, Отчий Сын.” Между Ними нет никакого расстояния. И Отчество безначально, — Бог не становится Отцом, но есть Отец, “прежде всякой ипостаси, прежде всякого ощущения, прежде времен и всех веков.” Воздерживаясь от никейского словоупотребления в иных словах св. Кирилл исповедует ту же никейскую и апостольскую веру и с большой точностью излагает учение о вечности Троического бытия... Сын есть Сын по естеству, не по произволению, — “Сын, от вечности рожденный неведомым и непостижимым рождением.” В рождении Сына от Отца не посредствует время или рассуждение (“совещание”), и нет никакого возрастания в бытии Сына: “что Он теперь, тоже и в начале, родившись безначально.” Собственный образ рождения не постижим для нас, и не надлежит допытываться о том, что не открыто в Писании от Духа, единого ведающего глубины Божии.

Прежде веков Отец рождает Единородного, “истинного Бога.” Они едины по божественному достоинству, “ибо Бог родил Бога,” “и отличительные свойства Божества не прменяются в Сыне,” преискреннем и “во всем подобном” Отцу. Сын “имеет в себе непреложное достоинство Сыновства” и по естеству, и по истине есть Господь, единый со Отцем по нераздельной царственной власти. Отец все творит и устрояет чрез Сына, “чрез Христа,” — “Христос есть единородный Сын Божий и Творец мира.” Сын творит все “мановением Отчим,” — так соблюдается полномощная власть Отца, и Сын имеет царство и владычество над тем, что Им создано. Все творит Христос, не потому что Отец не может создать Сам Собою, но “потому что благоволил, чтобы Сын царствовал над тем, что сотворено Им, Сам дав Ему предначертание устрояемого.” Св. Кирилл все время держится буквы Святого Писания. Именно для раскрытия полного единства и подобия Отца и Сына Он подчеркивает, что Сын все имеет (но не получает, ибо не было, когда не имел) от Отца и творит “по мановению Отца,” потому что творит, как Сын, — и этим не нарушается единство неразделяемого царства и силы. “Со Отцом Он царствует и чрез Отца есть Зиждитель всего. Но не имеет недостатка в достоинстве Божества”... “Он есть обильнейший и неоскудевающий Источник всякого блага, Река благоденний, вечный, неистощимый, сияющий Свет.” Он является и открывается и в Ветхом Завете, Его видели и Моисей, и пророки (это — древний мотив: видеть в Боге ветхозаветных теофаний Слово). Как Творца, св. Кирилл именует Сына Христом, и с этим связано его учение о вечном первоосвященническом достоинстве Сына, о помазании Сына Отцом “на превышающее человека первосвященство”... “Не во времени начал Он священствовать, не по плотскому преемству принял Он первосвященство и помазан не уготованным елеем, но прежде веков от Отца”... Повидимому, св. Кирилл хочет сказать здесь о предвечном Совете Божиим, и более подробно говорил об этом в недошедшей до нас беседе на слова: “По чину Мельхиседекову”... Кратко говорит св. Кирилл о Духе... О Нем надлежит мыслить так же, как об Отце и Сыне, с Которым Ему принадлежит единая “слава Божества.” Дух “соприсушь” Отцу и Сыну; и едино спасительное домостроительство о нас Отца и Сына и Духа Святого... “Вместе с Духом и через Духа” открывает Сын Отца. Дух Святой есть Дух откровения и освещения, — “единый и благий” Освятитель, Помощник и Учитель Церкви, Дух благодати и сыноположения, “подающий всем освящение и обожение.” “Единовидный Дух” не разделен во множестве своих дарований, и не иные дарования Отца, а иные Сына и иные Духа Святого, ибо едино спасение, едина сила, едина вера, нераздельно благочестие. “Со Святым Духом чрез единого Сына возвещаем единого Бога,” без нечестивого слияния и разделения. “Отец дает Сыну, а Сын передает Духу Святому”... “Для спасения нашего достаточно нам знать, что есть Отец и Сын и Святой Дух.” О прочем не написано и не надлежит любопытствовать сверх Писания “о естестве или ипостаси.” — В этом троическом Богословии св. Кирилла обращает на себя внимание его строгий библеизм, — св. Кирилл старается все время говорить от Писания. Впрочем, не раз он называет и Отца, и Сына, и Духа ипостасями, признавая таким образом в Боге три ипостаси. Однако, ясного различия понятий “ипостась” и “сущность” у него нет. Оба речения он употребляет для выражения пребывающей действительности в противоположность быванию, преходящему и рассеивающемуся. “Христос не есть Слово изглаголанное и рассеивавшееся, но Слово ипостасное и Живое”... И так же “Дух Святой не устами Отца выдыхается и разливается в воздухе, но есть ипостасный, Сам глаголющий и действующий”...



## VI. Искупление.

Единородный Сын восприял подобострастное нам человечество и родился от Девы Богородицы. “Да покланяемся Ему, как Богу, и да веруем, что Он вочеловечился,” ибо если Христос только Бог, “то чужды мы спасению.” Именовать Его только Богом не благочестно и не спасительно, именовать только человеком бесполезно... Св. Кирилл с особенной силой раскрывает действительность человечества во Христе против докетов. От вечности сущее Слово стало человеком, “действительно, не мечтательно,” — не некий человек, преуспев, увенчан и обожен, но Слово и Господь восприял подобное нам естество... Христос — двуедин — Бог и человек в совершенном единстве. Поэтому св. Кирилл и говорит о крови, поношении и распятии Единородного. “Не мал был Умиравший за нас, не чувственное овча, не простой человек, не ангел только, но вочеловечившийся Бог.” И потому искуплен целый мир, ибо “умер за него... единородный Сын Божий.” Для спасения пришел Христос. Пришел во плоти, “потому что иначе был бы для нас недоступен,” — “не могли бы мы видеть и насладиться тем, что Он Сам в Себе.” Даже видимое подобие славы Божией приводило пророков в трепет, и Бог, как завесою, небом ограждает Свое Божество, чтобы не погубить мир Своим нестерпимым сиянием. В Воплощении Слова “была соразмерена благодать,” и Слово облеклось в человечество, как в некую завесу. Христос пришел, “чтобы познан был Отец.” И Сын есть единственная дверь к истинному Богопознанию. Он рассеивает языческое заблуждение... “Когда ложно стали поклоняться человекообразному, как Богу, тогда Бог действительно соделался человеком, чтобы истребить ложь”... Он пришел, “чтобы грешное человечество вступило в общение с Богом и высвободилось из-под демонской власти”... Господу надлежало пострадать за нас. Но диавол не осмелился бы приступить к Нему, если бы знал Его. Посему тело соделалось приманкою смерти, чтобы змий, понадеявшись поглотить, изbleвал уже поглощенных.” Здесь св. Кирилл следует Оригену... Один сошел Господь во ад, но исшел в сонме многих. “Ужаснулась смерть, узнав, что снисшел во ад Некто новый, недержимый тамошними узами.” — “От новой Евы, от новой Девы родился Господь во исполнение пророчеств, Своим крещением освятил крещение и этим связал крепкого”; “начало Евангелия — Иордан.” Сотворил многие чудеса, но выше всего Крест. Крест — не мечта. “Если распят мечтательно, а спасение от Креста, то и спасение мечта. Если Крест — мечта, то мечта и воскресение. Если вознесение мечта, то мечта и второе пришествие. И все уже не действительно.” Крест — несокрушимое основание спасения и упования, “похвала похвал” и слава. Истинно было добровольное страдание, и прославился Сын человеческий, прияв венец терпения. “Страдал и подвизался подвигом терпения не малозначащий человек, но вочеловечившийся Бог.” Все были повинны смерти по причине греха. И весь грех подъял Христос в теле Своем на древо, внес “выкуп” — и утолен гнев Божий, соблюдена истина приговора, но явлена и сила человеколюбия. От древа грех и грех — до древа... Погребен был в земле, “чтобы проклятая земля вместо проклятия прияла благословение, ибо всаждено в нее древо жизни.” Во всей жизни своей Господь символически повторяет и тем обессиливает обстоятельства грехопадения. “Исповедую Крест, ибо знаю воскресение.” И взошел на небеса, — “увенчанный за подвиг,” и сел одесную Отца, — “не будем входить в пытливые исследования о качестве престола, ибо сие непостижимо.” Но отступивший плотью от земли, сидящий горе Господь соприсутствует и с нами. Будет и второе пришествие явное во славе для суда и окончательной победы, “носящее на себе венец Божия Царства.” Предстоит небесное и нескончаемое Царство, но уготован и вечный огонь. Знамение по-



беды — Крест — есть “венец, а не бесчестие.” Так кратко, но ярко изображает св. Кирилл искупительное дело Христово.

## VII. Церковь.

Вознесшийся Господь исполнил обетование, и в Пятидесятницу в мир снизошел Дух, “Утешитель и Освятитель Церкви.” Не иной Дух говорил в законе и пророках, сходил на праведников Ветхого Завета. Но “благодать Нового Завета” есть большая благодать. “Благодать простиралась и на отцов, но здесь она в преизбытке. Там приобщались Духа Святого, здесь *всесовершенно крещены* Им.” В Пятидесятницу апостолы принимают крещение, крещение огнем. Апостолы были крещены “всецело,” — “не частная это благодать, но всесовершенная сила.” Как огонь, проникая внутрь грубого железа, целый состав его делает огненным и светящимся, так и Дух проникает во внутренность души, просветляя ее и попадая в ней тернии грехов. В Пятидесятницу излито в мире преизобилие “воды духовной.” И с тех пор действует благодать Духа в апостолах и во всей Церкви. Церковь (ἐκκλησία) так называется, “потому что всех собирает и совокупляет,” как всех собирает Крест и Господь, распростерший на нем длани Свои. Церковь есть Церковь Кафолическая, ибо она по всей вселенной и подчиняет благочестию весь человеческий род; и еще потому, что в ней “в полноте и без всякого опущения” преподаются все догматы о небесном и земном, и полнота врачевания души и тела, и полнота добродетели. В ней открываются врата жизни вечной через Святое Крещение и прочие таинства. — “Крещение, — конец Ветхого и начало Нового Завета.” И без крещения нет спасения. Двойствен человек и двойственно крещение, бесплотное для бесплотного, телесное для тела, Крещение водою и Духом. Но весь человек очищается, ибо “ничего нет скверного в человеческом составе, если не оскверним сего прелюбодеянием и непотребством.” И тело не есть “нечто чуждое Богу,” в чем, как “в чуждом сосуде,” живет душа. Не оно причина греха, — “грешит душа посредством тела.” Тело ожидает вечность, в воскресении “все мы получим вечные тела, но не все одинаковые.” Потому надлежит беречь тело, соблюдая его чистым для Господа, “чтобы Господь призрел на тело.” Потому и тело, “сей телесный хитон,” врачуется в крещении и “приобщается благодати чрез воду.” К тому же через плоть мы стали причастниками пришествия Христова. В крещении символически изображается и повторяется вся жизнь и дело Христово. Совлечение одежд знаменует совлечение ветхого человека и в то же время есть подражание обнаженному на кресте Христу, этой наготой победившего начала тьмы. Последующее приведение ко крещальной купели повторяет несение Христа со креста к предлежащему гробу. Тройственное погружение дает разуместь тридневное погребение. “В то же самое время умирали вы и рождались. И спасительная оная вода соделалась для вас и гробом, и матерью.” Но это не простое символическое воспоминание. “Воспоминание,” ἀναμνησις, есть объективное воспроизведение воспоминаемого, воспоминаемое реально присутствует или совершается в таинственном “воспоминании.” В этом и состоит реализм или реальность таинства (“мистерии”). “Новое и необычайное дело. Умираем мы не в самой действительности и погребены бываем не в самой действительности, и, распявшись, не самым делом воскресаем, но уподобление бывает только в образе, а спасение в самой вещи.” Чрез общение Его страстям в “уподоблении” или “подражании” μίμησις Христос дарует спасение. Для нас только “подобие” страстей и смерти, “а спасение не подобие, но действительность.” В крещении даруется не только отпущение грехов, но “благодать Сыноположения.” — Крещение есть “сочетание с духовным Женихом,” — “пакибытие души, светлое одеяние, святая нерушимая печать, колесница на небо, райское

наслаждение, предуготование царства”... И вместе с тем совокупление в единое тело: “единой матери сынами и дочерьми соделались вы, вписанные”... Это есть запечатление таинственной печатью,” чтобы сделаться удобоведомыми Владыке... “Не по необходимости, но по произволению вступаем мы в сие святое Сыноположение,” “не прежде веры, но вследствие веры по свободе.” Человек совершенно свободен, и Бог ждет от каждого искреннего произволения, ибо не по естеству, а по произволению творим мы правду и по произволению согрешаем. Поэтому и требуется покаяние, требуются и дела. Произволение делает человека званым. — “Зло есть произведение свободного произволения,” и потому для его преодоления требуется новое произволение. Его укрепляет Бог. В преддверии крещения требуется отречение от сатаны и дел его, то есть ото всякого греха, — расторжение договора и завета с адом. И затем подается благодать. Но опять-таки человек должен “соблюдать” ее, — “Божие дело даровать, твое же — хранить и соблюсти,” — “споспешествовать благодати.”

### **VIII. Таинства.**

По самому характеру и назначению своих поучений св. Кирилл не мог входить в подробное раскрытие церковного учения о таинствах. Но по той же причине он должен был остановиться на тех таинствах, которые совершаются над вступающими в Церковь и чрез которые это вступление совершается. Больше всего он говорить о крещении. Крещение водою необходимо для спасения. И только для мучеников, “которые во время гонений крестились в собственной крови,” возможно изъятие, — “они и без воды приобретают царствие.” В крещальной купели не простая вода, но “христоносная.” Силою троического признания Духа, Христа и Отца она “приобретает силу святости.” Крещение неповторимо, — “если однажды не получил ты успеха, то дело неисправимо.” Крещение еретиков св. Кирилл считает мнимым, — ибо едино крещение. — Крещение водою завершается в “крещение Духом,” т.е. в миропомазании. И снова помазание совершается не простым миром, — св. Кирилл сопоставляет его даже с Евхаристией. “Как хлеб Евхаристии по призыванию Святого Духа есть уже не простой хлеб, но тело Христово, так и святое миро сие по призывании — не простое уже и, как сказал бы иной, обыкновенное миро, но дарование Христа и Духа Святого, от присутствия Его Божества соделавшееся действенным.” Таинственное миро есть “изображение” Святого Духа. Миропомазание повторяет над верующими то “существенное наитие Духа Святого,” которое низошло на Христа после крещения от Иоанна. — “И все над вами совершенно во образе, потому что вы образ Христов... Вы, приобщившись Христу и став Его причастниками, помазаны миром,” в духовное охранение души и тела. — В Святой Евхаристии верующие становятся “сотелесниками и единокровными Христу,” и это в силу реального присутствия Тела и Крови. — “Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера. Не по вкусу суди о вещи, но верою удостоверься, что сподобился ты Тела и Крови Христовых.” “Образ” тупос хлеба и вина остается, но “под образом” преподается Тело и Кровь; и “мы делаемся христоносными, потому что Тело и Кровь Христовы сообщены нашим членам.” Чувствам “кажется,” что это хлеб и вино, но по свидетельству Господа это есть Тело и Кровь. Образ таинственного претворения св. Кирилл поясняет примером чуда в Кане Галилейской, потому достойным веры, что и вино Он “претворяет” в Кровь. Освящение Даров совершается призыванием Духа: “Умоляем человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлагающие Дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освещается и прелгается”... (Свидетельство

об эпиклизисе). К Святой Евхаристии св. Кирилл относит прошения молитвы Господней о хлебе насущном — “насущенный” (ἐπιουσιος), значит: “имеющий влияние на сущность души” и этот хлеб не во чрево вмещается, “но сообщается всему твоему составу.” Евхаристия есть “бескровное служение и духовная жертва.” Евхаристические дары есть “святая и страшная жертва.” Пред освящением Даров молящиеся призываются к соединению душ и к благодарению. В евхаристической молитве воспоминается вся тварь и ангельские силы и повторяется слышанное Исаией серафимское Богословие, “чтобы в сем песнопении иметь нам общение с премирными воинствами.” По совершении жертвы возносится моление о всех живых и преждеусопших. “Принося Богу моление за усопших (хотя они и грешники), мы не венец соплетаем, но приносим закланного за грехи мира Христа за них и за себя, умилоостивляя человеколюбца Бога.” Приступать к причащению подобает часто: “не лишайте себя сих священных и духовных Тайн ради духовной скверны.” Насколько можно судить по краткому очерку литургического чина в 5-ом Тайноводственном слове св. Кирилла, Иерусалимская Литургия его времени была довольно близка к Литургии VIII книги “Постановлений апостольских,” которая, по-видимому, составлена на основании Палестинской практики.

## 4. Василий Великий.

### I. Жизнь и труды.

Василий Великий происходил из знатного и богатого каппадокийского рода, и было что-то аристократическое в его душевном складе. Отец его, Василий старший, был известным ритором в Неокесарии. Он ввел своего сына в культурные интересы. Религиозный характер св. Василия сложился преимущественно под влиянием его бабки, Макрины старшей, ревностной почитательницы св. Григория Чудотворца. Образование свое св. Василий продолжал сперва в Кесарии, затем в Константинополе и, наконец, в Афинах. Здесь встретился он с Григорием Богословом, и между ними завязалась нежная дружба, установилась глубокая духовная близость и связь. Об этих афинских годах много рассказывал впоследствии св. Григорий. В душе Василия все время боролись два стремления — пафос философский, жажда знания, и пафос аскетический, желание уйти от мира, уйти в тишину и безмолвие созерцаний. И в Афинах св. Василий стал томиться и скучать, стал скорбеть духом и в конце концов покинул Афины “для жизни более совершенной.” В Афинах, впрочем, он многому поспел научиться. Здесь приобрел он ту богатую эрудицию, которой так выделялся впоследствии; изучал и врачебную науку. Здесь сложился он в блестящего оратора, достиг свободы в красноречии, “дышавшем силою огня.” Здесь научился он философии и диалектике. На родину вернулся св. Василий в 354 году, выступал здесь как ритор, но вскоре отказался от мирской жизни, предался аскетическим упражнениям и принял крещение. Затем отправился в путешествие по Сирии и в Египет, где хотел увидеть тамошних подвижников, о которых всюду говорили. Из этой поездки он вынес тяжелые воспоминания — весь Восток был в смуте и спорах, единство Церкви раздиралось расколами. По возвращении он слова удаляется из мира в пустыню близ Неокесарии. Здесь устраивает он свое первое общежитие. Сюда к нему приходит его друг св. Григорий, с которым они когда-то мечтали о подвигах и отречении. Здесь они вместе работали над составлением киновитских правил. И, кроме того, занимались Богословием, читали Священное Писание, изучали Оригена и из его творений составили сборник “Добротолюбие Ориге-

на,” в котором для нас и сохранилось чуть ли не большинство известных нам подлинных греческих текстов из сочинений александрийского учителя. Св. Григорий впоследствии с большим чувством вспоминал об этом времени, когда друзья “роскошествовали в зло-страданиях,” т.е. в подвигах и в аскезе. Здесь, в пустыне, Василий и пробыл почти все царствование Юлиана. С воцарением Валента наступило еще более тяжелое время для Церкви — время арианского натиска. Василия стали звать на родину. Не без колебаний он вернулся. В 364 году он принял священническое посвящение и стал ближайшим помощником Кесарийского епископа Евсевия. С этого времени начинаются его пастырские труды.

Св. Василий был пастырь по призванию, пастырь по темпераменту. Он был человек воли прежде всего. Но у него не было того боевого героизма, которым так выделялся св. Афанасий, точно молодевший в борьбе. Св. Василий от борьбы уставал. Ему легче было обороняться изо дня в день, нежели биться в решительной битве. Но он был человеком долга. И он старался преодолеть самого себя в послушании, в смиренном несении упавшего на него долга. Его воля была закалена в суровом аскетическом искусстве. Сила воли чувствуется в самом его стиле, резком, точно кованном. В характере св. Василия было что-то крутое и властное, и его властность многим казалась тяжелою. На него жаловался даже его нежный и любящий друг св. Григорий Богослов. Но Василий не был человеком холодным. Он был очень впечатлителен, болезненно переживал житейские разочарования, предательство и измену друзей, прежде всего Евстафия Севастийского. И иногда у него срывались слова горечи и отчаяния. Но обычно он скрывал, преодолевал свои чувства, свои огорчения и подчинял свои личные чувства заповедям и долгу. И это была волевая бодрость — не природная — телесно св. Василий никогда не был крепок, с молодости был хвор. А душевно от природы был предрасположен скорее к грусти, которой не могли разогнать тяжелые впечатления окружающей жизни. С тем большей яркостью открывается сила его воли. Как пресвитер, св. Василий был ближайшим помощником Евсевия в управлении Кесарийской Церковью. Поставленный из мирян, Евсевий с трудом разбирался в тяжелой церковной обстановке. И как рассказывает св. Григорий Богослов, Василий приходил, умудрял, повиновался, давал советы, “был у предстоятеля всем — добрым советником, искусным помощником, толкователем Слова Божия, наставником в делах, опорой старости, хранителем веры, самым надежным из клириков и опытнее всех мирян.” Фактическим епископом был Василий; “и было какое-то дивное согласие и сочетание власти: один управлял народом, другой управляющим.” К этому времени относится литературная полемика св. Василия с Евномием. В 370 году Евсевий умер и на кафедру был избран Василий — не без труда и не без сопротивления — часть епархии отказалась ему повиноваться. Прежде всего, новому епископу нужно было умиротворить свою паству, и он достигает этого и силой власти, и силой слова, и силой милосердия — еще раньше, в 368 году, во время страшного голода св. Василий продал свое наследственное имение и отдал все деньги в пользу голодающих. Но, как выражался св. Григорий, Промысел Божий призвал Василия не в Кесарийские только епископы, “и чрез один град, Кесарию, возжигает его для всей вселенной.” Василий Великий явился действительно вселенским пастырем, возвращающим мир всей вселенной. Прежде всего, ему приходилось бороться за свою кафедру, казалось иногда, что он делал слишком большие уступки, но в этом сказывалась его жертвенная мудрость, ибо, считал он, всего хуже, когда кафедрами завладевают еретики. И до времени Василию приходилось молчать и умалчивать. Так воздерживался он открыто исповедовать Духа Святого Богом, ибо, как говорит Григорий Богослов, “еретики подыскивались, чтобы уловить ясное речение о Духе, что Он Бог.” Защищаясь от Писания

и силой умозаключений, продолжает Григорий, “Василий медлил до времени употребить собственное речение, прося у Самого Духа и у искренних поборников Духа не огорчаться его осмотнительностью, потому что, когда время поколебало благочестие, стоя за одно речение, можно неумеренностью все погубить. И поборникам Духа нет никакого вреда от малого изменения в речениях, когда под другими словами они узнают те же понятия, потому что спасение наше не столько в словах, сколько в делах.” Налагая на себя по тесноте времени осторожность, св. Василий “предоставлял свободу” говорить Григорию, “которого, как почтенного известностью, никто не стал бы судить и изгонять из отечества.” В результате из всех православных епископов Востока одному только Василию удалось удержаться на кафедре во времена Валента. И, более того, ему удалось постепенно объединить разделенных епископов Востока. Однако это еще не было решением задачи. Ибо на них лежала тень прошлого, и сам Василий соглашался, что они могут показаться подозрительными по воспоминаниям о прошлом. Их предшественники боролись против Никейского символа и участвовали в изгнании Афанасия. Сами они находились в общении с омиями и многие из них получили хиротонию от Акакия. И, наконец, не все из них благословствовали право и точно, хотя бы по недоразумению. Нужно было расчленивать смутные богословские представления, рассеять подозрения, сочетать правду непреклонных никейцев и правду “восточного” консерватизма. Эту задачу св. Василий разрешил в своем богословском синтезе, на основах новой богословской терминологии, — и вскоре она стала общецерковной и Церковь объясняет Никейскую веру на языке каппадокийцев. Но этот богословский подвиг только предварял пастырскую борьбу. От св. Василия требовалось стать не только учителем, но и миротворцем. Св. Василию предстояло, с одной стороны, объединить “восточных” в едином и твердом исповедании и, с другой, добиться к ним снисходительности со стороны “старо-никейцев” и на Западе. Трудность задачи определялась не только богословскими, но и каноническими причинами: большинство “восточных” в Антиохийском расколе держались Мелетия, тогда как на Западе и Афанасий поддерживали Павлина. Св. Василию многого удалось добиться. Прежде всего поддержал его Афанасий, прямо засвидетельствовавший православие Василия и его пастырскую мудрость. Каппадокия должна благодарить Бога, даровавшего ей такого епископа, какого желала бы всякая страна. Гораздо труднее было восстановить общение с Западом. Всего более мешало разногласие в антиохийском вопросе. И вообще на Западе мало сострадали несчастью Востока. Однако, состоявшееся впоследствии воссоединение и взаимное воспризнание Запада и Востока всего более было подготовлено стараниями Василия Великого. В этой напряженной пастырской деятельности он ставил себе прямую и конкретную цель: собрать разъединенные силы и противопоставить еретическому натиску некую крепкую организацию, — не только твердость веры, но и твердость воли. Его бранили, обличали, осуждали при жизни. Но уже св. Афанасий ясно предвидел: Василий стал немощным для немощных и действительно приобрел немощных. Сам он не дожил до своей победы, почил сравнительно задолго до Второго Вселенского Собора. Дату его смерти мы знаем точно: 1 января 379 года. Ему не было еще пятидесяти лет. Он сгорел в ужасном пожаре, который пылал на Востоке и который он самоотверженно тушил. Его подвиг был скоро оценен, уже ближайшие потомки называли его Великим. Его злободневная пастырская деятельность скоро была позабыта, когда бури улеглись или, вернее, когда поднялись новые бури, в тревожении которых уже не вспоминали о прошедшем. Но навсегда сохранилась живая память о нем, как о великом учителе, — память о его богословском подвиге.

Василий Великий был великим организатором монашеской жизни, родоначальником малоазийского монашества и прежде всего настойчивым проповедником киновитского общежительного идеала, хотя практически он не отрицал и скитского монашества и сам организовывал скиты. Однако, чистый тип монашества он видел только в общежитии, — в этом отношении за ним последовал впоследствии св. Феодор Студит. В монашестве св. Василий видел общий Евангельский идеал, “образ жизни по Евангелию.” Этот идеал определяется прежде всего требованием отречения, — не по брезгливости к миру, но по любви к Богу, которая не может успокоиться и насытиться в суете и смятении мира. От этого смятения и шума прежде всего и уходит, отрекается аскет. Однако, Евангельский идеал не разделяет любви к Богу от любви к ближним. И потому св. Василий находит неполным отшельнический идеал, вдохновляемый исканием личного, обособленного спасения и даже считает его противным закону любви, которая, по апостольскому выражению, “не ищет своего.” Вместе с тем, духовные дары анахорета остаются бесплодными для братьев. Наконец, в одиночестве легко родится самодовольство. Все это побуждает св. Василия призывать ревнителей подвига к общежитию. И снова он подчеркивает мотив любви: в общежитии дары, поданные от Духа одному, сообщаются и другим... Он напоминает пример первохристианского братства в Иерусалиме по книге Деяний. И восходит к идее Церкви, как “тела Христова,” — из нее вытекает общежительный идеал. Монашество должно быть некоей малой Церковью, тоже “телом.” Из этого идеала св. Василий выводит заповедь послушания и повиновения игумену “даже до смерти,” ибо игумен или предстоятель являет Самого Христа и органическая цельность тела предполагает согласованность членов и подчиненность главе. В таком братском общении, среди собратий, должен подвижник проходить свой личный аскетический путь очищения и любви, свой жертвенный путь, свое “словесное служение” (“умную службу”). Очень высоко ставил св. Василий заповедь девства, как путь к “единому Жениху чистых душ.” Хотя он не вменял в обязанность инокам дела благотворения в миру, но сам построил близ Кесарии странноприимный дом, — “здесь учится любомудрию болезнь, ублажается несчастье, испытывается сострадательность.” Основная заповедь для аскетов — любовь. И от напряженной, закаленной в подвиге любви ожидал Василий Великий мира для мира. Может быть, с особенной силой он изображал общественный идеал именно в противоположность тому раздору и распаду, который видел кругом и в среде христианской и о котором не раз говорил с болью и с горечью: “Во всех охладела любовь, исчезло единокровие братий, и неизвестно стало имя единокровия.” Восстановить единокровие, вновь завязать “узы мира” стремился и надеялся св. Василий чрез аскетический подвиг, чрез “общую жизнь” хотя бы избранного меньшинства. Достаточно известно, какое исключительное влияние оказал Василий Великий на последующие судьбы монашества и на Востоке, и на Западе. Нужно вспомнить имена преп. Феодора Студита и св. Бенедикта. Это было связано с распространением его аскетических творений в большей мере, чем с прямым примером. Аскетические творения св. Василия давно уже слились как бы в единую “подвижническую книгу.” Возможно, что с течением времени она подвергалась обработке. Во всяком случае не подлежит сомнению подлинность “Правил” св. Василия, о составлении которых сообщает уже Григорий Богослов. Они известны в двух редакциях: пространной и краткой. Первая составлена св. Василием в годы удаления в Понт и содержит 45 правил или кратких рассуждений. Вторая писана уже в Кесарии и состоит из 313 правил, воспроизводящих, может быть, те устные наставления, которые, по свидетельству Григория, св. Василий преподавал кесарийским монахам. Сюда же примыкает сборник “Нравственных правил,” числом

80, обращенных не только к монахам, но и к христианам и к пастырям вообще. Некоторым предисловием к ним являются два слова: “О Суде Божиим” и “О вере.” Подлинность остальных, приписываемых св. Василию аскетических правил или наставлений, подлежит сомнению. Следует заметить, что краткую характеристику монашеского идеала св. Василий дает в одном из своих писем к Григорию Богослову.

Особо нужно сказать о литургической деятельности св. Василия. Еще Григорий Богослов усваивал ему “чиноположение молитв.” Из послания св. Василия к Неокесарийским клирикам видно, что его обвиняли в богослужебных нововведениях — во введении всенощных псалмопений антифонного и ипофонного типа. В своей книге о Духе Святом, Василий Великий много говорит о Богослужебных преданиях и порядках, вся книга есть в сущности единый богословский довод от литургического предания. Следует отметить здесь и отдельные указания св. Василия, между прочим о совершении молитв, стоя прямо (т.е. без поклонов и коленопреклонения), во все воскресные дни и во всю Пятидесятницу в знак воскресной радости и напоминания о веке нестареющем (ср. 20 правило Первого Вселенского Собора). Очень важно следующее замечание Василия Великого: “Отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его сразу благодарить. Не можем сказать, кто виновник сих речений светильничного благодарения, по крайней мере народ возглашает древнюю песнь, и никто не признавал нечестивыми тех, кто возглашает: хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия”... Речь идет, конечно, о гимне “Свете тихий,” этим подтверждается древность этого гимна, который по его богословской терминологии нужно относить к доникейской эпохе. Во всяком случае, св. Василий несомненно с большим вниманием относился к богослужебным порядкам. Трудно сказать, насколько можно усваивать ему чин Литургии, известной под его именем, особенно в сохранившемся до нас виде. Но вряд ли можно сомневаться, что в основе этого чина лежит “чиноположение” св. Василия. Трулльский собор во всяком случае прямо ссылается на св. Василия, который “письменно предал нам таинственное священнодействие” (правило 32). Древнейшую запись чина св. Василия мы имеем в греческом евхологии VIII века из собрания епископа Порфирия (в Санкт-Петербургской Публичной Библиотеке).

При всей своей богословской и литературной одаренности св. Василий не был писателем по призванию и не был систематиком в богословии. Очень немного написал он без внешних практических поводов и целей. Отчасти это связано, конечно, с тем, что ему пришлось жить в трудные и беспокойные годы и всю жизнь бороться, — и не только словом, но и делом, — делом прежде и больше всего. Тем не менее, его литературное наследие довольно велико. Прежде всего нужно назвать его догматико-полемиические труды. Во-первых, книги “против Евномия,” опровержение недошедшей до нас “Апологии” Евномия, составленное в 363 или 364 году. В сохранившихся списках этого сочинения св. Василия считается пять книг, но две последние, несомненно, не принадлежат ему, и, к тому же, это только собрание заметок для спора, а не связное рассуждение. По-видимому, они принадлежат Дидиму. Во-вторых, сюда относится обширное догматическое послание к Амфилохию Иконийскому “О Духе Святом” (около 375 г.). Указанная бл. Августином книга Св. Василия “против манихеев” не сохранилась. Другие творения Василия Великого имеют гомилетический характер. Прежде всего — его беседы на Шестоднев (Быт. 1:1-26), сказанные, по-видимому, во дни поста. Св. Василий дает буквальное и реалистическое толкование библейского рассказа. Затем нужно назвать 13 бесед на отдельные псалмы, здесь, напротив, он пользуется аллегорическим методом. Сюда же примыкают двадцать



одна беседа на различные темы, — среди них нужно назвать беседы: “на упивающихся,” “на гневливых,” “против ростовщиков.” Вряд ли можно назвать беседой очень характерное рассуждение “о том, как извлекать пользу из языческих сочинений к юношам.” Известный под именем Василия Великого Комментарий на книгу пророка Исаии I-XVI вряд ли ему принадлежит, хотя и относится к его эпохе. Кажется, св. Василий составил еще толкование на книгу Иова — оно потеряно. Об аскетических творениях св. Василия сказано выше. Особого внимания требуют письма Василия Великого. Их собиранием занимался уже Григорий Богослов. До нас сохранилось 365 писем, большей частью от годов епископства. Они дают исключительно ценный материал для истории эпохи. Некоторые письма представляют собой довольно обстоятельные богословские трактаты, — прежде всего знаменитое письмо к Григорию, брату, о троической терминологии. Особо нужно отметить три послания к Амфилохию Иконийскому с изложением церковных правил, включенные давно в канонические сборники. Отсюда взято 85 правил, и к ним присоединено еще 7 правил из других писем Василия Великого и, в частности, из книги послания к Амфилохию “о Духе Святом,” из глав 27 и 29 о значении Предания. В числе 68 правил св. Василия были внесены уже в собрание правил Константинопольского патриарха Иоанна Схоластика, до 565 года. В числе 92 мы находим их в так называемой “Синтагме к XIV титулов,” памятнике VII века. Трулльский собор в 692 году скрепил эти 92 правила своим авторитетом и обратил их к обязательному руководству наряду с постановлениями соборов. Большинство правил касается покаянной дисциплины и представляет запись церковных обычаев и преданий, к которым кое-что св. Василий прибавил от себя, — “сродное с тем, чему научен” от старейших.

## II. Мир и человек.

Василий Великий начинает свое объяснение Моисеева Шестоднева с утверждения истины о сотворении мира. “Творение неба и земли не само собою произошло, как представляли себе некоторые, — говорит он, — но имело причину в Боге.” Мир имеет начало. И хотя движущиеся на небе тела описывают круги, а “в круге наше чувство не находит начала,” напрасно было бы заключать, что природа круговращаемых тел безначальна. И движение по кругу начинается с некоторой, нам только неизвестной, точки окружности. Начавшееся и окончится, и что окончится, то началось. Мир существует во времени и состоит из существ, подлежащих рождению и разрушению. И св. Василий полагает, что время и было создано Богом, как некая среда для вещественного мира, как преемство и смена, как всегда поспешающее и протекающее. В начале, и в начале временном, Бог творит мир. Но начало времени не есть время, — “как начало пути не есть еще путь, — говорит св. Василий, — и как начало дома еще не дом, так начало времени еще не время, и даже не самомалейшая часть времени.” Начало просто и непротяженно. И к началу времени можно прийти, отступая от настоящего назад. Если Бог сотворил небо и землю “в начале,” это значит, что “действие творения мгновенно и не подлежит времени.” Бог хотением Своим творит мир не во времени, и творит вдруг и мгновенно, “вкратце,” как выразились “древние толкователи” (имеется в виду перевод Акилы). Но с миром начинается время. “Время есть продолжение, спротяженное состоянию мира,” — замечает Василий. Нужно прибавить, — раньше, до видимого и вещественного мира, по суждению св. Василия, Бог творит ангелов, следовательно не только вне времени, но и без времени, так что ангельское бытие, по его мысли, не предполагает и не требует времени. Это связано с его представлением о неизменности ангелов. “Еще ранее бытия мира, — говорит он, — было неко-



торое состояние, приличное премирным силам, превышшее времени, вечное, приснопродолжающееся. И в нем Творец и Зиждитель всяческих совершил создание — мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя избрести для них и именований.” Ангелы были приведены в бытие Словом Божиим. И созданы не младенцами, чтобы, только впоследствии усовершенствовавсь чрез постепенное упражнение, удостоиться принять Духа. “Ибо ангелы не терпят изменения. Нет между ними ни отрока, ни юноши, ни старца, но в каком состоянии сотворены вначале, в том и остаются, и состав их сохраняется чистым и неизменным. И в первоначальный состав и, так сказать, раствор их сущности, была вложена святость.” “Потому-то, — заключает св. Василий, — они неудобопреклонны ко греху, будучи немедленно, как бы некоторым составом, покрыты освящением, и по дару Святого Духа имея постоянство в добродетели.” Уже до начала мира живут они в святости и в радости духовной.

Видимый мир Бог творит сразу. Но не сразу мир осуществляется в своей полноте и строе. От рассуждения о сущности неба и земли Василий Великий уклоняется, как от напрасных, и отвергает понятия “бескачественного подлежащего,” как основы мира. Бескачественное есть ничто, и все качества входят в понятие бытия. А природа или сущность вещей вообще для нас непостижима. Впрочем, первоначальный мир не был еще устроен, — “земля же бе невидима и неустроенна.” Но не потому, что материя и форма делимы реально, — Бог создал все, “не в половину каждое, но целое небо и целую землю — самую сущность, взятую вместе с формою.” Но первоначальная земля была еще не в раскрытом потенциальном состоянии, “земля по силе, вложенной в нее Создателем, хотя готова была породить все сие, однако же ожидала приличного времени, чтобы по Божию повелению произвести на свет свои порождения.” Таким образом, Шестоднев есть описание собственно устройства мира. Вне счета сроков и ступеней стоит только первый день творения, который св. Василий сомневается называть первым в ряду прочих. Он “произведен особо,” и есть некий вечный круговращающийся день, так же находящийся “вне седмичного времени,” как и день восьмой, — “начаток дней, сей современный свету, святой Господень день, прославленный Воскресением Господа.” В нем Бог словом, или повелением Своим вложил в мир “благодать света”... — Творческое слово или повеление Божие становится “как бы неким естественным законом, и остается в земле и на последующие времена, сообщая ей силу рождать и приносить плоды.” Василий сравнивает это с кубарем. Как кубарь по силе первого данного ему удара совершает свои последующие обращения, “так и последовательный порядок природы, получив начало с первым повелением, простирается на все последующее время, пока не достигнет общего окончания вселенной.” И как шар, движущийся по наклонной плоскости, природа существ, подвигнутая единым повелением, равномерно проходит и рождающуюся, и разрушающуюся тварь. Мир есть целое при всей разнородности своего состава, ибо связан от Бога “неким неразрывным союзом любви в единое общение и в одну гармонию.” При этом непреложно сохраняются роды и виды бытия, путем уподобления происходящего тем, от кого кто происходит. В каждом роде или виде, растительном и животном, есть как бы своя семенная сила. И вообще “каждая сотворенная вещь в целом творении выполняет какой-нибудь свой особенный закон.” — Устройство мира происходило как бы некими мгновенными вспышками. Так представляет себе св. Василий происхождение растительного мира. “Да произрастит земля бытие... И земля, соблюдая законы Создателя, начав с ростка, в краткое мгновение времени прошла все виды возрастания и тотчас давала прозябения до совершенства. Ибо

ничто тогда не останавливало произрастания. Ничего этого прежде не было на земле, и все в одно мгновение времени пришло в бытие с принадлежащим каждому свойством, самыми явными разностями отличное от растений инородных и узнаваемое по свойственному для каждого признаку.” Глас повеления краток, и даже не глас, но мановение или устремление воли. Но мысль, заключающаяся в повелении, сложна и многообразна. Нужно добавить, — производя животных, земля не нечто сокрытое и предсуществующее в ней изводит, но в повелении Божиим получает силу произвести то, чего не имеет. Следовательно, животные возникают, по мысли Василия, чрез самозарождение. О стройном разнообразии мира св. Василий говорит всегда с подлинным эстетическим подъемом: “Везде видна какая-то неизглаголанная мудрость.” Художественная полнота и строй вселенной, великое зрелище космоса возводит ум к размышлению о Творце и Художнике всяческих. “Ибо если временное таково, каково же вечное! — восклицает он. — И если видимое так прекрасно, то каково невидимое.” Весь мир для Василия свидетельствует о Боге. “Если рассмотришь и камень, — говорит он, — то и он служит некоторым указанием силы Создавшего. И то же найдешь, если рассмотришь муравья или комара, или пчелу, часто и в самых малых вещах видна мудрость Зиждителя.” Нужно заметить, при истолковании Шестоднева св. Василий воспользовался, по-видимому, комментарием Посидония на Платонов “Тимей” (не сохранился); он переводил библейские образы на язык эллинистической космологии.

В строе вселенной есть ступени все к большему совершенству. И на вершине лестницы стоит человек. Но он сотворен иначе, чем низший мир, что сказывается и во внешней форме библейского рассказа, явно открывающего “догмат истины” о “содействующем” в творении — о Слове. И человек создан по образу Божию. Он бессмертен и создан для жизни духовной.” Человек, — как выражается св. Василий, — среди живых существ (разумеется, земных) есть единственное богосозданное существо. В сотворенного человека Бог “вложил нечто от Своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное.” Человек создан из земного состава и из души, обитающей в теле, как под некоторым покровом. По природе своей тело есть нечто текучее и превращающееся, — “непрестанно течет и рассеивается.” — Мир сей сложен и потому смертен, и есть жилище для умирающих. Участвуя в естестве целого, люди многократно умирают, прежде даже, чем смерть разлучает душу с телом. В собственном смысле человек есть душа. Человек, — определяет св. Василий, — есть “ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной плотью.” Однако и тело, как “приличное виталище для души,” устроено Богом с великой Премудростью. “Мы, — говорит св. Василий — это душа и ум, поколику мы сотворены по образу Создавшего. Наше — это тело и приобретаемые посредством его ощущения.” И оно часто бывает тягостным узилищем для души. “Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы.” Василий Великий буквально повторяет Платона: “гнев, пожелания, робость, зависть приводят к замешательству душевную прозорливость. Как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступать к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов.” Еще более необходимо телесное воздержание и прежде всего строгий пост. Только чистый и мирный ум способен восходить к познанию или созерцанию истины. Нужно “произвести совершенное безмолвие в сокровенной храмине советов сердца,” ибо всякая страсть “приводит в смятение и в замешательство душевную прозорливость.” С возмущенным сердцем нельзя приступать к познанию истины. Ум есть высшее в душе и владычественное... “Ум

есть нечто прекрасное, — говорит св. Василий, — и в нем мы имеем то, что делает нас созданными по образу Творца.” В разделении способности души св. Василий следует Платону. Ниже разума стоят силы раздражительная и вожделевательная, θυμός и ἐπιθυμία или το ἐπιθυμητικόν. Раздражительная или волевая способность души должна подчиняться разуму. Если она выходит из этого подчинения, она обращается в бешенство и уродует душу, перерождаясь в страсть, в гнев. И “внутренняя буря смятенного духа” помрачает и ослепляет ум, делает невозможным “ведение.” Но сама по себе “раздражительность есть душевный нерв, сообщающий душе тонус, силу к прекрасным делам.” Раздражительность, если она не упреждает мысль, закаляет душу, — производит мужество, терпение и воздержание. “Если душа расслаблена сластолюбием, раздражительность, закалив ее, как железо закаливается погружением (в воду), из слабой и весьма изнеженной делает мужественной и суровой.” Праведная раздражительность, т.е. управляемая разумом, проявляется в ревности. И с равным рвением подобает любить добродетель и ненавидеть грех. “Бывают случаи, когда похвально проявлять ненависть,” — говорит св. Василий. И прежде всего против диавола, против человекоубийцы, отца лжи, делателя греха. “Но будь сострадательен к брату, который, если пребудет во грехе, то вместе с диаволом будет предан вечному огню”... Даже вожделевательная способность может быть обращена на пользу души, если она подчинена разуму и обращена на любовь к Богу и желание вечных благ. Каждая душевная способность, по мнению св. Василия, “становится для обладающего ею благом или злом по образу употребления.” Все зависит, таким образом, от “согласия” и соразмерности, от гармонии или “симметрии” душевной жизни. И начало этой гармонии есть разум. Разумное согласие, т.е. целостность души, и есть добродетель. И она завершается пребыванием у Бога и общением с Ним в любви. Грех состоит в удалении от Бога, т.е. от Жизни, — есть “лишение жизни,” начало смерти. Первый грех есть предпочтение вещественного, чувственного духовному. Путь правый ведет от вещественного к духовному и тем самым — к Жизни. “Кто внимательно устремляет взор на сияние и изящество сей Красоты, — говорит св. Василий, — тот заимствует от Него нечто, как бы от красильного раствора, на собственное лицо наводя какие-то цветные лучи. Почему и Моисей, соделавшись причастником оной Красоты во время собеседования с Богом, имел прославленное лицо.” Путь добродетели есть путь разума и созерцания, θεωρία.

Человеку открыт путь Богопознания. Во-первых, он может и должен умозаключать от величественной картины мира, от мирового строя и лада, в целом и в каждой части, — заключать к разумной причине, к Художнику и Виновнику всего. Это путь космологического умозаключения, указанный еще Аристотелем. Не познавать Бога в мире чрез созерцание его красот и лада, его чудес и порядка, — по сравнению св. Василия, — это значить ничего не видеть в полдень. И, во-вторых, каждый может узнать о Боге чрез самопознание. “Внемли себе” — повторяет св. Василий библейский стих (Втор. 15:9). “Точное соблюдение самого себя даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо если “внемлешь себе,” ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом некоем мире, усмотришь великую Премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, как и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется каким-либо телесным очертанием, но узнается только по действиям. Поэтому и в рассуждении Бога не домогайся наблюдения с помощью очей, но,

Бога не домогайся наблюдения с помощью очей, но, предоставив веру уму, имей о Боге умственное понятие.” — Конечно, естественное Богопознание неполно и недостаточно, только подготавливает к восприятию прямого Божественного Откровения, которое дано и запечатлено в Священных книгах. Они являются для нас сокровищницей Боговедения. В них, — по выражению св. Василия, — “нет ничего напрасно сказанного, даже до единого слова.” Однако и чрез Откровение мы не достигаем совершенного Богопознания. Оно вообще для нас недоступно. Мы с очевидностью познаем, что Бог есть; и можем узнать и понять, *как* Бог есть. Но что Бог есть, какова “сущность” Божия, этого не знает и не может знать ни человек и никто из разумных и горних сил. “Я знаю, что Бог есть, — говорит св. Василий, — но что такое есть сущность Его, сие поставлю выше разума.” Прежде всего потому, что вместимость тварного ума всегда ограничена, а бытие Божие бесконечно и беспредельно. Поэтому Богопознание всегда остается бесконечной задачей, есть путь и восхождение. Этим несколько не опорочивается объективность религиозного познания. Неполнота не означает неверности. “Если глаза определены на познание видимого, — замечает св. Василий, — из этого не следует, что все видимое подведено под зрение. Небесный свод не в одно мгновение обзревается, — но видимое объемлем взором, а многое остается нам неизвестным. Однако, по причине сего неизвестного не скажем, что небо невидимо. Напротив, оно видимо по причине того ограниченного познания, которое мы о нем имеем. Тоже должно сказать о Боге.” И затем в познании, поскольку оно выразимо во множественных понятиях, мы никогда не проникаем дальше и глубже свойств и качеств вещей, — в этих качествах выражается и тем самым воспринимается природа вещи, но никогда она не исчерпывается в них вполне и точно. Иначе сказать, сущность вещей, даже тварных, для нас вообще недоступна и непостижима, даже сущность муравья. Эту мысль Василия Великого подробно развивает Григорий Нисский. Вопрос о пределах Богопознания, о познавательном смысле и характере религиозных понятий получил особую остроту в споре с Евномием. Этот спор имел не только богословский, но прежде всего философский смысл. И в нем прежде всего со всей остротой была обнажена проблематика религиозной антропологии и теории познания. Свою аномейскую доктрину Евномий обосновывал гносеологически. И св. Василий отвечал Евномию прежде всего теорией религиозного познания, учением о творческом характере познавательной деятельности человека. Эта теория познания не была развита им в систему, он наметил только основные предпосылки. Св. Василия договорил впоследствии его младший брат св. Григорий Нисский.

Евномий исходил из учения об объективности понятий. Он различал два рода имен и тем самым два рода понятий. Во-первых, имена, “наименованные людьми,” измышленные или промышленные людьми, имена “по примышлению” *κατ' ἐπινοίαν*. Это своего рода логические фикции, умственные построения, только обозначающие вещи, условно указывающие на них, некие знаки и клички вещей, их “собственные имена,” не разложимые на признаки и ничего не свидетельствующие о строении или природе предметов. Иначе сказать, некие пустые имена, только слова, только знаки. “Из так называемых примышлений, — полагал Евномий, — иное существует только на словах, не имея никакого значения, а иное существует только в мысли.” Во всяком случае, из этих “примышлений” нельзя составить никакого бесспорного и объективного знания. Стало быть, если бы все наши “имена” или понятия были бы только нашими, только конструктивными именами, предметное познание оказалось бы невозможным. И вот, во-вторых, Евномий утверждает существование других, собственно предметных, потому сверхчеловеческих имен. Он исходит при этом из платонических предпосылок, переработанных на основах стоической тео-

рии “семянных слов.” Существуют имена самих вещей, означающие самую их “сущность” и потому непреложно связанные с вещами. Эти имена есть раскрытие “сущности” каждой вещи, “энергии сущности.” “В них открывается Премудрость Божия, соответственно и приращенно приспособившая названия к каждому сотворенному предмету,” — полагал Евномий. Это — “софийные” имена, и они разложимы в понятия, на признаки. Эти имена доступны или сообщены человеку Богом, вложившем в разум некие “семена имен.” Развивая эти семена в чистом логическом анализе, мы в таких именах созерцаем самые сущности. Таким образом мы приобретаем знание бесспорное, неизменное и адекватное. Отсюда у Евномия пафос диалектики и строгого определения понятий. В логических и диалектических связях адекватно отображаются и улавливаются предметные онтологические связи. — Из этих гносеологических предпосылок Евномий делает богословские выводы. Он утверждает возможность адекватного и исчерпывающего Богопознания, познания Божественной сущности, и именно чрез анализ адекватного имени Божия, имени: *αἰώνιος*, нерожденный. Историк Сократ передает слова Евномия: “О сущности Своей Бог знает несколько не больше нашего, нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее, что знаем о ней мы, то же знает и Он, то же без всякого различия найдешь и в нас.” Ибо едина непреложна и неизменна природа разума... Поэтому, по резкому выражению Григория Нисского и Феодорита, Богословие для Евномия превращалось в “искусство слова,” в логический и филологический анализ высказанных понятий. В своей критике евномиянства Василий Великий прежде всего отрицает деление имен на онтологические и пустые. Он отвергает Евномиеву критику “примышлений.” Неверно, будто “примышление ничего не означает и есть только звук, понапрасну срывающийся с языка — это был бы бред или пустословие, а не примышление. Во всяком случае примышление есть некая мысленная реальность. Ведь даже ложные представления устойчивы в сонных мечтаниях или в суетных движениях ума. Под “примышлением” разуметь надо прежде всего мыслительную активность постигающего разума. Примышление есть размышление. Это — мысленное проникновение или анализ. “Когда при подробном исследовании то, что при первом движении ума представлялось простым и единичным, оказывается разнообразным, тогда об этом множественном, удоборазделяемом мыслию обычно говорится, что оно удоборазлично одним “примышлением.” Например, — с первого взгляда тело представляется простым, но приходит на помощь разум и показывает, что оно многообразно, примышлением своим разлагая на входящие в состав его цвет, очертание, упорство, величину и прочее. Так, у каждого есть простое представление о хлебном зерне, по которому мы узнаем видимое нами. Но при тщательном исследовании сего зерна входит в рассмотрение многое, и даются зерну различные именованья, обозначающие представляемое. Ибо одно и то же зерно называем мы то плодом, то семенем, то еще пищей, и каждое из сих сказуемых умопредставляется по примышлению, и представления эти укореняются в душе помыслившего. Одним словом, обо всем, что представляется чувствам и в объекте (в подлежащем) кажется чем-то простым, но по умозрению принимает разные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению.” Св. Василий противопоставляет таким образом первичное и нерасчлененное восприятие предмета, обнаруживающее его для мысли и свидетельствующее его наличность и реальность, и — вторичный умственный анализ, который и закрепляется в понятия и слова, они строятся, “изобретаются” мыслию, но это ослабляет их объективности. И для св. Василия основное в познании есть именно эта постигающая активность ума, проникающего в данные созерцания... В частности, ум определяет предметы в их соотношениях и строит тогда новые понятия — отрицательные или

положительные. В таких суждениях о предмете и о предметах и выражается их опознание мыслию. Есть действительно различие имен — одни имена, имена отрешенные, обозначают отдельные предметы (человек, конь, вол), другие имена раскрывают взаимоотношения, “показывают соприкосновение одного имени с другим,” — сын или раб, или друг. При этом и самостоятельные имена в действительности “служат не к обозначению сущности, а к определению свойств, характеризующих каждого.” Именами мы различаем вещи, — “напечатлеваем в себе понятие об особенных отличительных свойствах, в них усматриваемых.” Иначе сказать, имена и отличающиеся в них понятия суть средства анализа, в анализе и заключается смысл познания. Но анализ всегда предполагает созерцание, вживание или погружение в предмет, и вместе с тем никогда созерцания не исчерпывает. Всегда остается некий “иррациональный” остаток, неразлагаемый и неразложимый на признаки, — это и означает непостижимость вещей в их последней “сущности.” Отсюда Василий Великий переходит к проблематике Богопознания. Опять-таки, всякое богословское понятие предполагает созерцание или восприятие, чрез что открывается определяемая реальность. И понятия расчленяют, различают эти данные опыта, никогда его не исчерпывая и никогда его точно не выражая, потому и не могут они никогда заменить его. Опыт нельзя свести на понятия, а понятия возможны и значимы только чрез опыт и в нем. Мысль только опознает созерцаемое, отдает себе отчет в своих восприятиях... Это в особенности так в богословии, где всякое размышление предполагает так или иначе Откровение. “Нет ни одного имени, которое обнимало бы все естество Божие и было бы достаточно для того, чтобы выразить его вполне,” — замечает св. Василий. “Многие и различные имена, взятые в собственном значении каждое, составляют некое понятие, — конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное.” Впрочем, все эти имена суть всегда только относительные определения, что не делает их условными и нестойкими. Одни из них говорят или свидетельствуют о Боге чрез отрицание “того, чего в Боге нет,” чрез “отмену или запрет понятий, чуждых Богу.” Другие показывают, что есть, что подобает умопредставлять о Нем. Но и те, и другие прежде всего выражают отношение нашей мысли к Богу, устанавливают мерило наших суждений о Нем, руководят нашей мыслью в ее углублении в откровения и созерцания. Эти имена прежде всего для нас и потому “после вещей.” Во всяком случае, имена говорят не об отрешенном предмете, но о предмете познания, т.е. о познаваемом для познающего. В частности, все имена говорят о Боге в Откровении, о Боге, как Он открывается в мире. В именах Божиих мы познаем Бога в Его действиях, в Его “энергиях.” “Мы утверждаем, — говорит св. Василий, — что познаем Бога нашего по действиям (из Его “энергий”), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Действия (“энергии”) Его к нам нисходят, но сущность Его остается неприступною”... Конечно, нужно сделать оговорку о Троических именах, обозначающих внутрибожественные отношения, говорящих о Боге в Себе. Но и они говорят о Боге применительно к нашим умопостроениям и понятиям, говорят как бы аналогически, — и не раскрывают до конца тайны внутрибожественной жизни. Ведь Божественное Отчество и Сыновство несоизмеримы с человеческими отношениями, в уяснении этих понятий мы должны ограничивать аналогию Богоприличной мерой, — так что и здесь остается некая приблизительность и применительность. — Св. Василия было бы не верно обвинять в релятивизме. Он утверждает познавательный объективизм нашей мысли. Но, при этом, он всегда подчеркивает активность мысли. Ибо для него самый процесс познания имеет религиозную ценность, как осуществление Богообщения в плане мысли, в области ума. Много имен скажет человек о Боге и в них выражается его приобщение к Откровению,

многовидному и многообразному, — “действия многообразны, но сущность проста”... В учении о Богопознании всего ярче сказывается основная идея антропологии св. Василия, — представление о человеке, как существе динамическом, становящемся, всегда находящемся в пути. Это общая мысль всех трех каппадокийцев, — и у обоих Григориев она выражена еще резче и настойчивее, чем у св. Василия.

### III. Троическое богословие.

Богословский подвиг св. Василия состоял прежде всего в точном и строгом определении троических понятий. В Никейском Богословии оставалась известная недосказанность: учение о единстве Божиим было выражено с большей силой и закреплено словом “единосущный,” нежели учение о троичности, — и это давало повод к несправедливым, но психологически понятным подозрениям в “савеллианстве.” При отождествлении понятий “сущности” и “ипостаси” не хватало слов, чтобы закрепить неопределенные “три” каким-нибудь достаточно твердым и выразительным существительным, — понятие “лица” в это время не достигло еще такой твердости, скорее было именно не твердым, и к тому же было опорочено савеллианским словоупотреблением. Выйти из словесной неопределенности можно было чрез различие и противопоставление понятий “сущности” и “ипостаси,” — но это различие требовалось логически обосновать, чтобы оно стало различием именно понятий, а не только условных слов. Понятием “ипостаси” для различения Трех в Святой Троице пользовались уже и в прошлом, прежде всего Ориген и вслед за ним св. Дионисий Александрийский. Но при этом “ипостась” для них означает почти “сущность” и оказывалась определением слишком сильным и резким, как бы рассекающим единство, и не только единство существа, но и единство чести и славы. Как верно замечал Болотов, “под светлую формую учения о трех ипостасях просвечивал темный фон учения о трех природах, о трех существах.” И потому, когда в посленикийскую эпоху участники Анкирского собора заговорили о трех ипостасях, над ними сразу навис упрек в “тритеизме”... На Александрийском соборе 362 года под председательством св. Афанасия была признана равнозначность обоих способов выражения, при соответственном употреблении терминов. Но этим вопрос решен не был. Предстояло термины точно установить и обосновать их в связной системе понятий. И недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении, запас античных слов оказывался недостаточным для богословского исповедания. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия. Эту задачу взяли на себя каппадокийцы и прежде всего св. Василий. — Можно различить четыре ряда мотивов, претворенных Василием Великим в его богословско-метафизическом синтезе. Во-первых, оригеновские мотивы, усвоенные чрез Григория Чудотворца, и знаменитый символ Григория постоянно просвечивает в рассуждениях Василия, прежде всего его основная антитеза: тварное и нетварное, рабское и владычественное... На “изречения блаженнейшего Григория, сохранявшиеся по преемству памяти,” св. Василий ссылался во свидетельство своей веры, стремился быть верным его преданию. Во-вторых, св. Василий открыто исходил из “омиусианских” определений и предпосылок, хотя и отбрасывал самое слово: *ομοιος* и принимал никейское *ομοουσιος*. Он берет у омиусиан не только самый термин: *υποστασις*, но и различие ипостасей по “отличительным свойствам,” как *ιδιότηα*. При этом слово *ιδιος* из соединяющего термина, каким оно было у св. Афанасия (“собственный Сын,” “собственный Отцу”), превращается в обособляющий, приравнивается к слову: особенный (ср. *ιδιωμα*). В-третьих, св. Василий усваивает ряд неоплатонических мотивов, в особенности в учении о Духе Святом. Но, прежде всего, у Плотина он мог

найти внешнее подкрепление к тому, чтобы говорить о “трех ипостасях.” — Плотин пользовался этим термином в своей диалектике Единого, говорил о “трех начальственных ипостасях,” и Единое, Ум и Душа Мира замыкались для Плотина в “начальственную Троицу,” η αρχική τριάς. И Плотин даже говорил о “единосущии” ипостасей (ομοουσίων εἶναι), поскольку они непрерывно переходят одна в другую и отображаются одна в другой, — и притом его “Троица” определенно отлична от эмпирического мира по своим характерным признакам. Однако, у Плотина еще резче выражены мотивы иерархического, убывающего субординатизма, что приближает его в Оригену... И, в-четвертых, основную схему своего троического Богословия св. Василий берет из аристотелевской метафизики. К этому предрасполагал и общий обычай восточных богословов исходить в раскрытии истины Троиинства Божия — от троичности, т.е. как бы от “частного” или “индивидуального,” от “конкретного.” Ибо и в Писании открыто сказано о Трех: Отец, Сын, Дух. И для Богословия поставлена задача: показать и опознать существенное Единство Трех, — “единосущие,” — и в смысле нумерического единства, и в смысле онтологического равенства, т.е. в смысле “подобия во всем.” Этому соответствует и схема всех крещальных символов, и самого Никейского символа: Во единого Бога Отца... И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия... И в Духа Святого... Восточному богословию свойственно приходить к единству, а не исходить из единства. В этом, кстати сказать, существенное различие от неоплатонической спекуляции, к которой так близко западное богословие, в особенности бл. Августин... Св. Василий говорит прежде всего о Трех. И то, что он называет “ипостасью,” есть в существе дела “сущность” или “первая сущность,” πρώτη ουσία Аристотеля. Тем самым термин “сущность” (οὐσία) освобождается для однозначного определения того, что Аристотель называл “вторую сущностью,” т.е. для общего или родового бытия, для качественной характеристики сущего, “что есть” в отличие от конкретного образа существования, “как есть,” (μορφή у св. Василия). Таким образом, понятие “сущности” сближается с понятием “природы,” φύσις. Однако, для Василия Великого в богословии понятие “сущности” означает не только вторичное или производное обобщение, не только выделяемый и выделяемый качественно общий момент, но прежде всего нумерическое и нераспорожимое единство Божественного бытия и Жизни, — “сущность” есть “существо”... Св. Василий совсем не был последовательным аристотеликом, он только применял отдельные аристотелические мотивы, а строгий аристотелизм отвергал как ложную систему, приводящую к еретическим выводам. Евномия он обвинял в увлечении “аристотелевыми и хризипповыми умозаключениями,” — и для Григория Нисского Евномий был нечестивым “поборником аристотелевых догматов.” У Аристотеля св. Василий нашел логические средства для такого разграничения богословских понятий, которое позволяет сразу выразить и онтологическую реальность Трех (не только именуются, но и существуют...), и совершенное тождество Их свойств... Нужно прибавить, что у Аристотеля св. Василий мог найти и подтверждение своим мыслям о непознаваемости “сущности,” — бытие описуемо для Аристотеля только со стороны своих свойств или конкретных форм, а основы бытия сами по себе не познаваемы. Однако, эта “непознаваемость” для Аристотеля определяется неопределенностью, бесформенностью или бескачественностью субстрата, для св. Василия, напротив, сверхкачественной полнотой и неисчерпаемостью “сущностей.” Это связано с двойственным смыслом понятия δύναμις — и нераскрытая возможность, и сила или мощь... Не следует преувеличивать значения или влияния всех отмеченных мотивов. В своем богословии Василий Великий вдохновлялся не самодовлеющим спекулятивно-метафизическим интересом, — он исходил из живого опыта или созерцания и из цер-



ковного предания, а в философии искал только логических схем и средств для бесспорного и ясного исповедания или закрепления истин веры, — прежде всего, для отражения или предотвращения двусмысленных или неточных перетолкований. Отсюда эклектический характер его философских представлений. Разнородный сырой материал он стремится претворить в богословский, а не в метафизический синтез. И эта задача ему удастся. В выдвинутой им формуле: “единая сущность” и “три ипостаси” Церковь признала точное определение содержимой ею Троической веры.

Каппадокийская схема: три единосущных ипостаси не было безусловно новой. Но в ней прежние понятия и мотивы освобождались от расплывчатой двусмысленности — в этом новизна каппадокийского богословия. Новым было прежде всего ясное различение понятий: “сущность” и “ипостась.” Св. Василий противопоставляет их как “общее” и “особенное” или частное... “Если мне должно высказать кратко свое мнение, — писал он, — то скажу — сущность относится к ипостаси, как общее к частному.” С особенной подробностью раскрывает свою мысль св. Василий в знаменитом письме к Григорию брату (письмо 38, alias 43). Это один из основных догматико-богословских памятников, своего рода догматическое вероопределение. Св. Василий исходит из различения имен или определений. “Одни именованья, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение. Таково, например, имя: человек. Ибо произнесший слово сие означил этим именованьем общую природу, но не определил сим речением какого-нибудь одного человека, собственно означаемого сим именованьем. Потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков. Поэтому общность означаемого, подобно простирающаяся на всех подводимых под то же именованье, имеет нужду в подразделении, чрез которое познаем не человека вообще, но Петра или Иоанна. Другие же именованья имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по отличительному его свойству, не имеющее ни малой общности с однородным ему предметом. Таково, например, имя Павел или Тимофей. Ибо таковые речения нисколько не относятся к общему естеству, но изображают именами понятия о некоторых определенных предметах, отделив их от собирательного значения. Посему утверждаем так: именуемое собственно выражается речением: ипостась. Ибо выговоривший слово: человек, неопределенностью значения передал слуху какую-то обширную мысль, так что, хотя из сего наименования видно естество, но не означает им действительный и собственно именуемый предмет. А выговоривший слово: Павел, в означенном этим именованьем предмете указал надлежащее естество. Итак, ипостась есть не понятие сущности неопределенной, по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми и отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное”... Иначе сказать, имя “сущности” очерчивает некоторый круг характерных определений, “общее” или род (круг “однородных”). И в нем имена “ипостасные” выделяют “особенное,” определяя нечто отдельное, (“некий человек”), “особенными чертами,” т.е., увеличивая число признаков, суживают объем, но важно, что при этом они еще сосредотачивают внимание на действительно существующем... “Ипостась есть отличительный знак отдельного существования.” — Эти общие грамматико-логические соображения Василий Великий “переносит в Божественные догматы” и рассуждает так: во-первых, “все, что ни представляет когда-либо мысль о существе Отца,” должно утверждать и о Сыне, и о Духе, — совершенно тождественно и неизменно. Этим определяется единство сущности, “единосущие,” — единство Божества или Божественности, — “самое бытие Божие.” Описуется оно “не в одной отдельной ка-

кой мысли,” — но во многих именовании, ибо “существо сие выше всякой мысли,” — но все эти именовании равно и тождественно относятся к Трем. Во-вторых, Троица не только именуется так, но есть, Троицкие имена “ипостасны,” т.е. реальные, действительны. Нужно вспомнить, что еще Аристотель противопоставлял “ипостасные” различия чисто словесным различиям. “Поэтому, — говорит св. Василий в другом месте, — исповедуем в Божестве одну сущность, и понятия о бытии не определяем различно. А ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце и Сыне, и Святом Духе была у нас неслитною и ясною. Ибо если не представляем отличительных признаков каждого, именно Отечества, Сыновства и Святыни, — исповедуем же Бога под общим понятием сущности, — то невозможно изложить здраво учения веры” (К Амфилохию, письмо 236)... — Мысль св. Василия можно так передать. О едином Боге Писание открывает нам имена Отца, Сына и Духа. Эти имена нужно различать не по каким-либо общим или отвлеченным признакам, не по степеням Божественности, славы, чести, познаваемости или тому подобное (как то было у ариан и у субординатистов вообще, в частности и у Оригена), но по вполне несоизмеримым и “неслитным” (несливаемым) онтологическим характеристикам, предполагающим всю полноту “существенных” определений, но обогащающим ее новыми онтологическими моментами. Отсюда необходимость говорить: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой... Повторяя общие определения Божества, мы различаем Его особыми именами и их как-то считаем — соединяем союзом *и*, — “научая тем, что каждому имени присвоется свое означаемое, потому что имена суть знаки именуемых предметов”... “Когда в Троице нужно по отличительным признакам составить себе неслитное представление, — говорит св. Василий, — тогда к определению отличительного возьмем не представляемое вообще, как, например, “несозданность” или “недосягаемость” никаким понятием, или тому подобное, но будем искать того одного, чем понятие Каждого ясно и несмешно отделится от представляемого вместе,” — это особые и отличительные (опознавательные) признаки... И “пока мысль не достигает до неслитного представления о личных свойствах Каждого, доколе невозможно ей совершить славословия Отцу и Сыну и Святому Духу,” — заключает св. Василий. Нужно подчеркнуть, св. Василий требует исповедание трех ипостасей, делает ударение на понятии ипостась и не довольствуется признанием “трех лиц.” Ибо понятие “лица” лишено той определенности, которая вносится в понятие “ипостаси” самой этимологией слова, — *υποστασις* от *υφιστημι* (= *υπο* + *ιστημι*; ср. *υπαρξις*, *υποκειμενον*), причем суффикс *‘σις* придает коренному смыслу оттенок статический, но не динамический (не процессуальный). Кто уклоняется от выражения “три ипостаси,” — замечает св. Василий, — “тот принужден исповедовать только различие лиц... и не избегает савеллиева зла, ибо Савеллий, всячески сливая понятия, усиливался разделять лица, говоря, что та же ипостась преобразуется по встречающейся каждый раз нужде.” Понятием ипостаси св. Василий стремится исключить всякий оттенок такого текучего преобразования, стремится подчеркнуть, что Три имеют Каждое “собственное бытие.” — При всей логической стройности учение св. Василия не свободно от неясностей. И не без повода современники упрекали и подозревали его в некоем рассечении Троицы, даже в тритеизме. Такое впечатление Троицкое богословие св. Василия действительно может произвести, если ограничить его этой схемой: общего-частного, и, при том рассматривать ее как нечто окончательное и самодовлеющее. В действительности, св. Василий вовсе не утверждал, что противопоставление общего и частного исчерпывает тайну Божественной Троичности и Божественного Единства. Оно обосновывает ясное и твердое богословское словоупотребление, в известном смысле закаляет и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая

формально-логическая схема. То правда, что приводимые св. Василием пояснительные примеры наклоняют мысль не к различению только, но как будто и к рассечению, и спрашивается, можно ли в самом деле и со всею строгостью сравнивать три божественные ипостаси и трех человек, — Павел, Силуан, Тимофей... Ведь вся острота богословского вопроса состоит не в простом счислении ипостасей, не в тричисленности ипостасей, но в *триединстве* (а не только троичности) Бога. Нужно раскрыть и обосновать не только ипостасность, онтологическую устойчивость троических различий, но прежде всего показать, что это есть образы единого Божественного бытия и жизни. И понятие “ипостаси” должно быть отграничено не только от понятия “модуса” или “лица” в савеллианском смысле, но и от понятия “индивида” (неделимого)... Единый Бог познается и пребывает в Триединстве ипостасей, а не модусов (против Савеллия), но и не индивидов. Иначе сказать, “ипостась” не есть то же, что индивидуальность. Св. Василий это, конечно, понимал. С другой стороны, нельзя ограничиваться и общей ссылкой на “отличительные признаки.” Ибо само собою ясно, что не всякий отличительный признак уже в силу своей особенной определенности тем самым и “ипостасен.” Конечно, “ипостаси” различаются по отличительным признакам, но выделить среди отличительных, т.е. отличающих, признаков “ипостасные” в собственном смысле логически не легко, — нет ясных логических граней между “случайными” (*κατα συμβεβηκος*) и “ипостасными” признаками. И хотя нельзя предполагать ничего “случайного” в Божественном бытии, это не снимает вопроса, ведь речь идет о различениях среди признаков, мыслимых человеком, а в их числе многие определяют Бога в Его отношениях к твари и к спасению, т.е. в некотором смысле “случайно” по отношению к самому внутрибожественному бытию. Именно эти “признаки” и сбивали обычно мысль в сторону субординатизма, когда от домостроительных различий в проявлении или действии ипостасей делался вывод к их онтологическому неравенству. В действительности ипостасные различия устанавливаются вовсе не логически, но из опыта или из Откровения. Логическая схема только накладывается, оформляет данные Откровения. “Достаточно для нас исповедовать те Имена, которые мы прияли из св. Писания, и избегать в сем нововведений, — писал однажды св. Василий, — ибо спасение наше не в избрении именовании, но в здравом исповедании Божества, в Которое мы уверовали.” Таким образом задача Богословия приводится к объяснению Троических имен, открытых и названных в Слове Божиим. Логическая схема получает смысл вспомогательного средства...

Для понимания Троического богословия св. Василия очень существенны его оговорки о значении понятия числа в рассуждениях о Боге. Он резко подчеркивает, что здесь нет места для счисления в собственном смысле слова, так как в Божественном бытии нет дискретной множественности, которую только и можно сосчитывать. Иначе сказать, в Богословии число из количественной категории преобразуется в качественную, истина Триединства не есть арифметическая истина, и тайна Триединства не есть тайна о числах: три и один. “Укоряющим нас за троебожие, — писал св. Василий, — да будет сказано, что исповедуем мы Бога единого не числом, но естеством — *οὐ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει*. “Ибо все, именуемое по числу единым, в действительности не едино и по естеству не просто; о Боге же всеми исповедуется, что Он прост и несложен. Следовательно, Бог един не числом, ибо число есть принадлежность количества, а количество сопряжено с телесным существом, поэтому число есть принадлежность телесного естества. Всякое число означает нечто такое, что получило в удел природу вещественную и ограниченную, а единичность и единство есть признак сущности простой и беспредельной”... Поэтому, — заключает Ва-

силий, — “мы совершенно исключаем из понятий о Божестве всякое вещественное и ограниченное число”... Ибо в Боге нет ни той раздельности, ни той конечности, которые только и делают возможными числовые грани и различия, которые делают возможными сравнение и различение равного, большего, меньшего... В размышлениях о Боге мы должны преодолеть вещественную стихию числа, преодолеть рассекающую недостаточность рассудочной мысли, перейти к созерцанию непрерывного и сплошного, к созерцанию всеполноты. И тогда различаемое уже не распадается. С тем вместе теряет свою резкость и логическое противоположение общего и частного, обозначающего только один выделенный и отвлеченный момент целостного созерцания. Эта непрерывная сплошность бытия и образует единство Божие... Бог един по естеству, “единство представляется в самом основании сущности,” и только Богу свойственно такое единство, целостность, сосредоточенность бытия и жизни, — иными словами: совершенная “простота.” Отсюда необходимость счислять Божественные ипостаси благочестиво, “не чрез сложение, от одного делая наращение до множества и говоря: одно, два, три, или: первое, второе, третье.” И Господь, научая нас об Отце, Сыне и Духе, “не счесть переименовал их, ибо не сказал: (крестите) в первое, второе и третье, или в одно, два и три, но в святых *Именах* даровал нам познание веры.” Иначе сказать, абстрактная форма числа (три) не покрывает конкретной истины Троиинства, заключенной в неповторимых Именах. Тварное единство слагается из многого, — здесь единство есть производное и сумма. Вместе с тем, тварное единство, как непростое, делимо, т.е. разложимо на многое или во многое, здесь “единство” и “множество” онтологически разделены и как-то независимы. Это связано с логической отвлеченностью “ограниченного числа,” как формальной схемы. В Богословии речь идет не о формальном соотношении числовых моментов, но о таком Едином, Которое самое единство Своей полной и целостной жизни осуществляет, как неизменная и нераздельная Троица, и о такой Троичности, Которая есть всесовершенное единство сущности и существа. Речь идет не о схеме или формуле Троиинства, но о конкретном Троиинстве, открытом нам в учении об Отце, Сыне и Святом Духе. По этому “счислению” (все равно какому — “подчислению” и “сочислению”), св. Василий и противопоставляет Имена. И раскрытие этих имен, т.е. означаемых или онтологических отношений или состояний, приводит нас к ведению совершенного Единства.

“Многое отделяет христианства от языческого заблуждения и от иудейского неведения, — писал Василий, — но в благовестии нашего спасения нет догмата важнее веры в Отца и Сына.” И эта вера запечатлевается в нас крещальной благодатью. В ней открывается высшее ведение о Боге, несоизмеримое с естественным богопознанием, приводящем не более чем к познанию Творца. В христианстве Бог открывается не только как Создатель, но и как Отец, не только как Зиждитель твари, но и как Отец едиnorodного Сына. В имени Отец открывается Божественное рождение, Божественное Сыновство, и открывается Дух, от Отца исходящий. То есть открывается таинство Троицы. При том — не формальное Троиинство, но Троичность определенная: Отец, Сын, Дух... И “отличительные признаки” ипостасей, распознаваемые в непрерывности Божественной жизни, св. Василий всегда обозначает Богооткровенными именами: Отчество, Сыновство, Святыня. В этом он отличается от обоих Григориев — от Григория Богослова, который определяет ипостасные свойства более формально: Нерожденность, Рождение и Исхождение, и особенно от Григория-брата: Нерожденность, Единородность, Бытие через Сына. И в этих троических Именах открывается тайна Божественного единства. “Единство мыслится в самой идее сущности,” — говорит св. Василий. “И хотя есть различие в числе и свойствах каждого, но

уже в самой идее Божества созерцается единство.” Ибо прежде всего в Боге созерцается единое “начало,” единый “источник,” “единая причина Божества.” Отец есть начало и причина рождаемого Сына и исходящего Духа. И это есть некое средоточие Божества, Божественной жизни. Внутрибожественную причинность нужно мыслить вечною, ибо все в Божестве неизменяемо и непреложно. И противопоставление “причины” и “причиняемого,” различие “первого” и “второго” имеют здесь только логический смысл, означают порядок нашего умопредставления. Ибо между Божественными ипостасями “нет ничего вставного, нет ничего самостоятельного и отличного от Божия естества, чтобы естество сие могло быть отделено Само от Себя и вставкою постороннего, нет пустого и ненаполненного пространства, которое производило бы перерывы в единении Божией сущности с Собою Самой, разделяя непрерывное пустыми промежутками.” Напротив, есть между Божественными ипостасями “некое недомыслимое и неизреченное общение,” “общение непрерывное и нерасторгаемое,” — “общение по сущности,” “общение природы.” И в этой непрерывности Божественной природы открывается единство и тождество Божия бытия. Св. Василий так своеобразно выражается об отношении ипостасей: “Бог по сущности единосущен Богу по сущности”... И потому не прерывается и наша мысль в своих созерцаниях. “Но кто представил в уме Отца, тот представил Его и в Нем Самом, и вместе сообщал мыслию Сына. А кто имеет в мыслях Сына, тот не отделит от Сына и Духа.” Ибо невозможно представить и мысленно какое-либо сечение или разделение; чтобы Сын был представляем без Отца или Дух отделяем от Сына... Ибо всякое разделение в жизни вносится временем. Но безумно в отношении к Богу спрашивать о времени, — “что будет после кончины Бессмертного? Что было прежде рождения Вечного?”... Точно может мысль “простирается далее рождения Господа” и мерить продолжительность Божественной жизни, измерять ее “расстоянием от настоящего.” Божественным ипостасям равно присуща “неначинаемость бытия”... В Святой Троице нет никакого развития, нет становления, нет бывания. Ибо нет прерывистости, нет разорванной множественности. Здесь неприменимо понятие неравенства. И, — заключает св. Василий, — “сколько не углубляйся мыслию в давнее, не выйдешь из сего: Бе... И сколько не усиливайся увидеть, что первоначальнее Сына, не сможешь стать выше Начала”... “*В начале бе Слово...*” — По Божеству Отец и Сын — одно. “Ибо все, что принадлежит Отцу, созерцается и в Сыне, и все, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу. Потому, что всецелый Сын во Отце пребывает и имеет в Себе всецелого Отца, так что ипостась Сына является как бы образом и лицом к познанию Отца.” И образом живым... Это не есть некое во времени переходящее “отображение,” не есть отражение, прибывающее, но пребывающее. Это некое собезначальное сияние, — “от нерожденного Света воссиял вечный Свет, от истой Силы исшел животворящий Источник, от Самосущей Силы явилась Божия Сила”... Вся Сила Отца подвиглась к рождению Сына, и вся сила Единородного к ипостаси Духа, — так что в Духе созерцается и сила, и сущность Единородного, а в Нем сущность и сила Отца. Вся сила, ибо нет сложности в Божестве и не может быть деления. И невозможно представить себе какое-либо различие между светом и светом. “Сияние славы,” — повторяет св. Василий апостольский образ, — “и как сияние от пламени, но не позже пламени, и вдруг и пламя вспыхивает и свет от него воссиявает, так по требованию апостола должно представлять и Сына от Отца.” Подобным образом и в Духе созерцается и Сын, и Отец, “когда при содействии просвещающей силы устремляем взор на красоту образа Бога Невидимого (т.е. Слова), и через Нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза (т.е. Отца), неотлучно соприсутствует при сем Дух ведения, Который любозрителям истины в

Себе Самом подает тайнозрительную силу к созерцанию Образа и не вне Себя показывает Его, но в Себе Самом вводит в познание”... — Это единство Божественной жизни, ничем непрерываемой и неумаляемой, св. Василий и мыслит прежде всего под понятием “единосущия.” Этот Никейский термин означает для него не только совершенное совпадение и даже не только тождество Божественных свойств и определений у Трех Ипостасей, не только “подобие во всем” или “подобие по сущности,” но более всего “сращенное общение” Трех, т.е. именно неизреченное единство Троической жизни — то, что много позже было обозначено именем “круговращения” (περίχωρησις у Дамаскина). И лучшим образом Божественного Троичества из тварных подобий св. Василий считает радугу. В ней “один и тот же свет и непрерывен в самом себе, и многоцветен.” И в многоцветности открывается единый лик. Нет середины и перехода между цветами. Не видно, где разграничиваются лучи. Ясно видим различие, но не можем измерить расстояний. И в совокупности многоцветные лучи образуют единый белый. Единая сущность открывается во многоцветном сиянии. Подобное можем и должны мы мыслить о Троическом единстве.

О Божественном единстве и единосущии для нас свидетельствует единство Божественных действий, — единство Царства, силы и славы. И св. Василий всегда подчеркивает единство и нераздельность Божественных действий. “Освящает, животворит, просвещает, утешает и все подобное производит Отец, и Сын, и Дух Святой. И никто да не приписывает власть освящения исключительно действию Духа. И все прочее равно действует в достойных Отцом, Сыном и Духом Святым: всякая благодать и сила, руководство, жизнь, утешение, преложение в бессмертие, возведение в свободу, и ежели есть другое какое благо, нисходящее на нас.” И, заключает св. Василий, — “тождество действований во Отце, Сыне и Духе Святом ясно доказывает неразнственность естества.” Это значит: едино действие единого Божества... В этом едином действовании мы различаем Троиственность: Отец есть причина первоначальная, повелевающая; Сын есть причина зиждительная; и Дух — причина совершительная. “Отец повелевает, творит Сын и совершает Дух”... Но это различие не означает делимости, — “ибо едино Начало существ, создающее чрез Сына и совершающее в Духе.” “Если Отец созидает чрез Сына, — говорит в другом месте св. Василий, — то этим ни зиждительная сила во Отце не представляется несовершенною, ни действие Сына не признается бессильным, но изображается единение воли.” Иначе сказать, всякое действие Божие есть нераздельное Троическое действие... Однако, именно Троическое, и в действиях Божиих отображается троичность ипостасей и их неизреченный порядок. Это всегда есть действие от Отца чрез Сына в Духе, — “мы, приемлющие дар, прежде всего обращаем мысль к Раздающему, потом представляем себе Посылающего и затем возводим помышление к Источнику и Вине благ”... Во всяком действии Дух соединен и неразделен со Отцом и Сыном, — говорит св. Василий. Но Дух “совершает” или “завершает,” — как я в Троице Он “после Сына и с Сыном познается, и от Отца имеет бытие,” есть неизреченно Третий... Из Писания мы научены, что Единородный есть “Начальник и Виновник подаяния благ, открывающихся в нас по действию Духа,” ибо *вся Тем быша* (Ин. 1:3) и *в Нем состоятся* (срв. Кол. 1:17). И потому, замечает св. Василий, — “все возвращается к Нему с каким-то неудержимым желанием и с какою-то неограниченной любовью стремится к Начальнику и Снабдителю жизни.” И далее Единородный приводит всяческое из небытия в бытие “не безначально,” но “чрез Него” к нам доходят блага *от* Бога, т.е. от Отца. И в этом движении Божественного действия от Отца чрез Сына в Духе к твари отражается тайна Троической жизни, — в Духе чрез Сына мы познаем и созерцаем Отца, от Которого, как из единого безначального ис-

точника, чрез Сына исходит (а потому и посылается) Дух. Дух в Себе Самом показывает славу Единородного, и в Себе сообщает истинным поклонникам ведение Бога (т.е. Отца). Поэтому “путь Боговедения — от единого Духа, чрез единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благодать и естественная святость, и царское достоинство от Отца чрез Единородного простираются на Духа.”

С особою подробностью раскрывал св. Василий учение о Духе Святом, раскрывал полемически и в защиту против Евномия и против “духоборов” (македониан). В этой полемике, как знаем о том от Григория Богослова, св. Василий “уклонился от прямого пути,” избегал открыто именовать Духа Богом, но свидетельствовал о Божестве Духа описательно и словами Писания. Многие его за это зазирали и соблазнялись. Это было временным пастырским применением и умолчанием. Но именно св. Василий впервые раскрыл учение о Духе в связное и целостное богословское исповедание. В этом он следовал за св. Афанасием, который с такою силою свидетельствовал о Божестве Духа в своих письмах к Серапиону. Св. Афанасий исходил из сотериологических предпосылок. В учении о Слове он исходил из образа Христа, как Богочеловека, от явления Слова; в учении о Духе, — от явления Духа, от его освящающих действий. Только единосущное Слово Отчее могло Своим воплощением оживотворить и тем спасти тварь, и только Божественный Дух может освящать и тем спасать, соединять с Богом. От действительности спасительного Богообщения мы заключаем к Божественности Спасителя и Утешителя... Так именно рассуждает и Василий Великий. И его книга о Духе Святом есть прежде всего книга об освящении. Василию Великому приходилось доказывать и защищать Божественность Духа. В этом вопросе богословская мысль того времени была смутной. Святой Григорий Богослов так рассказывает об этом времени: “одни почитали Духа энергией, другие — тварью, иные — Богом, и еще иные не решались сказать ни того, ни другого. И даже из признававших Его Богом многие благочестивы только в сердце, иные же решаются благочествовать и устами.” Для разрешения этих противоречий и пререканий св. Василий обращается к свидетельству Писания и Предания, — молитвенного прежде всего. Он исходит прежде всего из крещального призывания. Сам Господь в крещальной заповеди “предал сочетание Духа со Отцем как необходимый и спасительный догмат.” В крещальном призывании Дух именуется со Отцом и Сыном — “не ко множеству причисляется, но умосозерцается в Троице.” И хотя Дух именуется на третьем месте, — “есть третий по порядку и достоинству,” — Он не есть третий по естеству. “Един Дух Святой и о Нем возвещается отдельно, — говорит св. Василий, — и не единый из многих, но единый. Как един Отец и един Сын, так един и Святой Дух. Посему Он столь же далек от тварной природы, сколь единичное не подобно составному и множественному. Но соединен с Отцем и Сыном, поскольку Единое сродно с Единым.” И Дух Святой свят по естеству, естество Его свято. И в этом Его естественное единство со Отцом и с Сыном, — “называется Святым, как свят Отец и свят Сын, и в Духе святость восполняет естество.” Так “естественная Святость умосозерцается в Трех Ипостасях.” То же нужно сказать и о прочих свойствах Божиих, — “у Духа имена общие со Отцем и с Сыном, и Он имеет эти имена по естественному единству с Ними.” Умаление Духа разрушает Троичность, равнозначно отрицанию самого Троического догмата... Первый день жизни христианской, день спасительного пакибытия, день крещального возрождения освящается призыванием и исповеданием Духа со Отцом и Сыном. Крещение есть образ смерти и жизни, — “и залог жизни подается Духом.” В Духе Святом мы соединяемся с Богом, “Бог живет в нас чрез Духа”... И снова спрашивает св. Василий: “Как же Творщий богами других, Сам лишается Божества?”... Более того, “нет вообще никакого дара,

который нисходил бы к твари без Духа Святого"... Дух есть "источник освящения," "начало освящения," от Него тварь приемлет "освящение по причастию." И источник не оскудевает, не разделяется, "не тратится на приобщающихся." Он прост по сущности, но многообразен по силам. "Весь присутствует в каждом и Весь повсюду. Разделяемый не страждет. И когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, подобно солнечному лучу... Каждый из наслаждающихся Его приятностью, как бы один наслаждается, но сияние это озаряет землю и море и срастворяется с воздухом. Так и Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий, но всем изливает всецелую благодать, которую причащающие наслаждаются по мере собственной вместимости, а не по мере возможного для Духа"... Эта не рассекаемая цельность свидетельствует о Божественности Духа. Как резко выражается св. Василий, "Дух есть Владычица освящения." Он есть "Сущность умная, бесконечная по силе, беспредельная по великости, неизмеримая ни временем, ни веками." И, — продолжает св. Василий, — к Духу Святому "обращено все нуждающееся в освящении, Его желает все живущее добродетельно, как бы орошаемое неким Его вдохновением и вспомоществуемое к достижению свойственного и естественного конца. Он усовершенствует других, но Сам ни в чем не нуждается. Он живет без обновления и есть Податель жизни... Он не чрез прибавление возрастает, но вдруг полн, Сам в Себе водружен и вездесущ"... "Ибо Дух был, был прежде веков, был купно со Отцем и Сыном. И если что и представить за пределами веков, то найдешь, что оно после Духа. Если представишь тварь, — то силы небесные утвердились Духом. И от Духа даровано силам и общение с Богом, неуклонность ко греху и пребывание в блаженстве." Оттого и святые они, что причастны Духа, — "и если отнимем мысленно Духа, расстроятся ангельские лики, истребятся архангельские начальства, все придет в смешение, жизнь их сделает незаконнообразною, бесчинною, неопределенною." И мудрость, и стройность ангельского лика от Духа, — "и не может быть сохраняема иначе, как под управлением Духа." Подобным образом действует Дух и в видимой твари, кажется, быть может, не без влияния Оригена, св. Василий ограничивает область действия Духа "разумною тварью." По крайней мере, только о ней он и говорит. Дух действовал и в Ветхом Завете, в благословении патриархов, в законе, в пророчествах, в чудесах, в подвигах. И особенно действует в Новом. "Пришествие Христово, — и Дух предшествует. Явление во плоти, — и Дух неотлучен. Действие сил, дарование исцелений — от Духа Святого. Бесы были изгоняемы Духом Божиим. Дьявол был приведен в бездействие в соприсутствии Духа. Искупление грехов, — по благодати Духа. Всякое действие совершалось в присутствии Духа. Дух соприсущ был Искушаемому от дьявола. Дух неотлучно был соприсущ Совершающему чудеса. Дух не оставил и Воскресшего из мертвых"... И управление Церковью совершается Духом, ибо "порядок" в Ней "установлен с разделением даров Духа." Но особенно действует Дух в духовной жизни. "Хотя все исполняет Своею силою, однако сообщается одним достойным. Освоение же Духа душою не есть местное сближение, но устранение страстей, которые превзошли в душу впоследствии от привязанности к телу и отдалили ее от свойства с Богом. Потому, кто очистился от срамоты, какую произвел в себе злом, и возвратился к естественной красоте, чрез чистоту как бы возвратил древний вид царскому образу, только тот и может приблизиться к Утешителю. И он, как солнце, когда встречает очищенное око, в Себе Самом покажет тебе Образ Невидимого, а в блаженном созерцании Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза. Чрез Духа — восхождение сердец, руководство немощных, усовершенствование преуспевающих. И как блестящие и прозрачные тела, когда падает на них луч света, сами делаются светящимися и отбрасывают от себя новый



луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда — предвидение будущего, разумение тайн, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаний, — обожение.” Здесь нужно припомнить, что аскетический идеал св. Василий рисовал в харизматических чертах. Дух очищает, Дух подает ведение, — Он есть “умный свет, подающий каждой разумной силе при искании некую очевидность.” По благодати Духа ум становится способным к восприятию Божественного, — при содействии Духа познает он Бога, и только “в озарении Духа возможно Богопознание”... Наконец, благодать Духа откроется в последнем воскресении, в “оживотворении разрушившегося,” — ибо и теперь Дух воскрешает и обновляет, “восстанавливает души наши для духовной жизни.” “Венец праведных” — это благодать Духа, а “растесание” нечестивым (Лк. 12:46) есть конечное отчуждение от Духа... Так от начала и до конца, от вечности и от первотворения и до последнего Суда, — во всем сказываются действия Духа, Духа Животворящего. Но жизнь есть Бог, и Дух, как источник животворения, не может не быть Богом. Вне Духа — тьма и смерть ада. — В своем Богословии о Духе Василий Великий исходит из опыта духовной жизни, из тайны крещения, из мистики богоподобия и обожения. Это его интимный религиозный идеал. И св. Григорий передает его ответ правителю, требовавшему подчинения приказам арианствовавшего Валента: “Не могу поклониться твари, будучи сам Божие творение и имея повеление стать Богом.” — Святой Василий свидетельствует свое исповедание Церковным Преданием. И, прежде всего, Богослужебным. Его книга о Духе написана в объяснение и в защиту Троического славословия. Он раскрывает свою веру из Писания. И, однако, вместе с тем он описывает освящающие и животворные действия Духа на неоплатоническом языке. В учении о Духе всего более можно говорить о его “плотинизме.” О Духе он повторяет многое из того, что Плотин говорил о душе мира. Вернее, он возводит смутные и неясные прозрения Плотина к истинному предмету, к ясному созерцанию, и в том “божественном,” — что улавливал Плотин, показывает веяние и силу Духа, действия Пресущной Троицы. Это было не столько усвоением, сколько преодолением неоплатонизма.

## 5. Григорий Богослов.

### 1. Житие и творения.

Св. Григорий не раз описывал свою жизнь, и описывал ее с подлинным и лирическим драматизмом. Любитель безмолвия и бездействия, своей волею всегда стремившийся к уединению, чтобы в тиши предаваться богомыслию, — чужой волею и волей Божией он был призван к слову и делу, к пастырскому действию, — среди житейского мятежа, тревожения и смуты. В постоянном насилии над собою, в постоянном смирении своего хотения, с уязвленным сердцем проходил он свой скорбный и славный жизненный путь. — Григорий родился около 330 года в имении своего отца Арианзе, близ Назианза, “малейшего между городами” юго-западной Каппадокии. Отец его в это время был Назианским епископом, — в молодости он принадлежал к своеобразной секте “ипсистериев.” Сильнее отца была мать св. Григория, которая и для мужа была “наставницею в благочестии” и на детей своих “наложила сию златую цепь.” И наследственность, и воспитание развили в св. Григории пылкость чувств, возбудимость, впечатлительность, — и вместе с тем упорство

и твердость. К своей семье он навсегда остался горячо и нежно привязан и очень любил говорить и вспоминать о ней. С ранней молодости им овладевает “какая-то пламенная любовь к наукам,” — “И не совсем чистые учения старался я придать в помощь истинным,” — вспоминал он. По тогдашнему обычаю годы учения бывали годами странствий. В родном Назианзе, в двух Кесариях (Каппадокийской и Палестинской), в Александрии и, наконец, в Афинах Григорий проходит полный и законченный круг образования, словесного и философского. Крещение было отложено до более позднего и зрелого возраста. В Александрии Григорий, вероятно, слушал Дидима. В Афинах он сближается со св. Василием, почти сверстником по годам, с которым он уже встречался в Кесарии Каппадокийской. Об афинских годах св. Григорий всегда вспоминал с радостным волнением, — “Афины и науки.” Но здесь он, по его собственному сравнению, подобно Саулу, “ища познаний, приобрел счастье,” — это была дружба с Василием, самая сладостная и самая жгучая из его земных привязанностей. “Стали мы друг для друга всем, — и товарищами, и сотрапезниками, и родными, — имели одну цель, любомудрие и непрестанно возрастали в пламенной любви друг к другу. У нас все было общее, и одна душа в обоих связывала то, что разделяли тела.” Это был союз доверенности и дружбы. Соблазны “душепагубных Афин” не смущали их, они знали только два пути: в священные храмы и к тамошним наставникам, и к учителям наук внешних. И выше всего ставили они свое имя христиан. “У обоих было одно упражнение — добродетель, и одно усилие — до отшествия отсюда жить для будущего, отрешаясь от здешнего.” В этом стремлении аскетические мотивы двоились, — то была и философская, и религиозная аскетика. Навсегда остался Григорий “любомудром.” “Я первый из любителей мудрости, — говорил он о себе, — я никогда не предпочту этому занятию ничто другое, чтобы сама Мудрость не назвала меня жалким, как учителя мудрости и образования.” И он называл любомудрие (философию) — “стяжанием и именем всего драгоценнейшим.” Он включал сюда и внешнюю мудрость, — “мы извлекали из наук пользу и для самого благочестия, чрез худшее научались лучшему и обращали их немощь в твердость нашего учения.” И много позже св. Григорий с силою защищал ученость. “Полагаю, что всякий имеющий ум признает первым для нас благом ученость, — и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, берется за одно спасение и за красоту умосозерцаемую, — но и ученость внешнюю, которой многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожной, опасной и удаляющей от Бога. Но мы не станем восставлять тварь против Творца. Не должно унижать ученость, как некие о том рассуждают, — напротив, нужно признать глупыми и невеждами тех, кто, держась такого мнения, желали бы видеть всех подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть собственные свои недостатки и избежать обличения в невежестве.” Так говорил Григорий над гробом Василия. Никогда не хотел он забывать афинских уроков... И впоследствии Юлиана Отступника всего больше обличал он за запрет христианам преподавать словесные и мирские науки... В Афинах Григорий учился у Имерия и Проересия (последний был, кажется, христианином), — вряд ли у Ливания. Он изучал здесь прежде всего древнюю литературу, ораторов и историков, основательно познакомился с философией... — В 358 (или 359) году св. Григорий вернулся на родину, позже Василия, с отъездом которого в Афинах стало для него пусто и тоскливо. Он принимает крещение. От деятельности ритора он уклоняется. Его влечет идеал безмолвия, он мечтает о бегстве, о горах и пустынях, — “чтоб неоскверненному беседовать с Богом и чистому озаряться лучами Духа без всякой примеси дольного и омраченного, без всяких преград для Божественного света, — пока не приду к Источнику здешних

озарений и не буду остановлен в желании и стремлении тем, что зеркала упразднятся действительностью"... Пред ним вставали влекущие образы Илии и Предтечи. И вместе с тем, "пересиливали любовь к Божественным книгам и свет Духа, почерпаемый при углублении в Божие Слово, — а такое занятие не дело пустыни и безмолвия." Но не только это удерживало, и не только это удержало св. Григория в миру, — удержала и превозмогла любовь к родителям, требовавшим от него участия в хозяйственных заботах. "Она, как груз, влекла меня к земле"... Однако и в родительском доме, среди житейской суеты он проводил жизнь суровую, — заимствовал у отрешившихся собранность ума и у мирских — старание быть полезным для общества, — в воздержании, в изучении Слов Божиих, в молитвах, в воздыханиях, в бдении без сна. А сердце все сильнее влекло его в Понт, в тамошнюю пустыню, где тогда подвизался Василий, в сожительстве с Богом, "покрытый облаком, как один из ветхозаветных мудрецов," — и звал его разделить безмолвие и подвиг. Не сразу и ненадолго удалось св. Григорию удовлетворить свое влечение. Но с радостью и с невинной шуткой вспоминал он потом время, проведенное тогда в Понте, — в лишениях, в бдении и в псалмопении, и в научном труде. Друзья изучали там Писание и творения Оригена. Все еще продолжались годы учения.

Они оборвались с возвращением из Понта. Отец Григория, Григорий старший, с трудом нес свое епископское послушание, — у него не хватало ни знания, ни твердости, чтобы найти и соблюсти верный путь среди тогдашней догматической "никтомахии" в водовороте споров и смут. Он искал помощника, надеялся найти его в сыне. Для Григория младшего это было "страшною бурей." Отец связывает сына еще и духовными узами, родительскую власть сливает с епископскою, — и с насилием, и "против воли" рукополагает сына во пресвитеры. "При этом принуждении, — рассказывает Григорий, — так сильно воскорбел я, что забыл все, — друзей, родителей, отечество, род. И, как вол уязвленный слепнем, ушел в Понт, надеясь там в божественном друге найти врачевство от горести." Друг облегчил скорбь его сердца. И самое время облегчило чувство бедствия. На Рождество 361 года состоялось посвящение, но только к Пасхе 362 года возвращается Григорий в Назианз, и здесь начинает свое пастырское служение знаменитым словом, начинающимся словами: Воскресения день... просветимся торжеством... И в этом слове он рисовал высокий пастырский идеал, от которого так далеко отступали тогдашние пастыри, считавшие этот сан скорее всего "средством к пропитанию," точно от пастыря душ требуется даже меньше, чем от пастыря бессловесных... Именно это сознание высоты пастырского призвания и заставляло Григория бежать от непосильного служения, к которому он не считал себя готовым... С тех пор и в продолжение десяти почти лет, св. Григорий оставался в Назианзе в качестве помощника своего отца и надеялся, что ему удастся избежать почестей высшего звания. Эта надежда оказалась напрасной. И снова из-под неволи, снова по принуждению Григорий в 372 г. был поставлен во епископы городка Сасимы, — "место безводное, непроизрашающее и былинки, лишенное всех удобств, — селение ужасно скучное и тесное, — там всегда пыль, стук от повозок, слезы, рыдания, собиратели налогов, орудия пытки, цепи, а жители — чужеземцы и бродяги." И горечь насилия увеличивалась тем, что теперь это насилие над его пустынелюбивою душою совершал его лучший друг Василий. Григория возмущало, с каким непониманием отнесся друг к его жажде безмолвия и покоя и насилием втягивал его в распри о власти, — ибо учреждение кафедры в Сасимах имело целью усилить Василия в его борьбе с Анфимом Канским. "Укоряешь меня в лености и нерадении, — с раздражением писал Василию Григорий, — потому что не взял твоих Сасимов, не увлекся епископским духом, не вооружаюсь вместе с вами, чтобы

драться, как дерутся между собою псы за брошенный им кусок.” Печально и уныло принял он хиротонию, “уступил принуждению, не убеждению.” “Снова на мне помазание и Дух и снова хожу, плача и сетуя.” Радость дружбы была омрачена навсегда, и даже над гробом отца и в присутствии Василия Григорий много позже жаловался, что “его огорченного бедствиями жизни под благовидным именем священства предали на беспокойное и злокозненное торжище душ.” Он резко упрекал Василия: “Вот что принесли мне Афины, общее упражнение в науках, жизнь под одною кровлею, питание с одного стола, один ум, а не два, в обоих, удивление Эллады, взаимное обещание — как можно дальше отринуть от себя мир. Все рассыпалось! Все брошено на землю! Да погибнет в мире закон дружбы, которая так мало уважает дружбу.” В Сасимы Григорий, правда, поехал. Но, по его собственному признанию, “вовсе не касался данной ему Церкви, не единожды не совершал там Богослужения, не молился с народом, не возложил руки ни на одного клирика”... По новой просьбе отца Григорий вернулся в родной город и помогал родителю в его епископских трудах, а после его смерти управлял осиротевшей Церковью временно, “как человек сторонний.” И, наконец, получил возможность отойти от дел и “пошел беглецом” в Селевкию Исаврийскую, ко храму прославляемой девы Феклы. Здесь предавался он богомыслию и созерцанию. И снова то было ненадолго. Здесь его застигла скорбная весть о кончине друга. И затем его покой был нарушен зовом в Константинополь на борьбу с арианством.

Снова “не по доброй воле, но насильственно увлеченный другими” явился св. Григорий в Константинополь — защитником Слова. Было трудное время. “Церковь без пастырей, доброе гибнет, злое наружу, — надобно плыть ночью, нигде не светят путеводные огни, Христос спит”... Константинопольская кафедра с давних уже пор была в руках омиев. И Григорий, по его собственному выражению, нашел здесь “не паству, но малые следы или останки паствы, без порядка, без надзора, без точных пределов”... Григорий начал проповедовать в частном доме, — впоследствии он был обращен в храм под именем Анастасии в знак “воскресения православия”... Здесь были сказаны знаменитые беседы “о Богословии.” Борьба с арианами протекала бурно, к Григорию подсылали убийц, чернь врывалась в его храм, его забрасывали камнями, — и потом его противники его же обвиняли в нарушении общественного спокойствия. С другой стороны, в первое время и проповедь его вызывала смущение. “Сначала город пришел в волнение, — рассказывает он, — восстал против меня, будто бы я вместо единого Бога ввожу многих богов, ибо вовсе не знали они благочестивого учения, не знали, как Единица умопредставляется троично, а Троица единично.” Своим пламенным словом св. Григорий вскоре победил, а в конце 380 года в Константинополь вступил новый император Феодосий и передал все храмы православным. Но Григорию пришлось бороться не только с арианами. Приходилось бороться и с аполлинаристами. Немало потерпел Григорий и от православных, — прежде всего от Петра Александрийского и египетских епископов, которые сперва вступили с ним в общение, а затем посвятили в Константинопольские епископы некоего Максима Киника, личность темную во всяком случае. С горечью вспоминал Григорий об этой “египетской туче” и о “двойном пере” Петра. Максим был изгнан, но на время нашел защиту в Риме у папы Дамаса, который плохо разбирался в восточных делах. По настоянию народа Григорий принял на себя временное управление Константинопольской Церковью до предстоявшего вскоре Собора. Он готов был удалиться, но народ удерживал его: “Вместе с тобою ты изводишь и Троицу.” На Втором Вселенском Соборе, открывшемся в мае 381 года под председательством Мелетия Антиохийского, св. Григорий был признан Константинопольским епископом, — он и радовался, и не радовался своему утверждению на престоле, “которое

не было вполне законно.” Во время Собора скончался св. Мелетий и председателем стал св. Григорий. Но в вопросе об антиохийских церковных делах, о так называемом “антиохийском расколе” он разошелся с большинством, он стал на сторону Павлина... Против него вспыхнуло давно уже накопившееся недовольство. Одни были недовольны мягкостью его действий, — тем, что в борьбе с арианством он не прибегал к содействию светской власти. “Тайна спасения для желающих, а не для насилуемых” — было правилом его пастырских действий. Других беспокоила его догматическая прямота, — в частности, его настойчивая проповедь о Духе. Иным он казался недостаточно вельможен. “Не знал я, — иронизировал Григорий, — что и мне надобно ездить на отличных конях, блистательно высидеть на колеснице, — что и мне должны быть встречи, приемы с подобострастием, что все должны давать мне дорогу и уже издали расступаться передо мной, как перед диким зверем.” И на Соборе был поставлен вопрос о незаконности перемещения Григория из Сасим в Константинополь. Притом не очень скрывалось, что это только предлог для интриги. В великом огорчении решил Григорий оставить кафедру и покинуть Собор. С горечью оставлял он “место общей победы” и паству, которую он приобрел для истины подвигом своим и словом. И эта горечь никогда не смягчилась в его сердце.

“Уединяюсь к Богу, Который один чист и не коварен... Углубляюсь в себя самого. Ибо два раза спотыкаться о тот же камень, по пословице, свойственно только безумным,” — так писал Григорий Кесарийскому епископу Воспорию, покидая Константинополь. Вернулся он на родину усталым и разбитым физически и морально с тяжелыми воспоминаниями: “Дважды уже попадаюсь в ваши сети и дважды обманут”... Он искал отдыха и уединения. Вместо того ему пришлось вновь принять на себя управление все еще вдовствовавшей Назианзской Церковью, “по нужде обстоятельств, по причине ожидаемого нападения противника.” Ему пришлось бороться с аполлинаристами, которым обманом удалось поставить своего епископа в Назианз. И снова начались интриги и споры. С отчаянием просил он Тианского митрополита Феодора снять с него непосильное бремя, заместить Назианзскую кафедру. Он отказывался ездить на соборы. “Моя мысль — уклоняться от всякого собрания епископов, потому что не видал я еще ни одного, которое бы имело во всех отношениях полезный конец, и более избавляло от зол, нежели увеличивало их. Любопытность и любоначалие выше всякого описания”... “Соборам и беседам кланяюсь издали с тех пор, как испытал много дурного,” — писал он Феодору Тианскому. Не сразу удалось св. Григорию добиться свободы, но велика была его радость, когда, наконец, был поставлен в Назианз епископом пресвитер Евлалий. Григорий удалился на покой. Он не бездействовал, — последние годы отдал он литературному труду. Он странствовал по пустыням и обителям, жил в Ламисе, в Сакнавадаике, особенно в Карвалах. Силы его слабели, — он часто лечился теплыми водами в Ксанксариде. Грустными мотивами полна его старческая лирика. Почил св. Григорий в 389 или 390 году.

Св. Григорий не был писателем, хотя и был блестящим стилистом. У него была не только филологическая культура, но и гений языка, дар слова. Правда, стиль его слишком тонок и манерен, слишком взволнован... Но это преодолевается силою чувства и мысли. Он был оратором прежде всего. И его гомилии или беседы составляют основную часть его сравнительно небольшого литературного наследия. Известно 45 бесед, большинство относится к константинопольским годам. Из них всего важнее пять слов “о Богословии” (XXVII–XXXI), т.е. о Троическом догмате. Это один из самых замечательных образцов христианского красноречия, — конечно, это не были импровизации... Ряд бесед сказан в праздничные дни, особенно значительны беседы: 38-я на Богоявление или Рождество

Христово, древнейшая известная рождественская проповедь на Востоке (379 или 380 г.), и 45-ая в день Пасхи, посвященная объяснению искупительного дела Христа (в Арианзе, после 383 г.). Затем нужно отметить ряд надгробных речей, важных по историческому материалу, — в частности, похвальное слово Василию Великому. Особенный интерес представляет “Защитительное слово по поводу бегства в Понт,” обработанное позже в целый трактат о пастырском служении. Впоследствии оно послужило Златоусту образцом и источником для слов о священстве. Нужно назвать еще две инвективы против Юлиана Отступника, писанные после его смерти. Большинство бесед св. Григория связаны с частными поводами. — Другой разряд творений св. Григория, — это его поэмы (или стихотворения). Они собраны в двух книгах: поэмы богословские и поэмы исторические (разделение принадлежит новым издателям). Это скорее риторические упражнения, чем подлинная поэзия. Исключение составляет только личная лирика, где сказывается глубокое волнение чувства. Впрочем, св. Григорий был истинным мастером поэтического слова, этим мастерством он нередко злоупотреблял... Особо нужно назвать автобиографию в стихах “О жизни своей,” — здесь много важного материала. Св. Григорий не скрывал дидактических мотивов своего стихотворства. Он хотел противопоставить свои стихи языческой поэзии, занятие которою не безопасно. С другой стороны, он хотел ослабить вредное влияние стихов Аполлинария, заключавшего в них свои богословские воззрения. В старческие годы стихи были для Григория большим личным утешением. — Наконец, нужно назвать сборник писем, числом 243. Большая часть писем относится к последним годам жизни и носит совершенно личный характер. Эти письма были собраны еще самим Григорием по просьбе его молодого родственника Никовула. В своих письмах св. Григорий следовал правилам риторики, в одном из писем он сам эти правила излагает (письмо 51). Это превращает его письма в литературные произведения. Немногие из писем предоставляют исторический интерес, разве его письма к Василию. Исключение составляют несколько догматических посланий: два к Климению и одно к Нектарии Константинопольскому, все три на христологические темы против Аполлинария (382 года), — они имеют значение вероизложения. О подлинности “Послания к монаху Евагрию о Божестве” возможен спор. — Нужно прибавить, — творения Григория Богослова пользовались исключительной известностью и авторитетом вплоть до последних веков византизма. Их толковали и объясняли более, чем кого-либо другого из отцов (кроме разве Ареопагитик). Нужно назвать прежде всего схолии преподобного Максима Исповедника к трудным местам Григория Богослова и Ареопагитике (так наз. *Ambigua*). К более позднему времени относятся схолии Илии Критского (IX–X вв.), Василия Нового, архиепископа Кесарии Каппадокийской (X в.), Никиты Ираклийского (конец XI века), Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в) и целый ряд других, в том числе анонимных. Нужно назвать еще толкования Зонары и Николая Доксопатра на стихотворения Григория и др. Все это свидетельствует о широком распространении творений св. Григория. Для преподобного Иоанна Дамаскина он был одним из главных источников и авторитетов. Михаил Пселл считал св. Григория христианским Демосфеном.

## II. Пути богопознания.

Учение о Богопознании занимает в богословской системе св. Григория видное место. Это не только введение, не только богословские пролегомены. Богопознание для св. Григория есть путь и задача жизни, путь спасения и “обожения.” Ибо прежде всего ум тварный встречается с Богом, и чрез ум и умное созерцание тварь соединяется и воссо-

единяется с Богом, как и Сам Бог соединился с человеком, принял полноту естества человеческого чрез посредство Богоподобного человеческого ума, — “ум соединяется с умом, как с ближайшим и наиболее сродным,” — подчеркивал Григорий против Аполлинария. О Богопознании св. Григорий говорит и в своих лирических молитвах, и в богословских поучениях. И как богослов противопоставляет правое учение о познании Бога еретическим крайностям: дерзкому рационалистическому максимализму аномеев-евномиян и брезгливому отречению Аполлинария, для которого человеческий ум есть нечто безнадежно нечистое и грешное, нечто недоступное очищению, — “невозможно чтобы не было греха в помышлениях человеческих,” — передает его мысль Григорий Нисский. Против евномиян св. Григорий говорит о пределах Богопознания, о необходимости познавательной аскезы и смирения. И против аполлинаристов — о богоподобии человеческого ума, о светозарности умной природы. Он говорит обычно на языке Платона и неоплатоников. Отчасти потому, что в годы своего учения открыл у внешних или “чуждых” мудрецов (как выражается он однажды при ссылке на Платона) благочестивые приближения к библейской истине, — нашел у них удачные слова. Отчасти для того, чтобы быть убедительным для опиравшихся на внешнюю мудрость еретиков. И притом пользование платоническими образами и сравнениями было давно уже освящено практикой Александрийской школы. Св. Григорий знал Платона, вероятно, и Плотина. Но знал также, что Платона повторяли христианские учителя, Климент и Ориген. Вместе с тем св. Григорий всегда опирается на Библию, и свое учение о Богопознании не только подтверждает, но и выводит из библейских текстов, — в их применении и толковании он следует александрийской экзегетической традиции; в учении о Богопознании она навсегда осталась преобладающей в отеческом Богословии.

Бог есть ум. Великий Ум “или другая совершенная сущность, постигаемая только напряжениями ума,” — говорит св. Григорий. И по образу Божию созданы прежде всего умные природы, естество ангельское. От века, “царствуя в пустоте веков,” Мирородный Ум рассматривал в Своих великих умопредставлениях Им же составленные прообразы впоследствии возникшего мира. Бог начертывает или “измышляет” “образы” мира, сперва умного и небесного, потом мира вещественного и земного. И “мысль становится делом,” которое исполнено Словом и совершено Духом. Возникает мир ангельский, первая тварь, сродная Богу по своему умному духовному естеству, не столько неподвижная, сколь неудободвижная ко злу. Затем создает Бог мир видимый, этот стройный состав неба и земли, в котором грубое и чувственное естество совершенно чуждо Богу, но красота и согласие отражают Божию Премудрость и Силу. В этом вещественном мире Бог творит человека, “род тварей, средних между смертными и бессмертными.” Это — новый мир, “в мире малом мир великий”... “Зритель видимой твари, таинник твари умосозерцаемой,” человек поставлен на грани двух миров и, тем самым, в средоточии всего мира, — “премудро сопрягает тварь” Бог именно в человеке. Созданный из персти, человек носит образ Божества, — “образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума.” Слово Божие, по образному выражению св. Григория, “взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Свою Жизнь, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества”... В других местах св. Григорий говорит о душе, как о “дыхании Божиим,” как о “Божественной частице”... Отсюда сверхземные и сверхчувственные цели человеческой жизни: как “новый ангел,” поставленный на земле, человек должен взойти на небо, в пресветлую обитель Богоносцев, — призван стать богом по усыновлению, исполниться высшего света, — “величественная цель, но достигаемая с

трудом,” — замечает Григорий... Человек сотворен по образу Божию и потому призван к “уподоблению” Богу. Для душ возвышенных, — говорит св. Григорий, — в одном заключается благодетство, — “хранить в себе образ и уподобляться Первообразу,” насколько это доступно узникам плоти. — Возможность этого “уподобления” определяется естественным сродством человеческого духа с Божеством... Бог есть Свет высочайший и неприступный, — “чистейшее сияние Троицы.” Второй свет это ангелы, “некоторая струя или причастие первого Света.” И третий свет, — это человек. И даже язычники называют человека светом “по силе внутреннего нашего ума.” Бог есть — “светильник ума”; и озаряемый от Первообразного Света ум человеческий сам становится световидным. “Что солнце для существ чувственных, то Бог для разумных,” — говорит св. Григорий. “Одно освещает мир видимый, Другой — мир невидимый. Оно телесные взоры делает световидными, Он совершает умные естества Богоподобными”... Григорий здесь явно повторяет знаменитое Платоновское сравнение Высшего Блага и солнца, — сравнение, развитое в неоплатонизме в целую систему метафизики света. Григорий говорит несомненно платоническим языком и вслед за платониками подчеркивает помрачающее действие чувств и вообще тела. Однако, на платоническом языке он выражает не платоническую мысль. По мысли св. Григория, “уподобление” Богу совершается прежде всего чрез таинства. Цель тайнодействий, — описывает он, — “окрылить душу, исхитить из мира и предать Богу, сохранить образ Божий, если он цел, поддержать, если в опасности, обновить, если поврежден, вселить Христа в сердца Духом, короче сказать, того, кто принадлежит к горнему чину, соделать богом и причастником горнего блаженства”... Не случайно Крещение называется “просвещением,” — это начало будущего световодства, когда сыны света сделаются всецело Богоподобными и вместят в себя всецелого Бога. — Все совершается через Христа, Воплощенное Слово. Он приходит, чтобы нас сделать богами, — Он приемлет нашу плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. “Образ неизменяемый,” Отчее Слово “приходит к своему образу,” — “соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным.” Вот почему св. Григорий так резко боролся с Аполлинарием: ум — высшее в человеке; “в естестве человеческом всего важнее образ Божий и сила ума.” И только чрез Богообразный ум может приближаться человек к Богу.

Человек есть тварь, но имеет повеление стать богом, — передает Григорий дерзновенные слова св. Василия. И путь “обожения” есть путь очищения и восхождения ума, — καθάρσις. Это прежде всего путь отрешения от чувственного мира, от материи. Чувства помрачают ум. Вместе с тем, — путь внутреннего собирания, самососредоточения, — путь борьбы со страстями и достижения бесстрастия (“апатии”). Образ подвижника в изображении св. Григория есть образ мудреца или, скорее, любомудра, и очень напоминает образ “гностика” по Клименту Александрийскому. И следует припомнить, в молодые годы Григорий слушал в Александрии Дидима, который повторял идеи Климента. В этом образе много эллинистических черт, много общего с идеалом стоиков и платоников. Есть бесспорная близость между идеалом св. Григория и идеалом Плотина: вся система Плотина в известном смысле есть учение о “очищении,” как о пути к Богу, к которому душу влечет желание и любовь, — стремление к полноте и совершенству, — в человеке это желание достигает ясности и сознания... Это путь отречения от тела и “вхождения в себя” — путь упрощения и восторга... И Плотин призывает к уединению и безмолвию, к анахоретству и исихии и вслед за Платоном понимает философию, как упражнение в смерти... “Занятие философов состоит в том, чтобы отрешать душу от тела,” — этот афоризм из Платона “Федона” св. Григорий не раз вспоминает, однажды с прямой ссылкой. И для него



истинная жизнь есть умирание, — умирание для этого мира, в котором невозможна полнота Богоподобия и Богообщения, куда только редкие и преломленные лучи достигают из обители Света. В иные минуты Григорий готов был даже вслед за Платоном назвать тело темницей... Можно думать, св. Григорий сознательно повторял многие платонические мотивы: для него не было ничего удивительного и соблазнительного в том, что любители мудрости, эллинские мудрецы, сумели разработать аскетическую технику, что они знали естественные пути мысли и природные законы души. Повторяя мысли эллинских Любомудров в своей религиозной аскетике, он только говорил на языке своего времени. По существу идеалы не совпадали: ибо платоническая аскетика есть искание без ключа. Аскетика св. Григория насквозь догматична, связана с образом Христа и с тайной Троического единосущия. В его пафосе смерти и разрешения союза души и тела (“пагубное сопряжение,” — восклицал он в минуту скорби) нет античного спиритуализма: для него и плоть обожена, как и ум, чрез человечество Бога, Бога Слова. “Если будешь низко о себе думать, то напомню тебе, что ты Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе небесный и земной, приснопамятное творение, — созданный бог, чрез Христовы страдания шествующий в нетленную славу”... И если теперь следует отрешаться от земли и “не любить до излишества нынешнюю жизнь,” то некогда совершится и воскрешение плоти. “Для меня убедительны слова мудрых, — говорил св. Григорий над гробом брата, — что всякая добрая и Боголюбивая душа, как только по разрешении от сопряженного с нею тела освободится отселе, приходит в состояние чувствовать и созерцать ожидающее ее благо, — по очищении или отложении (или не знаю как сказать еще) того, что ее омрачало, услаждается чудным каким-то услаждением, веселится и радостно шествует к своему Владыке, потому что избегла здешней жизни, как несносного узилища, и свергла с себя лежавшие на ней оковы, увлекавшие ее ум к земному, которыми отягощались крылья ума. Тогда она в видении как бы пожинает уготованные ей блаженства. А потом и сопророжденную себе плоть, с которою здесь упражнялась в Любомудрии, восприняв от земли, ее давшей и ее потом сохранившей непонятным для нас образом, известным только Богу, их соединившему и разлучившему, введет с собою в наследие грядущей славы. И как по естественному союзу с плотью разделяла ее тяготы, так теперь сообщит ей свои утешения, всецело поглощая ее в себя, делаясь с нею единым духом и умом, и богом, после того, как смертное и преходящее поглощено будет жизнью”... В этом уповании и причина отрешения от чувственного теперь. “Для чего мне прилепляться к временному,” — восклицает Григорий. “Дождусь Архангельского гласа, последней трубы, преобразования неба, претворения земли, освобождения стихий, обновления целого мира.” Аскетика св. Григория есть скорее “очищение плоти,” чем брезгливое очищение от плоти... “Ее я люблю, как служителя. От нее же и отвращаюсь, как от врага. Бегу от нее, как от уз, и почитаю, как сонаследника”... Как эллин, Григорий недоумевает о связи ума и персти. Но знает, чего не знали эллины, что тело есть творение Божие, что темницею для ума тело становится только чрез падение. И потому может перестать быть узилищем, — в силу воплощения Христова. Брение восприняло закваску и стало новым смешением.

Богопознание есть путь обожения и потому путь аскетический. “Философствовать о Боге можно не всякому,” — говорил св. Григорий против евномиан. “Да, не всякому. Это не дешево приобретается и не пресмыкающимися по земле.” Не всякий, не всегда может и смеет говорить о Боге. Для этого нужна чистая или по крайней мере очищаемая душа. Для нечистого даже небезопасно прикасаться к чистому, подобно тому, как для слабого зрения опасно сияние солнца. Нужна свобода от внешней тины, внутренний покой и

тишина. Памятовать о Боге надлежит непрестанно. Это единственное, что безусловно нужно для жизни. Но богословствовать непрестанно и не во благовремени недопустимо. Здесь нужна сдержанность и мера. Св. Григорий имеет в виду не только праздные пререкания, когда святыня подвергается оскорблениям. Он хочет показать, что богословие без приготовления бесплодно, — потому что беспредметно. Вздошная душа не отразит верно круга солнца. И философствовать можно уже тогда, “когда внутри нас тишина и мы не кружимся по внешним предметам.” Самые понятия должны быть выкованы, должна быть приготовлена так сказать апперцептивная масса. “Ибо если ум не просвещен или слово слабо, или слух не очищен и потому не вмещает слова, — от одной из сих причин, также как от всех, неизбежно хромает истина.” В Богопознании есть ступени: не всем и не сразу восходить на гору, вступать внутрь облака и беседовать с Богом. Иным по нечистоте лучше стоять внизу горы и внимать единому гласу и трубе, т.е. голым речениям благочестия, и не прилагаться к богословским научениям до времени, — но взирать на дымящуюся гору, окруженную молниями, как на угрозу и на чудо для неспособных взойти. Это не отзвуки Александрийского аристократизма с его делением на “гностиков” и “простецов.” Это — аскетика, учение о ступенях... “Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества, — соблюдай заповеди и не выступай из повеления, ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию”... И это лестница для каждого и всех. Но не все идут за одно и вместе. Потому не равны дарования Духа, что не равны приемники: дары подаются в меру вместимости. Это не расторгает единства церковного тела... “Говорить о Боге, — великое дело, но гораздо больше, — очищать себя для Бога,” — замечает Григорий. Ибо только тогда открывается Бог... “Много путей ко спасению, — говорил св. Григорий, — много путей, ведущих к общению с Богом. Ими надобно идти, а не одним путем слова. Достаточно учения и простой веры, какою без мудрствований по большей части спасает Бог. А если бы вера была доступна одним мудрым, то крайне беден был бы наш Бог”... Впрочем Григорий говорит здесь скорее о мудрованиях, чем о мудрости. В эпоху арианских словопрений св. Григорий прежде всего боролся с чрезмерной словоохотливостью, с развязностью в Богословии. И богословскому любопытству он противопоставлял трезвые и спокойные требования познавательной педагогики. Он старался погасить то любопытствующее беспокойство толпы, которым разжигались богословские споры, когда невежественная ревность подкрепляла любителей Пирроновых и Хрисипповых ухищрений и, по его собственному выражению, старался излагать свое любомудрие “догматически, а не самостоятельно, — по способу рыбарей, а не Аристотеля, — духовно, а не хитросплетенно, по уставам Церкви, а не торжища”... Он старался отвлечь внимание неподготовленных к другим, более для них доступным предметам, нежели тайна трисолнечного Божества. “Любомудрствуй о мире или мирах, о веществе, о душе, о разумных природах, добрых и злых, о воскресении и суде, о мздовоздаянии, о Христовых страданиях”... Нужно помнить, что в эпоху каппадокийцев арианская ересь разложилась в софистику, в “технологии богохульства”... С этой софистикой и борется св. Григорий в своих “богословских беседах,” — не с “софией,” не с подлинным Богословием. “Говори, когда имеешь нечто лучшее молчания, но люби безмолвие, где молчание лучше слова.” Себя св. Григорий исповедывал любителем и хвалителем мудрости. Но именно поэтому избирал безмолвие... Для св. Григория богословствовать значило подвизаться. Отсюда его воздержание в слове и любовь к тишине.

С евномианами у св. Григория был не только педагогический спор. Евномианская словоохотливость питалась рационалистической самоуверенностью. И этому притяза-

тельному религиозно-гносеологическому оптимизму св. Григорий противопоставляет учение о пределах Богопознания. При этом он снова говорит языком эллинской философии, но по-эллинически передает библейское учение. Бог есть предел желаний, успокоение всех бывших умозрений. Высшее из благ — знание Бога, и оно открывается в созерцании — θεωρία. “Ибо для меня всего, кажется, лучше, — говорил Григорий, — как бы замкнуть чувства, отрешившись от плоти и мира, без крайней нужды не касаясь ни до чего человеческого, беседуя с самим собою и с Богом, жить превыше видимого, всегда носить в себе Божественные образы, чистые, не смешанные с дольными и обманчивыми впечатлениями, быть и непрестанно делаться как бы неомраченным зеркалом Бога и Божественного, приобретать ко свету свет, — к менее ясному лучезарнейший, пока не взойдем к Источнику тамошних озарений и не достигнем блаженного конца, когда действительность сделает ненужными зеркала”... Созерцание не есть только пассивное отражение Божества, и душа не только зеркало. Созерцать значит соединяться с Богом... Именно поэтому к созерцанию нужно восходить чрез πράξις. Это есть прикосновение к Богу... Человек соединяется с Богом и Бог с людьми, с “богами”... На пути восхождения человек становится новым, — “преобразуюсь, прихожу в благоустройство, из одного человека делаюсь другим, изменяясь Божественным изменением”... — И, однако, на этих высотах Бог сокрыт от человека... “Но что со мною соделалось, друзья, таинники и подобные мне любители истины! — восклицает Григорий. Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога. С этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись сколько мог сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия (срв. Исх. 33:22-23) и то покрытый Камнем (1 Кор. 10:4), т.е. воплотившемся ради нас Словом. И прикинув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им Самим, т.е. Самою Троицею. Созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается херувимами, — но одно крайнее и к нам простирающееся... А это есть... то величие, которое видимо в тварях, Богом и созданных, и управляемых”... Иначе сказать, и на высотах созерцания не открывается Сам Бог в Себе, но только Слава Его, Его великолепие, — не свет, но сияние света. На этой непознаваемости Божества по природе св. Григорий настаивает со всей силой: “Представлять себя знающим, что есть Бог, есть повреждение ума”... По его выражению, существо Божие есть “Святая Святых, закрываемая и от самих серафимов.” Божество беспредельно и неудобозримо, и только эта беспредельность Божия в точности постижима. “Как некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и естестве, Бог одним умом оттеняется в один некий образ действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, чем будет умопредставлен, столько же осиявающий владычественное в нас, если оно очищено, сколь быстрота летящей молнии озаряет взор”... И при том познается Бог “не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но что окрест Его”... И на высоте подвига человеческий ум созерцает только “образ истины,” — “подобно тому, как отображение солнца на водах показывает солнце слабому взору”... Это явная реминисценция из Платоновской Политии: “Все это — тени и образы на воде”... Мы созерцаем Бога, как в зеркале. Это сразу и повторение из Апостола Павла (1 Кор. 13:12), и реминисценция из Платона (или из Плотина). И, однако, св. Григорий хочет сказать нечто большее, чем только то, что мы познаем Бога неполно и отраженно. Это неполное созерцание есть тем не менее действительное созерцание и созерцание Самого Бога, хотя и не в Его неприступном Существо. Ибо нисходящие от Бога озарения, те “нисходящие действия” (или “энергии”), о которых говорил и св. Василий Великий, суть действительные лучи Божества, проникающие всю тварь. Познание Бога “в

зеркале” не есть символическое Богопознание. Это — действительное видение, видение Бога, действительное причастие Божественного света и Божества. Что Бог есть по существу и по естеству, никто из людей не находил и не найдет. Но Бог познается не только чрез умозаключение, и о свойствах Его узнаем мы не только по аналогии с выражающими Его совершенства Его делами и творениями. Бог бывает видим... Он являлся Моисею и Павлу, — не в образах, но и не по существу. Открываются силы Божие... Каппадокийцы применяют здесь мысли Плотина и Филона, различая так сказать трансцендентную и имманентную зоны в нераздельности Божества. Но применяя эту философскую схему, они вкладывают в нее христианский опыт — опыт благодати...

Св. Григорий приводит слова Платона, “одного из греческих богословов,” — “Уразуметь Бога трудно, изречь же невозможно.” И поправляет его: “Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно.” Нельзя до конца перевести опыт веры на язык понятий. И потому Бог не именуем, есть Бог безымянный... “О, Ты, Который превыше всего. Ибо что иное позволено мне изречь о Тебе? Как воспеснословит Тебя слово! Ибо Ты неизрекаем никаким словом... Как воззрит на Тебя ум, — ибо Ты непостижим никаким умом... Ты — един и все. Ты ни един, ни единое, ни все. О, Всеименуемый! Как наизмену Тебя, единого неименуемого”... И потому Богословие становится апофатическим, описывает Бога чрез запреты и отрицания. Из положительных имен только богооткровенное имя Сущий выражает нечто о Нем и принадлежит собственно Ему и только Ему, — так как только Ему принадлежит самобытность и самобытие... Однако, нужно помнить, что Бог выше всякой сущности, всех категорий и определений. И самое имя Бог есть имя относительное, обозначающее Бога в отношении к твари... Есть основание думать, что в апофатическом Богословии Григорий следует Клименту Александрийскому: у них сходство не только в словах, но прежде всего в библейских текстах. При этом у Григория очень смягчен тот агностический стиль, в который нередко впадает Климент. Апофатическое Богословие для Григория в известном смысле положительнее катафатического. В катафатическом мы познаем по аналогии. И все аналогии недостаточны и обманчивы. “Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо больше ускользает, оставляя меня долгу вместе с тем, что избрано для сравнения”... В апофатическом Богословии чрез отрицания точные описываются неизреченные тайны созерцания.

В Богопознании есть ступени. Есть ступени и в самом Богооткровении. Это — два пути, снизу и сверху. “В продолжение веков, — говорит св. Григорий, — было два знаменитых преобразования жизни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному изречению Писания, потрясениями земли (Агг. 2:7: *и потрясу небо и землю, море и сушу и все народы, и придет Желаемый всеми народами*)... Одно вело от идолов к Закону, другое от Закона к Благодати. Благовестую же и о третьем потрясении, — о преставлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому.” И оба Завета вводились постепенно, не вдруг и не сразу: “Нам нужно было знать, что нас не принуждают, а убеждают,” — замечает Григорий. Истина раскрывалась “постепенными изменениями”... Так и в Богословии совершенство достигается чрез постепенные прибавления. “Ветхий Завет ясно проповедал Отца, и 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... Надлежало же, чтобы троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями”... Откровение совершилось, троическая тайна явлена и открыта. Но еще не вмещается в человеке. И должно вникать в нее — “до совершенного явления того, что для нас вожделенно”... И Григорий провидит: “Когда взойдем внутрь, тогда Жених знает, чему научить и о

чем беседовать с вошедшими душами. Будет же, как думаю, беседовать, преподавая совершенное и чистейшее ведение"... Но только чистые узрят Чистого, — трисолнечное сияние Божества. "Наследуют совершенный свет и созерцание святой и царственной Троицы, Которая тогда будет озарять яснее и чище, и всецело соединится со всецелым умом, в чем одном и полагаю я собственно Небесное Царство," — замечает Григорий. Получать "всецелое познание" Троицы, — "что Она, какова и колика"... Здесь св. Григорий близок к Оригену.

### III. Троическое богословие.

Церковная память усвоила св. Григорию имя "троического богослова." И это характерно для него не только потому, что всю жизнь он богословствовал о Троице в борьбе с лжеучениями и лжеучителями, но еще и потому, что для него созерцание Пресвятой Троицы было пределом и средоточием всей духовной жизни. "С тех пор, как в первый раз отрешившись от житейского, — говорил св. Григорий, — предал я душу светлым небесным помыслам, и высокий ум, восхитив меня отсюда, поставил далеко от плоти, скрыл в таинниках небесной скинии, — с тех пор осиял мои взоры свет 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 превыспреннего временем, — с тех пор, говорю: умер я для мира и мир умер для меня"... Вся молитвенная лирика св. Григория есть троическая лирика: "Троица — мое мышление и украшение," — восклицает он... И на закате жизни молится, чтобы прийти туда, "где моя Троица и Ее сочтанное сияние, — Троица, Которой и неясные тени приводят меня в восторг"...

В учении о св. Троице св. Григорий повторяет и развивает мысли Василия Великого, которого он признавал и называл своим "учителем догматов." Он пользуется той же богословской терминологией, но вносит в нее большую стройность и точность и не колеблется "новотворить имена," когда это нужно для ясности и благочестия. Вместе с тем, у Григория гораздо сильнее, чем у Василия, чувствуется прямое влияние св. Афанасия, — в особенности в учении о Божестве Святого Духа: "Что прежде даровано было великому числу отцов утвердить в догмате о Сыне, то он богодухновенно преподавал впоследствии о Духе Святом," — говорил о нем Григорий... И при этом в Троическом Богословии св. Григория чувствуется особая интимность опыта и прозрения. — "Троица воистину есть Троица," — это основная мысль св. Григория. "Воистину," то есть реально... Имя Троицы, — говорит он, — "означает не счет вещей неравных, — но совокупность равных и равночестных," соединенных по естеству и в естестве. Со всею силою св. Григорий всегда подчеркивает совершенное единство Божественного бытия и жизни: "совершенная Троица из трех совершенных"... "Не успеваю помыслить об Едином, — говорит он, — как озаряюсь Тремя. Не успеваю разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым... Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света"... Троица в Единице и Единица в Троице, — больше того: Тройственная Единица... — "Трех бесконечных бесконечная соестественность"... Каждое из Трех, созерцаемое по Себе, есть Бог, и все Три, созерцаемые вместе, суть также единый Бог... "Един Бог, открывающийся в трех светах: таково чистое естество Троицы"... Св. Григорий старается описать таинство этого естества. "Бог разделяется так сказать неразделимо, и сочетается разделенно, — потому что Божество есть Единое в Трех, и Единое суть Три, в Которых Божество или, точнее, Кото-

рые суть Божество,” — как три солнца, заключенные одно в другом, одно растворение света... Нет и невозможно представить в Троице какое-либо сечение или деление, как нет разрыва и деления между солнечным кругом и лучом. “Единое Божество и единая Сила, Которая обретается в Трех единично и объемлет Трех раздельно без различия сущности или естества, не возрастает и не умалется чрез прибавления или умаления, повсюду равна, повсюду та же, как единая красота и единое величие неба”... Характерно, по каким мотивам св. Григорий отводит тварные подобию для троической тайны. Родник, ключ и поток, — они не разделены временем, и сопребываемость их нераздельна при разделении трех свойств. “Но убоясь, — говорит Григорий, — чтобы не допустить в Божество какого-то течения, никогда не останавливающегося (это против Плотина) и чтобы таким подобием не ввести численного единства”... Ибо в течении воды различие — “только в образе представления”... Солнце, луч и свет, — здесь есть сложность: солнце и что от солнца. И такое подобие может внушить мысль, что вся сущность принадлежит Отцу, а другие Лица суть только “силы Божие,” — как луч и свет солнца. Вообще тварные аналогии потому именно и не пригодны, что в них всегда оказывается “мысль о движении,” “об естестве непостоянном и зыблущемся,” так что Троичность возводится к становлению и изменению, — именно это и не пригодно. Ибо если что во времени, то не Бог. — Созерцание Троицы в Ее совершенном единосущии и неслиянности есть бесспорный факт духовного опыта св. Григория, и созерцаемое им он стремится с каким-то сознанием своего бессилия описать в накапливаемых образах, сравнениях и антитезах. Чувствуется, что он именно видит и описывает, — а не только размышляет. В формулах умозрительного Богословия св. Григорий выражает свой интимный мистический опыт. И для объяснения его прибегает к средствам неоплатонической философии. “У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя и веруется в Трех, потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог. И Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются, и по силе не делятся, и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в разделенных неделимо... Каждое из Них по тождеству сущности и силы имеет такое же единство с Соединенным, как и с Самим Собою. Таково понятие сего Единства, сколько мы постигаем Оно. И если понятие сие твердо, то благодарение Богу за умозрение”... Троичность есть некое круговращение Божественного единства, некое движение Внутрибожественной жизни. С дерзновением св. Григорий повторяет мысль Плотина: “Божество выступило из единичности по причине богатства и преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, и определилось тройственностью по причине совершенства, чтобы не быть скудным и не разлиться до бесконечности, первое показывало бы несообщительность, второе — беспорядок.” Это почти прямо из Плотина. И Григорий отождествляет: “и у нас так”... Но сразу же делает оговорку: “Не осмеливаемся назвать этот процесс преизлиянием доброты, как назвал один из философствующих эллинов, который философствуя о первом и втором начале, буквально выразился так: “как чаша льется чрез край” (Енн. V. 2. 1). — Святой Григорий отклоняет такое толкование Внутрибожественного бытия, как некоего безличного движения. Для него Троичность есть выражение Божественной любви: Бог есть любовь и Троиединство есть совершенное выражение “единомыслия и внутреннего мира.”

Совершенное единство Внутрибожественной жизни выражается прежде всего в безусловной вневременности Божественного бытия. Бог вечен по природе и выше всякой последовательности и деления. И мало сказать: Бог всегда был, есть и будет, — лучше

сказать: Он есть, ибо Он “сосредоточивает в Себе Самом целое бытие, которое не начиналось и не прекратится.” И потому, “если Один был от начала, то было Три”... Ибо Божество “Само с Собой согласно, всегда тождественно, бесколичественно, вневременно, несозданно, неопишимо, никогда не было и не будет Само для Себя недостаточным”... В Божестве и в Божественной жизни нельзя мыслить или представлять какие бы то ни было изменения, какие бы то ни было “деления времени”... “Ибо, — говорит Григорий, — составлять Троицу из великого, большого и величайшего, как бы из сияния луча и солнца (т.е. из Духа, Сына и Отца)... это — такая лестница Божества, которая не на небо ведет, но низводит с неба”... Этим определяется совершенная сверхвременность отношений троических ипостасей. “Не должно быть таким любителем Отца, чтобы отнимать у Него свойства быть Отцом” — говорит Григорий. “Ибо чьим будет Отцом, когда отстраним и отчудим от Него вместе с тварью и естество Сына!... Не должно в Отце умалять достоинство быть Началом принадлежащего Ему, как Отцу и Родителю”... И продолжает: “когда говорю: началом, ты не привноси времени, не ставь ничего среднего между Родившим и Рожденным, не разделяй естества худым вложением чего-то между совечными и сопребывающими. Ибо если время старше Сына, то, без сомнения, Отец стал виновником времени прежде нежели Сына.” Иначе сказать: бытие Отца и рождение Единородного совпадают, совпадают неслиянно. Рождение Слова и исхождение Духа нужно мыслить “прежде всякого когда,” — Отец не начинал быть Отцом, ибо бытие Его не начиналось, и Он “ни от кого, даже от Самого Себя, не заимствовал бытия”... И потому Он в собственном смысле Отец, “потому что не есть вместе и Сын”... Здесь Григорий Богослов повторяет рассуждения св. Афанасия. — Сверхвременность и совечность ипостасей не исключает зависимости между ними. Сын и Дух “безначальны в отношении к времени” и “небезначальны в отношении к Виновнику.” Но Отец не первоначальнее Их, ибо ни Он, ни Они не стоят под временем. Сын и Дух совечны, но не собезначальны Отцу, “ибо Они — от Отца, хотя и не после Отца.” Это — таинственное причинение вне всякой смены и возникновения. В Троице ничто не возникает, ничто не становится, ибо Божество есть полнота, “бесконечное море сущности.” Св. Григорий подчеркивает всю трудность и недомыслимость этого различия, в котором путаются “люди простодушные,” и прибавляет: “Правда, что безначальное вечно, но вечному нет необходимости быть безначальным, коль скоро возводится к Отцу, как к Началу.” Григорий показывает, что усиление достоинства Второй и Третьей ипостаси равнозначно умалению Первой: “Крайне бесславно было бы для Божества как бы вследствие изменения советов Своих прийти в полноту совершенства,” — “и отсесть или отчудить что-либо от Трех значит то же, что отсесть все и нагло восстать против всего Божества”... “Какой Отец не начинал быть Отцом?” — спрашивает св. Григорий. И отвечает: “Чье бытие не начиналось.” Подобным образом и рождение или рожденность Сына совпадает с Его бытием.

Совершенное и непреложное единство Божественного бытия определяет единосущие Троических ипостасей, — “тождество сущности.” Но в единстве Божества не исчезает различие ипостасей. Единство Божества, как и по Великому Василию, для св. Григория означает тождество сущности и единоначалие, — от Отца и ко Отцу. В описании этого “динамического” единства слышатся платинические тона. Для св. Григория этот динамический аспект преобладает, — в этом отношении он ближе к Афанасию, чем к Василию; и принимая основное различие “сущности” и “ипостаси,” как общего и частного, он сравнительно редко опирается на него. “Мы чтим единоначалие,” — говорит Григорий. “Не то единоначалие, которое определяется единством лица (против Савеллия), но то, которое

составляет равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направление к Единому Тех, Которые из Единого, что невозможно в единстве сотворенном,” т.е. возникшем, сложном и производном... Все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, и все, что принадлежит Сыну — принадлежит Отцу, так что “ничего нет собственного, потому что все общее, и самое бытие у Них общее и равночестное, хотя бытие Сына и от Отца”... Но не следует “чувствовать больше, чем должно”... Личные свойства Трех непреложны. Эти “особенности” Трех (ιδιότηες), конечно, “не сущности различают, но различаются в одной и той же сущности.” В понимании св. Григория понятия “ипостась” и “особенность” почти совпадают. И наряду с этим он как равнозначное употребляет выражение: три Лица (τρία πρόσωπα) — от чего уклонялся Василий Великий. Григорий таким образом сближает и отождествляет каппадокийскую терминологию с западной, — отождествляет: τρεῖς ὑποστάσεις η̅ τρία πρόσωπα. Отклоняется св. Григорий от Василия и в определении личных свойств. Имен “отечества” и “сыновства” он избегает, не называет и личным свойством Духа, — “святость.” Обычно он определяет свойства ипостасей: “нерожденность, рождение и исхождение,” ἀγεννησία, γεννησις, ἐκτορευσις. Можно думать, что он намеренно применяет термин ἐκτορευσις для обозначения личного свойства Отца, чтобы пресечь евномианские спекуляции о “нерожденности,” как сущности Божией.” Термин ἐκτορευσις он берет из Писания, (“...иже от Отца исходит,” Ин. 15:26) — снова для предупреждения споров и во избежание праздных рассуждений о “братстве Сына и Духа.” И при этом Григорий предостерегает от расследования точного смысла этих определений по аналогии с их употреблением в области тварной. Только Сама Троица знает, — “какой порядок имеет Сама в Себе.” Как рожден Сын, как исходит Дух — во всяком случае, у Бога не человеческий образ рождения: “посему и рождение допускай не иное, но Божеское”... Нельзя уравнивать несравнимого. “Ты слышишь о рождении. — Не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца. — Не любопытствуй знать, как исходит”... И еще резче: “Как? Ведают сие родивший Отец и рожденный Сын. А что кроме сего, закрыто облаком и недоступно твоей близорукости”... — Ипостасные имена выражают взаимные отношения лиц: σχέσεις. Три Лица суть три образа бытия, неслиянного и нераздельного, “самосущно существующие.” И при том несравнимые, так что ни Один не больше и не меньше Другого. Так же, как Один не раньше и не позже Другого. “Сыновство не есть недостаток” по сравнению с Отчеством, и “исхождение” не меньше “рождения.” В этом и заключается совершенная равночестность Святой Троицы: “вся достопоклоняемая, вся царственная, единопредстольная, равнославная”... — Во исповедании Троицы исполняется полнота Богопознания. Св. Григорий напоминает Крещальный символ и спрашивает: “В Кого ты крестился? Во Отца! Хорошо. Однако, это иудейское... В Сына! Хорошо. Это уже не иудейское, но еще не совершенное. В Духа Святого! Прекрасно, это совершенное. Но просто ли в Них ты крестился, или в общее Их имя? Да, и в общее имя. Какое же это имя? Без сомнения, имя Бога... В сие же имя веруй, — успевай и царствуй” (Пс. 44:5)...

С особенной силой св. Григорий останавливается на раскрытии Божества Духа. Это был спорный и прорекаемый вопрос в 70-х годах и на самом Втором Вселенском Соборе. “Теперь спрашивают, — говорил Григорий, — что же скажешь о Святом Духе? Откуда вводишь к нам чуждого и не знакомого по Писаниям Бога? И это говорят даже те, кто умеренно рассуждает о Сыне”... “Одни почитали Духа действованием, другие тварью, иные — Богом, а иные не решались сказать ни того, ни иного из уважения, как говорили они, к Писанию, которое будто бы не выразило об этом ничего ясно. А потому они не чтут, но и



не лишают чести Духа, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же весьма жалком расположении. Даже из признавших Его Божеством одни благочестивы только в сердце, другие же осмеливаются благочествовать и устами"... Среди этой смуты св. Григорий решительно исповедует: "Дух, Дух, — выслушайте это, — исповедуемый Богом. Еще говорю: Ты мой Бог. И в третий раз восклицаю: Дух есть Бог"... "До сих пор ничто не приводило всю вселенную в такое колебание, — говорит он, — как дерзновение, с каким мы провозглашаем Духа Богом." — В раскрытии единосущной Божественности Святого Духа св. Григорий следует за Афанасием и опирается прежде всего на крещальную формулу: крещение совершается во имя Святой Троицы, Троицы неизменной и нераздельной, единой и равночестной... "Если Дух Святой — тварь, то напрасно ты крестился"... "Если Дух не достойно поклоняем, то как же меня делает Он богом в Крещении?" — спрашивает Григорий... "Если же Он достойно поклоняем, то как же не досточтим? А если досточтим, то как же не Бог? Здесь одно держится другим: это подлинно золотая и спасительная цепь. От Духа имеем мы возрождение, от возрождения — воссоздание, от воссоздания — познание о достоинстве Воссоздавшего." И потому "отделять Единого от Трех, значит бесчестить и поведание, т.е. и возрождение, и Божество, и обожение, и надежду..." "Видите, — заключает св. Григорий, — что дарует нам Дух, исповедуемый Богом, и чего лишает — отвергаемый." Дух есть Святыня и Источник освящения — "Свет нашего ума, приходящий к чистым и творящий человека Богом"... "Им познал я Бога, Он Сам есть Бог и в жизни той меня творит богом." "Я не терплю, чтобы меня лишали совершенства. Можно ли быть духовным без Духа? Причастен ли Духа не чтущий Духа? И чтит ли Духа крестящийся в тварь и сораба?" Здесь снова у Григория слышатся доводы Афанасия. — О Духе свидетельствует и Писание, правда прикровенно и не весьма ясно, так что нужно "сквозь буквы проникнуть во внутреннее." Св. Григорий разъясняет, что речения Писания нельзя брать пассивно и буквально. "Из именуемого иного нет, но сказано в Писании, — замечает он, — иное есть, но не сказано. Еще иного нет, и не сказано, — еще иное есть, и сказано о нем." Так сказано: Бог спит и пробуждается, и это не действительность, но метафора. И наоборот: слова "нерожденный," "бессмертный," "безначальный" и иные взяты не из Писания. Однако очевидно, "что, хотя и не сказано сего в Писании, тем не менее это взято из слов, то же в себе заключающих." Нельзя гоняться за словами и оставлять вещь. Дух действовал во отцах и пророках, озаряя их ум, предоткрывая им грядущее. И Дух проповедан пророками, и пророком предсказан день великого излияния Духа на всякую плоть (Иоиш. 2:28). Дух вдохновлял Давида и поставлял пророков (срв. Ам. 7:14). Дух свидетельствовал о Христе. "Христос рождается, Дух предваряет. Христос крещается, — Дух свидетельствует. Христос искушается, Дух возводит Его. Совершает Силы Христос, — Дух сопутствует. Христос возносится, — Дух преемствует"... И Спаситель возвещает о Духе постепенно, и на учеников нисходит Дух постепенно, — то чудотворя чрез них, то сообщаясь им в дуновении Христовом, и, наконец, нисходит в огненных языках. Весь Новый Завет полон свидетельствами о Духе, о Его силах и дарах. "Прихожу в трепет, когда представляю в уме богатство наименований!" — восклицает Григорий. Дух Божий, Дух Христов, Ум Христов, Дух сыноположения, — Он воссоздает в крещении и воскресении. Он дышит где хочет. Источник света и жизни, — Он делает меня храмом (1 Кор. 6:19), творит Богом, совершает, почему и крещение предваряет и по крещении взыскуется. Он производит все то, что производит Бог, Он разделяется в огненных языках и разделяет дарования, творит благовестников, апостолов, пророков, пастырей, учителей"... Он — "иной Утешитель," т.е. "как бы иной Бог." Если и не сказано в Писании прямо о Божестве Духа, сказа-

но об этом торжественно и много. Св. Григорий объясняет недосказанность догмата о Духе в Писании из домостроительной постепенности откровений. Но и полнота духоносного опыта в Церкви есть тоже откровение, — и Откровение Духа, показывающего ясные признаки Своего Божества. Св. Григорию кажется, что даже среди язычников “лучшие их богословы, и более к нам приближающиеся, имели представление о Духе... но не соглашались в наименовании и называли его Умом мира, умом внешним и подобно тому.” Григорий имеет в виду, конечно, Плотина и неоплатоническое понятие мировой души. Многие из определений Плотина Василий Великий переносил на Духа Святого в своем трактате к Амфилохию. — В своем любомудрии о Духе Святом св. Григорий идет аналитически: о Божестве Духа заключает от Божественности Его Даров. Но это для него “состязательный” метод, педагогическое богословие. В его личном опыте Божество Духа открывается чрез созерцание Троицы. Из истины Троичности открывается непосредственно единосущие Духа. Поэтому св. Григорий и не обозначает личную особенность Духа как “святость,” что имело бы экономический смысл. Но говорит об “исхождении” (ἐκπορεύσις или ἐκτεμψις), что показывает место Духа в непреложном триединстве Внутрибожественной жизни.

#### IV. Тайна спасения.

Смысл и цель человеческой жизни для св. Григория — в “обожении,” в действительном соединении се Божеством. Это возможно не столько по богообразности “владычественного” в человеке, сколько чрез “человечество Бога.” С этой точки зрения точное учение о полноте двух соединяющихся естеств в ипостаси и Лике Богочеловека получает исключительную сотериологическую силу. Григорий следует за Афанасием. Но если св. Афанасий против ариан подчеркивал полноту и равночестность Божества в Богочеловеке, то св. Григорий против Аполлинария в особенности резко говорит о полноте человечества. Что не воспринято, то не уврачевано, не спасено, — это основная идея его сотериологии. И в полемике с аполлинаризмом Григорий с большей ясностью и силой раскрывает догмат о “существенном” соединении “двух естеств” в едином Богочеловеческом Лике, — Единое лицо, εν πρὸσωπον.

Христос рождается. Нарушаются законы естества. Мир горний должен наполниться. “И я провозглашу силу дня: Бесплотный воплощается, Слово отвердевает, Невидимый становится видимым, Неосязаемый осязается, Безлетный начинается, Сын Божий становится Сыном человеческим”... Рождество есть Богоявление, теофания, — “потому что Бог явился человекам через Рождение.” И не только явился. Воплощение есть “восприятие” человеческого естества. “Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить,” — говорит св. Григорий. “Сколько торжеств доставляет мне каждая тайна Христова. И во всех главное одно, — мое совершение, воссоздание и возвращение к Первому Адаму.” Это — “новое смешение и чудное срастворение”... “Когда человек не стал Богом, Сам Бог в честь меня сделался совершенным человеком” — говорит Григорий. “Бог от начала прост. Потом сопряжен с человечеством, а потом пригвожден Богоубийственными руками, — таково учение о Боге, вступившем в единение с нами”... Христос есть Бог воплотившийся, не обоженный человек. Во Христе, говорит св. Григорий, “естество человеческое преобщилося всецелого Бога, — не так, как пророк или кто из людей Богодуховенных, приобщавшихся не Самого Бога, а чего-то Божественного, — но существенно, так что Бог в человечестве, как солнце в лучах”... Человечество во Христе “помазано” не только действием, но всецелым присутствием Бога. И, с другой стороны, Бог вос-

принимает всецелое человеческое естество. “Кратко сказать, — заключает Григорий, — в Спасителе есть иное и иное,” *αλλο και αλλο*. И прибавляет: но “не иной и иной,” *ουκ αλλος και αλλος*, — “ибо то и другое в срастворении (*εν τη συκρασει*), так что Бог вочеловечился и человек обожился, или как бы кто ни выразился.” Св. Григорий самым выбором слов подчеркивает интимность и полноту соединения, в котором, однако, не исчезают соединяющиеся”... *Κρασις* и *συκρασις* (так же как *μιξις*) в эклектическом языке эллинизма противоплагаются как поглощающему *συγχυσις* слиянию, так и механическому сложению, составлению, *παραθεσις*... *Κρασις* по объяснению знаменитого толковника Аристотеля Александра Афродизийского, означает “*всецелое и взаимное* соединение двух или многих тел так, что при этом *каждое* в соединении сохраняет собственную *сущность и ее свойства*”... В качестве примера всего чаще указывалось соединение огня и железа. Этот образ навсегда вошел в отеческий оборот как символ Богочеловеческого единства, хотя терминология впоследствии и изменилась. Как *философский* термин всего лучше выражал православное понимание Богочеловеческого неслиянного двуединства, единства двух *естеств*, — пока не потускнел от ложного применения (у монофизитов). В “срастворении” не расплывается двойство, и вместе с тем единение признается всецелым, *κρασις δι’ ολου*... То есть сразу и “Один” и “два,” — в этом именно тайна Христова Лица: не два, но “Один из двух.” Св. Григорий отчетливо различает во Христе двоякое, “два Естества,” — “Естество, Которое подлежит страданию” и “Естество неизменяемое, Которое выше страданий,” и в этом вся сила его экзегетической полемики против арин. “Ибо было, когда Сей, тобою ныне презираемый, был выше тебя. Ныне Он человек, а был и несложен. Хотя пребыл и тем, чем был. Но восприял и то, чем не был.” И чрез всю Евангельскую историю св. Григорий прослеживает это двойство, эту “тайну имен,” тайну двойных имен, двойных знамений: ясли и звезда. Но все имена и все знамения относятся к Одному и Тому же, — “Единый Бог из обоих”... “Он был смертен, но Бог; род Давидов, но Адамов Создатель; плотоносец, но бестелесен; по Матери Деве описан, но неизмерим... Ясли вместили Его, но звезда вела к Нему волхвов... Как человек Он был в борении, но как неодолимый в трехкратной борьбе победил искусителя. Как смертный погружался Он в сон и как Бог укрощал море. Утомлялся Он в пути, но у изнемогавших укреплял силы и колени. Молился, — но кто же внял мольбам умиленным погибающих? Он был Жертва, но и Архиерей. Жрец, но и Бог.” Единое Лицо, Единый Богочеловек, Единый Христос, Единый Сын, — “не два Сына,” как “лжетолкует” православное представление Аполлинарий. Ибо естества соединяются существенно... И потому взаимно проникают друг друга. Св. Григорий впервые употребляет для выражения силы Богочеловеческого единства термин: *κρασις*, — “срастворяются и естества, и имена и переходят одно в другое по закону сращения”... Конечно, Божество остается непреложным, но человечество “обожествляется”... “Сильнейшее побеждает,” — в этом основа единства Христова Лица. Под “обожением,” конечно, Григорий понимает не превращение естества, не пресуществление, но всецелую причастность, сопроникнутость Божеством. Человеческое естество в Богочеловеке обожено, как начаток, ибо это человечество Бога. И в силу “срастворения” имена взаимно переносимы. Св. Григорий с ударением говорит о страданиях и смерти Бога... Этим он исповедует единство Богочеловеческого Лица. И по той же причине он настаивает на имени Богородица, — “если кто не признает Марии Богородицу, тот отлучен от Божества.” Ясно почему, — ибо путь к обожению открывается для нас через единосущное нам человечество Слова, обоженное срастворением и сращением с Богом.

Аполлинарий отказывался понять, как могут сраствориться в совершенном единстве “два совершенных”... Ему казалось, что если во Христе Бог соединяется с полной или “совершенной” человеческой природой, то будет двое, “иной и иной,” — и Богочеловеческое единство окажется внешним сложением. Такое сложение не может быть спасительным. Рассуждение Аполлинария опирается на предпосылку, что все действительное или “совершенное” ипостасно, что каждое естество осуществляется только в индивидах или особях. Поэтому, с одной стороны, полнота человечества во Христе предполагает в нем человеческое лицо или ипостась; и обратно, с другой стороны, — единство Богочеловеческого Лица означает единство природы, предполагает  $\mu\alpha\lambda\lambda\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Чтобы доказать действительность Богочеловеческого единства, Аполлинарий был поэтому вынужден отрицать “совершенство” или полноту человечества во Христе, — “несовершенное, соединившись с совершенным, не порождает двойства”... Другая соотносительная возможность, — отрицать полноту Божества во Христе — для Аполлинария была неприемлема. Это означало бы прямой отказ от спасения... Ему казалось, и не без оснований, что в такую крайность впадают антиохийские богословы... Вместе с тем, Аполлинарий считал невозможным соединение двух умов — между двумя началами мысли и воли неизбежно противоборство... И это тем более, что человеческий ум по природе греховен... Таким образом он приходил к отрицанию во Христе человеческого ума, свободного и удобовидного, — Христос воспринял только одушевленную плоть, только тело и душу, но не “дух,” не “ум”... Это именно “воплощение,” не “вочеловечение”... Аполлинарий был трихотомистом и трихотомически определял, что во Христе плоть и душа — человеческие, а “дух” — Божество Слова. Отсюда человечество Христа только подобно, а не единосущно нам... При том во Христе плоть (одушевленная) “сосуществлена” Божеству, ибо сама по себе она не может существовать, есть только отвлеченность, существует только в Слове, принявшем ее в себя при соединении. Во всяком случае, Аполлинарий отрицает всякую самодвижность за человечеством Христа. Это только орудие, орган Слова. Единство из движимого и двигателя, — поясняет он в духе Аристотеля. — Св. Григорий не останавливается на философских предпосылках Аполлинария, не оспаривает его отождествления природы и лица:  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  и  $\psi\omicron\lambda\omicron\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ . Он обращается к сотериологической идее Аполлинария и ее опровергает. Он стремится показать, что именно при предположениях Аполлинария спасение невозможно, ибо действительного соединения не происходит. “Если в Нем плоть без ума, то я обманут, — восклицает он, — кожа моя, но чья же душа?” Св. Григорий подчеркивает неразложимое единство человеческой природы, — нельзя разлагать человека на части. В сущности аполлинаристы отрицают человека: “Отвергая человека и внутренний образ через вводимую ими новую и только видимую личину, они очищают только видимое наше..., и когда вводят более призрак плоти, нежели действительную плоть, вводят такую плоть, которая не испытывает ничего свойственного нам, даже и того, что свободно от греха.” Св. Григорий справедливо замечает: “Божество с одною плотию еще не человек.” Итак, “воплощение,” которое не может быть названо “вочеловечением,” не спасительно... “Ибо невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасено. Если Адам пал одною половиною, то воспринята и спасена только половина. Но если пал всецело, то со всецелым Родившимся соединился и всецело спасается.” “Да не приписывают Спасителя одних только костей и жил, и облика человеческого! — восклицает Григорий, и заключает. — Соблуди целого человека и присоедини Божество.” На недоумение Аполлинария, “как могут совместиться два совершенных,” св. Григорий отвечает, что этого “совмещения” не должно представлять себе телообразно. Тела действительно взаимно непро-

нищаемы и “сосуд в один медимн не вместить двух медимнов.” Но не так обстоит в области “мысленного и бестелесного.” “Смотри, и я вмещаю в себе душу и ум, и слово, и Духа Святого. И еще прежде меня мир сей, т.е. сия совокупность видимого и невидимого, вмещал в себе Отца и Сына и Святого Духа. Такова природа всего умопредставляемого, что оно не телообразно и неразделимо соединяется с подобным себе и с телами. И многие звуки вмещаются в одном слухе, и зрение многих помещается на одних и тех же видимых предметах, и обоняние — на тех же обоняемых. Но чувства не стесняются или не вытесняются одно другим, и ощущаемые предметы не умаляются от множества ощущающих.” Конечно, соединение Бога и человека есть тайна. Но мы можем ее приблизить к нашему пониманию и при том как раз только под условием отрицаемого Аполлинарием восприятия ума человеческого. Ум в человеке есть высшее и Богообразное, и именно с умом может соединиться Бог, Ум Высочайший, — как “с ближайшим и наиболее сродным”... Если соединение двух Умов неисследимо, оно все же не противоречиво. А предполагаемое Аполлинарием сочетание невероятно, во всяком случае оно необходимо окажется внешним, — “у них однородная личина и зрелищное лицедейство”: Бог “под завесою плоти,” но не Богочеловек. Ссылка на греховность ума не убедительна: разве не греховна и плоть. И к тому же разве не ради уврачевания воспринимает Бог человеческое естество... “Если воспринято худшее, чтобы оно освятилось воплощением, почему не быть воспринятым и лучшему, чтобы оно освятилось вочеловечением. Если брение приняло в себя закваску и соделалось новым смешением, то как же не принять в себя закваску образу и не сраствориться с Богом, обожившись чрез Божество.” Не выходит ли у Аполлинаристов, что только ум из всего состава человеческого окончательно неисцелим, совершенно презрен и осужден... Св. Григорий отвечает на это укором в телопоклонничестве, — “ты поклонник плоти, ибо вводишь человека не имеющего ума.” Напротив, если ум и нуждается во врачевании, он более всего и может быть исцелен, как образ Божий. “Восстановление образа” и есть смысл человеческого спасения, и Слово приходит к человеку именно как Первообраз к образу. Здесь Христология смыкается у св. Григория с его религиозным идеалом. Теории Аполлинария он противопоставляет не столько богословское рассуждение, сколько исповедание веры. И для своей веры он находит столь четкие слова, что предвосхищает позднейшие формулы V века (“две природы” и “единое лицо”)...

Спасение для человека в соединении с Богом. Однако, воплощением Слова еще не завершается спасение. Со всею силою св. Григорий подчеркивает искупительное значение Крестной Смерти. В ней высшее благо и высший дар Божий, — “страдание Бога, Агнец, закланный за наши грехи”... Крест есть Жертва, — “очищение не малой части вселенной и не на малое время, но целого мира и на веки.” Св. Григорий со всею силою подчеркивает жертвенный характер смерти Спасителя. Он подробно сопоставляет эту жертву с прообразовательными жертвами Ветхого Завета. Крест есть жертвоприношение, и Христос есть истинный Агнец и Жрец, Примиритель и Архиерей. И это — Жертва и выкуп, λύτρον... Христос приемлет на Себя весь грех человеческий и потому страждет, “изображая в Себе нас,” “как Глава целого тела”... Это не простое замещение, — вместо нас... Св. Григорий со всей резкостью старается выразить величайшую интимность принятия и усвоения Спасителем нашей клятвы и греха и называет его непереводаемыми неологизмами: αὐτοαμαρτία и т.п. Конечно, воспринятый грех не осквернял Безгрешного. Волею восходя на Крест, Богочеловек возносит на него наш грех и распинаемый сораспинает его на нем... И св. Григорий песнословит “крест и гвозди, которыми я разрешен от греха.” Однако, по мысли св. Григория, смысл Крестной смерти не выражается до конца в понятиях жертвы и

воздаяния. “Остается исследовать вопрос и догмат, многими оставляемый без внимания, но для меня весьма требующий исследования,” — говорит он в своем знаменитом Пасхальном Слове. “Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиерея, и Жертвы. Мы были во владении лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена. Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас. А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у него мы были в плену. А, во-вторых, почему кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцем, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна. Не видно ли из сего, что Отец приемлет (жертву) не потому, чтобы требовал или имел в ней нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и воззвал нас к Себе чрез Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому Он оказывается во всем покорным.” Может показаться, что св. Григорий не дает прямого ответа на вопрос. В действительности он дает его, правда, кратко: “Да будет прочее почтено молчанием.” Крест есть Победа над сатаной и адом, но не выкуп. Крест есть Жертва благоприятная, но не плата и не выкуп Богу. Крест есть необходимость человеческой природы, не необходимость Божественной Правды... И основание этой домостроительной необходимости — в грехе человека и в некоем вырождении тела, — чрез падение Адама плоть отяжелела и стала трупом, а душа “трупоносицей”... Плоть очищается и как бы облегчается чрез Крестное пролитие крови. Крест св. Григорий в одном месте называет Крещением, — “кровью и мученичеством.” В другом месте св. Григорий говорит о двояком очищении, дарованном Христом: “одно — вечного Духа, и им очистил во мне прежние повреждения, рождаемые от плоти; другое — нашей крови (ибо свою я называю ту кровь, которую истощил Христос Бог мой), — искупление первородных немощей и избавление мира.” Крест есть некое рождение, — потому-то Крещение есть причастие Кресту, соумиране и спогребение, возрождение из гроба и чрез гроб... “Ибо мне необходимо претерпеть сие спасительное изменение, чтобы как из приятного произошло скорбное, так из скорбного вновь возникло приятное.” На Кресте, по мысли св. Григория, восстанавливается первозданная чистота человеческой природы. “Мы возымели нужду в Боге воплотившемся и умершем, чтобы нам ожить. Много было в то время чудес: Бог распинаемый, солнце омрачающееся и снова разгорающееся (ибо надлежало, чтобы и твари сострадали Творцу), завеса раздравшаяся, кровь и вода, изливавшаяся из ребра (одна потому, что был Он человек, другая потому, что Он выше человека); земля колеблющаяся, камни, расторгающиеся ради Камня, мертвецы восставшие во уверение, что будет последнее и общее воскресение, чудеса при погребении. Но ни одно из них не уподобится чуду моего спасения. Немногие капли крови воссоздают целый мир, и для всех людей делается тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино.” Христос воспринял все человеческое, “все, что проникла смерть,” — и смертью разрушил смерть... Смерть есть Воскресение, в этом тайна Креста. Потому и говорит св. Григорий в день Пасхи о страданиях Бога. “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 кото-

рых родился, умер и возбужден из мертвых, чтобы мы, возрожденные и избежавшие смерти, восхищены были с Тобою восходящим.”

Для всего рода человеческого Христос, как и человек, есть некая “закваска для всего смешения.” И дарованное во Христе спасение и “обожение” дано для всех. Для всех, кто соединяется с Ним чрез священное Таинство и чрез подвиг восхождения. Века этой жизни, века истории св. Григорий понимает как предварение. Ветхий Завет и подзаконная Пасха были “неясным прообразованием прообразования,” — “осмеливаюсь сказать и говорю.” Но и ныне еще только прообраз, как бы еще неполная Пасха. “Впоследствии и скоро причастимся чище и совершеннее, когда Слово будет пить с нами сие ново во Царствии Отца, открывая и преподавая, что ныне явлено им в некоторой мере: ибо познаваемое ныне всегда ново. Что же есть это питание и это вкушение? Для нас оно в том, чтобы учиться, а для Него, чтобы учить и сообщать ученикам Своим Слово, ибо учение есть пища и для питающего.” Учить прежде всего о Троице. Там — глас празднующих, “видение Славы,” а более всего — “чистейшее и совершеннейшее осияние Троицы, уже не скрывающейся от ума, связанного и рассеиваемого чувствами, но в полной мере целым умом созерцаемой и воспринимаемой и озаряющей наши души всецелым светом Божества.” Здесь отзвук Оригена, но сразу вскрывается и отличие: для Оригена загробная жизнь праведных — школа космических тайн, не созерцание Троицы. — Григорий редко касается эсхатологических тем. Много и часто говорит он о призвании человека к “обожению” и проповедует подвиг. Грешников призывает к покаянию. Об участи нераскаянных грешников упоминает вскользь. Величайшее наказание для них — отвержение Богом. И в нем мука, “стыд совести,” которому не будет конца. Для праведных Бог — свет, для нечестивых — огонь, и этот “ужаснейший огонь увековечен для злых.” Может быть, св. Григорий и допускал загробное очищение. О грешниках он говорил: “Может быть, они будут там крещены огнем, — этим последним крещением, самым трудным и продолжительным, которое поедает вещество, как сено, и потребляет легковесность каждого греха.” Впрочем, он имел в виду при этом прежде всего нераскаянных христиан. Ибо говорил он и иное: “Знаю огонь не очистительный, но и карательный, — его на грешников всех одождит Господь, присоединив жупел и дух, — это уготованный диаволу в ангелам его, или тот, который предходит лицу Господа и попадает окрест враги его.” Правда, все же делает оговорку: “Если только кому не угодно и здесь разуместь это человеколюбие и сообразно с достоинством Наказующего”... От крайностей оригенизма св. Григорий был во всяком случае свободен.

\* \*

## 6. Григорий Нисский.

### I. Жизнь.

Св. Григорий Нисский был младшим братом великого Василия. О молодости св. Григория почти ничего не известно. Предположительно можно его рождение отнести к 332 году. Учился Григорий, по-видимому, только на родине, — вероятно в Кесарии. Сам он называл брата Василия своим учителем и с особым благоговением говорил о нем впоследствии, равняя его с апостолами и пророками, — только по времени он после апостолов... Впрочем, по его собственному признанию, он “не много жил в сообществе брата и лишь настолько был наставлен его божественным языком, насколько то было нужно, чтобы понимать невежество непосвященных в тайны красноречия.” Иными словами, он учился у Василия только риторике. Кроме брата в числе своих наставников Григорий называет сестру Макрину, и ей также по-

свящает благодарные воспоминания. Во всяком случае в родительском доме св. Григорий был окружен атмосферой аскетической и вместе высококультурной. Но о подробностях его образовательного пути трудно сказать что-нибудь определенное. В молодости он пережил философские искушения. И уже принявший звание чтеца, зачисленный в клир, он делается учителем красноречия, увлекается изучением языческой литературы. Это вызвало смущение. “Что с собой сделалось, мудрый муж? — писал ему с дружеским укором св. Григорий Богослов, — не хвалят твоей бесславной славы, твоего по немногу уклонения к худшему и этого честолюбия, которое, по слову Еврипида, злее демонов... За что прогневался ты сам на себя, бросил священные, полные сладкой воды книги, которые некогда читал народу... а взял в руки книги, полные соленой воды, которую пить нельзя, и захотел более называться ритором, а не христианином.” Св. Григорий призывал его опомниться, оправдаться перед Богом и пред верными, пред алтарями, пред таинствами, от которых удалился... Григорий Нисский несомненно прошел чрез какие-то умственные соблазны. К этому же времени, вероятно, относятся его усиленные занятия внешней философией и затем изучение Оригена. Ориген во всяком случае оказал на Григория исключительно сильное влияние. Во многом св. Григорий навсегда остался оригенистом. Кроме Оригена оказали на Григория влияние Филон и Феогност. Отчасти этот оригенизм был умерен влиянием св. Василия. Вряд ли случайно, что именно к Григорию обращено письмо св. Василия о троической терминологии. В нем чувствуется опасение, что и Григорий может впасть в неправильные мысли. Соблазн внешней мудрости у Григория прошел. Впоследствии он резко говорил о ее бессилии, — она “все время томится муками рождения и никогда не разрешается живым младенцем.” Но эллином он остался навсегда, — под влиянием именно Оригена.

Под семейным влиянием св. Григорий вернулся к церковному служению. И хотя вступил в брак, проводил жизнь девственную и аскетическую, — одно время, по видимому, в монастыре св. Василия на берегах Ириса. Григорий не был сильным характером и не имел житейской опытности. Во время смут по поводу избрания Василия на Кесарийскую кафедру, он неудачно мирил его с дядей, написав дважды подложные письма, и Василий признавался, что ему хотелось, чтобы под ним расступилась земля. Впрочем, он с любовью принял раскаяние брата. Но понятно, что Василий считал его непригодным для ответственных поручений и впоследствии возражал против мысли поставить его во главе посольства в Рим, — “он неопытен в делах Церкви”... Однако в 372 г. (или 371 г.) он посвятил его в епископы городка Ниссы. В борьбе с ересями Григорий помогал брату не как деятель, но как писатель и богослов. Эта догматическая борьба навлекла на него преследования. Его призвали на суд в Галатию. Каппадокийский наместник Демосфен, “любитель еретиков,” по отзыву св. Василия, приказал доставить его под стражей. Григорий бежал из под стражи. Это было в 375 году. В 376 он был осужден заочно и низложен по обвинению в растрате и в незаконном посвящении. Три года он провел в изгнании, только в 379 году со смертью Валента вернулся к своей пастве и был встречен с радостью. Вскоре затем скончался Василий и спустя короткое время сестра Макрина. Для Григория это было тяжелым ударом. О последних днях своей сестры, замечательной подвижницы, св. Григорий лирически рассказал в одном из своих писем, — к Олимпию монаху. Это — целое житие. Св. Григорий почувствовал себя преемником своего великого брата и прежде всего взялся за его неоконченные литературные труды, — за Шестоднев и за полемику с Евномием. Друзья признали его достоинство. Антиохийский собор 146 отцов в 379 г. дал ему поручение обозреть Аравийские Церкви, так как были известия, что



там распространились нечистые верования и обычаи. Может быть, тогда же он посетил и Святую Землю, — впрочем это путешествие относят и ко времени более позднему. Нравственное состояние палестинской паствы, долгие годы лишенной пастыря (св. Кирилл 13 лет пробыл в ссылке), было очень расстроенным. Св. Григория здесь встретили с подозрением. Св. Григорию пришлось здесь сталкиваться и бороться с Аполлинаризмом. Из Св. Земли он вынес тяжелые воспоминания и не одобрял обычая паломничать туда, особенно у женщин. Прежде всего, ввиду опасности для чистоты и целомудрия, связанных с такими путешествиями. В Палестине изобилует грех и всякое нечестие... Но Григорий указывает и другую причину: “зачем стараться делать то, что не делает ни блаженным, ни к Царствию небесному близким”? Ведь Господь не заповедывал путешествия в Иерусалим, как доброго дела... “Да и что большого получит тот, кто побывает в этих местах, — точно Господь доселе телесно в них обитает, а от нас удалился, или будто Дух святой обитает среди иерусалимлян, а к нам не может прийти... Перемена места не приближает к нам Бога. Где бы ты ни был, Господь придет к тебе, если обитель души твоей окажется такова, чтобы Господь мог вселиться в тебя и ходить... А если внутренний человек твой полон лукавых помыслов, то хотя бы ты и был на Голгофе или на горе Масличной, или под памятником Воскресения, — ты столь же далек от принятия Христа в себя, как и тот, кто не исповедывал и начала веры”... Напротив, “поистине в сердце того, кто имеет Бога, находится и Вифлеем, Голгофа, гора Елеонская, Воскресение.” Что нового узнаешь в Иерусалиме, — спрашивает Григорий. “Что явившийся Христос был истинный Бог, — это мы исповедывали прежде, чем были на месте и после сего эта вера не уменьшилась и не увеличилась. О вочеловечении чрез Деву мы знали и прежде, чем были в Вифлееме. И воскресению из мертвых мы веровали прежде, нежели видели гроб. Что истинно было Вознесение, исповедано прежде, нежели увидели гору Масличную.” Эти размышления очень характерны для св. Григория: важнее “из тела путешествовать ко Господу, нежели из Каппадокии в Палестину.”

В 381 г. св. Григорий присутствовал на 2-ом Вселенском Соборе. Его догматические труды определили его влияние. В императорском эдикте 30-го июля 381 года св. Григорий был включен в число тех епископов, общение с которыми обязательно для признания православным. В каждом округе были названы свои имена и для Понта св. Григорий вместе с Элладием Каппадокийским и Отрием Мелитийским. От Элладия он имел впоследствии много огорчений. В 382 и 383 годах он снова был в Константинополе на соборах и продолжал борьбу с арианами. Здесь он сблизился с знаменитой девственницей Олимпиадой, близкой и к Златоусту. В 394 году он снова был на соборе по делам Аравийских церквей. Это последнее известие о его жизни. Вероятно, вскоре он и скончался. Во времена Златоуста о нем уже ничего не слышно. Об этих последних годах его жизни сохранились только немногие отрывочные сведения, свидетельствующие, однако, о его высоком авторитете и влиянии. Он занимается в это время преимущественно общецерковными делами. Впрочем в Ниссе вряд ли у него было много дел. Современники видели в св. Григории великого защитника православия против ариан и аполлинаристов — “столп православия,” “отца отцов.” Позже, в эпоху оригенистических споров стали спорить и о Григории. И при определении круга “избранных отцов” он оставлен был в стороне. Его прямое влияние упало. Впрочем и VII Вселенский Собор называл Григория — “отцом отцов.” Начиная с V века подымался вопрос о богословских мнениях св. Григория. И уже авва Варсонофий выразил общий принцип для их оценки. “Святые, сделавшись учителями, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но

вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т.е. учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы он открыл им относительно первых их учителей, Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов. Не спросили Бога, истинно ли сие.” За св. Григорием виделся образ Оригена. И в богословии Григория различалось школьное предание и церковное свидетельство. Оригеновское у него отвергалось, но его не винили за Оригена.

## II. Труды.

Св. Григорий не построил богословской системы; и вместе с тем по своему духовному типу он был более других отцов систематиком. Схема его богословских воззрений определилась под влиянием Оригена. Нельзя отрицать так же и прямого влияния неоплатонической проблематики. В своих творениях св. Григорий Нисский охватывает весь круг богословских тем. При этом нужно различать его творения, писанные по полемическим обстоятельствам времени, и те, в которых он положительно раскрывал привлекавшие лично его темы.

Как экзегет Григорий Нисский продолжил труды св. Василия, с другой стороны, — заново перерабатывал темы Оригеновской экзегетики. К первому разряду относятся два трактата, дополнительных к “Шестодневу,” — об “устроении человека” и о “Шестодневе, слово защитительное брату Петру.” Здесь св. Григорий держится библейского текста, не вдаётся в аллегорезу. Эти труды составлены вскоре после кончины св. Василия (379 г.). Вслед за Василием Великим св. Григорий опирается здесь (как и в других творениях) на философскую традицию, — он широко воспользовался комментариями к Платонову Тимею, — прежде всего Посидония. — Остальные экзегетические труды Григория относятся к более позднему времени и в них он является односторонним аллегористом. В них во всех есть и единая тема, — о богопознании и о нравственно-аскетическом пути человека. Всего важнее трактат “О жизни Моисея Законодателя,” составленный под сильным влиянием Филона, и комментарий на книгу Песнь Песней, в котором он следует за Оригеном. Во введении к этому комментарию, посвященному Олимпиаде, Григорий защищает аллегорический метод. В Песне Песней он видит таинственное предизображение духовного брака души человеческой и Церкви с превознесенным Женихом небесным, — Христом. В “Точном истолковании Экклезиаста Соломонова” св. Григорий говорит об отрешении от чувственного и восхождении к сверхчувственному. В беседах “О надписании псалмов” он изображает ступени нравственного совершенствования. Особо он толкует псалом VI-ой. Повидимому, св. Григорий объяснял и книгу Притчей. Характерно, что для толкования он выбирает преимущественно ветхозаветные тексты. Из Нового Завета он объяснял только Блаженства и Молитву Господню. В ряду его экзегетических произведений особое место занимает беседа “О чревоушательнице,” — тема, которой касался и Ориген. Против Оригена Григорий вслед за Мефодием Олимписким и Евстафием Антиохийским защищает мысль, что Саулу являлся не дух Самуила, но демон. — Экзегетических тем св. Григорий касается и в своих догматико-полемических сочинениях. Среди полемических произведений св. Григория прежде всего нужно назвать его книги Против Евномия, числом 12 (по другому счету 13), — это подробный разбор возражений Евномия на книги св. Василия, — сюда включен разбор позднейшего исповедания, представленного Евномием императору Феодосию в 383 г. Написаны эти “возражающие слова” в 380 и 381 гг. Разбирая аномейскую доктрину, Григорий вместе с тем раскрывает

учение св. Василия о Троице. На ту же тему написано объяснительное послание “К Авлавию о том, что не три Бога.” — “Против Аполлинария” в последние годы своей жизни св. Григорий написал две книги, — в них он разбирает учение о небесной плоти Христа и учение об отсутствии во Христе человеческого ума. Это — наиболее подробный разбор аполлинаризма. Св. Григорий имеет в виду не только учение самого Аполлинария, но и вульгарный аполлинаризм, с ним уже не вполне совпадавший. Кратко о том же он говорит в послании Феофилу Александрийскому, — Против Аполлинария. — Нужно еще отметить “Слово о Духе Святом, против Македониан Духоборов.” Приписываемое св. Григорию “Слово против Ария и Савелия” ему не принадлежит. М. б., — Василию Великому.

В положительной форме, хотя с учетом еретических соблазнов, св. Григорий изложил основные догматы в своем “Большом Катехизисе,” составленном не позже 385 года. Он предназначен в руководство для огласителей. На основании Писания и доводов разума св. Григорий объясняет здесь учение о вере, о святой Троице, о воплощении, искуплении, о таинствах, — крещении, и Евхаристии, о последней судьбе. Положительный догматический характер имеет ряд небольших трактатов — О св. Троице, к Евстафию Севастийскому, — послание к Симпликию, “О вере,” где изложено учение о Божестве Слова и Духа, — “К эллинам, — на основании общих понятий”... — Особого внимания заслуживает “Диалог о душе и воскресении,” написанный под несомненным влиянием Платоновского “Федона.” Беседа ведется от лица сестры Григория Макрины. Это одно из самых интимных произведений Григория. Одного частного вопроса на ту же тему Григорий касается в трактате “О младенцах преждевременно похищенных смертью.” — Нужно назвать еще диалог “О роке,” происходящий между епископом и язычником-философом, — защита свободы против теории астрологического фатализма.

Темам нравственным и аскетическим посвящен большой трактат “О девстве или о совершенстве,” написанный в ранние годы, и ряд небольших рассуждений: К Гармонию о том, что значит имя и название христианина, О совершенстве и О том каким должно быть монаху, к Олимпию монаху, О цели жизни по Богу... Особенно ярко аскетический идеал выражен св. Григорием в его письме “О жизни Макрины,” — написано вскоре после ее кончины, в 380 г.

Проповедей от св. Григория осталось немного. Среди них наиболее интересны слова в великие праздники, — на Рождество, Богоявление, Пасху, Пятидесятницу, слова поминальные, — о св. Стефане, о мученике Феодорите, о Сорока мучениках Севастийских, О Ефреме Сирине, особенно о Григории Чудотворце, — слова надгробные о св. Василии, о Мелетии Антиохийском... У св. Григория не было проповеднического дара. Его стиль грузен и искусственен. Он оживляется редко, когда Григорий касается своих интимных аскетических тем...

Наконец, нужно назвать письма, — числом 26. Большинство из них имеют личный и биографический интерес. Особо нужно отметить письмо II-ое — о путешествующих в Иерусалим. Сверх того нужно назвать каноническое послание к Литоию епископу Мелитийскому, содержащее 8 правил и включенное в Кормчую и в Книгу Правил. Примечательно, что правила покаянной дисциплины здесь обоснованы и объяснены психологически. Вероятно, св. Григорий опирается при этом на церковный обычай и на собственную пастырскую практику. Послание писано ко дню Пасхи, — “вселенский праздник создания,” совершаемый ради воскресения павшего — от греха.

### III. Путь и предел богопознания.

Душе человеческой свойственно “движение к красоте невидимой.” — У человека есть сила духовного восприятия, “духовная и невещественная сила”... “Кто очистит свою душу хотя бы немного, тот в естестве ее во всей чистоте увидит любовь Бога к нам и намерение, какое Он имел при создании ее. Ибо он найдет, что с самой сущностью и природой человека соединено стремление желания к добру и совершенству, что с самим естеством его сопряжена бесстрастная и блаженная любовь к тому умопостигаемому и блаженному Образу, которого человек есть подобие”... Это влечение и любовь раскрываются в искании и в искании бесконечном. Бог есть предел всех желаний, успокоение всех созерцаний... Однако предел недоступный, никогда не достигаемый. “О добродетели да знаем мы от апостола,” говорит св. Григорий, “что у нее один предел совершенства, — не иметь предела... У добродетели один предел, — беспредельность... И, быть может, иметь у себя прекрасное для того, чтобы *всегда желать* приобрести еще больше, — уже есть совершенство человеческой природы.” И более того, — “небезопасна остановка в этом движении, ибо всякое добро ограничивается только тем, что противоположно... И как конец жизни есть начало смерти, так и остановка в пути добродетели становится началом движения к пороку”... Искание бесконечно и должно быть безостановочным потому, что есть искание бесконечного. Актуальная бесконечность Божественного бытия определяет динамическую (потенциальную) бесконечность человеческого пути и подвига, в котором все всегда есть начало дальнейшего, — даже за пределами земной жизни и самого времени, — “полнота, никогда не ограничиваемая насыщением.” — говорить Григорий... Восстани и прииди, — непрестанно говорит Жених душе. Ибо “для того, кто действительно восстал, никогда не прекратится нужда восставать непрестанно и для того, кто поспешает ко Господу, не истощится путь к продолжению Божественного течения. Всегда надлежит восставать и даже приближающимся к цели никогда не подобает успокаиваться в движении”... И потому Господь сказал: Аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет (Ио. 7:37). Григорий объясняет: “Господь не положил ни предела жажды, ни стремлению к Нему, ни наслаждению питием. Напротив, не указав определенного времени, Он дает совет постоянно и жаждать и пить, и к Нему стремиться”... Богопознание есть путь. Жажда стремление, порыв, — это первая характеристика истинного Богопознания. И этот порыв есть вожелание и даже страсть любви, ἐρωξ. Не случайно Писание в “Книге Тайн,” в Песне Песней, в образе брака изображает “бесплотное, духовное и невещественное сочетание души с Богом.” Ибо Бог есть любовь и “Он пускает в спасаемых избранную стрелу свою Единородного Сына, смазав тройное жало острия Духом жизни.” Острие есть вера... И душа, возвысившаяся Божественными восхождениями, “видит в себе сладкую стрелу любви,” “стрелу пламенной любви,” — “и сладостным мучением увеличивает в себе страсть.” Страсть любви и искания...

Бог непостижим. И человеку врождено по естеству стремление к Богопознанию, а в нем — полнота благ. Этой противоположностью определяется путь. Бог выше познания, но во всем открыт для познания. Он вне и выше мира, выше всякого естества... Но Он и Творец, Художник мира, — и потому в мире видим и познается: “когда посредством видимого оглашается в сердце премудрость и художническое Слово.” Ибо, говорит Григорий, “и по видимой во вселенной Премудрости можно гадательно видеть сотворившего все в Премудрости.” И прежде всего видим и открывается в душе человеческой, носящей образ Божий, — хотя бы под грязью и нечистотой. “В тебе вместимая для тебя мера постижения Бога,” говорит св. Григорий, — “ибо в составе твоём отпечатлел Он подобие благ собст-

венного своего естества, точно на воске некое резное изображение.” Нужно увидеть Бога в самом себе, в душе своей, и для того должна она быть чиста и зеркальна. Душа должна быть чиста от всего “чуждаго,” т.е. от чувственных пристрастий, от мятежа страстей, борющихся ее поверхность, и потому делающих невозможным отражение, — и от чувственных образов. Тело должно быть в некоем сне и бездействии... Человек должен “выйти из всего видимого,” “стать вне вещественного мира,” “отрешиться от покровов плоти,” “обточить до чиста на себе все излишнее и телесное,” “чтобы всецело и вполне претворившись в мысленное и невещественное, соделат себя самым явственным изображением красоты первообраза.” Душе очищенной “должно не иметь в себе ничего, кроме Бога, ни на что иное не обращать внимания.” И это есть Богоподобие... И в очищенной подвигом и бдением душе отражается Бог. “Кто тогда видит себя, тот в себе видит и вожделеваемое, потому что смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз. Ибо как те, кто видит солнце в зеркале, хотя не устремляют взора на самое небо, однако же усматривают солнце в сиянии зеркала не менее тех, кто смотрит на самый круг солнца. Так и вы, говорить Господь, хотя и не имеете силы усмотреть свет, если возвратитесь к той благодати образа, какая сообщена была вам в начале, о в себе имеете искомое. Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть Божество. И если все это есть в тебе, то без сомнения в тебе Бог. Когда помысел твой чист от всякого порока, свободен от страстей и далек от всякого осквернения, ты блажен по своей острозрительности, потому что, очистившись, усмотрел незримое для неочистивившегося, и, отняв вещественную мглу от душевных очей, в чистом небе сердца ясно видишь блаженное зрелище. Что же именно? Чистоту, святость, простоту, и все подобные светоносные отблески Божия естества, в которых видим Бог.” Это не только видение, но действительное соприкосновение с Богом, “не как зрелище какое, — говорить Григорий, — пред лице очистившему душу предлагается Бог”... — В этих размышлениях св. Григорий близок к Плотину. Только чрез самопознание можно придти к познанию Бога, учил Плотин. Душа должна собраться, сосредоточиться в себе, придти в себя, — и придти в себя значит придти и к Богу. Это значит очиститься, — и очищенный ум становится богоподобным, возвращается к своему начальному богоподобию. Потому и познает он Бога, ибо “подобное познается подобным,” как выражался еще Платон (Menon 80E).

В образе Моисея-законодателя св. Григорий видит пример духовного восхождения. И больше всего он останавливается на таинственном Синайском Богоявлении. Народу было повелено готовиться в чистоте, и гора была окутана мраком и озарялась огнем. Из мрака звучал голос Божий, — “воздух силою Божией без способствующих выговору орудий сам образовывал в себе членораздельное слово. И это слово не только было членораздельное, оно узаконивало Божественные повеления.” Народ страшился восходить на гору и слушать Бога. Восходит один Моисей и вступает в таинственный мрак, — “ибо проникнув в неисповедимость Божественного тайноводства, там, и сам уже незримый, сопребывает с Незримым”... Богоявление начинается светом, и некогда в свете видел Бога Моисей, — в Купине неопалимой. Теперь, став выше и совершеннее, видит он Бога во мраке и под покровом мрака причащается присносушной жизни. Это значит, объясняет Григорий: первое удаление от заблуждений есть свет. Более внимательное изучение сокровенного вводит в некое облако, которое как бы затемняет собою видимое. И наконец, душа входит в святилище Боговедения, “отовсюду объята Божественным мраком, в котором, поелику все видимое и постигаемое оставлено вне, обозрению души остается только невидимое и непостижимое, и в сем то мраке — Бог.” Ибо Божество, — “там, куда не вос-

ходит понятие"... По мере восхождения все яснее открывается "несозерцаемость Божественного естества," и "в незримом и непостижимом" разум видит Бога, — в "неком светозарном мраке"... В этом мраке душа познает, что от совершенства она столь же далека, как и не приступившая еще к началу... Ибо в этом истинное познание, говорит Григорий, — что не знаем, потому что искомое выше познания. Ибо Божество в самом естестве Своем то и есть, что выше всякого ведения и постижения. Это первая истина богословия: непостижимость Божественного естества, невыразимость созерцания в понятиях. И кто полагает, что Бог есть нечто познаваемое, тем самым свидетельствует, что уклонился от Сущего к чему то только воображаемому, — и несомненно не имеет в себе жизни, ибо жизнь не вместима в понятия... Затем Моисей вводится в нерукотворную скинию, — и это предел созерцаний. Вещественный образ этого нерукотворного храма Моисей воздвиг впоследствии по Божию повелению, чтобы чудо сие не изгладилось из памяти и могло быть передано дольним. Эта невещественная скиния, по объяснению св. Григория, есть Христос, Божия Сила и Премудрость. И в скинии Моисей созерцал премудрые силы, поддерживавшие вселенную. Св. Григорий вслед за Филоном подробно останавливается на символизме священнических облачений. — Затем Моисей нисходит к народу с Богоначертанными скрижалями, в которых все, — и вещество, и начертание, — было делом Божиим. Народ отступлением своим не допустил до себя этого дара. Моисей разбивает скрижали и получает повеление истесать новые, — на них, сделанных уж из вещества дольного, Бог снова изображает закон. В этом св. Григорий видит иносказание о человеческом естестве, — некогда несокрушимом и бессмертном, устроенном Божиими руками и украшенном написанными начертаниями закона; потом — сокрушившемся от падения на землю, и восстановленном истинным Законодателем — Христом, как камнесечцем плоти своей. Характерно, что по мнению св. Григория на высотах созерцания открывается "совершившееся для нас Богоявление во плоти," Христос, Воплощенное Слово. И в ветхом Завете именно Его пророчески видели великие тайнозрители. О Нем написана Песня Песней. — В Моисее св. Григорий видит великого тайновидца. Он прошел путем очищения и достиг восхождения на гору и там был посвящен в божественные таинства. Это образ для каждой души. В неудобозримом мраке верою должна приближаться она к Богу и сделаться собственным камнесечцем, чтобы на ней, как на скрижали были начертаны словеса Божии. И тогда объемлется она "божественной ночью," во время которой приходит Жених, но не является. Ибо как явиться ночью? Он прикасается к дверям и зовет. Дает знак Своего присутствия, но еще не входит. Ибо приходит звать... И на вершинах снова начинается путь. "Ибо непостигнутое в бесконечное число раз больше постигнутого. Потому, хотя Жених уже многократно являлся душе, однако гласом Он возвещает невесте, что явится ей, как непредставший еще ее очам." Так на берегу текущего потока, если кто и долго простоит, всегда будет только в начале созерцания, — ибо вода все течет и все только начинает изливаться.

Св. Григорий с особенной подробностью останавливается на объяснении созерцания Моисея в расселине скалы (Исх. 33:18-23). Моисей просит Бога показать ему Славу Его, открыть ему путь Свой. "И глас свыше," объясняет Григорий, "соглашается уступить желанию просящего и не отрекается даже присовокупить ему благодати, но при этом и вводит в отчаяние, объявляя, что просимое не вместимо для жизни человеческой." Моисей видит только "задняя Божия," видит Бога только сзади... Разумеется, конечно, нечто иное и высшее. Это значит, что истинное Богопознание есть следование за Ним, "а идущий во след видит сзади"... — Таким образом, говорит Григорий, "Моисей,

нетерпеливо желающий видеть Бога, научается теперь, как можно увидеть Бога, — что это значит идти вслед Бога, потому что мимохождение Божие означает ведение во след.” И поэтому может видеть водимый Путеводителя. “А кто в движении уклоняется в сторону или направляет взор, чтобы видеть ведущего в лицо, тот пролагает себе иной путь, а не пролагаемый Вождем.” Бог говорит Моисею: лицо Мое не явится тебе, — это значит, объясняет Григорий: “не становись лицом к лицу перед ведущим, потому что тогда шествие твое непременно будет в противоположную сторону, — доброе не в лицо смотрит доброму, но следует за ним.” Потому и говорит Бог, что нельзя человеку увидеть лицо Его и остаться в живых. Ибо увидеть лицо Божие значит зайти Богу навстречу, т.е. идти не за Ним, а напротив, — и вопреки добродетели смотрит порок... Подобным образом Григорий объясняет и другие подробности библейского рассказа. Бог ставит Моисея на камне, — а камень есть Христос, всесовершенная добродетель. И Бог ставит Моисея не для стояния, но для движения. Ибо “кто восходит, тот конечно не стоит, и кто стоит, тот не восходит.” Но восходит тот, кто тверд и непреложен в добродетели. И Бог благоволит к Моисею именно за то, что он “не имеет удовлетворения в добре, но всегда стремится к большему.” Бог является Моисею, но не обещает успокоения или насыщения. И, прибавляет Григорий, — “Бог и не показал бы Себя своему служителю, если бы все видимое было таково, что могло бы успокоить вожделение взирающего”... В самой бесконечности стремления открывается уподобление Божественной бесконечности. И еще выше познание этой бесконечности, воля к бесконечности. Все о Боге умопредставляемое простирается в беспредельность и нескончаемость. Отсюда вечное искание. И “исхождение из того, в чем пребываем, делается вхождением в превысшие блага”... Однако не напрасное, но всегда находящее искание. “Душа по причастии превосходнейшего становится непрестанно выше самой себя, и, возрастая, не останавливается в возрастании.” “Добро, которого она причастна, пребывает неразрывно с ней, — и душа, все более и более причащающаяся, наравне с тем находит оное в преизбытке”... Отсюда томление и муки любви, на высотах еще сильнее, чем в начале пути. “Ибо таково причастие божественного блага,” замечает Григорий, “что в ком оно бывает, того делает большим и более восприимчивым, будучи им воспринимаемо в приращении силы и великости, так что питаемый всегда растет и никогда не прекращает расти.” И в соединении с любимым душа томится вожделением большего, — “и сего достигши, снова сетует, как имеющая нужду в благе, огорчается и затрудняется, как не получившая еще предмета своего вожделения.” Любимый все ускользает из “объятия помыслов,” и напрасно старается удержать его душа. Взысках Его и не обретох, — “ибо непременно оказывался Он выше и вне образов и понятий, убегал от приближения мысли”... “Простирает руки к ключу, отверзает вход, ищет неуловимого, зовет недостижимого... И ищущая необретаемого, призывающая Того, Кто недостижим для всей значительности именований, узнает душа от стражей, что любит она недостижимого, вожделевает необъятного. Они то некоторым образом бьют и язвят душу безнадежностью желаемого, когда признает она, что вожделенное есть несовершенное и неуслаждающее добро. Но верхняя риза печали (и сомнения) снимается сознанием, что преуспевать всегда в искании и никогда не прекращать восхождения есть истинное наслаждение желанным, когда непрестанно пополняемым вожделением порождается новое вожделение высшего. Посему, как скоро снимается верхняя одежда безнадежности, и душа видит, что превосходящая чаяния и неописанная красота Возлюбленного во всю вечность веков обретается всегда все более совершенною, — тогда приходит в сильнейшее желание, и чрез дочерей иерусалимских открывает Возлюбленному расположение сердца, — что, приняв в себя

избранную стрелу Божию, уязвлена в сердце острием веры, смертельно устрелена любовью.” А по слову Иоаннову “Бог есть любовь”... Так говорит св. Григорий о томлении верующей любви в своих толкованиях на “Песнь Песней” — Вершина пути есть некое “божественное и трезвенное упоение,” “иступление ума,” — экстаз. И при том экстаз безмыслия, — созерцание вне понятий и вне образов, — экстаз без видений. Описание экстатических состояний у Григория Нисского находится в несомненной связи и зависимости от Филона и его теории богопознания. Но это не есть простое заимствование или подражание. Св. Григорий в филоновских терминах описывает свой личный и интимный мистический опыт, — опыт, подобный которому имел и Василий Великий, и другие аскеты IV-го и позднейших веков. И при том это мистика Христа, а не Логоса, — как то было у Климента Александрийского и у Оригена. Песня Песней для Григория книга о Христе. И это не только очерк мистической теории, но прежде всего интимный мистический дневник, в несоответственной форме экзегического трактата.

На высотах сверхумного созерцания душа соединяется с Богом, уподобляется ему, живет в Нем, “уподобляясь неприступному естеству чистотою и бесстрашием.” Это некий таинственный брак души, ее “бесплотное, духовное, невещественное сочетание с Богом.” И в нем полнота благ и блаженства.” И когда сие совершилось начинается взаимное переходение одного в другое, и Бог бывает в душе, и душа так же преселяется в Бога”... Эта жизнь в Боге неопишима и неизреченна. И великие тайновидцы не могли описать своих созерцаний, не могли рассказать о виденных ими таинствах рая, — “хотя услышит кто несказанные глаголы,” замечает св. Григорий, “понятия о Боге пребудут невыразимыми”... О существе Божием, о самом Боге, “каков Он по природе,” нельзя говорить в понятиях и словах. Они несоизмеримы с божественным бытием. Божественное бытие превосходит “всякое познавательное примышление,” “выше всякого выше”... Ибо, говорит св. Григорий. — “подлинное сущее есть истинная Жизнь, — сие же недоступно ведению”... Логическое познание статично и именно потому недостаточно для “богословского таинства.” И Григорий решается сказать: всякое понятие о Боге есть кумир, идол, обманчивый образ, εἰδωλον. “Всякое понятие, составляемое по естественному уразумению и предположению, согласно с каким-нибудь удобопостижимым представлением, созидает Божий кумир, а не возвещает о самом Боге.” Понятия человеческого ума слагаются на основе созерцания и изучения видимого, тварного мира, и они становятся пустыми, когда ум возвышается за пределами тварного естества. “Ибо велико и непроходимо расстояние, отделяющее несозданное естество от всякой созданной сущности.” — Бог выше всякого имени. Бог не имеет собственного имени, “естество неопределимое не может быть объято никаким словом, имеющим значение имени,” — говорит Григорий. Ибо всякое имя, всякое понятие предполагает ограниченность и определенность. Но Божественное бытие бесконечно и беспредельно, и потому неопределимо. “О бытии сего естества мы знаем, но, что касается до наименования, которым бы во всей силе обнималось неизреченное и беспредельное естество, мы говорим, что его или совершенно нет, или оно нам вовсе неизвестно”... Божественная сущность не может быть постигнута через выделение отличительных и характерных признаков. Божественная природа проста и бесконечна... Она выше всякого начала, не представляет признаков своего собственного естества: ибо наисобственнейший ее признак тот, что ее естество выше всякого представления об отличительных свойствах. В созерцании Божественного бытия уму человеческому не на чем остановиться, неоткуда начать: “как некое обширное море, оно не дает никакого знака, указующего на какое-либо начало.” Потому здесь безусловная грань для умозаключений. “Ибо в рассуждении Его не представляется ничего, — ни времени, ни



“Ибо в рассуждении Его не представляется ничего, — ни времени, ни места, ни цвета, ни очертания, ни вида, ни объема, ни количества, ни протяжения, ни иного чего именуемого, именования, вещи или понятия.” Созерцательная мысль непрестанно движется, никогда не достигая. “Простота догматов,” говорит св. Григорий, “предполагает, что Бог не может быть охвачен ни именем, ни понятием, не иной какой постигающей силой ума, что Он пребывает выше всякого не только человеческого, но даже ангельского и премирного постижения, что Он неизглаголен, неизречен, превыше всякого означения словом, — и имеет одно имя, которое служит к познанию его собственного естества, — именно, что Он один паче всякого имени”... В мышлении о бытии Божиим должно простирается в бесконечность. Слов не хватает. “Одно есть имя, означающее божественную сущность, — говорит Григорий, — именно самое удивление, неизреченно возникающее в душе при мысли о Ней”... И душа умолкает, — “настает время молчать и содержать в тайне сознания неизъяснимое чудо оной неизглаголенной силы”... Было бы прелестью и обольщением домогаться и любопытствовать о неизреченном Естестве, искать собственное Имя Божее. *Миро изливанное имя Твое* (Песнь II. I. 2.), — о Божественном мире можно судить по благовонию испарений, но выше всякого имени естество таинственного мира. “Ведаем высоту славы Покляемого из того самого, что не можно обнять помыслами, заключая о несравнимом величии,” заключает св. Григорий.

Нужно различать созерцательную жизнь души в Боге и знание о Боге. “Господь не знать что-либо о Боге, но иметь в себе Бога называет блаженством” — напоминает св. Григорий. На высотах духовной жизни человек нераздельно близок к Богу, в самом себе являет Божественные черты. И однако и тогда познание о Боге невозможно. “И всякая тварь обширностью своего воззрения не может выйти из самой себя, но всегда в себе пребывает и, на что ни смотрит, видит себя, хотя и думает, будто видит нечто высшее себя, однако не имеет по естеству и способности смотреть вне себя.” Это относится и к Богопознанию. Богопознание есть образ Божий, начерчиваемый гадательной силою взыскующего ума. В созерцании умной природы, которое превышает чувственное разумение, разум “по догадкам” стремится уловить то, что убегает от чувств, и каждый иначе идет к искомому, и “соответственно рождающемуся у каждого разумению о предмете, сколько то возможно, выражает мысль, сближая как можно более значение речений с сущностью постигаемого.” Иначе сказать, язык и самое понимание становятся символическими. О Боге мы говорим не в именах, которые закрепляли бы твердые понятия, но в символах или в подобиях, которые только “указуют” на пречистое Естество. И потому эти слова не имеют смысла вне живого опыта, в котором означение или символизация раскрывается и осуществляется. “Человеческий многозаботливый и испытующий разум при помощи возможных для него умозаключений стремится к недоступному и верховному Существо и касается Его. Он не настолько проницателен, чтобы ясно видеть невидимое, и в то же время не все отлучен от всякого приближения, так чтобы не мог получить никакого гадания об искомом. Об ином в искомом он догадывается оцупью умозаключений, а иное усматривает некоторым образом из самой невозможности усмотрения, получая ясное понятие о том, что искомое выше всякого познания. Ибо, что не соответствует Божескому естеству, разум понимает; а что именно должно думать о нем, того не понимает.” Отсюда множественность имен и наименований, и только в совокупности этих имен ум человеческий приближается к раскрытию своего созерцательного ведения о Боге. Эти имена “кажутся какими то искрометными, воспламенениями, которые не могут сделать в точности видимым заключенного в них смысла”... “Но ты, прияв их в себя, чрез веру сделайся подъяремни-

ком Того, Кто по вселении в тебя, намерен у тебя воплотиться. Ибо ты — престол Его, а соделаешься и домом”... Вслед за Василием Великим Григорий Нисский различает два типа Божественных имен. Первый, — это имена отрицающие, дающие представление о Божественном бытии чрез прямое противопоставление свойствам бытия тварного, чрез освобождение мысли от тварных признаков. “Заключающееся в каждом из этих наименований значение указывает только на отстранение ближайшего к нашему разумению, но не изъясняет самого естества, от которого отстранено несвойственное ему.” Сюда относятся не только имена отрицательные, апофатические по словесной форме, но и наименования по внешнему виду утвердительные, которые, однако, выражают скорее отсутствие или противоположность. Св. Григорий находит, что даже имя “Благий” выражает только непричастность и противоположность злему, что называя Бога Началом, мы утверждаем Его безначальность. “Эти имена составляют как бы перепись какую или перечень тех понятий худого, которые к Божеству не приложимы.” Эти имена как бы отражают путь ума, чрез очистительное отвлечение восходящего к неизреченному Боговедению. И есть второй тип имен, производных от Божественных действий или энергий, — “ибо Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемый в чем-нибудь из того, что окрест Его.” Эти имена не касаются существа Божия. “Превысший всякого имени, — говорит Григорий, — получает от нас многообразные именованья по различию благодетельных.” Эти имена не означают ничего кроме действий, “которые касаются нашей жизни.” Эти имена закрепляют наши Богоприличные умопредставления. “Все рождающиеся у нас понятия о Божеском естестве мы выражаем в форме имен, так что никакое название не прилагается к Божескому естеству без какого-либо особенного понятия.” Действие не дает однозначного представления о действующем. “Если бы хотелось мне узнать что-нибудь о ветре, — говорит Григорий, — и ты указал бы на груды песка, нанесенную ветром, или на кучу соломы, или на поднятую пыль, не дал бы ты дельного ответа на вопрос.” По действиям Божиим мы можем судить только о том, что в Боге есть для них основание, есть нечто “соответствующее всем подобным понятиям,” “Усматриваемые во вселенной чудеса доставляют содержание богословским понятиям, по которым именуем Божество премудрым, всемогущим, благим, святым, блаженным, вечным, также Судиею, Спасителем и подобным тому.” Чудеса являют твари славу и величие Божие, — но не полно и не всецело. И действие Божие явлено в них лишь отчасти. “О самой же силе, от которой действие (не говорю уже о естестве, от которого сила), чудеса мира не дают ясного свидетельства. К тому же и дела Божие превышают меру человеческого восприятия”... Тварный мир слишком мал, чтобы вместить беспредельную Премудрость, Силу и Славу, чтобы быть точным и полным образом премирного Божества... Нужно прибавить, что св. Григорий различает еще имена Божии “отрешенные,” и “относительные,” — “одни содержат в себе указания высокой и неизреченной Славы, а другие указывают на многообразность промыслительного строительства, так что, если бы не было пользующихся благодетельными, не приличествовали бы сии речения, указующие на благодетельные.” — “Следуя внушениям Писания, заключает Григорий, — мы дознали, что естество Божие неизменимо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности, или преданное Писанием есть истолкование чего-либо разумеваемого о Божием естестве”... Имена Божии суть создания самостоятельности человеческого ума, истолковывающего опыт Боговидения, описывающего и скрепляющего свои созерцания и догадки... И в этом смысле они боголепны и нужны. Они превращаются в обманчивые кумиры, если мысль видит в них нечто большее, если она

преувеличивает, как бы обожествляет их смысл. Учителя лжи, говорит Григорий об евномиянах, “почти явно творят из своего мнения идола, когда обожествляют смысл, являющийся в слове: нерожденность, так что она уже не есть качество, приписываемое в известном смысле Божескому естеству, но сама есть Бог или сущность Божия”... В полемике с Евномием Григорий подробно останавливается на объяснении отдельных имен Божиих и показывает, что ни одно из них не именует Божия естества. Не случайно Писание “понятие сущности, как такое, которое невозможно вместить, и которое не приносит пользы для пытливых, оставляет неизреченным и неисследимым”... Священные писатели “естество Его, как высшее всякого имени, и не означали именем и не заботились о том”... Не составляет исключения и таинственное Богооткровенное имя: Сущий. И более того, — именно это имя всего более свидетельствует о неименуемости и безыменности Божией. Ибо это бескачественный и тем самым ничего не выражающий предикат. “Иное — понятие бытия, и иное — образа бытия. Первое даже доньше неизреченно и не объяснено тем, что сказано, заключает св. Григорий, — о Боге ничего нельзя знать, кроме того, что Он есть, ибо на это указывают слова: Аз есмь Сый”...

Учение св. Григория об именах Божиих опирается на его общее учение об именах и понятиях вообще. Он раскрывает его в полемическом противополжении теории Евномия. Но было бы напрасно предполагать, что он по полемическим мотивам скрывал или не договаривал свои взгляды. Не верно также определять взгляд Григория, как скептический номинализм, и подчеркивать, что он в своей теории имен расходится с основными началами своей религиозной метафизики. В действительности мнимый “номинализм” Григория вполне последовательно вытекает из начал его апофатического миропонимания. К тому же в своей теории имен он в сущности только повторяет или развивает подлинное мнение на эту тему самого Платона, подобно тому, как теорию Евномия можно связать со взглядами Кратила, как они изложены Платоном в его диалоге под этим именем. Григорий Нисский видит в словах “изобретение человеческого рассудка.” Поэтому понятно, что существует много языков. “Если бы закон природы повелел рождаться именам для нас из самих предметов, как из семян или корней рождаются растения,” — замечает Григорий, — то все люди говорили бы единым языком. Вавилонское столпотворение не означало, что Бог создал несколько языков. Он только попустил разделение народов, раздельное созидание языков народами. В понимании Григория язык есть нечто творческое и живое. “Изобретение” языка человеком Григорий представляет себе не как произвольную выдумку, но как раскрытие и осуществление естественных сил разума. Дар слова дан человеку от Бога, как некая разумная способность. “Он дал естеству нашему силу, а уже мы сами делаем дом, скамью, меч, плуг и вообще нужное для жизни”... В таком же смысле “и сила, т.е. возможность, слова есть дело Создавшего наше естество таковым.” Но эта возможность реализуется человеком творчески и свободно. Как Бог не управляет непосредственно каждым движением Им созданной твари, так не сидит Он, как некий грамматик занимающийся тонкословием имен. Слова, звуки и выражаемые в них понятия творят люди, — творят силою даннаго им “примышления,” ἐπινοία. “Примышление,” определяет Григорий, подобно Василию Великому, — “есть способность открывать неизвестное, отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов о том, что составляет предмет занятий.” Иначе сказать это творческая сила мысли, — “более тонкое и тщательное исследование мыслимого,” определял Василий. Не случайно и Григорий иногда вместо ἐπινοία говорить просто διανοία, размышление, рассуждение, судящая сила разума... Конечно, размышление не есть измышление, не есть вымысел, выдумка или произвол. Именование

предполагает именуемое, и именуются вещи для их точного обозначения, для закрепления нашего познания и знания о них. Поэтому в известном смысле имена произвольны, — иначе они не были бы именами, не были бы знаками, были бы пусты и лишены смысла, значения. Но имена предполагают умысел, предумышление... “Разумная сила души, происшедшая таковою от Бога, затем сама собою движется и взирает на вещи, а для того чтобы знание не потерпело слитности, налагает на каждую из вещей как бы некие клейма, обозначения посредством звуков.” Григорий Нисский различает созерцание, восприятие предметов и их познание. “Поелику нам невозможно иметь всегда перед глазами все существующее, то нечто из того, что всегда пред нами, мы познаем (непосредственно), а другое напечатлеваем в памяти. Но сохраняться в памяти раздельно ничто не может иначе, как если обозначение именами заключающихся в нашем разуме предметов не даст нам средство отличать их один от другого.” Именование связано с различением понятий, с изменчивостью нашего опыта. Поэтому, с одной стороны именование не нужно и даже невозможно для Бога, — “когда самая находящаяся в нем Мудрость и Сила неслитно и раздельно объемлет естество сущего”... Иначе сказать, потому что в Боге созерцание и постижение мира неизреченно совпадают. С другой стороны, природа человеческих имен и выражаемых ими понятий объясняет, почему не познается и не именуется даже в тварных предметах их естество, сущность. Вещи познаются в их отношениях, в их действиях и взаимодействиях. О них мы и судим и говорим, — изображая не естество описываемого, но некоторые отличительные черты, качества, усматриваемые в вещах. Мы не знаем существа вещей, — одному Богу открыты и ведомы основания вещей. Нам это и ненужно, — “потому и Писание не вдается в рассуждение о сущности созданного, как о преме излишнем и бесполезном.” Подлинного знания о твари в ее существе и основаниях человеческая мысль и не вместила бы. Ибо оно сияло бы всем великолепием мощи и славы создавшего. Потому то, — заключает св. Григорий, — “мы познаем своими чувствами и самые стихии мира лишь настолько, насколько полезно для нашей жизни получить знание о каждой из них. А каково понятие их сущности, сему мы не научены, и незнание это не наносит нам вреда.” — Имя по мысли св. Григория есть знак, или, отмета вещей, σήμα... Именно поэтому оно связано с вещью, — “примышление слов или усвоение имен имеет нечто общее с самими предметами.” Вопрос, однако, именно в том, что есть эта общность или связь имени и предмета. Григорий Нисский на том именно и настаивает, что это связь творческая и свободная, создаваемая силою разума. Имя присоединяется, примышляется к вещам, но не возникает из самой вещи. Имя не совпадает с вещью, и в то же время не есть нечто самостоятельное, не имеет собственной ипостаси, — “всякое имя есть отмета и знак какой-либо сущности и мысли, сам по себе не существующий и не мыслимый.” Здесь он следует Платону, поскольку его точка зрения выражена в “Кратиле,” устами Сократа, во второй его речи. Вещи обладают определенной природою и потому имеют имена, для того чтобы быть целесообразными, должны этому естеству соответствовать. Имена существуют  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ , не  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ . Их создает законодатель, как некий художник имен. Но создает, конечно, целесообразно, воплощая общую идею имени, как орудия мысли, в соответственной материи звука. При этом, оговаривает Платон, художники бывают разные и их творения имеют разное достоинство. Не все имена равно удачны, бывают и неудачные имена, как бывают неудачны и живописные изображения. Имя есть подобие вещи. В диалоге “Кратил” Платон стремился ответить прежде всего на вопрос, учат ли нас чему-нибудь имена. И на этот вопрос он ответил во всяком случае отрицательно. Познать вещь можно только из ее созерцания, не из имен. Аристотель только договорил Платона и с

большей ясностью подчеркнул, что имена есть человеческое установление, и нет естественных имен. Григорий Нисский воспроизводит именно эту Платоновскую теорию. От имен он обращает внимание к самим вещам, к неисчерпаемости опыта. В вещах есть своя определенность. Она установлена Богом, Творцом вещей, а не имен. Ее мы можем усмотреть и до известной степени выразить. Но никогда мы не можем создать точной копии мира в нашей мысли, — это недоступная задача и задача праздная: такое подобие заслонило бы от нас действительность. Логическое познание и слово есть средство от нашего бессилия, а не свидетельство нашей силы. Слова и понятия нужны для памяти и для разговора, для общения между людьми, разделенными по своей телесной природе... “Мы по необходимости, наложив на вещи как бы знаки, посредством их объясняем друг другу движение ума. А если бы как-нибудь иначе возможно было обнаруживать движение разума, мы перестали бы пользоваться периодической услугою имен, яснее и чище беседовали бы друг с другом, открывая стремлениями разума самую природу вещей, которой занимается ум”... И действительно, по мере восхождения и очищения ума слово немеет и оскудевает, — “препобеждается всякая выразительная сила слова и оказывается малою перед истинною”... Высшее созерцание превышает меру слова... Слово становится ненужным и немощным, когда самое бытие ясно раскрывается перед созерцательной мыслью. Созерцание выше слова, ибо слово есть орудие рассуждения.

Св. Григорий знает меру в своем пафосе неизреченности. Изреченность и постижимость для него совсем не означает сокровенности, неприступности Божественного бытия. Напротив, мотив “обожения” выражен в его богословской системе с предельной силой. Он только резко прочерчивает грань дискурсивного, рассуждающего, умозаключающего познания, — не признает за ним самодовлеющего достоинства, отсылает к опыту. Однако св. Григорий не отрицает и высокого познавательного достоинства слова. В первых, слова Писания. На этом основании он отклоняет евномианскую терминологию, подчеркивая незаменимость Богооткровенных Троических Имен: Отца, Сына, Духа Святого. Но Писание есть для св. Григория только символ, указующий на духовную реальность; потому и недостаточно, и обманчиво иудейское буквальное понимание Писания, — “представляющееся с первого взгляда толкование написанного, если не будет понято в надлежащем смысле, часто производит противоположное жизни, являемой Духом”... “Тело Писания,” как некая завеса, часто закрывает “Славу, заключенную в Писании”... Закон и пророки, это были некие оконца в прообразовательной стене учений, чрез которые проникали лучи истины. “Позади этой стены стояла истина, тесно связанная с прообразом”... Ныне обильно льется Евангельский свет. Писание есть запись Откровения, “свидетельство открытой нам истины.” “Всякое Писание потому называется Богодуховным, что оно есть учение божественного вдохновения. Если снять телесный покров слова, остающееся есть Господь, Жизнь и Дух”... И Писание надлежит хранить до буквы... Это относится и ко всей вере, — “крайней хулою и нечестием признавая и малое изменение преданных речений”... “Поелику сия вера предана апостолом от Бога, не делаем в ней ни сокращения, ни изменения, ни прибавления,” — св. Григорий настойчиво подчеркивает всегда достоинство предания, “древнего правила веры” и “наследия отцов.” “В доказательство нашего слова достаточно иметь дошедшее к нам через отцов предание, сообщаемое, как некое наследство, от апостолов чрез последующих святых,” заключает Григорий, — надо “благоговеть пред достоверностью тех, кто свидетельствован Святым Духом, пребывать в границах их учения и знания, а не дерзать на то, что не было доступно разумению святых”...

#### IV. Богословское таинство.

В созерцании св. Григория Нисского Бог есть прежде всего полнота, — полнота бытия, истинное и владычественное бытие, — единственное подлинное бытие, — единственное, что имеет бытие по самой своей природе. — “Нет ничего сущего в подлинном смысле, кроме превысшей всего сущности и причин всего, от которой все зависит,” — замечает Григорий. Тем самым Божество безгранично и беспредельно. Это выражается прежде всего в вечности и в простоте. “Божественная природа по своей сущности,” говорит Григорий, — “единопроста, единовидна, несложна”... Божественная жизнь — едина, непрерывна сама в себе, бесредельна, вечна и ни с какой стороны не встречает препятствия ни в каком пределе... Бог сам в Себе имеет движение жизни, или, точнее сказать, есть Жизнь, — “что есть, то и есть жизнь, в нем действующая, жизнь, которая не делается ни большей, ни меньшей от какого-либо приложения или отъятия”... Ибо ни прибавить что невозможно к бесконечному, ни отнять нечто от бесстрастного естества... Вечность Божественной жизни может быть означена символом круга. Окружность нигде не начинается, в ней нет первой и нет последней точки, она совершенно однородна, заключена в самой себе. Такова и Божественная вечность. “Ибо от настоящего мгновения, как от средоточия и какого-то знака, простираясь мыслью в беспредельность жизни и пробегая ее повсюду, как и в круге, равно и одинаково увлекаемся необъятностью, везде встречаясь с Божественной жизнью, которая не прекращается и сама с собою не разрывна, и бываем не в состоянии познать какой-либо предел и какую-либо часть”... Накоплением слов св. Григорий стремится выразить “непрекращающееся и бесконечное блаженство жизни”... “Это — Тот, Кто за пределами всего, для Кого нет ничего, что видел бы Он за пределами Себя. Кто не имеет конца, которым бы прекратилось Его бытие, но равно всегда отовсюду Сый, и беспредельностью жизни равно преступая как конечный предел, так и понятие начала, во всяком своем наименовании дает подразумевать вечность..” В этом пафосе божественной вечности Григорий близок к Оригену. И подобно ему отождествляет безусловное бытие и благо, — подлинно быть и есть природа блага... Бог по естеству своему есть всякое благо, какое только можно объять мыслью; или лучше, — Он выше всякого блага, и мыслимого и постигаемого, — как выше он красоты или доброты. Бог есть полнота и источник всего, — бытия и блага, и доброты. И потому Он выше всего, что есть. Бог есть полнота, и потому — блаженство, — “взирая на себя, все имеет, что желает, и желает того, что имеет, не приемля ничего отвне.” И наконец Бог есть любовь и источник любви, — “жизнь Вышнего естества есть любовь.” Ибо Бог в Своем Самопознании познает Себя, как Красоту. Потому Бог есть Любовь, что Он есть Красота. Св. Григорий, как эллин, связывает любовь не с добром, но с добротой, с красотой. Впрочем, понятие доброты не лишено этического содержания, как доказывает сродство слов *καλλός* и *καλός*. — Такое ведение о Боге получает душа чрез самосозерцание, когда в ней, как в образе Божиим, начертывается и выступает живой отпечаток божественных совершенств, к которым она и по природе своей причастна и подобна. О свойствах Божественного бытия мы не столько заключаем, сколько созерцаем их в умаленных отражениях, стремясь, как образы, к Первообразу.

Полнота Божественной жизни выражается в тайне Троичности, единосущной и нераздельной, — и здесь “всякое высокоглаголение и велегласие есть некая неясность и молчание”... Григорий принужден был говорить и старался говорить от Писания. Но именно о свидетельствах от Писания шел спор, нужно было объяснить их и все

свидетельства свести в единство, устранить произвол и кривотолки в библейских ссылках, ограничить неопределенность слов. Оттого св. Григорий объясняет троическую тайну и “от общих понятий.” Подобно св. Василию и Григорию Богослову он определяет путь троического богословия, как путь средний между иудейским догматом и заблуждением эллинистующих, т.е. между строгим монотеизмом и политеизмом... “Ибо догмат иудея низлагается исповеданием Слова и верою в Духа, а многобожное заблуждение эллинистующих уничтожается единством по естеству, отвергающим мысль о множестве. Но опять по надлежащем исправлении нечестивого предположения в том и в другом, пусть останутся из иудейского понятия единство естества, а из эллинизма одно различие по ипостасям. Ибо как бы неким исправлением погрешающих о едином является число Троицы, а вдающихся в множество — учение о единстве”... Этот синтез разорванных истин связан для Григория с общим Каппадокийским различием понятий “сущности” и “ипостаси.” Вместе с тем в борьбе с Евномием св. Григорий должен был с особенной точностью раскрыть понятие единосущия, прежде всего в связи с учением о совершенной неизменяемости и полноте Божественного бытия. Так определились темы его троического богословия, которое он никогда не излагал в систематической связи, но обычно полемически... Исходя из понятия о Боге Григорий старается вывести истину троичности. Бог не бессловесен, не *ἀλόγος*, и стало быть имеет Слово, *Λόγος*. Это надо мыслить Богоприлично: — Естество нетленное и присносущное имеет вечное и ипостасное Слово, и Слово это нужно представлять живым, “в жизни,” — иначе Оно уже не ипостась, не самосущее Слово... Невозможно мыслить какое-либо различие в свойствах между Отцом и Словом, как не инаково наше слово от нашего ума, который оно проявляет, — “нет ничего умозерцаемого в Сыне, что не принадлежало бы вполне Отцу.” Иначе нарушились бы единство и простота Божества. Оно слагалось бы из неподобного: Слово Божие показывает в себе тоже, что усматривается в Боге, от Которого Оно есть, — в этом единстве или тождестве определений сказывается единство естества. И вместе с тем, “Слово есть иное с Тем, Чье Оно Слово, — потому что наименование некоторым образом есть относительное и в речении: Слово, необходимо подразумевать и Отца Слову, — не будучи чьим-либо Словом, оно не было бы и Словом.” Слово и Тот, от Кого Оно, — различаются по ипостаси. Св. Григорий предпочитает называть Вторую Ипостась Сыном, чтобы параллелизм и соотносительность имен ярче показывали неразлучность и неслиянность ипостасей, — “имя Отца указанием отношения к Нему совокупно с собою привносит понятие об Единородном,” “с наименованием Отца познается ипостась Единородного”... Поэтому он возражает против “новых имен,” вводимых Евномием (“нерожденный”), который “скрадывает у слушателей то понятие взаимного свойства, которое с именами само собою входит в мысль.” Подобным образом приводит Григорий к понятию о Духе, — по подобию нашего дыхания, которое обнаруживает собою силу слова и представляется нам вместе со словом. Так и в естестве Божиим благочестиво мыслит Божий Дух, Дух Бога... Заметим, что св. Григорий избегает говорить, что Бог есть Дух. Дух есть имя ипостаси, а не естества. Конечно, Дух Божий, “сопровождающий Слово и обнаруживающий его действенность,” не есть некое преходящее дуновение, от вне втекающее и изливающееся вон. Это не было бы Боголепным представлением. Надлежит разуметь под Духом “самосущую силу, которая сама по себе в особой ипостаси представляется, неотделима от Бога, в котором Она, и от Слова Божия, Которое Она сопровождает, не в бытие изливается, но подобно Слову Божию, существует ипостасно”.... И опять иное есть Тот, Кто имеет Слово и Духа... Эта Троичность ипостасей не нарушает Божественного единства, различаемого,

но не разделяемого в подлежащем. Бог — един и единственный, единственное благо, мозаичная и неразделенная монада, неизменяемый никаким прибавлением, но всецело Единица, *Ev*, нераздробляемая, всецелая, полная... Одно и то-же счислимо и избегает счисления, — счисление и порядок не означает различия по природе, вообще не касается природы, — так и в твари: человек остается человеком и после числа, как был им прежде. Ту же мысль св. Григорий развивает и иначе. Он исходит из анализа имен. Всякое имя Божие означает силы или действия Божии, — энергии. И вот, нет действий особенных у каждой ипостаси, — но все совершается Троицею нераздельно. Едино нераздельное действие Святой Троицы, — и эта сила принадлежит всем трем лицам. Эта называемая деятельность (*ἐνέργεια*) едина, — не только общая, но именно единая, одна и та-же. Ибо “всякое действие, от Божества простирающееся на тварь, и именуемое по многообразным о нем понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается в Духе Святом”... Дана нам жизнь, — дана от Отца и Сына и Духа. Св. Григорий очевидно понимает крещение, рождение нетленное... И дана одна жизнь, не три, — “одна и та же жизнь приводится в действие Отцом, уготовляется Сыном, зависит от соизволения Духа.” Это свидетельствует о единстве божественной Жизни, которой мы приобщаемся... Св. Григорий резко и решительно подчеркивает тождество триединых Божественных действий и этим ясно переходит за пределы родовой общности: энергии едины, как едино, а не только общо естество. Он стремится разрушить соблазняющую аналогию с человеческими действиями и деятельностями, когда в одном деле могут соединиться многие, не становясь одним, или когда действие многих можно обнять общим понятием, хотя каждый действует даже вне общения с занимающимися чем-нибудь подобным. Так три философа, три ритора не становятся одним, а единство занятия остается только общим именем... О Боге мы мыслим иначе. Здесь разумеется тождественное действие, — “одно движение и распоряжение благой воли, переходящее от Отца чрез Сына к Духу”... “Вся промыслительность, попечительность и бдительность над вселенной, говорит Григорий, — едина, едина, а не трояка, — святою Троицею совершается, однако не рассекается троючастию по числу созерцаемых верою Лиц, так чтобы каждое из действий, само по себе рассматриваемое, было или одного Отца, или особо Единородного, или отдельно Святого Духа.” — Григорий формально следует за Оригеном, но по существу не согласен с ним. Во-первых, потому что отвергает допускаемое Оригеном распределение действий по ипостасям, отвергает несовпадение царств Отца, Сына и Духа по объему и составу, — он утверждает как раз обратное. Во-вторых, потому что он совершенно свободен от того субординатического уклона, который был у Оригена, — действие Божие по Оригену как бы затухает в порядке нисхождения по счисляемым ипостасям, — сила убывает, убывает мощь и власть. Правда, и у Григория путь Божественного Действия в мир соответствует порядку Лиц: *от Отца через Сына в Дух*, при чем различаются: *ἐκ, διὰ, ἐν*. Однако, это есть различие во Внутритроицеской жизни, соответствующее неслиянному строю единосущной Жизни, — потому и ведет оно к уразумению троической тайны. — Нужно, наконец, прибавить, что в едином, но троическом действии, конечно, нет перерывов или какого-либо протяжения времени, — как нет никаких разделений и промежутков в самой Троице, — “ибо в предвечном естестве нет расстояния,” нет никакой пустоты или “неосуществленной среды.” Во всеблаженной жизни нет протяжений, нет ничего, что можно было бы измерить, — “у Бога и вне Бога нет ничего такого, из чего в продолжении прохождения одно уже проходит, другое будет проходить,... все равно всегда присуще, как настоящее.” Различение времен исключается, всякое “некогда” и “когда,” — ибо исклю-



чаются изменения: Бог ничем не становится, но есть, как полнота и “троическая простота”; в Боге ничто не возникает, — “что было, то и есть и будет; а если чего когда-либо не было, того нет и не будет”... На этом основании св. Григорий опровергает Евномия, который тщился вознестись “выше рождения Сына,” точно можно отыскивать ступени в бесконечном... Если что было прежде Сына, то прежде не было и Отца, и во всяком случае окажется, что сам Бог “делается старше и моложе самого себя”... Невечность Сына предполагает небытие Отца. Благодетель требует отвлекаться от времени, — “и прежде веков и после них беспредельность Его жизни льется повсюду”... Время, — проникновенно говорит Григорий, — “течет собственным своим чередом или содержит в себе, или минует естество постоянное, непреложное, пребывающее в собственных своих пределах”... — Все имена Божии и все представления о Нем “появляются вместе с вечностью Божией.” Этим исключается и всякая длящаяся последовательность в действиях Божьих, — они просты, как проста Божественная полнота. Здесь снова сходство и резкое отличие от Оригена, который сумел из вечности и простоты Божественного бытия сделать только субординатические выводы и потому самое Божество Второй (строго говоря, нельзя даже прибавить: и Третьей) ипостаси сводил на “причастие” (Божеству), как бы опасаясь, что даже вечное рождение нарушает простоту. Св. Григорий понял, что полнота не противоречит простоте, что, напротив, это объективно совпадающие и неслитно-неразделимые свойства, и потому из Оригеновских понятий выковал непреложную ризу подлинно-точных догматов.

В раскрытии троичности Григорий исходит из понятия силы: Сын и Дух — силы, но силы “существенно существующие,” т.е. ипостаси. Понятие ипостаси Григорий определяет подобно Василию брату. “Ибо под сим названием (Отца, Сына и Духа) познаем не разность естества, но одни свойства, служащие к познанию ипостасей, по которым знаем, что Отец не Сын и Сын не Отец, что Отец или Дух Святой не Сын, но каждое Лицо познается по особой отличительной черте ипостаси, в неопределенном совершенстве само по себе не представляемое и неотделяемое от Лица, с Ним соединенного”... Итак, ипостасные имена суть имена соотносительные, и при том скорее апофатические, чем утвердительные, — во всяком случае они не дают нам исчерпывающего разумения тайны Троической жизни тем более, что исключается всякая аналогия с тварным смыслом этих слов. Имена ипостасей означают “особенности,” и отношения, образ бытия, — *как*, а не *что*... При определении ипостасных особенностей Григорий Нисский отклоняется от других Каппадокийцев, особенно от Василия. Отца и Сына он различает прежде всего как нерожденного едиnorodного, ἀγέννητος и μνησενής. Это два образа бытия: быть нерожденно и быть едиnorodно, — св. Григорий говорит не просто о рожденности Сына, но подчеркивает имя: Едиnorodный, чтобы яснее отличить неисповедимый образ бытия Сына и Духа. Не удовлетворяясь определением ипостаси Духа, как “Святыни” у Василия, не находя достаточным термин: ἐκλόρευσίς у Григория Богослова, Григорий Нисский видит отличительное свойство третьей ипостаси в том, что она — третья: от Отца чрез Сына, δι’ υἱοῦ. Это διὰ имеет онтологический, а не только икономический характер. Однако это διὰ не означает сопричинения, существенно отлично от ἐκ, и Григорий резко подчеркивает единство начала... Собственно говоря, “чрез Сына” почти равнозначно “от Отца,” — ибо Отец есть имя Первой ипостаси в отношении ко Второй. — Имена Отца, Сына и Духа не суть имена естества или природы, — по естеству ипостаси именуются равно Богом. Григорий это резко подчеркивает во исключение всякого субординатизма. Имя Бога равно для Трех, общее для них, так что нельзя говорить: Бог и Бог и Бог, — едино Божество, един Бог.

Стало быть, неизреченное естество и ипостаси различаются, как общее и частное... Однако, это соотношение общего и частного нужно разуметь богоприлично. Это значит прежде всего, что надлежит вполне отвлечься от всякой изменчивости и изменения и разуметь особенное (или неделимое) в совершенной полноте завершенного и простого бытия, в котором нет среды и разделения. Эту оговорку св. Григория не всегда с достаточным вниманием учитывают. То верно, что вслед за Василием Великим и Григорий поясняет различение сущностей и лиц человеческим примером: человек (вообще) и три неделимых: Петр Иаков, Иоанн. Однако, это не значит, что общее есть только производное от частного, выделяемое в них чрез отвлечение от различаемого. Формально каппадокийская терминология напоминает Аристотеля, аристотелевский плюрализм и индивидуализм, — так что общее есть только понятие, под которым стоят индивиды. Однако, у каппадокийцев резче выражен затушеванный у Аристотеля мотив субстанциального единства, единство материального принципа, так же недоведомого (ибо бескачественного), как и у Аристотеля. Но если у Аристотеля эта бескачественность есть проявление бедности, то для Каппадокийцев в отношении к Божеству она означает полноту, сверхкачественность, — не смутность, но высшее совмещение уже не распадающегося на отдельные качества. Это единство “подлежащего” предполагается различением ипостасей... Отсюда резкий реализм (или онтологизм) у Григория Нисского. Ему приходилось отвечать на резко поставленный вопрос: почему не три Бога, раз три ипостаси. Ведь Петр, Иаков, Иоанн — три человека. Может показаться, что Григорий отвечает на это недоумение слишком много, — ибо он отвечает, что строго говоря и о людях нельзя сказать: три. Не стирает ли он при этом различия между Божественным и тварным естеством, равно подводя и то, и другое под понятие субстанциального единства? И к тому же не есть ли его ответ только словесный обход трудности, только оговорка... Григорий отвечает так: Строго говоря неточно и противоречиво сказать: *три человека*. Ибо три относятся к различному, а человек есть имя неразличаемой, но как раз отождествляемой сущности. Именем человека нельзя обозначить собственного различаемым, это не собственное имя, а общее, — счисляются же собственные имена, их только можно складывать и обозначать числом. При этом счисление уже предполагает единство, как основание сложения. “Человек” — один, ибо одно и то же тождественное содержание мыслится о каждой ипостаси. “Естество одно, сама с собою соединенная и в точности неделимая единица, не увеличиваемая прибавлением, ни умаляемая отнятием. Как есть одна, так и остается. Хотя и во множестве является, сущая, нераздельная, нераздробляемая, всецелая, не уделяемая причастникам по особой части каждому”... Численный порядок не производит разности естества, — исчисляемое таким же пребывает само в себе, каково есть, счисляется ли оно или не счисляется, и во всяком случае, неизменяемое временем. В отношении к сущности меньше ли Авраама имел явившийся на свет через 14 родов Давид? Меньше ли был человеком Давид, потому что во времени жил позже Авраама? Каждый тождественно с другими и равно есть человек, — “человек в точнейшем понятии может быть назван собственно один”... Св. Григорий напоминает о логической неизменности понятия: счисляется же внутри понятия, “что представляется в особом очертании”... “Человек” в трех один, как золото одно во множестве статиров, — “ни умаления, ни приращения не происходит, когда оно усматривается во многих или немногих”... Общее и частное соотносится таким образом, как *что* и *как*. Однако, в тварном мире неразделяемая и тождественная сущность (например человеческая) находится в постоянном становлении, в изменчивости, в процессе, — оставаясь сама собою, она реально является или осуществляется в разных и собственно слу-

чайных индивидах, — “иногда в тех, иногда в других, иногда в большем, иногда в меньшем числе.” “Ибо если кто человек, то он не есть уже непременно и Лука и Стефан,” прибавочные “особенности” безразличны для тождественного естества, они случайны (συμβεβηκότες). Именно в этом отношении Божественное бытие неподобно тварному. “В трех Лицах не бывает никогда никакого приращения или умаления, превращения и изменения.” Здесь нет никакого повода к неточному словоупотреблению, — мы считаем людей, несмотря на тожество естества, только потому, что здесь случайная и изменчивая множественность неделимых... “В рассуждении св. Троицы не бывает никогда ничего подобного, потому что именуются одни и те же, а не иные и иные лица, то же и одинаково содержания. И не допускает Она никакого приращения до четверицы, ни умаления до двоицы, — потому что не рождается и не исходит от Отца или какого из Лиц еще новое лицо, так чтобы Троица когда-либо стала четверицею, и не прекращает со времени бытия своего какое-либо из сих Лиц, чтобы Троица стала двоицей.” Это значит, что Божественные ипостаси суть непреложные и как бы необходимые ипостаси, в которых безначально и неизменно осуществляется полнота неизреченного Божеского естества, — непреложные и вечные образы бытия Единого Бога. Ударение лежит именно на простоте и неизменности. “Ибо Лица Божества нераздельны между собою, ни по времени, ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке”... Простота бытия открывается в некой сплоченности неслитных ипостасей. Св. Григория нельзя упрекать в натурализме, как бы формально не напоминал его язык даже западно-стоическое словоупотребление. Если он и употребляет Тертуллиановский образ трех огней, трех светильников, он устраняет основную неточность стоицизирующего языка: сравнение с золотом и монетами опасно потому, что из неопределенной материи произвольно чеканятся раздробляемые в существовании случайные монеты. Именно эту неопределенность, случайность, произвольность, равновозможность и текучесть Григорий категорически исключает. — И нужно прибавить, различие общего и частного для Григория, как и для всех Каппадокийцев, есть только вспомогательное логическое средство. Основное в его созерцании — таинственное Троическое единство, “Троическая простота,” живое единство бытия, единая Жизнь. Это трехобразное единство Жизни и есть единство сущности, единосущие, — бытие в нераздельном единстве. В Божестве усматривается не косное единство или неподвижность, но полнота жизни: эта жизнь открывается, как Триединство. В этом существенное отличие богословского таинства Новозаветной веры от догмата иудаизма.

## **V. Покров вселенной.**

Для мира Бог есть начало и предел, источник существования и цель всех стремлений. Вначале Бог сотворил небо и землю. Это значить, что тварь имеет начало своего существования в Боге и что она начинает быть. “Начало миробытия, — говорить св. Григорий, — означает, что и поводам и причинам, и силам всех существ Бог вдруг и в одно мгновение положил основание.” И это основание созданий знает один только Творец. Для нас возникновение твари непостижимо. Однако, знаем, что начало бытия она имеет “чрез изменение,” — ее начало есть “некое движение и изменение несуществующего в существующее”... “Самая ипостась твари начата изменением,” и потому тварь необходимо изменчива, по естеству своему есть нечто изменчивое, становящееся, — пока не достигнет исполнения, не совершится, не придет в полноту. Творческая воля Божия есть единственная опора твари в этом текучем существовании. Мир существует и стоит пото-

му, и только потому, что “художественная и премудрая Божья сила, открывающаяся в существах и все проникающая,” содержит и устрояет его, — “проникает Собою каждое из существ и растворением силы своей во вселенной содержит существа в бытии. Бог не только создал мир, — некогда. Он сохраняет, содержит его, — как Вседержитель, своим вседеприсутствием... — “Ибо ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем”... Бог пребывает в мире не смешиваясь с ним, — как душа не расплывается в оживотворяемом ею телесном составе. Это напоминает стоическое  $\delta\iota\omicron\iota\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$ , но с той оговоркой, что это “растворение силы” не нарушает существенной трансцендентности и неприступности Божественного бытия. Тварь противоположна Богу, “созданное естество и Божеская сущность разделены и не имеют никакой связи по отличительным свойствам,” — и однако всюду распространяется Божественная “неколичественная и неопишная Сила, в себе самой содержащая века и все творение в них”... Как? не знаем, и да не любопытствуем, — ибо это превышает меру разума. Что было до сотворения? Какая нужда в сотворенном? Знаем только, что все создается силою Слова, ибо не бессловесием ( $\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\alpha$ ) начинается мир.

В библейском рассказе о творении св. Григорий видел запись синайских созерцаний Моисея, — не домысел умозакрывающего разума. За буквой рассказа нужно вскрыть его внутренний смысл, как бы вслед за Моисеем взойти в таинственный мрак. Св. Григорий хочет идти дальше Василия... — Мир есть целое, стройное и согласное. И как целое создан он Творцом. Бог творит Премудростью и Премудрость есть воля, а с решением воли нераздельно для Бога дело, “в деле творения, замечает Григорий, надлежит представлять себе в Боге все в совокупности, — волю, Премудрость, могущество, сущность существ”... Не случайно приравнивает св. Григорий “могущество” Божие и “сущность существ.” Он исключает при этом два предположительных допущения: Бог творит не из Себя, ибо разнороден твари, и не из каких “запасов,” не из какого несозданного вещества. Это и значит: “самое устремление Божественного произволения, когда пожелает, бывает делом и хотение осуществляется (сущетворится), немедленно обращаясь в естество по власти Всемогущего, Которая чего только премудро и художнически ни пожелает, не оставляет изволения не приведенным в действие. Приведение же изволения в действие есть сущность”... Св. Григорий оговаривает, что вещество, как таковое, в основании своем невестественно, но “происходит от умопредставляемого и невестественного.” Вещество есть совокупность качеств, вне которых ничто не мыслимо и не представимо, — их “совокупное стечение” и образует вещественность. “Все сии свойства сами по себе, — думает Григорий, — понятия и голые умопредставления,” ибо ни одно из них само по себе не есть вещество, — легкость, тяжесть, плотность, цветность, очертание, протяжение... Эти невестественные качества Бог и творит в начале, — поводы, причины, силы существ... Начало, подчеркивает Григорий, означает “мгновенность и неразрывность,” и вместе с тем “начало временного протяжения.” Однако, начало времени еще не во времени, не есть еще время, — здесь Григорий повторяет Василия. Начало времени означает начало движения и изменения. Возникновение твари есть начало ее становления. Вселенная не сразу возникает в своей полноте. Она постепенно устрояется. Вдруг и сразу возникают элементы мира, — из ничего, и при этом Бог сообщает им силу самоосуществления. Мир начинает составляться... Сперва земля была “праздной и безразличной,” ибо — объясняет Григорий, — “все уже было в возможности при первом устремлении Божиим к творению, как бы от вложенной некой силы, осеменяющей бытие вселенной, но в действительности не было еще каждой в отдельности вещи.” Иначе ска-

зять, земля была и не была, — “но ожидала того, что дается устроением качеств, что и значит: прийти в бытие”... Пустота, по переводу Феодотия, — ибо дана была “сила воспринять качества,” но не было еще их. Мрак был над всем, “когда каждое из наполняющих вселенную существ еще не оказалось самим собою”... Но создана была не только бескачественная материя, — напротив, именно этого св. Григорий и не допускает. Создано было смешение качеств, и оно должно было отстояться. И для этого, как некая скрепа и связь, вложено в создание естества “Божественное художество и божественная сила,” сила движения и сила покоя.

Шестоднев, по мысли св. Григория, есть описание устроения земли, осуществление тварных потенций. “Если предварительным могуществом Создателя всему в совокупности положено вещественное основание,” — говорит он, — “то частное проявление видимого в мире совершилось в некотором естественном порядке и в последовательности, в определенное продолжение времени”... За началом следует “необходимый некий ряд в известном порядке.” Сперва является огонь, и вдруг, проторгшись из глубин тяжелого вещества, озаряет все светом, — *и бысть свет...* “Рече Бог,” — это значить, что вложено в каждое существо “некое премудрое и художественное слово”... Бог не говорил членораздельно, но могуществом своим “вложил в естество светоносную силу,” — и то, что происходит от закономерного действия Богом вложенных сил, Моисей прямо именует делом Божиим... В Божественном творчестве нет последовательности. Последовательность принадлежит осуществляющейся твари... К ней относится счисление дней, определяемое круговращением стихий. Первоначальный хаос вращается, и по различию плотности стихии размещаются, огонь устремляется на поверхность и стремится вверх, пока не встречает “предела чувственной твари.” В Библии он назван твердью, а “за сим пределом,” — замечает Григорий, — “следует некая умопредставляемая тварь, в которой нет ни образа, ни величины, ни ограничения местом, ни меры протяжения, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни чего-либо иного усматриваемого под небом.” Тогда путь огня изгибается и описывает круг. Весь этот процесс есть день первый, и смысл его — отграничение видимого и умопредставляемого. И дальнейший процесс мироустроения св. Григорий представляет, как выделение и разделение. В продолжение трех дней совершилось “взаимное отделение каждой вещи в мире,” — все распределилось. Так разделились суша и вода, выделились светила, солнце, луна и звезды, размещенные в пространствах по свойству своей светлости. Все заняло свое место в премудром некоем порядке, и сохраняет его “в непреложном постоянстве по силе своего естества”... Это не могло совершиться сразу, — “потому что все движущееся непременно движется во времени и для взаимного между собой сложения частей нужно некоторое продолжение времени”... Потому только в четвертый день слагаются небесные светила. — именно слагаются, а не созидаются заново. Можно думать, что мысль о естественном месте каждой вещи сложилась у св. Григория под влиянием Аристотелевой физики. — О последних днях творения св. Григорий не говорил подробно, считая разъяснения Василия Великого достаточными. Он только подчеркивает, что есть ступени в творении, некоторое восхождение к большему, к естественному совершенству. Сперва мертвое вещество, потом растения, наконец существа бессловесные. Сперва вещество, затем жизнь в него проникающая. И снова есть ступени жизни. Общая всем существам органического мира “жизненная и душевная сила” проявляется в трех видах: как “сила растительная и питательная” уже и в растениях; как “сила чувственная” или “сила восприятия” в животных; как “сила разумная” или сила рассуждения только в человеке. При том это не три формы единого начала, но именно три

непереходящих ступени, предполагающие друг друга в восходящем порядке. Эту мысль об иерархическом строении природы, восходящую тоже к Аристотелю, св. Григорий проводит настойчиво. Потому и можно сказать, в шестой день все достигло своего конца или цели, — “все богатство твари готово было и на земле и в море”... Это сразу и покой и движение, — две взаимно противоположные силы в своем сочетании порождают симфонию мира; так что и в движении оказывается покой и в неподвижности движущееся. “Все существует одно в другом и поддерживает друг друга, ибо прелагающая сила неким круговращением прелагает все земное из одного в другое и из того, во что оно преложено, снова приводит в то, чем оно было прежде... Так создается некий круг, обращающийся вокруг самого себя и всегда делающий одни и те же обороты, так что ничто не убывает и не прибывает, но все и всегда пребывает в мерах первоначальных.” Это воистину есть гармония, — “мусикийская некая стройность,” “первая, первообразная и истинная мусикия”... Мир есть некое “складно и чудно сложенное песнопение всем обладающей силе,” — и это всестройное сладкопение может расслышать ум.

Особое место в творении занимает мир ангельский, мир духовный и бесплотный, но заключенный и временем и пространством, — ибо “ничто из приходящего в бытие через изменение не может быть иначе, как в месте и во времени”... Это не значит, что ангелы пребывают в пространстве так же, как тела, — но они связаны, ограничены пространством, не обладают вездеприсутствием, хотя и могут являться, где пожелают, не тратя на то времени. Со временем их бытие связано глубже, — в этом Григорий резко отличается от Василия Великого. Он считает естество ангельское удободвижным, называет его “неусыпающим,” — это связано с его основной мыслью: все должно стремиться к Богу, и стремиться безостановочно и беспредельно, никогда Его не настигая. В духовной жизни в особенности не может быть остановки, она по существу своему есть путь, — и стало быть она есть жизнь во времени, в постепенности или последовательности. Этот динамизм особенно ярок в мире ангельском. “Природа ангелов некоторым образом непрестанно создается, изменяясь вследствие приращения благ в большее, так что не видать никакого предела и возрастанию в лучшее пределов не положено”... Григорий Нисский допускал, что ангельское царство возникло постепенно, чрез некое таинственное размножение, так что число ангелов составилось, — и затем умалилось через падение. Вместе с тем и иерархия чинов ангельских по его мнению возникла, — она определяется по степеням достигнутого совершенства. Число ангелов Григорий определяет по притче о потерянной овце, — оставляет девяносто девять ради одной... Григорий объясняет: оставляет ангелов и приходит к человекам... Бытие ангелов есть вечное славословие. Нужно прибавить, что ангелы не обладают полнотой ведения. Можно думать, что самая их бесплотность ограничивает их ведение, — во всяком случае тайну воплощения уразумевают и узнают только чрез Церковь, как открывает Апостол (Еф. 3:10-12). И, может быть, в Церкви “яснее они видят Невидимого,” замечает Григорий. — Судить о естестве ангельском мы можем по “одноплеменности” души нашей с ними, хотя и облечена она телом.

Творение мира завершается созданием человека. Это действительное исполнение и завершение. Однако, человек не только часть мира, но и владыка его или царь, — потому он вводится в творение последним. Мир устроится и украшается Богом ради человека, как некий царский дворец; и человек вводится в эту полноту не для того, “чтобы приобретать то, чего нет, но чтобы наслаждаться тем, что уже есть,” — отчасти как зритель, отчасти как владыка. — Есть двойственность в устройении человека. С одной стороны, он — средоточие вселенной, полнота природы, микрокосм, “некий малый мир,

содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная,” — потому и сотворен человек последним, что “объемлет собою всякий род жизни.” Однако не в этом достоинство человека. “Что важного в том, — спрашивает Григорий, — чтобы почитать человека образом и подобием мира? Ведь и земля преходит и небо изменяется, и все, что в них содержится, преходит прехождением содержащего.” И иронически замечает об языческих мудрецах: “Говорили: человек есть микрокосм... но громким этим именем воздавая такую хвалу человеческой природе, не заметили, что почтили человека свойствами комара и мышей”... Космичность человека только потому получает смысл в глазах Григория, что он создан по образу Божию и чрез это становится проводником Божественных действий во всякую тварь. В человеке срастворяются природа умная и природа чувственная. Так понимает св. Григорий взятие персти земной для образования человека; и в эту персть вложена жизнь собственным Божественным дуновением, “чтобы земное сопребознеслось с Божественным, и единая некая благодать равночестно проходила по всей твари, при растворении дольного естества с Естеством премирным.” Через человека и земная стихия получает участие в жизни духовной. В человеке смыкается весь мир. Потому и создан человек так торжественно, — не спешно, не одним могуществом, не совокупным повелением, но по совету, “как бы с рассматрительностью”... Бог творит человека по единой любви, чтобы стал он участником божественного блаженства. Именно поэтому Бог творит человека по образу Своему и по подобию, “чтобы был он одушевленным подобием Божественной и превечной силы”... Ибо подобное познается подобным, и “для того, чтобы соделаться причастником Божьим, необходимо, чтобы в естестве приобщающегося было нечто сродное тому, чего оно причащается.” И Бог дает человеку некую несказанную полноту благ... Разгадку бытия человеческого, св. Григорий видит в этом основном понятии: образ Божий. В нем грань между миром (природой) и человеком.

Образ Божий в человеке нужно искать в той стороне человеческого бытия, по которой он отличается от природы, т.е. в “разумной стороне” его, в уме (νοῦς). Вместе с тем, образ предполагает отображение: образом Божиим в человеке должно быть признано все, что отображает Божественные совершенства, т.е. вся совокупность благ, вложенная в человеческое естество”... Так онтологически мотив переплетается с этическим: образ Божий есть фактор динамический, допускающий приращение и умаление, имеющий большую или меньшую точность и полноту. Образ тем более осуществлен и явлен, чем полнее человек отображает Божественное совершенство, чем полнее является он “отображением Божеского естества.” Тогда богообразность открывается во всем человеческом составе, — из его средоточия, из ума... “Как часто в малом осколке стекла, когда случится ему лежать под лучом, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в каком объеме круга вмещает в себе его малость осколка, — так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых оных свойств Божества.” Образ Божий в человеке предполагает живую связь человека с Богом, уподобление человека Богу, — ибо только чрез такое уподобление человек становится причастен Божественных благ. “Ум, как созданный по образу Наилучшего, пока причастен, сколько для него возможно причастие Первообразу, и сам пребывает в лепоте. Если же сколько нибудь уклонится от сего подобия, лишается красоты, в которой пребывал. Ум украшается подобием первообразной красоте, подобно некоему зеркалу, которое становится изображающим черты видимого в нем.” И красота ума отображается во всем человеческом составе, — так что “во всем соразмерно происходит общение истинной красоты, — посредством высшего украшается непосредственно следующее за ним”... В известном смысле, быть образом Божиим значит

жить в Боге, иметь возможность и начаток этой жизни, “возможность быть прекрасным”... Эта возможность выражается в определенных свойствах человеческого существа. И прежде всего, — в свободе... Свобода означает “несвязанность никакой природной силой,” способность самостоятельной решимости и избрания. Свобода есть необходимое условие добродетели. “Ибо добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, а принужденное и подневольное не может быть добродетелью”... С другой стороны, вне свободы нет разума: “словесное и разумное естество, если перестало действовать свободно, утратило вместе и дар разумности,” т.е. дар различения и суда. Наконец, “если бы какая необходимость возобладала человеческого жизнью, то с этой стороны стал бы неверен образ, по сему несходству сделавшись далеким от Первообраза. Ибо как естество, подчиненное и порабощенное каким-либо потребностям, могло бы именоваться образом естества царственного?” Со свободой в человеке связано его влечение к благу, иными словами, — любовь. “Бог есть любовь и источник любви, — подчеркивает Григорий. Это Зиждитель и для нашего естества соделал отличительной чертой... Следовательно где нет сей любви, там претворены все черты образа”... Наконец, в естество человеческое вложено бессмертие, — “чтобы по врожденной ему силе могло оно познавать превысшее Существо и возделывать вечности Божией.” Таким образом царственное достоинство и призвание вводимого во вселенную человека, как ее царя и владыки, связано с его Богоподобием... — Понятие образа Божия, в человеке, св. Григорий всегда раскрывает в связи с учением о Богообщении. Онтологическую сторону вопроса он оставляет как бы в тени. Мало того, по его мысли непостижимость естества человеческого принадлежит именно к образу Божию в человеке. “Образ, пока не имеет недостатка ни в чем из умопредставляемого в Первообразе, в собственном смысле есть образ. Но как скоро лишает в чем-либо подобия с первообразом, в этом самом не есть уже образ. Посему, так как одним из свойств, усматриваемых в Божем естестве, является непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с первообразом... имеет точное сходство с превышесущим, непостижимостью своею отличая свое непостижимое естество”... Эта непостижимость не исключает возможности познания и определения, как и о Боге можем мы говорить, несмотря на непостижимость Его существа. Однако последние онтологические глубины для нас закрыты. Образ Божий в человеке онтологически неопределим — иначе и быть не может, по непостижимости естества Отображенного. Можно говорить только об отображении совершенств Первообраза или, что тоже, о причастии его благ. Св. Григорий выводит это из призвания к Богообщению. “Человеку, приведенному в бытие для наслаждения Божественными благами, должно было иметь в естестве что-либо сродное с тем, чего он причастен. Посему то он украшен и жизнью, и словом (разумом), и мудростью, и всеми Боголепными благами, чтобы по причине каждого из сих даров иметь вождение сродного... Сие то и книга Миробытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию”... Вот почему нельзя свести богообразность человека к одной определенной черте. Одно остается бесспорным. Образ Божий нужно отыскивать в духовной стороне, а не в чувственном составе человека. Однако, образ Божий включен в чувственное срастворение, чтобы он проявлялся и в чувственном. В этом смысл двусоставности человеческого существа.

В создании человека св. Григорий различает два момента, впрочем хронологически совпадающих. Сказано: сотворил Бог человека... “Неопределенностью выражения, — объясняет Григорий, — указывает на все человечество, ибо твари не придано теперь сие имя: Адам, как говорит история в последующем; напротив того, точное имя сотворенному



человеку дается не как какому-либо одному, но вообще роду”... Божественным предведением и могуществом в первом устройении объемлется все человечество. Для Бога в сотворенном Им нет ничего неопределенного, а напротив того, для каждого из существ полагается некий предел или мера... Это не значит, что создан был некий всечеловек или всеединый человек. Создано было человечество во всей полноте и объеме, но так, как сразу был создан и весь мир, что, однако, совсем не предполагает эмпирической осуществленности сразу всего... Это значит только, что первый человек был создан не как единичная и обособленная личность, но как родоначальник человечества, и что Божественная творческая воля объемлет всю полноту имеющих произойти человеков, единосущных между собою, и для каждого полагает основание и цель (τέλος, — предел). Нужно заметить, что по мнению св. Григория, Богом изволено конечное число человеческих личностей и этим предопределяется конечность исторического процесса, — пока не исполнится мера рождений... Бог “предусмотрел соразмерное устройению человеков время, чтобы появлению определенного числа душ соответствовало и продолжение времени, и тогда остановилось текучее движение времени, когда прекратится в нем распространение человеческого рода”... Всеединство относится скорее к Божию мановению, нежели к естеству, возникшему “при первом устройении,” — “по силе предведения, как бы в одном теле сообщая Богом всяческих полнота человечества,” говорит Григорий. Он хочет только подчеркнуть, что образ Божий был дан не только первозданному Адаму, “но на весь род равно простирается таковая сила.” И объясняет: “потому целое наименовано одним человеком, что для Божия могущества нет ничего ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всесодержащей действительностью; посему все естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый некий образ Сущего”... Каждый человек “имеет в себе полную меру человеческого естества,” вот что прежде всего хочет подчеркнуть св. Григорий; и потому Адам, как первозданный, имел в себе все то, что и каждый из его потомков, — однако, “в рассуждении естества.” Естество во всех едино и тождественно, но отличительные свойства раздельны, — Григорий никогда не говорит о их совмещении в Первозданном. Он подчеркивает, напротив, “предсуществование” потомков в “предках, — по общей сущности, которая не рождается вновь и не разделяется по числу рожденных. И при том, не предсуществует (как и вообще не существует) вне ипостасей. Во всяком случае св. Григорий различает создание человека “по общей сущности” и создание мужа и жены. Различие полов не относится к образу Божию, ибо не может быть возведено к Первообразу. “Посему, — заключает Григорий, — устройство естества нашего есть некое двоякое: одно, — уподобляемое естеству Божественному, и другое, — разделяемое на разные полы.” Это второе “устройство” соединяет человека с природой бессловесной и скотской... Для человека, созданного по образу Божию, не было и нужно разделение на полы, ибо размножение совершалось бы тем же неведомым способом, “каким ангелы возросли до множества”... Только в грехопадении, выпадая вообще из равноангельского состояния, человек, утрачивает и этот образ бесстрастного размножения. В предвидении этого падения, “поелику прозорительной силою предусмотрел, что произволение человеческое не пойдет прямым путем к прекрасному, и потому отпадет от равноангельской жизни,” Бог “примышляет” к Своему образу различие и разделение полов, которое не имеет никакого отношения к Божественному первообразу, — “примышляет для естества способ размножения, сообразный для пополнившихся в грех, вместо того, что прилично ангельскому величию, насадив в человечестве способ взаимного преемства скотский и бессловесный.” Св. Григорий оговаривает, что это

его частное мнение и догадка... В этих рассуждениях несомненны громкие отзвуки Оригенизма. Однако, во многом Григорий решительно расходится с Оригеном. Во первых, он отвергает предсуществование и перевоплощение душ, — “будто некие племена душ прежде жизни в теле составляют особое гражданство,” — признает рамножение даже в мире ангельском и с особой силой подчеркивает динамизм временного процесса, как процесса, в котором осуществляется и существорится полнота человеческих ипостасей. При этом св. Григорий с особой резкостью подчеркивает, что ни душа не происходит без тела, ни тело без души, но одно у обоих начало. Человек не слагается из двух, но по силе рождения сразу происходит и по душе и по телу. Развитие человеческого семени есть единый органический процесс, все производится “силою сокрытой в семени”, — “так же и душа есть в семени, но неприметно”... От одушевленных рождается одушевленное, — живая, а не мертвая плоть. “Признаем невозможным, чтобы душа приноравливала к себе чужие жилища” — заключает Григорий. — Во вторых, у св. Григория нет того брезгливого принципиального спиритуализма, что у Оригена. Все созданное Богом было, по библейскому слову, — добро зело. Это значить, “что в каждом из существ должно быть усматриваемо совершенство добра,” — “каждая стихия, каждая сама по себе, по особенному для нее закону исполнена добра,” — “будет ли то многоножка, зеленая лягушка, или животные, родящиеся от гниения нечистот, — и они добро зело”... Вещественное, как такое, для Григория не есть нечто нечистое, и возникает первично. И животное не есть нечто нечистое, оно нечисто только в человеке, — “ибо, чем бессловесная жизнь ограждена для самосохранения, то будучи перенесено в жизнь человеческую стало страстью”... И мало того, в самом человеке низшие движения бессловесной души под властью разума “превращаются каждая в вид добродетели,” — в этом св. Григорий повторяет Василия. Наконец, “второе устройство” человека в понимании Григория есть дело Божие. “А порядок естества, установленный Божиим изволением и законом,” — замечает он — “далек от укоризны в пороке.” И продолжает: “Ибо все устройство органических членов направлено к единой цели и цель сия — человеку пребывать в жизни.” Потому и самое скотское и страстное размножение не есть нечто низкое, — оно “вводит преемство естеству,” чрез него “естество борется со смертью.” “Родотворные члены — соблюдают человечество в бессмертии, так что смерть, всегда против нас действующая, некоторым образом бездейственна и безуспешна, потому что природа возобновляет себя, вознаграждая недостаток рождающимися.” Это — мотив чуждый и далекий Оригену. Остается впрочем неясным, к какому времени относит св. Григорий это “второе устройство” человека и актуальное разделение полов. И можно думать, что раз только под “кожаными ризами” Григорий разумел телесную материальность, облекающую падшего человека, человек безгрешный в своем равноангельском состоянии был свободен от сходства с бессловесными в своей телесности и актуально не разделялся на полы. Божественное предведение только предопределяло предстоящее огрубение и разделение, изволяло его возможность. К половому различию это во всяком случае относится. Вообще же вряд ли св. Григорий признавал полную невещественность первоначального устройства человека, — это противоречило бы его основной мысли о срединном положении человека в мире, как связующего звена между бесплотным и земным, о его царственном призвании и положении в природе. Скорее Григорий разделял мнение, выдвинутое еще Мефодием Олимпийским и повторенное Григорием Богословом, что кожаные одежды означают только огрубение и омертвление тела человека, чрез что именно и становится он скотоподобен. Не телесность, но смертность, “возможность смерти.” И эта смертность есть “риза, снов на нас нала-

гаемая, служащая телу на временное употребление, нечто не сродняющееся с естеством,” — именно риза, оболочка, “мертвенный хитон”... Во всяком случае св. Григорий с особой силой настаивает (и вряд ли не против оригенистов) на целостности теперешнего человеческого состава, на совершенной современности душевного и телесного развития... Следует прибавить, что мнение Григория Нисского, что брака не было до падения, что, следовательно, “закон супружества” есть порождение греха, так что не может быть безгрешного брака по природе, разделяли среди древних учителей и те, кто всего дальше стоял от Александрийских влияний. Прежде всего Златоуст и Феодорит Кирский, — впрочем впоследствии Златоуст изменяет свой взгляд. Позже ту же мысль мы встречаем у Максима Исповедника, у Дамаскина, у византийских богословов, вплоть до ответа патриарха Иеремии тубингенским богословам уже в 1576 г.

В падшем человеке трудно узнать первозданного, не легко согласиться, что есть в нем образ Божий. “Ибо где Богоподобие души? Где неподлежащее страданию тело? Где вечность жизни? Человек смертен, страстен, скорогибнущ, по душе и телу расположен ко всякому роду страстей.” Богоподобие видно только в преуспевших, — в них снова просиявает подобие Божественных красот. И по ним можно разгадать первозданный закон человеческой жизни, — закон иерархической стройности. Все должно подчиняться духу или уму и выражать его достоинство и совершенство. В этом состоит бесстрастие, — ἀπάθεια, — впрочем этот термин определяет норму от обратного, чрез противопоставление страстям. Смысл страстности — в обращении или низращении иерархии, в подчинении высшего низшему, в “передаче гнусности вещества самому уму.” Бесстрастие совпадает с нетлением, ἀφθαρσία, — ибо при здоровой иерархичности человеческой жизни во весь состав человека через ум втекают животворящие лучи Божественных действий. Это избавляло первозданного человека от изменчивости и текучести, делало его состав стойким и прочным, — в этом состоит бессмертие, нестареющая жизнь. Заповедь, данная Богом первозданному человеку, — господствовать над землею, — в понимании Григория означала не только призвание человека к царственной власти над природой, но и повеление господствовать над бессловесным вообще, т.е. именно власть разума над неразумным. И в этом завершалась бы иерархическая стройность, первозданная мусикия сотворенного мира. Этим было бы оправдано место человека во вселенной. Человек призван к господству над природой, для этого должен быть независим от нее, и эта независимость, невовлеченность в ее круговорот и текучесть и была осуществлена в райской жизни. Это была жизнь чрез вкушение духовных благ, чрез причастие присносущной Жизни. Св. Григорий не разрешал сказания о рае в иносказание или притчу, — он не отрицал природы, но из нее выделял, освобождал человека, призванного по самому составу своему стоять не в ней, а над ней.

## VI. Судьба человека.

Судьба человечества определяется Божественным предназначением и свободным избранием воли. Человек создан свободным и ему поставлена динамическая задача. Эта задача не была решена. Напряжение воли ослабело, инерция природы превозмогла над стремлением к Богу. Это вызвало распад человеческого существа и разлад во всем мире. Вселенная перестала быть зеркалом Божественных красот, ибо вписанный в мир образ Божий помутился. Так вошло в мир зло. Зло — из несущих, и не имеет для себя основания в Божественной воле. И потому, есть несущее, — “само по себе не существует, но — чрез лишение добра”... Как говорит Григорий, “зло есть название того, что вне мысли о

дobre”... Именно как “несущее,” зло прежде всего противоположно сущему Благу, — тому в мире, что имеет свое основание в творческой воле Божией. Однако, — говорит Григорий, — “парадоксальным образом зло в самом небытии имеет свое бытие”... Зло не есть призрак, хотя и имеет лишительную природу, — есть лишение, недостаток добра... “Вне свободного произволения нет никакого самобытного зла,” вся реальность зла в превратном произволении. Это — трава несеечная, лишенная корней... И, однако, зло реально, хотя и неустойчиво, “не имеет ипостаси”... Это некая тень, появляющаяся по удалении луча. Из этого св. Григорий заключает к последнему упразднению зла, которое как нарост и кора должно спастись с доброго и добротного естества. Но это упразднение зла не есть в его глазах рассеяние призрака, это есть трудное изживание злой действительности. Этим определяется содержание исторического процесса. В этих взглядах Григорий близок скорее к Оригену, нежели к Платону, у которого он берет только слова.

Источник зла — в изломе воли, — в том, “что переменчивость естества поползнула у человека в противоположную сторону.” Этот поворот воли противен естеству и поэтому его повреждает, разрушает. “Отпадение от истинно Сущего,” говорит Григорий, — “есть порча и разрушение существующего”... Но как возможен этот поворот воли от сущего к несущему? Как может воздействовать на волю и мотивировать ее то, чего не было и чего нет? Разгадка этой тайны первого греха и отпадения — в том, что первому человеку была поставлена динамическая задача. Врождено человеческому естеству стремление к добру, но не различение добра; и опознание блага есть для человека задача. Что именно есть добро и благо, — это надлежало узнать. И смысл падения — в обмане: обманутый внешней личиной, “ошибившись в пожелании истинного добра,” человек принял “призрак хорошего” за истинное благо, по безрассудству признал прекрасным то, что веселит чувства. Это — обман суждения, суждение по несоответственному мерилу... “Ибо ложь есть какое-то рождающееся в уме представление о несущем, будто бы существует то, чего нет, — а истина есть несомненное понятие о Сущем”... — Человек не только обманулся, но был обманут, — обманут из зависти... Некий высший ангел оскорбился созданием человека по образу Божию... Таков второй корень зла и греха, — в мире ангельском. И соблазнившийся ангел, как некий камень разорвав естественные связи с добром, собственной тяжестью катится по скату. Он вводит человека в обман, — “коварно приступает к человеку с обманом, убеждая самому себе нанести смерть и стать самоубийцею”... Змий прельщает Еву “призраком добра,” чувственным удовольствием, “что прекрасно для взора и приятно для вкуса.” Трудно сказать, как понимал св. Григорий запретное древо, реалистически или иносказательно; но ясно, в чем видел он смысл райского запрета: “повелено было прародителям вместе с познанием добра не приобретать и познания о том, что противоположно ему, но удаляясь от того, что является вместе и добрым и злым, наслаждаться чистым благом, не смешанным и не причастным зла”... Зло по природе своей двойственно, обманчиво, — яд, смешанный с медом. И древо познания добра и зла так названо потому что “оно произращало некий слитый и смешанный плод, срастворенный из противоположных качеств”... Познание добра и зла означает не различение, но влечение, — влечение к смутному, ко злу в обличие добра. Плод запрещенного древа не есть ни отрешенное зло (ибо цвел красотой), но и не чистое добро (потому что сокрывал в себе зло), — это смесь того и другого. Иначе сказать — двусмысленность... Чувственный соблазн родился в человеке из низшей сферы души, из ее вождевательной силы, отвлекшейся к вещественному и при том ускользнувший от сдержки ума, — ум тем самым утрачивает свою царственную власть. И нарушается запрет. Это значит, что грех есть еще и

преслушание воли, т.е. зло имеет не только объективный, но и этический смысл. Не чувственное, как таковое, но влечение к чувственному, “страсть удовольствия,” “вещественное и страстное расположение” есть грех и зло, корень и начало греха и греховности. Ум подобно зеркалу, обращенному в противоположную сторону, “оставляет неизобразенными светлые черты добра, отражает же в себе безобразие вещества.” Впрочем, вещество оказывается безобразным именно через обособление от высшего... — Через грехопадение человек подпадает законам вещественного мира, становится смертным, тленным, умирает. Смерть, умирание, смена форм и поколений, рождение и возрастание, — все это изначально и естественно в природном мире, и в природе не есть ни порочность, ни болезнь. Смерть противоестественна, и потому болезненна, только в человеке; впрочем, по мнению св. Григория, и для человека, она есть в то же время и некое благодетельное врачевание, путь к воскресению и очищению. Потому исцеление греховной порчи совершится в воскресении, которое есть вместе с тем восстановление первоизданной нетленности.

Это восстановление, исцеление и обращение человека невозможно, неисполнимо естественными силами. Есть необратимость в зле, инерция ложного движения. Для спасения требуется и необходимо новотворческое действие Божие. Правда, св. Григорий допускает некое самоисчерпание зла, невозможность для зла быть нескончаемым, бесконечным, беспредельным, — ибо это есть свойства бытия, предполагающие причастность Сущему, причастность благу. Он хочет сказать, что только для стремления к добру есть бесконечная среда, делающая возможным бесконечное движение. Ибо предел недоступен. В противоположном же направлении нет бесконечного протяжения. “Так как порок не простирается в беспредельность, но ограничен необходимыми пределами, говорит Григорий, то по сему самому за пределами зла следует преество добра”... Это рассуждение связано с мнением св. Григория об исчерпывающей полноте грядущего восстановления, о невозможности последнего упорства во зле, устойчивости зла. Однако, при этом Григорий уже предполагает пришествие Христова, явление Икупителя, предполагает искупление совершившимся, и как раз не может допустить ограничения в объеме этого искупительного действия. Помимо Богоявления во Христе он не говорит о самоисчерпании зла. Напротив, в Воплощении Слова он видит единственный выход из “черного и мрачного моря человеческой жизни.” В искупительном деле Христа он, подобно св. Афанасию видит прежде всего возвращение жизни, победу над смертью и смертностью. Это невозможно иначе, как чрез соединение Божественной жизни с составом человеческим, — жизни свойственно истребление смерти... “Присноживущий принимает на себя телесное рождение, не в жизни имея нужду, но нас возвращая от смерти к жизни... и собственным телом Своим дает естеству начало воскресения, силою Своей сооставив целого человека,” т.е. все человеческое естество... Св. Григорий предлагает и другое обоснование необходимости Божественного вмешательства в мир человеческих зол, вслед за Оригеном говорит о выкупе диаволу, точнее о выкупе у диавола. Человек согрешил добровольно, — постольку диавол справедливо властвует над ним, как отдавшимся ему в рабство. Потому, с одной стороны, бесполезно и несправедливо насильственное врачевание,” — это значило бы нанести естеству (нашему) ущерб в величайшем из благ,” в свободе... Это было бы “лишением Богоподобной чести.” С другой стороны, было несправедливо употребить насилие и полновластие против диавола, приобретшего падшего человека в рабство... Отсюда единственный способ освобождения, — выкуп по договору... Очевидно, что лукавый демон не обменял бы лучшего на худшее. Во Христе он привлечен и как бы очарован (а не утрашен) необычайностью жизни и чудесами. Он спрашивает

цену и получает в надежде, что “если чрез смерть он овладеет плотью, то овладеет и всею находящейся в ней силой.” Расчет обманщика был обманут, — “проглотив приманку плоти, пронзается удою Божества”... В этой неудачной “юридической” теории св. Григорий следует Оригену и даже сгущает краски. Не говоря уже о том, что она плохо согласуется с основным строем богословской системы Григория, она внутренне противоречива. Основная мысль, что только Бог может справедливо избавить человека от греха оборачивается выводом об обмане; и Григорий доказывает, что обманщика только обманывать и подобает, — “так и здесь по закону справедливости обманщик воспринимает то, чему семена вложил по собственному произволению, и обманувший человека приманкой удовольствия и сам обманывается человеческим видом.” Григорий впадает здесь в неуместный и недоказательный антропопатизм. Нужно припомнить, что эту теорию со всею резкостью опровергал св. Григорий Богослов. — Во всяком случае основная цель воплощения Слова есть “воскресение и обожение человека.” Он “вступил в единение с нашим (естеством), чтобы оно чрез соединение с Божеством стало Божественным, изъято было от смерти, избавлено от мучительства сопротивника”... Это язык Афанасия и Ириней.

Св. Григорий предчувствует; “домостроительство Бога Слова по человечеству” и иудей и эллин равно найдут “невероятным и неприличным.” Иудейский и эллинский соблазны повторяются в христианских ересьях, — в арианстве и аполлинаризме. Учение о Богочеловеческом единстве св. Григорий и раскрывает в противоположность этим ересьям и под сотериологическим углом зрения. “Ибо одному только дававшему жизнь в начале возможно и вместе с тем прилично было бы и воззвать жизнь погибающую.” И вместе с тем, “что было бы за исправление нашей природы, если бы... Божество восприняло в единение с Собою какое-либо иное небесное существо”... Так от реальности искупления надлежит заключать о двояком единосущии Христа, во “единстве ипостаси” Богочеловека. Выражения “две природы” Григорий видимо избегает и даже выражается так: “двойное познаем во Христе, — Божеское и человеческое, по естеству — Божеское, а по домостроительству — человеческое.” Для описания Богочеловеческого единства он не имеет определенной терминологии, — говорит и о  $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$ , и о  $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$  или  $\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ , — называет Христа “Богоносцем,” иногда ограничивается голым:  $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ... Это только известная словесная беспечность или небрежность: как “смешение,” он определяет и органическое единство тела; как  $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$  определяет он и Троическое нераздельное единство. Образ соединения естеств, конечно, остается для нас непостижимым, отчасти его уясняет сопребывание души с телом. В полемике с аполлинаризмом св. Григорий с большой полнотой излагает учение о человечестве Спасителя. И, прежде всего, подчеркивает полноту воспринятого человечества. “Никто из христиан не говорит, что соединившийся с Богом человек был половинный, но во всей целостности вступил в соединение с Божескою силою”... Ведь “нельзя назвать человеком того, у кого не достает чего-либо такого, без чего не полна его природа”... Это бесспорно под сотериологическим углом зрения. Господь пришел и воплотился ради спасения, — “погибало же не тело, но гиб всецелый человек, срастворенный душою; если надлежит сказать слово справедливое, то прежде тела гнила душа”... Господь приходит спасти погибшую овцу, — “и находит погибшее, и восприимлет на собственные рамена целую овцу, а не одну только кожу овцы,” ибо “не в части овцы последовало заблуждение, но вся совратилась, — и возвращает ее всю.” Моющие одежду никогда так не поступают, приводит Григорий другое сравнение, — чтобы одни пятна оставить, а другие свести, но всю ткань с одного конца до другого очищают от загрязнения, чтобы одежда стала одинаковой цены, во всех частях своих от мытья получив равную чистоту.

“Так, поелику жизнь человеческая осквернена грехом в начале и в конце и во всех средних частях, омывающая сила должна была коснуться всего и не делать так, чтобы одно уврачевано было очищением, а другое оставлено без уврачевания”... Нужно припомнить, что для Григория “человек” есть имя естества... Св. Григорий подчеркивает целостность человеческого состава: “Тело без души есть мертвец, а душа без разума есть скот”... В частности Григорий (снова против аполлинаристов) подчеркивает тождественность плоти Христа “с остальным человечеством,” — “ибо мы знаем, из чего было составлено тело Его, когда по человечески жил Он между людьми.” Телесное домостроительство смущает многих, замечает Григорий — “человеческое рождение, возрастание от младенчества до совершеннолетия, вкушение, питье, утомление, сон, печаль, слезы, оклеветание, судилище, крест, смерть, положение во гроб, — все сие, входя в таинство, ослабляет как то веру людей низкого рода мыслей.” И в ответе он развивает апологию человеческой природы. Во всем перечисленном нет ничего порочного, — постыдны только порочные страсти... “Бог же рождается, — говорит Григорий, — не в пороке каком, но в естестве человеческом,” а в составе человеческом нет ничего противного добродетели. В самом рождении нет ничего нечистого. Нечисто сластолюбие и вождение, а не рождение человека в мир. И “что же неприличного содержит в себе наше таинство, когда Бог вступил в единение с человеческой жизнью посредством того, чем естество борется со смертью,” замечает Григорий. Не воспринята Господом только страсть, — в узком смысле этого слова. Григорий так подробно и часто говорит о телесности Спасителя в обличение учения аполлинаристов о “небесной плоти Христа,” которым они старались обойти соблазн воплощения, — напрасно и неудачно старались, ибо все тварное равно бесконечно удалено от Творца, а обожествление плоти неприлично для Божества.

Человечество Спасителя, во-первых, развивается по первоизданной норме естества. Во-вторых, — обожествляется в соединении с Богом. Это и есть спасение естества, — спасение, оживотворение и восстановление в начатке. По выражению Григория, Бог Слово затем и “сделался плотью по человеколюбию... и принял на Себя все наше естество, — чтобы чрез срастворение с Божеским обожествилось человеческое, и начатком оным освятился вместе весь состав нашего естества.” Соединенное с Божеством человеческое естество подымается на равную высоту; и возносится именно то, что подымается из уничиженности. “И все вообще, что ни есть в естестве нашем немощного и тленного, срастворившись с Божеством, соделалось тем, что есть Божество.” Вслед за Оригеном Григорий резко различает два фазиса в развитии или обожении человеческого естества во Христе. Первый — до воскресения, — время врачевания и врачевания послушанием. Смерть, вошедшая чрез преслушание первого человека, изгоняется “послушанием второго человека,” говорит он. “Истинный Врач” освобождает от болезни одержимых недугом за то что отступили от Божьей воли, — “единением с Божьей волей.” Вместе с тем Божество врачует и тело и душу. “По соединении Божества с каждою из частей человека, — говорит Григорий, — в обоих явились признаки всепревосходящего естества. Ибо тело обнаруживало (находящееся в нем) Божество, совершая исцеления чрез прикосновение, а душа показывала Божественную силу могущественною силою.” Однако предстояло еще страдание и смерть, крестное жертвоприношение, когда Спаситель “в неизреченном и невиданном людьми священнодействии Самого Себя принес в жертву и в приношение за нас, будучи вместе и священником и агнец Божиим, вземлющим грех мира”... Это значит, что немощь плоти не была еще оживотворена Божеством. И в Гефсиманском молении сказывается “немощь, одинаковая с человеческой.” Впрочем, Григорий вслед за Оригеном объяс-

няет: “смиранные речения, выражающие человеческий страх и состояние страха, Господь усваивает себе, чтобы показать, что Он имел истинно нашу природу, чрез приобщение к немощам заверяя действительность своего человеческого естества.” Григорий подчеркивает особенность смерти Спасителя. Смерть вообще есть разлучение души и тела, причем, потерявши в душе свою “жизненную силу,” тело разлагается. Смерть Спасителя есть действительная смерть, — душа и тело разделились. Однако, “Соединивши в Себе то и другое, т.е. душу и тело, не отделяется ни от той, ни от другой.” И в этом начало воскресения. Ибо и душа, и тело остаются в общении с Божеством, т.е. с Жизнью. В самой смерти обоженное тело Спасителя остается нетленным, и чрез нетление тела уничтожается смертность. Душа же входит в рай и вселяется в дланях Отчих... Воссоединение души и тела становится необходимым “Ибо единством Божеского естества, равно присущего и в теле и в душе, разрозненное снова соединяется вместе. И таким образом смерть происходит от разъединения соединенного, воскресение же от соединения разделенного”... И это было воскресением *всего* естества. Господь дает человеческому естеству “силу (или возможность) воскресения,”  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ . Господь сошел во ад, в “сие велеречивое сердце земли,” — “чтобы уничтожить там великий во зле ум и просветить тьму, чтобы смертное было поглощено жизнью, а зло обратилось в ничтожество”... В тридневие смерти Господь уничтожает “все скопление зла, собиравшееся от устройства мира,” уничтожает не в борьбе, но одним нисхождением своим, — “одно простое и непостижимое пришествие Жизни и присутствие Света для сидящих во тьме и сени смертной произвело полное уничтожение и исчезновение смерти и тьмы.” Так смерть Господа оказалась воскресением и совоскресением всего человеческого естества. Начинается второй фазис Богочеловеческой жизни, — окончательное обожение и прославление человеческого естества. “Явившая в себе Бога плоть после того, как чрез нее исполнилось великое таинство смерти, чрез растворение претворяется в высшее и божественное, соделавшись Христом и Господом, предложившись и изменившись в то, чем был Явившийся в сей плоти.” Человек становится превыше всякого имени, что свойственно Божеству. (Ср. Фил. 2:10). “Тленное естество чрез срастворение с Божественным, претворившись в преобладающее, соделалось причастным силы Божества, подобно тому, как капля уксуса, смешанная с морем, при чем естественное качество этой жидкости уже не сохраняется в беспредельности пребывающего вещества”... Так совершилось спасение: “пришло царство жизни и разрушилась держава смерти, — явилось новое рождение, другая жизнь, претворение самой природы нашей.” В своем воскресении Христос “совоскресил все лежащее,” разрешил узы и болезни смерти, чтобы проложить нам “путь к рождению чрез воскресение,” путь “к возрождению от смерти.” В этом смысле Христос есть Путь, Воскресение и Жизнь. Так Бог творит новое небо и новую землю. “Ибо устройство Церкви есть мироздание.”

В смерти и воскресении Спасителя человек действительно участвует не по кровному родству и единосущию, но чрез веру. “Пакибытие свершается двояко” — крещением и воскресением. Крещение есть новое рождение, “не растлением начинающееся, и не истлением оканчивающееся, но вводящее рожденного в жизнь бессмертную.” Крещение есть начинающееся воскресение, выход из “лабиринта” этой жизни, — “лабиринтом же называю иносказательно безысходную стражу смерти, в которой заключен жалкий род человеческий.” Символика крещения указывает на “тридневную мертвость и оживление во Христе,” — “подражание смерти,” “подражание тридневной благодати воскресения”... В смерти разъединяемое очищается от порока, чтобы в воскресении воссоединиться в чистоте. Так и в крещальном “подражании смерти,” “в образе умерщвления, представляе-



мом посредством воды,” как стихии наиболее близкой к земле, которая есть собственное и естественное место для всего умершего, — Божественною силою, “изволением Божиим и наитием Духа, таинственно нисходящего для нашего освобождения,” производится, “правда, не совершенное уничтожение, но некоторое пресечение непрерывности зла”... Здесь полагаются “начала и причины” того, что исполнится в “великом воскресении,” — “начало восстановления в состояние блаженное, божественное и далекое от всяких печалей.” Вода заменяет огонь, — “омытые таинственной водою от скверны зла не имеют нужды в ином роде очищения. А не освященные сим очищением, по необходимости очищаются огнем”... Видимое не меняется, — старец не становится отроком, и морщины не разглаживаются. Но обновляется внутреннее, — “запятнанное грехом и состарившееся в злых навыках царскою благодатью возвращается к невинности младенца,” “восстанавливается та первоначальная красота, которую запечатлел в нас при создании Бог, этот величайший художник.” От крещаемого требуется вера и покаяние, т.е. отвращение от порока, поворот воли. Вера свободна, — “одних неодушевленных и бессловесных можно чужою волею приводить к чему угодно”... Благодать призывает, но произволение должно отозваться. И крещальная благодать должна быть усвоена и претворена волей: признаки новорожденного человека “состоят в наклонности к лучшему” — в “свободных движениях души,” движущейся по новому пути. Ветхий человек исчезает только в делах правды... Крещальная благодать свидетельствует о помиловании, но не о добродетели прощенных... “Приявший баню пакибытия подобен молодому воину, только что внесенному в воинские списки, но еще ничего не выказавшему ни воинственного, ни мужественного”... От него ждут подвигов. И только за подвиги подобает воздаяние и награда, — блаженство. “Вера требует сопутствия сестры своей, — доброй жизни”... Крещение есть рождение в сыновство Богу; и в рожденных должно раскрываться подобие Родителю, “родство должно быть оправдано жизнью”... “Если же кто не оправдывает отеческое благородство делами, то это дурной признак, — он незаконнорожденный, подкидыш”... Св. Григорий дерзает сказать, что для тех, чья жизнь после тайнодействия сходна с жизнью до таинства, чья душа не свергла с себя страстных нечистот, — “вода остается водою, потому что в рождаемом ни мало не оказывается дара святого Духа, ибо Христос, соединивший Собою с Богом человека, соединяет только то, что достойно соединения с Богом.” Новая жизнь должна раскрыться и раскрыться в свободном творчестве: “в обновленном рождении мера и краса души, даруемые благодатью, зависят от нашего желания, ибо, — насколько простираем мы подвиги благочестивой жизни, настолько же простирается и величие души.” Благодать одействоворяется в свободе и сама свободу одействоворяет, — здесь нет противоборства, но синергизм... Путь подвига определяется призванием к сыновству, — “предписав в молитве говорить, что Бог есть Отец наш, не иное что повелевает Господь, как боголепною жизнью уподобляться небесному Отцу.” В этом смысле можно сказать, “христианство есть подражание Божьей природе”... Начало подвига — в любви к Богу; и любовь изливается в молитве: “кто пламенеет любовью, тот никогда не находит насыщения в молитве, но всегда сгорает желанием блага”... Заповедь уподобления и “подражания” не превышает смирения и меры нашего естества, ибо первое устройство человека было именно по подражанию подобию Божию... Однако, актуальное Богоуподобление возможно только для человека обновленного, в котором очищен и восстановлен образ, и при том только через Христа, в котором и совершилось это обновление. Вместе с тем, это — процесс бесконечный, “ибо есть подражание или сообразование бесконечному.” Путь восхождения можно определять с разных сторон. Во-

первых, — это победа над плотским и чувственным, освобождение “от всякого чувственного и неразумного движения,” восстановление царственного господства ума, этого “кормчего души”... “Не иначе можно возвыситься до Бога, как только всегда взирая горняя и имея непрекращающееся вождение высшего.” Эта победа есть бесстрашие, и говорит Григорий, — “бесстрашие служит началом и основанием добродетельной жизни.” Нужно подчеркнуть, по мысли св. Григория, — бесстрашие есть путь средний и “среди́нность есть свойство добродетели”; это — по Аристотелю. Добродетель должна быть соразмерною и благовременной. Путь добродетели вьется как узкая тропинка над склонами двух бездн. Душа должна побеждать чувственные пристрастия, но в борьбе с ними не должна впадать в чрезмерность, — слишком настойчивое “наблюдение за телом” отвлекает душу от лучшего, вовлекает ее “в круг мелочных забот и попечений”; и увлеченные борьбою люди “уже не в состоянии возноситься умом и созерцать горнее, будучи погружены в заботу о том, чтобы удручать и сокрушать свою плоть.” Подлинная задача воздержания — не в том, чтобы удручать тело, но чтобы обращать его на служение душе. Ни робость, ни дерзость не суть добродетели, но среднее меж ними мужество. Ни хитрость, ни простота, — но мудрость. Ни чувственность, ни гнушение, — но целомудрие. И даже благочестие есть среднее между суеверием и безбожием. Струна должна быть натянута в меру, иначе не будет издавать чистого и хорошего звука. Св. Григорий предпочитал девство и воспевал его чистоту, но не гнушался и браком. И при том подчеркивал, что главное не в физическом девстве, но в “благочестивом образе жизни,” который равно обязателен для всех, и при отсутствии которого и самое девство оказывается как бы “серьгою в носу свиньи”... “Ни на каком основании нельзя отвергать требования природы и осуждать почетное, как бесчестное,” говорит он. И резко осуждает брезгливых энкратитов, — “наученные демонами, они на сердцах своих выжигают некоторые знаки, гнушаясь творениями Божьими, как нечистыми”... Задача подвига не в умерщвлении тела но в умерщвлении страстей и греха, в подчинении тела закону разума, в умиротворении души и тела, — в том, чтобы “междоусобный мятеж естества в самом себе приводить в мирное согласие.” Добродетельная жизнь есть соби́рание и упрощение души, — простоту Григорий понимает не в смысле бескачественности, но в смысле целостности. В победе над развлекающими и разлагающими страстями человек “делается чуждым сложения из двойственного, в точности возвращается во благо, становясь простым, неопи́сываемым, и как бы подлинно единым, так что в нем одно и то-же есть видимое с тайным, и сокровенное с видимым”... Эта цельность выражается в любви, особенно в любви всепрощающей и милостивой. Кого и за что Господь обещает ублажить на общем суде? “Ни за то что облеклись одеждою нетления, ни за то, что омыли грехи свои, — но за то, что совершали дела любви. И тотчас же следует список напитанных, напоенных, одетых”... *Яко же и мы оставляем должником нашим*, — это верх добродетели, уже за пределами естества... Ибо прощать свойственно единому Богу, и кто прощает, тот, “повидимому, и сам делается вторым Богом.” В милости сказывается сознание общности, сознание общих долгов и грехов человеческого естества, преодоление самолюбия и обособления... Все созданы по образу Божию, все носят на себе образ Спасителя нашего и о всех благоволил Бог. Любовь к ближним неразделима с любовью к Богу. Одно не возможно без другого. И любовь есть некая внутренняя связь или срастворение с любимым. Эта связь осуществляется в *Церкви*, — в символике Песни Песней Церковь обозначается “подобием верви,” “так что вся делается единой вервю и единой цепью”... Совершенная любовь изгоняет страх и страх претворяется в любовь, — “спасаемое оказывается тогда единицею по взаимном между

собою соединении всех в сродстве с единым Благом.” Это сродство с единым Благом, в единстве Святого Духа, и есть основание человеческого единства любви. Только в духовной жизни человечество воссоединяется и единство личной жизни укрепляется единством жизни братской. — Вершина христианской жизни — в таинстве Евхаристии. И вместе с тем, это есть пища нетления, противоядие против смертоносной отравы, “целебная сила” — “вкусив разрушающего естество наше, по необходимости возымели мы нужду в том, что разрушаемое снова совокупляло бы в нетление”... Это противоядие есть то Тело, “которое оказалось сильнее смерти,” воскресло и прославлено... Как возможно, что это единое тело, раздробляемое и разделяемое верующим, не разделяется и, напротив, разделенных воссоединяет, “в каждом из части делается целым, и само в себе так же пребывает целым?” Св. Григорий отвечает сравнением с пищей, из которой составляется и естественное тело. “Слово Божие, — продолжает Григорий, — вступило в единение с естеством человеческим, и быв в нашем теле, не иной какой новый состав устроило естеству человеческому, но обыкновенными и приличными средствами продолжало существование Тела своего, снедью и питием поддерживая его ипостась... И иное тело в действительности было хлеб, освещалось обитанием Слова... Посему, от чего хлеб в оном Телe претворившись, приял Божественную силу, оттого же самого равно бывает и ныне. Ибо то благодать Слова святым делала тело, которого состав был из хлеба и которое само некоторым образом было хлеб. И здесь так же хлеб, по слову Апостола, освящается словом Божиим и молитвою (1Тим. 4:5), не ядением и питием входя в Тело Слова, но прямо претворяясь в Тело Слова.” Богоприемная плоть Бога Слова приемлет новые частицы “в состав свой,” и чрез них “сообщает себя всем уверовавшим, срастворяясь с телами их, чтобы единением с бессмертным и человек соделался причастником нетления”... Так в таинстве Евхаристии осуществляется и воссоединение человечества — во Христе, и воскресение... Впрочем, только начаток воскресения. Только во всеобщем воскресении исполнится всецело совершенная Спасителем победа над тлением и смертью.

Воскресением Христа Смерть побеждена, но не прекращена... Побеждена, — ибо все воскреснут. Не прекращена, ибо все умирают, и будут умирать, пока не завершится круг чувственного времени. И тогда прекратится смена. Остановится это скоротекущее и преходящее время, ибо “минует потребность приходить в бытие и не будет уже разрушаемого,” — “не будет уже силы, приводящей в бытие и в разрушение.” Тогда совершится воскресение, — естество претворится в некое иное состояние жизни. До этого срока, до истечения великой седмицы дней, продолжается действие смерти. Смерть есть разлучение души и тела, и оставленное душою тело разлагается на составляющие его стихии, — каждая составная часть тела возвращается в однородную стихию, но ни одна частица не уничтожается, не обращается в ничто, не выходит за предел мира, но остается в нем... Это — разложение, но не гибель, не переход в небытие. “Тело не исчезает окончательно, но разлагается на части, из которых оно составлено и эти его части существуют в воде, в воздухе, в земле и в огне... И в этих стихиях совершенно остаются целыми и возвратившиеся в них части человеческого тела.” При этом частицы тела сохраняют особые знаки, свидетельствующие о их принадлежности к данному определенному телу, — душа оставляет на них, как на воске, свою особую печать. Вслед за Оригеном Григорий называет эту печать, налагаемую душою на телесные элементы, соединяемые ею в ее тело, “видом” или “обликом,” *εἶδος*, это — внутренний образ, идея или форма тела. Она не меняется в превращениях жизни, — это неповторимое и различающее, идеальное лицо человека. Только в тяжелых, страстных падениях оно искажается или вернее “закрывается

чуждой личиной,” безобразием болезни. По этому “облику” в воскресении душа “узнает свое тело, как отличную от других одежду”... — В смерти, в этом процессе распада живой цельности человека, не затрагивается душа, ибо будучи простой и несложной, она не может разлагаться... Душа бессмертна и простирается в вечность. В смерти меняется только образ ее существования. Прежде всего, не прерывается ее связь с разлагающимся телом, — душа находится своею “познавательною силою” при всех своих элементах, — как некий страж, “без всякого труда знает место нахождения каждой частицы из некогда принадлежавшего ей целого тела”... И в душе остаются некие “знаки соединения,” некий “телесный признак,” запечатленный в душе, как некий оттиск печати. Это новый образ связи души с телом, однако, — подобный тому образу соединения, который существует при жизни, когда душа, как некая “живая сила,” проникает равномерно и однообразно все части тела и оживотворяет их. Душа во время земной жизни имеет какую-то естественную дружбу и любовь к своему сожителю, телу, и эта дружеская связь и “знакомство” тайно сохраняется и в загробной жизни. И эта живая связь для нас непонятна, — конечно это не пространственное распределение души, — душа не находится ни в каком особом месте тела, — она не пространственна, — и потому пространство ее не ограничивает, — “душа движениями мысли свободно простирается по всей твари,” иногда восходит и до небесных чудес. “Общение ума с телесным, — говорит св. Григорий, — состоит в каком-то невыразимом и непримыслимом соприкосновении: оно и не внутри происходит, потому что бестелесное не удерживается телом, и не объемлет извне, потому что бестелесное не окружает собою чего-либо.” Ум нигде, ни в одной части тела, ни во всех и не вне, — “но так, что сие сказать или представить невозможно”... Поэтому и пространственное рассеяние частиц умершего тела не мешает знанию и связи души с ними, — “духовная и непротяженная природа не испытывает последствий расстояния”... Эта связь души и тела имеет строго индивидуальный характер, — поэтому св. Григорий считает нелепым учение о переселении душ. — Смерть есть особый этап человеческого пути, момент в становлении или лучше сказать в восстановлении человека. “Ведь Создатель предназначил нам оставаться не в виде зародышей,” говорит Григорий. “И целью нашей природы не является ни младенческое состояние, ни следующие за ним возрасты, которые нас последовательно облачают, изменяя с течением времени наш вид, ни, наконец, происходящее по причине смерти разрушение тела, — но все это и подобное суть части того пути, которым мы идем... А цель и предел этого странствия — восстановление в древнее состояние”... Смерть есть путь и путь предложения в лучшее... В смерти душа, освобожденная от тела, удобнее уподобляется родственной ей красоте. Тело как бы переплавляется и очищается в земле, — очищается от порочных страстей и пристрастий, освобождается от потребностей, связанных с условиями этой жизни, вообще изменяется, чтобы быть воссозданным для иной жизни. “Художник всего переплавляет глыбу нашего тела на оружие благоволения,” заключает св. Григорий. Это — время ожидания и приготовления, — к воскресению и суду. И — уже некий суд. Ибо не все имеют равную участь, не все проходят один и тот же путь... Различие относится к душам. Праведные приемлют хвалу, грешные — наказание. Но есть и такие, кому уделяется некое среднее место, — ни с почитаемыми, ни с наказуемыми... К этому нерешенному разряду Григорий относит приавших крещение пред смертью и потому не имевших времени плодоносить, “младенцев, преждевременно похищенных смертью” и потому не приносящих с собою ничего и никакого воздаяния не премлющих, — “к тому же по незрелости своей и по неведению они и не способны участвовать в благах истинной жизни”... Кстати заметить, это новое проявление

того, насколько ценил Григорий Нисский динамизм и подвиг эмпирической жизни... Им предстоит еще развиваться... — Праведные восходят в небеса, грешники нисходят в ад. Хотя Григорий и говорит о небе и об аде, как о неких местах, и даже различает разные виды небесных селений, в последнем счете он считает понятие “места” только метафорой, — ибо “душа будучи по своей природе бесплотной, не имеет никакой нужды пребывать в каких-либо местах”... Это скорее образы существования, — и образы бытия, неподдающиеся описанию и определению, — “не подчиняются силе слов и недоступны гаданию разума”... В учении о загробном мире, Григорий говорил языком Оригена, — от Оригена у него и эта география загробного мира. У Оригена он заимствует и представление о загробной жизни, как о пути. Впрочем, оно согласуется с его основной мыслью о жизни человека, как о пути, — за гробом странствие продолжается, — и продолжается в бесконечность... Небесные блага, которых тля не тлит, “не только пребывают всегда, но подобно семенам, всячески увеличиваются.” Во-первых, — “нет предела, который мог бы пресечь нарастание небесного блаженства,” и взыскуемые блага “всегда в равной мере выше и превосходнее силы возвышающихся”... Во-вторых, душе свойственно стремиться, а за гробом ничто этому влечению не противостоит, — оно становится легким и свободным, душа подымается все выше. “И всегда будет совершать полет к вышнему, постоянно обновляя усилие к полету тем самым, чего она уже достигла.” В этом восхождении есть порядок и последовательность, сообразный с мерою вместимости для каждой души, т.е. с мерою ее стремления к Благу. Это — рост подобный возрастанию младенцев... Эти блага — созерцание Бога... Нечестивым оно не доступно, они духовно слепы, и потому неизбежно оказываются вне жизни и блаженства, — изгоняются во тьму кромешную... Они приносят с собою плотское зловоние, которым они пропитались от долговременной жизни в плотских страстях... Конечно, речь идет о нераскаянных грехах, — но только на земле имеет силу исповедь, а в аду ее нет... В частности св. Григорий говорит о душах некрещенных, незапечатленных, “не носящих никакого знака Владычного.” “Естественно, — думает он, — что такая душа будет кружиться в воздухе, блуждая, несясь туда и сюда, никем не взысканная, как не имеющая Господина, желающая успокоения и приюта, и не находящая, тщетно скорбящая, бесплодно раскаивающаяся”... Мука грешника, по мысли св. Григория, прежде всего, — в его наготы и в голоде, в лишении благ. Вместе с тем, это — огонь, “пещь геенская,” “червь неумирающий,” — сразу и огонь неугасимый, и “кромешная тьма.” Все это метафоры и символы, указующие на духовные реальности. Это — тоже процесс, продолжение земного пути, и снова путь, — путь очищения. Таинственный адский огонь, по мнению св. Григория, есть огонь чистительный и крещальный, — “есть в огне и в воде некая очистительная сила,” неудостоившиеся очищения чрез таинственную воду “по необходимости очищаются огне”... Есть врачевание и в будущей жизни. Загробный путь нечистых и нераскаянных душ, есть такое врачевание, очищение от зла... В огне горят пустые предназначения жизни. Это — не внешний и не насильственный процесс. И в адском врачевании соблюдается владычественная свобода человека. Огнем пробуждается раскаяние, — душа, привязанная к вещественному, вдруг видит неожиданное и познает напрасность всего, к чему она стремилась, и с плачем кается... Она, как говорит Григорий, со всею очевидностью “узнает различие добродетели от порока, — из невозможности быть причастником Божества.” Ибо душе естественно стремиться к Богу. И при отвращении от зла ее встречает Бог, “присвояющий и влекущий к себе все, что только по его милости пришло в бытие”... Иначе сказать: за порогом смерти рассеивается греховный обман. И откровение истины сотрясает душу. И она “со всею необходимостью” обращает-

ся, — ослабевает и истощается упорство злой воли. Св. Григорий не может себе представить, что злое упорство тварной воли, обращенной в небытие окажется бесконечным. Он считает исключенным и невероятным такое предельное безумие воли, — в особенности, когда падут или облегчатся узы вещества, — ему кажется это несовместимым с богообразным естеством человека. “Не навсегда, — говорит Григорий, — остается в природе страстное вожделение того, что ей чуждо... Каждого пресыщает и обременяет ему несвойственное, с чем вначале природа сама по себе не имела общения. Одно только сродное и однородное остается желанным и любимым навсегда”... “Зло не настолько могущественно, — рассуждает Григорий, — чтобы оно могло осилить добрую силу и безрассудство нашей природы не выше и не прочнее Божественной Премудрости... Да и невозможно превратному и изменяемому оказаться выше и прочнее того, что всегда тождественно и крепко утвердилось в добре”... В этом необходимость процесса, “необходимость” свободного обращения. И обращение открывает возможность врачевания, огненное обжигание от греха, “от примесей” и “вещественных наростов,” “от остатков плотского припия”... Это — мучительный процесс, но процесс врачевания. Св. Григорий сравнивает это очищение со срезыванием бородавок или мозолей. Но это слишком бледный образ. Очищение есть разделение и суд, — Божия любовь неудержимо влечет к себе Богоподобное естество. Но это влечение легко только для чистых. Мучение в раздвоении: душа, опутанная пристрастием к вещественному и земному, “страдает и бывает в напряженном состоянии, — когда Бог влечет к себе свою собственность, а чуждое ей, как в известной мере сросшееся с нею, уничтожает силу, и причиняет ей невыносимые болезненные страдания”... Очистительной задачей мучения определяется его продолжительность и мера, — “продолжительность врачевания”... “Мера страданию есть количество находящегося в каждом человеке зла.” И отсюда следует с необходимостью, что мучение окончится, — ибо “количество” зла, “количество вещества” в душе грешника не может быть бесконечным, так как злу не свойственна беспредельность. Рано или поздно, в течении долгого времени, истребляющая сила огня истребит всякую примесь и зло. Это врачевание “огнем и горькими лекарствами” может оказаться очень продолжительным “соразмерным целой вечности” или “вечному времени,” — но всего это — время. Григорий Нисский определенно различает выражения: αἰώνιος от αἰών и αἰδῖος от αἰεὶ и никогда не прилагает второго к мучениям, как не прилагает первого к блаженству и к самому Божественному Благу. Αἰεὶ означает сверхвременность и вневременность, “неизмеримость веками и недвижность во времени”... Это область Божественного. А тварь пребывает во времени, “измеряется расстоянием веков”... Αἰών означает именно временность, нечто во времени. Именно в этом разгадка мнимого самопротиворечия Григория, когда он временность мучений доказывает текстами Писания, говорящими о “вечности.” Это — вечность времени, всевременность, но всевременность не есть сверхвременность. И не нужно приписывать Григорию мысли, что Писание только пророчествует о вечных мучениях, на случай нераскаянности. Это было бы для него не достаточно, ибо конечность очищения для него есть основная и самоочевидная истина, — оно и не может не закончиться. Не решает вопроса и педагогическое толкование. Основное для Григория — необходимая конечность всего тварного в его только тварном. — Таким образом, — время, как область смерти (ибо только во времени и в смене может быть умирание) есть в то же время область очищения, — очищение человека чрез смерть для вечности. Очищается тело чрез разложение на стихии, очищается и созревает душа в таинственных обителях и путях. И когда исполнит-

ся время, оно прекратится, придет Господь, свершится воскресение и суд. Это будет первым восстановлением.

Время некогда окончится, — когда исполнится внутренняя мера вселенной, и дальнейшее возникновение будет уже невозможно, и потому течение времени окажется не нужным. “Когда естество наше в некотором порядке и связи совершит полный оборот времени, — говорит св. Григорий, — непременно остановится и сие текучее движение, совершаемое преемством рождаемых”... Смысл поступания времени именно в человеческих рождениях, в которых осуществляется предопределенная Богом “полнота человечества.” “В увеличении числа душ, — говорит Григорий, — разум необходимо предвидит остановку, чтобы не получилось бесконечного течения в природе, всегда текущей в рождениях и не останавливающейся,” — мера и предел принадлежать к совершенству природы... “А когда прекратится это рождение людей, тогда с ним окончится и время, и таким образом совершится обновление вселенной.” Это не только исчерпание, — что началось, то и кончится, — но именно исполнение, выполнение, соби́рание, — осуществление полноты, соби́рание и воссоединение полноты. Окончится седмица текущего времени, и наступит день осьмый, “великий день будущего века,” — наступит новая жизнь, — “постоянная и ненарушимая, неизменяемая ни рождением, ни тлением”... Придет Христос снова и совершится всеобщее воскресение. Господь и придет ради воскресения, — “чтобы восстановить мертвых в нетление.” Он придет во славе, дориносимый тьмами ангелов, поклоняющихся Ему, как Царю, — Ему “поклонится вся премирная тварь,” “полнота всех ангелов, радующихся призыванию людей снова в первоначальную благодать.” Это призывание и есть воскресение, восстановление и осуществление полноты, соби́рание твари, — “и соединится в единое ликостояние вся тварь из дольних и горних стран”... Это соби́рание начнется воскресением мертвых. Воскреснут именно тела, — ибо душа не умирает, но тела разлагаются. Душа не воскреснет, но возвратится, — “души снова возвратятся из невидимого и рассеянного состояния в видимое и самособранное.” Это есть восстановление целого человека, “возвращение разлученного в нерасторжимое соединение.” При этом тела восстанавливаются в первобытной красоте у всех людей, и не будет никакого телесного различия между добродетельными и порочными. Однако, это не значит, что не будет различия между очистившимися и неочистившимися, — но это различие их внутренней участи и состояния. Загробная участь людей есть очищение. Воскресением для всех заканчивается очищение, обновление и восстановление тела. Но очищение душ для иных еще продолжится. Здесь в мысли св. Григория вскрывается некая двойственность, — повидимому потому, что он сохраняет Оригеновские схемы, отказавшись от основных идей Оригена. По его мысли воскресение есть именно восстановление, “восстановление Божественного образа в первобытное состояние,” новое введение в рай... Однако, главное еще не восстанавливается, — нечистота еще остается, пресекается только мертвенность, порожденная грехом. Душа не во всех уже исцелена, а в ней именно образ Божий... Подлинный апокатастазис отделяется от воскресения и отодвигается куда то вперед; и это оказывается противоречивым и неожиданным — ведь время окончилось и течение времени остановилось. Человечество еще не введено в рай, введены только праведные люди, а неочищенные души не могут туда войти, потому что рай и есть чистота. Если ожидать во исполнении времен всеобщего восстановления, нельзя разделять его на части, ибо этим разделением нарушается цельность и полнота. У Оригена не было противоречия, так как для него “воскресение мертвых” не было последним восстановлением, не было исполнением вселенской судьбы,

но только переходным и поворотным моментом в длящемся течении веков. И телесная судьба для Оригена еще не решается воскресением, за которым последует эмпирическая жизнь в будущих веках. Телесная и душевная судьба у Оригена не разрывается. Григорий повторяет Оригена, хотя смысл основных эсхатологических моментов в его понимании иной. Время кончилось, последнее совершилось; и вот оказывается, — не совершилось... Неделимая судьба человека рассекается; и при этом остается непонятным, как может оказаться нетленным и сияющим тело, если оно одушевляется и оживотворяется еще не очищенной (если и обратившейся), а потому еще мертвенной и как бы тлеющей душой: через такую душу не может действовать сила Божественной жизни, а тело само по себе, без души, мертво и есть труп. Кстати заметить, Ориген последовательно различал тела праведных и грешных, — правда, это связано с его мыслью о прогрессивном преодолении всякой телесности... Одно из двух. Либо воскресение есть восстановление полноты, есть “кафолическое воскресение,” — как говорит св. Григорий; и тогда процесс прекращается, — все равно, все ли очищены или не все, и грешники подпадают вечному (т.е. вневременному) мучению, — так думал впоследствии преп. Максим Исповедник. Либо воскресение еще не есть восстановление, — так думал Ориген. Св. Григорий повторяет Оригена и в том, что уже логически не совместимо с изменившимися предпосылками. Оригеновская схема дает трещины и распадается противоречиями. Григорий Нисский напрасно старался соединить в едином синтезе эсхатологию Оригена и эсхатологию Мефодия Олимпийского, у которого он заимствует учение о воскресении... — Воскресение есть некое произрастание тел из праха... Св. Григорий сравнивает воскресение с прорастанием семян, с расцветанием деревьев, с происхождением человеческого организма от семени, — это аналогия, давно уже вошедшая в христианский оборот. “Так по слову Апостола, — напоминает он, — тайна воскресения уже разъясняется через то, что происходит удивительного в семенах”... “Колос” и “семя,” это любимые образы св. Григория. Григорий подчеркивает при этом два мотива. Во-первых, всякое развитие начинается с бесформенного состояния, — “семя будучи вначале бесформенным, устрояемое неизреченным искусством Божиим, образуется в очертание и возрастает в плотное тело.” Подобно этому нет ничего исключительного в прорастании семян умершего тела и в восстановлении прежней формы, “из всецелого человеческого вещества”... Во-вторых, всякое прорастание совершается чрез разложение и смерть, и есть некое воскресение, — победа над смертью. Связь души и тела в индивидуальном органическом единстве делает возможным воскресение, но воскрешает сила Божия, — как сила Божия и всей природе сообщает способность рождения, обновления и жизни. Воскресение есть чудо Божественного всемогущества, но чудо, согласное с основными законами естества, — новое проявление всеобщего таинства жизни. Поэтому воскресение есть некое исполнение, осуществление естества. И, с одной стороны, воскреснут те же тела, — иначе было бы не воскресение, но новотворение. Воскресшие тела состояются из прежних элементов, отовсюду собранных оживотворяющей силой души. “Так по причине влечения единою силою души различных стихий... соплетется тогда душою цепь нашего тела”... С другой стороны, воскресение не есть возвращение к прежней жизни и к прежнему образу существования, — это было бы величайшим несчастьем и тогда лучше было бы не иметь надежды воскресения. Воскресение есть восстановление всецелого человека, и потому обновление, переход к лучшему и полному, — однако, переходит то же тело. Сохраняется не только единство субъекта, но и тождество субстрата, — не только индивидуальное тождество личности, но и непрерывность вещества. Этого не нарушает его обновление и его



преображение. “Телесное покрывало, разрушенное смертью — говорит Григорий, — снова будет соткано из того же вещества... Но не в этом грубом и тяжелом составе, а так, что его нить будет состоять из чего-то легкого и воздушного, почему оно восстановится в лучшей и самой желанной красоте.” Возвращается в жизнь тот же, лежащий во гробе, а не кто иной, — тот же сам с собою... Но возвращается иным... Ведь и жизнь земная есть постоянное изменение и обновление, — “человеческая природа подобна какому то потоку,” — замечает Григорий. И это не превращает человека в “толпу людей.” Человек воскреснет не в каком одном возрасте, но и не во всех сразу. Ибо самое понятие возраста снимается воскресением и не принадлежит к первозданному естеству. “Во время первой жизни не было вероятно ни старости, ни детства, ни страдания от разнообразных болезней, ни какого-либо другого бедственного телесного положения, потому что Богу не свойственно создавать что-либо подобное... Все это вторгнулось в нас вместе со входом порока”... И потому все это не подлежит, но и не препятствует целостному воскресению. Воскресает только естество, но не приращение порока и страсти. В этом и состоят обновление, освобождение от наследия и следов злой жизни, жизни во зле. Воскресение есть преобразование в нетление и в бессмертие, — потому оно и есть победа над смертью. Вырастает колос рослый, ветвистый, прямой и простирающийся в небесную высоту... Не воскресает ничто, связанное с болезнью, дряхлостью, уродством. Не воскресают ни старческие морщины, ни увечья, ни младенческая незрелость. И притом в воскрешенных телах не будет органов и частей, связанных с потребностями здешней грешной жизни, — “смерть очистит тело от излишнего и ненужного для наслаждения будущей жизнью”... Это относится к органам питания и вообще к функциям растительной жизни, связанной с круговращением вещества и ростом. Прежде всего, — к различию полов. Вообще преодолевается вся грубая материальность и исчезает тяжесть плоти. Тело становится легким, стремящимся вверх... И вообще все свойства тела, — цвет, вид, очертание и т.д., — “претворяются в нечто Божественное”... Исчезает непроницаемость, снимаются акцидентальные различия, “какие теперь по необходимости имеет наше естество от последовательной смены его состояний.” В этом смысле Григорий говорит о том, что в воскресении все примут один вид, — “все мы станем одним Христовым телом, принявши один образ и вид, потому что во всех одинаково будет сиять свет Божественного образа”... Это значит, что облик будет определяться изнутри, — “отличительный облик будут сообщать каждому не стихии, но особенности порока и добродетели.” Но это не значит, что все будут на одно лицо. — Таким образом, воскресение есть, с одной стороны, восстановление в первозданное состояние, с другой, — не только возвращение, но еще и собирание всего совершившегося в прошлой жизни. Не только *ἀποκατάστασις* но и *recapitulatio*... Нужно подчеркнуть, для Григория Нисского понятие апокатастасиса не имело того смысла, что для Оригена, — именно потому, что он не признавал предсуществования душ. Восстановление не есть возврат к бывшему, но осуществление неосуществившегося, или, точнее, — завершение недовершенного, — исполнение, а не забвение. Это относится прежде всего к телу: оно не отменяется, но преобразуется, — и тем достигает своего назначения; быть зеркалом души.

За воскресением следует суд. И суд всеобщий, суд над вселенной. Для суда снова придет Сын Божий. Ибо суд дан Сыну. Но чрез Сына судит и Отец. И к нему собственно “относится все совершаемое Единородным во время Страшного суда.” Однако, судит Сын человеческий, и как бы на основании своего личного опыта измеряет обстоятельства и трудности человеческой жизни, — “и долгое ли время испытывал каждый много благ или зол, или же совсем не коснулся и начала тех и других, так как окончил жизнь еще в несо-

вершенном разуме”... Это суд Божественной любви скорее, чем Божией Правды. Однако, суд справедливый, т.е. точно соразмерный достоинствам каждого; и Христос есть “Правда Божия, открываемая благовествованием”... В известном смысле каждый будет сам себе судьей. Пробудившись в воскресении, каждый припомнит всю свою жизнь и сам даст ей справедливую оценку, — каждый явится на суд с полным сознанием и заслуг, и вины. На суде, как в точном зеркале, все отобразится... — В суде откроется равночестная слава Сына. Суд будет всеобщим, пред царским престолом Сына соберется и предстанет “весь род человеческий, от первой твари до всей полноты приведенных в бытие”... И с ним приведен будет на суд и диавол со ангелами своими, — “тогда, — говорить Григорий, — виновник мятежа, возмечтавший о достоинстве Владыки, явится пред очами всех рабом непрестанно бичуемым, влекомым ангелами на казнь, и все служители и пособники его злобы подвергнутся приличным для них наказаниям и казням.” Откроется последний обман и явится единый действительный Царь, которого признают и воспоют и побежденные и победители. — О страшном Суде Св. Григорий говорит сравнительно мало, хотя и рисует яркие образы страшного дня, — но это скорее гомилетическая поэзия, а не богословие в собственном смысле. В эсхатологических перспективах св. Григория суд не занимает средоточного места. И это понятно. Суд не есть окончательное решение судьбы. Это только предварительный итог истории, зеркало прошлого, — и только начало восьмого дня, в котором все-таки продолжается процесс. Окончательно только воскресение, с одной стороны, — явление Христа во славе, с другой. Суд Сына не столько решение, сколько откровение всех дел и дум человеческих. Нового на самом суде мало. Блаженство праведников определяется уже воскресением. Мучения грешников начинаются уже до воскресения и продолжатся и после суда. Весь смысл идеи суда в его ожидании. Мысль о суде есть фактор нашего нынешнего религиозно-нравственного преуспеяния, — “будущий суд для слабых людей есть угроза и увеличение печали, дабы страхом болезненного воздаяния умудрить нас к избежанию зла.” “Это строгое судилище живо изображено словом не для чего-либо другого, как для того чтобы научить нас пользе благотворительности,” замечает Григорий. В учении о страшном суде Григорий повторяет Оригена.

Св. Григорий учил о “всеобщем восстановлении.” “Всех ожидает участие в благах,” говорил он. Одни достигают этого уже подвигом земной жизни. Другие должны пройти чрез огонь очищения. Однако, в конце концов “после долгих вековых периодов порок исчезнет и ничего не останется вне добра. И это будет совершенным возвращением всех разумных существ к тому первоначальному состоянию, в котором они были сотворены, когда еще не было зла”... Некогда случится, что “зло исчезнет из области существующего и снова станет несущим”... Не останется и следа зла; и тогда, полагает Григорий, — “воссияет снова во всех богоподобная красота, которою мы были образованы от начала”... “Было некогда, — говорит Григорий, — разумная природа представляла собою единое собрание и через исполнение заповедей приводила себя в согласие с той стройностью, какую Начальник его устанавливал Своим движением. Но после того, как вторгшийся грех расстроил Божественное согласие собрания, и как он подлил под ноги первых людей, составлявших единое ликостояние с ангельскими силами, нечто, сделавшее их склонными к обольщению, этим привел их к падению, и человек лишился общения с ангелами, так что через падение прекратилось их единомыслие, — после этого падшему понадобилось много трудов и пота, чтобы, поборов и освободившись от простершего на него власть во время падения, снова восстать — и получить в качестве награды за победу над противником право на участие в Божественном ликостоянии”... В этом ликостоянии соединятся вместе

человеческая и ангельская природы и составят некий “Божественный полк”... Откроется великий и общий праздник, на котором ничто не будет разделять разумную тварь; и общим веселием возрадуются низшие и высшие, и единодушно поклонятся все и восхвалят Отца чрез Сына. Все завесы подымутся, единая радость и слава во всех воссияет. Это последнее восстановление обнимет всех: всех людей или весь род, все естество человеческое. Но, более того, — и злых духов; и к торжествующему собору присоединится напоследок и сам “изобретатель зла”... И он будет уврачеван, ибо в тридневие смерти своей, Господь исцелил все три сосуда зла: диавольскую природу, женский пол и пол мужеский. Изгоняет зло, наконец, и “из рода змий, в которых в первых нашла себе рождение природа зла”... В учении о всеобщем восстановлении, о восстановлении всего в первичное состояние, св. Григорий повторяет Оригена. И мотивы у него те же. Основной довод — от всемогущества Блага, как единственно Сущего, как единственного устоя и цели всякого существования. “Совет Божий всегда и во всем непреложен,” — говорит св. Григорий... “Напрасно вы, люди, негодуете и с неудовольствием смотрите на эту цепь необходимой последовательности вещей, не зная, к какой цели направлено все отдельное в домостроительстве вселенной, — ибо всему необходимо в известном порядке и последовательности, согласно с истинной Премудростью Управляющего, придти в согласие с Божественною природою”... Противоположность добра и зла в понимании св. Григория есть противоположность бытия и воли, — иначе: необходимого и случайного. Зла нет; оно не есть, но только случается, бывает. Бывающее неизбежно имеет конец, — “то, что не всегда было, то не всегда и будет”... Возникшее может вечно сохраниться только чрез вечное о нем изволение, только в вечном и сущем, чрез участие в Сущем, чрез причастие Блага. Так и сохранится тварь; но так не может сохраниться зло, — ибо оно не от Бога, и есть именно — “лишение блага,” неблаго, т.е. небытие. “Ведь, если зло не обладает свойством быть вне произволения, — рассуждает Григорий, — то, когда все произволение будет в Боге, зло достигнет своего полного уничтожения, ибо для него не окажется где быть”... Вслед за Оригеном св. Григорий напоминает апостольские слова: Бог будет всем во всем... “Этим Писание учит о совершенном уничтожении зла, — объясняет Григорий, — ибо если во всех существах будет Бог, очевидно что не будет в существах зла, или порока”... Изъятие кого-либо из общего числа сделало бы недостаточным объем всех... Бог во всем, — значит и все в Боге, в причастии Добра. — Св. Григорий обходит одну из трудностей Оригена. Время для него не есть выпадение из вечности, не есть среда только для греха и для падших. Он не допускает предсуществования вечной твари, — тварь впервые осуществляется в едином историческом процессе. Это радикально меняет смысл апокатастазиса, — и спасает положительный смысл истории. Но у св. Григория это ослабляется другим мотивом: Бог есть единственный достойный предмет созерцания и искания, и потому ничто тварное в сущности не имеет цены. Потому он учит о последнем забвении... “Воспоминание о том, что было после первоначального благоденствия и от чего человечество погрузилось во зло, изгладится тем, что наконец по истечении времени свершится. Ведь прекратится воспоминание об этом, когда то наконец совершится. Это значит, что последним восстановлением во Христе Иисусе совершенно изгладится память о злом”... Вряд ли — только о злом, ибо не может быть без воспоминания о злом и памяти о подвиге, о победах над злом... Св. Григорий явно или скрыто предполагает, что в Боге грядущая тварь найдет все, всю полноту, — до некоего самозабвения, — во всяком случае, до самозабвения обо всем, что не входит в состав подобия Божия, так что друг в друге люди будут видеть только Бога, и во всех будет единый образ Божий. В

этих верных соображениях есть, однако, некий оттенок исторического докетизма. Он связан с недооценкой человеческой воли. В этом — причина, почему св. Григорий не допускает устойчивости зла. Человеческая воля не может упорствовать пред откровением Блага. Она немощна и в противлении. К этому присоединяется интеллектуалистический мотив, — воля однозначно определяется разумом. Разум может ошибиться только в обмане, и не может упорствовать в заблуждении разоблаченном: ясное видение истины, по мысли Григория, необходимо определит волю к истине. Так он соединяет пафос свободы и мотив необходимости, — в понятии необходимого обращения свободной воли. Для него это — основной вопрос эсхатологического богословия. При этом воля подчинена закону благого естества. Содержание эсхатологического процесса определяется изживанием последствий порождения зла, — в этом смысл очистительного огня. В этом отношении св. Григорий следует Александрийской традиции и расходится с Василием Великим. Следует заметить, что неясные черты оригенизма можно заметить у Григория Богослова, — мысль об огненном крещении, но не апокатастазис. — Современники не высказывались об эсхатологии Григория Нисского. Первое упоминание мы встречаем у преп. Варсонофия (сконч. около 550 г.), — он полагал, что Григорий некритично следовал Оригену. Позднее преп. Максим Исповедник объяснял учение Григория об апокатастазисе в том смысле, что “восстановление” относится только к “совокупности душевных сил,” так что всякая душа обратится к созерцанию Бога, — “ибо надлежит, чтобы, как вся природа в ожидаемое время через воскресение плоти получает нетление, так и поврежденные силы души в течении веков удалили находящиеся в ней порочные образы, и чтобы душа, достигши предела веков, и не нашедши покоя, пришла к Богу беспредельному, — и таким образом в признании, но не в причастии благ, возвратила себе силы, восстановилась в первобытное состояние и стало бы ясно, что Творец не есть виновник греха.” Преп. Максим различал: ἐπίγνωσις и μετέξις — для последнего необходимо обращение воли. Таков был его взгляд, но иначе думал св. Григорий. Он не отличал очевидности сознания и склонения воли... Во всяком случае объяснение преп. Максима не удовлетворило современников. Спустя несколько десятилетий патриарх Герман говорил об оригенистических вставках у Григория. Его мнение приводит и принимает патриарх Фотий. Предположение неприемлемое, — слишком органически связана в себе система св. Григория. Но от обратного оно показывает, как понимали Григория в VIII и IX веках. Умолчание Юстиниана в известном послании к патр. Мине о Григории (как и умолчание отцов V-го собора) вполне объясняется из исторической обстановки: речь шла о заблуждениях оригенистов, исходивших из той оригеновской предпосылки, — о предсуществовании душ и об изначальной чистой духовности всех тварей, — которую св. Григорий отвергал. Может быть, не случайно отцы собора выразились в своих анафематизмах: “кто утверждает предсуществование душ и находящийся с ним в связи апокатастазис”... Можно думать, что общепризнанный авторитет и святость Григория Нисского предрасполагала противников оригенизма в VI-м веке умалчивать о его взглядах, не совпадавших, но напоминавших о “нечестивом, непотребном и преступном учении Оригена.” Во всяком случае оригенизм св. Григория отразился на его авторитете, — его читали и на него ссылались реже, чем на других, “избранных отцов”...

## 7. Меньшие богословы IV-го века.

### 1. Св. Евстафий Антиохийский.

1. О жизни св. Евстафия мы знаем немного. По указанию блж. Иеронима он был родом из памфилийского города Сид. Но год его рождения установить трудно, — неизвестен год его епископского посвящения и потому нет вовсе данных даже приблизительно судить о его возрасте. Приблизительно в 319-320 году он был епископом в Веррии, в Сирии, — в эти годы, как сообщает Аеодорит, в качестве Веррийского епископа он получил от Александра Александрийского список с его известного послания против Ария к Александру Солунскому. Перед самым Никейским собором Евстафий был избран на Антиохийскую кафедру. Уже разогрелась арианская смута и Евстафий сразу был вовлечен в борьбу. Он, по-видимому, не всеми был признан в Антиохии... На Никейском соборе св. Евстафий был одним из главных защитников единосущия.” Этим и объясняется последующая борьба с ним антиникеевцев. В Антиохии Евстафий вел напряженную борьбу с арианами и арианствующими, — между прочим и литературную. Древние авторы высоко ценили его догматическую деятельность и Афанасий называл его “исповедником.” Вокруг него кипела вражда и вскоре над ним нависло подозрение. в савейланстве. В 330 году в Антиохии собрался довольно многочисленный собор с возвратившимися из ссылки Евсевием Никомидийским и Феогнисом Никейским во главе, и на нем Евстафий был низложен, — “на самом деле, — говорит Созомен, — за то, что одобрял никейскую веру.” Трудно решить, какой предлог был выставлен для прикрытия. Евстафий был сослан “в западные пределы государства” и отправился в ссылку со множеством клириков. Место ссылки точно неизвестно. В 337 году, когда все сосланные никейцы были возвращены из ссылки, Евстафия уже не было в живых.

Евстафий был плодовитым писателем. Из его многочисленных творений полностью сохранился только обширный экзегетический трактат: “О чревоушательнице” (против Оригена). От других его книг сохранились только немногие отрывки, о подлинности которых к тому же все еще идут споры. Феодорит говорит о составленном Евстафием толковании на пререкаемый текст Притчей (см. 8:22) и приводит отрывок из введения. У других писателей сохранилось еще 15 отрывков из этого толкования. Сохранились отрывки из объяснения на некоторые псалмы. Евстафию принадлежит обширное обличение против ариан, не менее, чем в 8 книгах, из которого сохранилось только несколько выдержек у Факунда и в библиотеке Фотия. По-видимому, в большей части это обличение имело тоже экзегетический характер. Иероним называл еще книгу: “О душе,” из которой сохранилось у разных писателей одиннадцать фрагментов, — написана она, по-видимому, против ариан. Иероним говорит о “великом множестве писем,” — они не сохранились. Вряд ли можно считать принадлежащей Евстафию недавно изданную беседу на воскресение Лазаря. Все остальные творения, приписываемые св. Евстафию, ему не принадлежат. По-видимому, литературная деятельность Евстафия была связана более всего с противоарианской полемикой. К этому он был хорошо подготовлен, — со знанием Писания он соединял серьезную философскую эрудицию.

Как экзегет, Евстафий был решительным противником аллегоризма и опирался прежде всего на “букву повествования.” Он широко пользуется библейскими параллелями и в частности показывает, что речь явившегося в Аэндоре Самуила составлена из ранних его пророчеств о Сауле. Текст он разбирает подробно и чутко. Об Оригене Евстафий

отзывается иронически: вместо того, чтобы начертать образ многострадального Иова, как пример терпения, “он по старушечьи проводил время обратившись легкомысленно к именам его дочерей”...

С совершенной ясностью можно судить еще только о христологии Евстафия. Станным образом о его Троическом богословии у нас нет подробных данных. В христологии Евстафий с особой силой останавливался на раскрытии полноты человеческой природы. Он говорит о двух природах. По Божественной природе Христос единосущен Отцу, и будучи “отдельным лицом” пребывает неизменно со Отцом. Он есть Божественное Слово и Премудрость, и чрез него сотворено все, — “Божественнейший Сын Бога Живого,” рожденный из несозданной сущности Отца, преискренний Образ Отца. Против докетов Евстафий говорил о действительности воплощения, против ариан — о человеческой душе Христа: “разумная душа Иисуса единосущна душам людей, совершенно так, как и плоть, происшедшая от Марии, единосущна плоти людей.” О человеческой природе Воплощенного Слова он говорит обычно: “человек Христос” или “человек Христа”... Человек-Христос есть “образ Сына,” храм Божественной Премудрости и Слова, его “человеческое обиталище или скиния”... Бог Слово “несет” на Себе Свое человечество, “непрерывно” в Нем обитает... Человечество Христа в воскресении “возвышается и прославляется.” Это “приобретенная слава,” которой прежде “богоносный человек” Христа не имел. В сoterиологии, по-видимому, Евстафий подчеркивал нравственный момент: Спасителя в одном отрывке он называет “началом прекраснейших путей праведности.” — Все это сближает Евстафия с позднейшим “антиохийским богословием, с Диодором Тарсским, прежде всего, — неясности в языке св. Евстафия были отмечены уже в древности. Однако, на Ефесском соборе его авторитет противопоставляли Несторию, что ясно говорит против всякой попытки приписывать Евстафию крайности Антиохийского диофизитизма.

## II. Дидим слепец.

Дидим прожил долгую жизнь, до 83 или 85 лет. Приблизительно годы рождения и смерти можно установить, как 313 и 398. В детстве он потерял зрение, но это не помешало ему пройти обычный круг наук и пройти с таким успехом, что уже в молодые годы ему было поручено руководство Александрийской школой (вероятно, Афанасием). Дальнейшая жизнь Дидима протекала тихо и спокойно. Арианские бури как то не коснулись его. Он жил не в самой Александрии, но в пригороде, и вел здесь уединенную жизнь аскета. Телесная слепота предрасполагала к задумчивости. Дидим был близок к Египетским отшельникам, среди которых имел не мало учеников и почитателей, — в частности Палладия, автора Лавсаика, и Евагрия. Аскет и богослов интимно сочетались в Дидиме: в его книгах богословские рассуждения часто переливаются в молитву; и живое чувство церковности и соборности всегда согревает его мысль. От богослова он требует добрых дел, сосредоточенности, благочестия... Жизнь Дидима текла однообразно, — в аскетических упражнениях и ученых трудах. Ученики к нему стекались отовсюду, в частности с Запада: в их числе нужно назвать блж. Иеронима, проведенного впрочем, у Дидима только месяц, (в 386 г.) и Руфина Аквилейского. — Самостоятельным мыслителем Дидим не был. Он был прежде всего эрудитом; но свою эрудицию претворял не в спекулятивный синтез, но в исповедание веры. О характере учительной деятельности Дидима мы знаем мало. По-видимому, как учитель, Дидим был прежде всего экзегетом. В богословии он примыкал непосредственно к Оригену, многие мнения которого он разделял. Однако, в учении о Троице Дидим далек от Оригена и свободен от его нелепостей и неточностей, — даже Ие-

роним категорически признавал это... В Троическом богословии Дидим был под влиянием Каппадокийцев и особенно близок к Григорию Богослову. Знал Дидим, конечно, и творения Афанасия, — по-видимому, еще и Кирилла Иерусалимского, Тертуллиана и Ириней. Был он начитан и в еретической литературе. Современников поражала его начитанность и память. Разносторонними, но не глубокими были его познания в общих науках. Он часто ссылается на античных поэтов. Е философии у него не было особого вкуса, метафизическими проблемами не волновался, — для него (как, впрочем, и для Оригена) философия была только богословской пропедевтикой. Это — только Агарь. Злоупотребление философией Дидим считал корнем ересей, — вряд ли Дидим много занимался философией, вряд ли изучал творения философов. У него много философских мотивов, но он мог усвоить их через богословскую традицию. Из философов он высоко чтит Платона, но к неоплатонизму относился сурово. В общем Дидим был прежде всего ученым Александрийского типа. — Скончался он в мире, в последние годы IV-го века. И только позже вокруг его имени поднялся спор. На него пало подозрение в оригенистическом неправомыслии. Впервые об этом заговорил блаженный Иероним, — впрочем, с оговоркою о чистоте его Троической веры, — и Дидим всегда оставался для него экзегетическим авторитетом. Репутация Дидима в это время не была поколеблена, даже на западе. Амвросий в своем богословии почти что повторял Дидима. На блж. Августина Дидим оказал большое влияние в учении о Троице. В Александрии за Дидимом следовал св. Кирилл. Только в VI-м веке во время оригенистических споров вопрос о Дидиме был поставлен прямо и резко. И на V-ом Вселенском Соборе его эсхатология была предана анафеме, — остается неясным, был ли анафематствован сам Дидим. Во всяком случае, его имя было опорочено. И это повлекло за собою почти полное исчезновение его литературного наследия, из которого уцелели немногие остатки и по большей части, только отрывки в разных сборниках и целях.

Дидим писал очень много. Из книг Дидима полностью и в подлиннике сохранился только его большой труд о Троице, — в единственной и не очень исправной рукописи XI-го века, открытый только в 1759 году. Составление этой книги относится к старческим годам Дидима, ко времени уже после II-го Вселенского Собора. К ней примыкает трактат “О Духе Святом,” сохранившийся только в латинском переводе Иеронима, — перевод этот при всей точности не позволяет судить о терминологии Дидима. Составлен он раньше 381 года. До XVIII-го века это была единственная уцелевшая книга Дидима. С известным основанием можно приписывать Дидиму 4-ую и 5-ую книги о Святом Духе, сохранившиеся под именем святого Василия; может быть также и “Слово против Ария и Савеллия,” сохранившееся с именем Григория Нисского. — По ссылкам древних авторов можно восстановить названия многочисленных утраченных сочинений Дидима: О догматах, О смерти малых детей, Против ариан, еще какая то книга (“первое слово”) и т.д. Из сохранившихся фрагментов многие не поддаются твердому определению. Особо нужно назвать книгу Дидима об Оригене, опыт комментария к Оригеновым “Началам.” По сообщению Иеронима, Дидим здесь старался объяснить Оригеново учение о Троице, в православном смысле; но неосторожно принимал другие нечестивые мнения учителя: о падении ангелов, о падении душ, о воскресении, о мире, о всеобщем восстановлении. Руфин пользовался комментарием Дидима при своем переводе: О началах. — От экзегетических трудов Дидима сохранились только отрывки, рассеянные в позднейших катенах, где не всегда можно их опознать с уверенностью, — знак: “Δι” может означать не только Дидима, но и Диодора или Дионисия. По свидетельству Палладия, Дидим объяснил всю Библию, — и Ветхого и Нового Завета. По-видимому, так это и было. Во всяком случае, сохранились ука-

зания или отрывки из комментариев Дидима на Бытие, на Исход, на Книги Царств, на пророка Исаию, на Иеремию, Осию, Захарию, на Псалмы, на Книгу Притч, на книгу Иова, на Экклезиаст и на Песнь песней, еще на пророка Даниила. Из книг Нового Завета Дидим объяснял Евангелие Матфея и Иоанна, из посланий Павла — к Римлянам, оба к Коринфянам, к Евреям. Комментариями Дидима обильно пользовался Иероним. И он сравнивает его, как образцового экзегета, с Платоном, Аристотелем, Цицероном, Оригеном... Дидим и был прежде всего экзегетом, он мыслил библейскими образами и оборотами. Его система есть прежде всего система библейских истин. Библия для него Божественная и духовная книга, “Богом помазанная” книга. И потому Ветхий и Новый Завет различаются только, как аспекты, только “в примыслении.” Ветхий Завет есть временная скиния, тень истины, приготовление к Евангельской полноте. Говорившие в тенях, однако, не ведали истины, которой они были символом, — в частности, это относится к Псалмопевцу, к пророку Исаии. Этим определяется метод Дидима всегда аллегорический. Задачу экзегета вслед за Оригеном Дидим видит в том, чтобы вскрыть в Писании высший и духовный смысл, — сквозь букву, тени, образы проникнуть в истину. Это путь иносказания или восхождения *ἀναγωγή*... В этом отношении он был верным учеником Оригена. Однако, гораздо внимательнее относился к буквальному смыслу, — в особенности в Новом Завете. Очень часто он останавливается на филологическом анализе и на разночтениях.

Дидим был прежде всего Троическим богословом, — это объясняется не только из исторических обстоятельств его времени, но из его личного опыта. Только тот, кто непорочно исповедует Троицу, есть для него истинный христианин. В Ветхом Завете истина Троичности не было открыта, но только таинственно указана, — может быть, только в Пс. 109 она выражена явственно и не загадочно. И в этом главное несовершенство Ветхаго Завета в сравнении с Новым. В учении о Боге Дидим исходит из оригеновского трансцендентизма. Бог превыше всего и недоступен даже серафимским взорам. И о Нем можно говорить только в отрицаниях и в образах. Когда говорится о сущности Божией или о природе, всегда нужно подчеркивать, что это — пресущественная сущность. Среди апофатических определений Божественного бытия Дидим особенно часто называет “безколичественность,” — это определение кроме Дидима встречается только у Кирилла Александрийского... Поэтому, разум может только изумевать пред Богом, и познание возможно только чрез откровенное Писание. Однако, Дидим не удаляет Бога от мира: Он вечнодвижен и действителен в мире; в этом всепроницающем провидении Божиим Дидим видит оправдание молитвенных прошений о мирских вещах и делах. — Троическая терминология Дидима определяется Каппадокийским влиянием: он говорит твердо о трех ипостасях и единой сущности. Однако, у него остаются следы прежнего отождествления понятий: *οὐσία* и *ὑπόστασις*, — в частности он повторяет Никейское: “из сущности Отца.” Но вместе с тем, нередко он говорит по рождении Слова “из ипостаси Отца,” — это значить: рождение Сына есть ипостасное свойство Отца... Вместе с тем, понятие ипостаси Дидим прежде всего подчеркивает момент реальности. Менее ясно проводится им каппадокийское отождествление: *ὑπόστασις* и *ἰδιότης*. Термин: *πρόσωπον* Дидим вообще не употребляет. Таким образом, сквозь каппадокийское влияние у него сказываются воспоминания о прежней неопределенности богословского языка. И вообще Дидим не стремится к четкости формул, — это общеалександрийская черта. — С особой резкостью выражен у Дидима мотив Троического единства и для этого он накапливает изобилие определений. Он говорит о едином Царстве, о единой Державе, о едином Господстве, единой Воле и Хотении. Особенно подчеркивает он единство действия и отсюда заключает о единосущии. Это общая мысль отцов IV-



го века. Все эти определения смыкаются в понятии об едином Божестве, о тождестве Божества. О единосущии Дидим говорит постоянно и не только о взаимном единосущии ипостасей, но и об единосущии Троицы, и от  $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  образует:  $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ . Единосущие для него означает именно тождество сущности, —  $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  он нередко заменяет через:  $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . По историческим обстоятельствам (против ариан) Дидим ясно подчеркивает равночестность Троических ипостасей. Потому он отвергает несимметрическую формулу славословия: *через Сына*, как дающую повод к неверному пониманию, — нужно соединять имена ипостасей предлогом. С этим связано, и то, что Дидим постоянно подчеркивает “владычественность” Сына и Духа. — Ипостасные свойства Сына и Духа Дидим, вслед за Григорием Богословом (к которому он вообще всего ближе из Каппадокийцев), определяет, как “рождение и исхождение.” Различие этих образов бытия неведомо даже ангельским силам. При этом Дидим подчеркивает несоизмеримость Божественного рождения с тварным. Отец есть единое начало или корень Божества. У Дидима нет оборотов аналогичных “через Сына” у Григория Нисского, — он ясно говорит об исхождении Духа из безсмертного источника Отца... Это не вносит никакого неравенства в Троическую жизнь, и Дидим с последней резкостью подчеркивает мотив совершенного равенства. В уста Слова он влагает такую речь к еретикам: “Отец есть Бог, — говорят они, — и Я также: ибо Я Сын его Единородный, истинный, возлюбленный. Отец есть Господь и Я тоже, — Господь всего, наследник Отца живого, владыка наследия, ибо Я обладаю Моим и как Творец, и как Сын истинный. Через воплощение Я стал наследником. Отец есть Создатель и Царь, — и Я тоже. Ибо Я вам сказал: был Царь и он сотворил браки Сыну своему Царю... Отец неизменен и Я тоже. Ибо обо мне сказано: Ты пребываешь во веки и годы Твои не пройдут... Отец бесстрастен, и Я тоже, и Я даю Моим причастие этого бесстрастия. Отец безначален, и Я тоже, — ибо не было времени, когда бы Отец не обладал своим именем, личным сиянием славы своей, образом ипостаси, образом Своего Божества, — и это Я. Отец есть Жизнь, Свет, Благо и Сила, и Истина, и Премудрость, и все, что достойно Бога. И Я тоже, как вы слышали. И Я еще Спаситель, сияющее солнце на праведных и грешных, не воздающий злом за зло. Отец любит человека, и Я люблю, предаю Самого Себя за вас, принимая зрак раба и претерпевая от вас осмеяние, оплевание и крест”... Нельзя с большою силою и подъемом свидетельствовать о единосущии Сына. — В своем Троическом богословии Дидим совершенно свободен от Оригеновских соблазнов. Он совпадает с каппадокийцами. И это не внешнее совпадение, не богословское согласие. В книге Дидима о Троице чувствуется непосредственность и яркость созерцания, молитвенная твердость. Это — один из самых ярких памятников Троического богословия.

В христологии Дидима, прежде всего, поражает, с какой настойчивостью говорит он о действительности и полноте человеческой природы Спасителя, — это объясняется опять таки историческими обстоятельствами, необходимостью полемики с манихейским докетизмом и с арианским отрицанием человеческой души во Христе, наконец, борьбою с аполлинаризмом. Вместе с тем, Дидим подчеркивает совершенную нераздельность естеств, соединившихся навсегда в воплощении или, лучше, вочеловечении Слова. Образ соединения природ Дидим не определяет точно, он только подчеркивает, что соединение неслитно и неизменно, — любопытно, что почему то он не употребляет ни одного из терминов:  $\mu\acute{\iota}\varsigma\iota\varsigma$ ,  $\kappa\rho\omicron\varsigma\iota\varsigma$ ,  $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$ . Он ограничивается неопределенным: “Единый Христос,” — об Одном и том же говорится двоякое, богоприличное и человеческое, — об одном лице... И этим определяется единство поклонения Христу в двух естествах. Нужно прибавить, что Дидим постоянно говорит О Деве Марии, как Богородице (термин  $\Theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ , по-

видимому, уже у Оригена и Ария) и подчеркивает Ее приснодевство (αἰ παρθένος уже у Афанасия). Второе рождение Слова по человечеству от Девы есть тайна, которую по мнению Дидима, можно сравнивать только с Его предвечным рождением от Отца. — Чаше всего Дидим называет Христа Спасителем. В спасении он подчеркивает, прежде всего, освобождение от греха и победу над диаволом, как имеющим державу смерти, — по-видимому, это Оригеновский мотив. С другой стороны, Дидим противопоставляет послушанию Адама послушание Второго Адама, — и послушание даже до смерти крестной, до жертвы крестной, в которой он видит центральный момент искупления. Первый дар искупления — победа над смертью, жизнь вечная. Об обожении Дидим не говорит, говорит только о возвращении или восстановлении образа и подобия. Момент выкупа в сознании Дидима преобладает. — Остается неясным, учил ли и в каком смысле учил, Дидим об апокатастасисе. Он говорит о “всеобщем спасении,” но это достаточно неопределенное выражение. В вопросе о спасении падших ангелов он как будто бы колебался, ограничивая искупление чрез воплощение и вочеловечение родом человеческим. Отрывочность сохранившихся данных не позволяет решить вопрос, но вероятнее всего, что Иероним был прав, обвиняя Дидима в учении о восстановлении диавола. По-видимому, Дидим допускал предсуществование душ, а в загробной жизни видел процесс очищения. Он настойчиво подчеркивает, что все, что имеет начало, тем самым изменчиво и должно иметь конец. И заключает отсюда о конечном разрушении чувственного мира. Метемпсихоз и метасоматоз Дидим решительно отрицает. О воскресших телах учит вполне ясно, как о телах небесных... Дидим полагал, что в будущем мире не будет нечестивых, — не в том смысле, что их существо уничтожатся, но в том, что уничтожится злая “качественность.” День Господень он понимает, как внутреннее озарение душ... Все это бесспорные оригенистические черты. Нужно прибавить, что у Дидима было чувство близости последних времен и ожидание Антихриста.

Дидим с большою силою подчеркивает необходимость подвига. Мало безгрешности, — нужна добродетель — и при том, как состояние или привычка жизни... Христианская жизнь начинается крещальным тайноводством, освобождающим от грехов и возвращающим свободу, — из крещального возрождения верующие выходят безгрешными и свободными... Затем открывается путь доброделания. На первом месте среди добродетелей Дидим называет мудрость или знание, гнозис... Это не отвлеченное и рассудочное знание, но именно добродетель, аскеза души. Пример философа для Дидима Иов, — Иова Дидим несколько стилизует под стоика. Для приобретения мудрости необходимо отречение от плоти, умерщвление плоти. Всю жизнь истинного христианина Дидим представляет под образом брака со Христом, — это излюбленный образ египетской аскетики. И по мере очищения святые души становятся причастниками Слова, и на высотах настолько тесно соединяются со Христом, что можно говорить о них, как о христах и о богах. Выражения Дидима напоминают Мефодия больше, чем Оригена. Девство Дидима высоко ставит, но как путь для немногих, — и подчеркивает, что рождением Христа освящен и почтен и брак... — Из частных мнений Дидима нужно отметить прежде всего ясность его ангелологии. Ангелы бесплотны, — “умные существа”... Однако Дидим приписывает им “небесные тела,” подобные телам праведников, достигших совершенства. Это — тварные силы, созданные для служения. И Дидим подчеркивает участие ангелов в судьбах видимого мира. В этом основание для призывания их в молитвах, для посвящения им храмов. — Вслед за Оригеном Дидим противопоставляет гностиков и простецов, не разумеющих духовного смысла Писания и бессильных в отражение еретиков дать отчет в своей вере.

Гностики обладают Божественной философией. Впрочем это разделение у Дидима очень смягчено по сравнению с прежними Александрийцами.

### **III. Св. Амфилохий Иконийский.**

Св. Амфилохий тесно связан с великими Каппадокийцами, — по-видимому, был даже в родстве с Григорием Богословом. Родился около 339-345 г. в Кесарии Каппадокийской, был сыном ритора. Учился у Ливания в Антиохии. Затем был ритором и адвокатом в Константинополе. В начале семидесятых годов он возвращается на родину и несколько лет живет в родительском доме. Его влечет монашеский идеал. В конце 373 г. вопреки воле Амфилохий был избран епископом Иконийским, — вероятно, под влиянием Василия Великого. Амфилохию пришлось управлять обширной областью. В своей пастырской деятельности он всегда прибегал к совету и помощи св. Василия. В споре с духовоборствующими он обращался к нему и в ответ получил знаменитую книгу: О Святом Духе, которую он и предложил во вразумление несогласным. Подобным образом, он получил от Василия Канонические Правила. Со своей стороны Василий высоко ставил и ценил Амфилохия. Уже в епископском сане Амфилохий начал систематически изучать богословие. Он начал с Библии. Вряд ли он занимался много проблемами спекулятивного богословия. У него не было ни философских интересов, ни философской подготовки. Это сказывается в его богословских писаниях. Он богословствует просто, не без наивности, и всегда на библейской основе. — В 381 году Амфилохий был в Константинополе на Вселенском соборе. Здесь он был признан “свидетелем веры” для Азии... В последующие годы Амфилохий не раз бывал в Константинополе. Это было время напряженной борьбы с еретиками: кроме ариан и аполлинаристов Амфилохию пришлось бороться с мессалианами (или евихитами), — против них он собрал собор в Сиде. Вообще у Амфилохия был дар и призвание церковно-общественного деятеля. Может быть, не без его влияния государством были приняты в эти годы суровые меры против энкратических сект. — Последние годы своей жизни Амфилохий был близок к кружку Олимпиады в Константинополе. Скончался по-видимому вскоре после 384 года.

Из творений Амфилохия сохранилось немного. Прежде всего 8 гомилий, в том числе на день Сретения Господня, — древнейшее слово на этот день. Интересно отметить также слово на Преполовление или в неделю о расслабленном. Это связано с литургической работой Каппадокийцев над организацией годичного богослужебного круга. В словах Амфилохия чувствуется опытный ритор, умеющий говорить выразительно, ярко и живописно. По стилю Амфилохий напоминает Григория Богослова. Характерно, что Амфилохий стремится к историческому реализму в объяснении Евангельских текстов. Прежде всего он старается оживить пред взорами своих служителей исторический образ Христа. С полным основанием подчеркивают видное место Амфилохия в истории проповеди и видят в нем предшественника Златоуста, на которого может быть он оказал и прямое влияние. Кроме гомилий сохранилось писанное Амфилохием послание Иконийского собора 376 года о Духе Святом и “Ямбы к Седевку,” дидактического содержания. Из других сочинений Амфилохия сохранились только фрагменты, числом 22. По-видимому он писал много: между прочим, против ариан, о Духе Святом, об апокрифах, употребляемых еретиками. Особо нужно отметить толкование на Притч. (см. 8:22) и ряд толкований христологических текстов. В последние годы открыт большой отрывок из книги против энкратитов.

3. Амфилохий не был мыслителем. Он богословствовал, как пастырь и учитель, противопоставляющий учение Церкви лжеучению еретиков. Это не лишает его богословия оригина-

нальности. В нем чувствуется ясность горячей и спокойной веры. В Троическом богословии он ближе всего к Григорию Богослову. Вслед за ним он определяет ипостасные свойства Сына и Духа, как рождение и исхождение. Резко подчеркивает всегда Троическое единство. С этим связано его терминологическое нововведение: ипостаси он определяет, как “образы бытия,” ἰρότοι τῆς ὑπάρξεως. Это выражение у великих Каппадокийцев еще не имеет значение термина. Такой смысл оно получает у Амфилохия впервые. Для Амфилохия Троические имена не имена сущности, но имена отношения или “образов бытия”... Чрез это понятие получает симметрическую определенность и понятие ипостаси. В начале V-го века термин Амфилохия стал общепринятым. Это свидетельствует, во всяком случае, о его богословско-филологической чуткости. И тоже сказывается в его христологии. Здесь ему удастся четкость формул. “Две природы в едином Лице,” это для него исходная точка. Отсюда он заключает о “двойном существе” Христа и о двойном единосущии. Он опережает богословский язык своего времени и вводит в христологию термин: ипостась. Со всею решительностью говорит он о полноте человеческого естества во Христе. И от полноты заключает о двух волях... Твердо говорит Амфилохий о нераздельном и неслиянном единении естеств: “Говорю о едином Сыне из двух природ, неслиянно, неизменно, нераздельно”... Это определяется для него сотериологическими мотивами: страдал за человека человек, и потому страдание спасительно, как со-страдание. От смерти человек освобожден не властью, но именно состраданием... И по сколько, только Бог мог снять проклятие... И ипостасное средоточие Богочеловеческого лика Амфилохий видит в Божественном естестве, “вселившемся” в человеческом, как в храме.

#### **IV. Св. Епифаний Кипрский.**

Епифаний был уроженцем Палестины, родился около 315 года. Мы не знаем, где он учился. Но по его творениям видно, что был он человек начитанный, — знал пять языков: греческий, еврейский, сирский, коптский, немного латинский. С ранних лет определилось его аскетическое призвание. Он был близок к преп. Иллариону. Затем посетил египетские пустыни и обители. По возвращении он основал близ своего родного города, Элевтерополя, монастырь, которым и управлял долгие годы. Он стал известен далеко за пределами Палестины, и в 367 году его выбрали епископом Констанции (древнего Саламина), на Кипре. Здесь он прославился, как подвижник и чудотворец, и еще как ревнитель правосмыслия. В семидесятых годах он борется с аполлинаризмом. Затем он сближается с блж. Иеронимом, на почве общих аскетических увлечений. Через Иеронима он вовлекается в палестинские оригенистические споры. В 394 году он едет в Иерусалим на поклонение и здесь сталкивается с Иоанном Иерусалимским, из-за Оригена. Разгоревшиеся споры затянулись. Епифаний держал себя вызывающе и надменно. Вскоре он покинул Палестину. Но спор об Оригене снова вспыхнул уже в Египте. Феофил Александрийский снова привлек к нему Епифания и убедил, что его борьба со Златоустом в сущности есть борьба против Оригена. Епифаний отправился в Константинополь. Златоуста встретил с подозрением, уклонился от общения с ним. Но, кажется, здесь сумели объяснить Епифанию истинное положение дела. Епифаний решил вернуться домой, — передают его последние слова при отъезде: “Я оставляю вам столицу, двор и лицемерие”... По пути на корабле он скончался. Это было в 403 году. — У Епифания был крутой и властный темперамент, не смягченный чуткостью и благоволением, и при всем своем благочестии он не умел слушать делам мира. Он не был богословом, но любил судить о вере. В историю богословия

он входит именно как подозрительный критик и обличитель. И в этом качестве заслуживает внимания, — более всего по своему участию в оригенистических спорах.

У св. Епифания был особый вкус и ревность к преследованию и обличению ересей. Раскрытие лжеучений он ставил своею главною задачей, считал своим призванием. Главные сочинения св. Епифания посвящены ересеологии. Прежде всего, это — “Панарий,” “Книга противоядий” (дословно “ящик с противоядиями”), составленная в 375-377 годах. Это обзор всех ересей, сопровождаемый не столько разбором, сколько обличением. В своем труде Епифаний собрал все об ересьях из прежней обличительной литературы (у Иустина, Ипполита, особенно у Иринея), — и к этому он многое прибавил из личного опыта. К сожалению, пользовался своим богатым материалом св. Епифаний без проверки и разбора, и слишком часто поддавался подозрительности и страсти. В греческой философии он плохо разбирался, и смешивал, например, пифагорейцев и перипатетиков, Зенона Элейца и Зенона Стоика... К дурным слухам он был слишком доверчив. Догматическая ограниченность заставляла его настораживаться при всяком разногласии даже в мелких вопросах. К великим богословам IV-го века он относился с недоверием, и в особенности неприязненно смотрел на александрийцев. К Оригену Епифаний относился с ужасом и отвращением и в его учении видел заблуждение, “худшее всех ересей”... Многое он пишет по памяти и по слухам. Отсюда постоянные неточности, особенно в хронологии. Обличительная часть творений св. Епифания всего слабее. Он совершенно лишен исторического чутья. В древнейшие времена не было ни ересей, ни язычества, ни иудейства, — отсюда он заключает, что “вера первых людей имела образ христианства, была такою же, как открылась впоследствии.” Адаму и всем праведникам до Авраама он приписывает ведение св. Троицы. И потому еще до потопа Епифаний начинает счисление христианских лжеучений, превращая всех нечестивцев в еретиков. Ересей должно оказаться ровно восемьдесят, ибо о них говорится в “Песни песней,” — “есть у меня шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа” (см. 6:8.). Первая ересь — варварство, огрубение нравов перед потопом. Вторая — скифство, до столпотворения Вавилонского. Затем — эллинизм (с его философскими сектами) и иудейство... Теоретические взгляды еретиков у Епифания изложены неясно, главное внимание обращено на нравственную сторону, причем обычно образ жизни еретиков представлен мрачно и вряд ли без пристрастия. “Панарий” очень важен, как свод ересеологических фактов; но пользоваться сообщениями св. Епифания нужно с большою осторожностью. — Еще раньше Панария Епифаний составил книгу “Анкорат,” Ἀγκυρῶτης (374), названием которой хотел выразить мысль об истинной вере, как надежном якоря при плаваньи по житейскому морю среди прельщений бесовских и еретических. Изложение правила веры направлено здесь против современных лжеучений, но нередко затрагиваются и взгляды древних еретиков. Всего подробнее Епифаний говорит о Троическом догмате, особенно о божестве Св. Духа. В заключении приведено два изложения или символа веры, — один из них, обозначенный как “вера, преподаваемая в церкви во святом граде” (т.е. в Иерусалиме), почти буквально совпадает с Константинопольским символом. История этого последнего символа до сих пор остается неясной.

3. К последним годам жизни Епифания относятся его библейские работы. Во первых книга “о мерах и весах” (древних евреев). В действительности это опыт библейского введения, — Епифаний говорит здесь о ветхозаветном каноне и переводах, о географии Палестины, “о мерах и весах” он говорит между прочим. По-гречески сохранилась только часть книги, остальное известно только в сирийском переводе. Во-вторых, аллегорическое рассуждение “о двенадцати камнях” (в нагрудии ветхозаветного первосвященника), по-

священное Диодору Тирскому (не Тарсскому). Греческий текст короче сохранившегося латинского перевода, Может быть, Епифаний и еще писал на библейские темы, но эти произведения до нас не дошли. Эти работы Епифания представляют известный интерес для археолога и библеиста. Как библеист, Епифаний не был сторонником буквального толкования; он скорее склонялся к символизму, если и не к аллегоризму, в объяснении ветхозаветных текстов.

Особого упоминания требуют приписываемые Епифанию произведения против иконопочитания. На них ссылались иконоборцы, в частности на соборе 754 года, — а защитники иконопочитания считали их подложными. Так судил VII-ой вселенский собор. “Писания отвергаем, а святого отца считаем учителем вселенской Церкви,” говорили отцы собора. Патриарх Никифор писал специально против этих книг Епифания. Судить об этих книгах мы можем на основании немногих отрывков, сохранных главным образом у Никифора. Почти с полной уверенностью можно сказать, что они не принадлежат Епифанию, что это иконоборческий подлог. По-видимому, позднейшую вставку представляет и известный эпизод, рассказанный будто бы самим Епифанием в его письме к Иоанну Иерусалимскому (давно известно в переводе Иеронима, у Никифора греческий текст). В Палестине, в городе Анаблате Епифаний, рассказывает здесь, увидел в храме человеческое изображение на завесе, — не то Христа, не то какого то святого, — в раздражении он сорвал завесу и отдал на погребальные покровы для нищих, а взамен отдал в храм чистый плат... Однако, не случайно подложные книги против иконопочитания были приписаны Епифанию. Он не был сторонником иконопочитания и даже употребления икон. И в своем “Завещании” он заповедует “не вносить” икон ни в церкви, ни в усыпальницы, Воспоминание нужно хранить в сердце, а не закреплять их в чувственных образах. В этом Епифаний не был одинок. Он сходил, напр., с Евсевием Кесарийским, который тоже отрицал и возможность, и допустимость изображения Христа. Это было отрицанием исторической и изобразительной иконографии. В рассуждениях Епифания об идолах, с которыми мы встречаемся в его подлинных творениях, скрыто содержится отрицание всяких изображений. Образы всегда антропоморфичны, действуют на чувство, отвлекают мысль от Бога к твари. Гностиков Епифаний обличает уже за то, что они имели у себя изображения, — тем хуже, что изображали Христа, так как этим они представляли его, как простого человека. Епифаний не был реалистом, он скорее тяготел к символике. И отрицание чувственных изображений вполне соответствовало его психологической установке. Конечно, это было плохое богословие. Такое “богословское мнение” несколько не опорочивает церковного авторитета св. Епифания. Оно до известной степени понятно из исторических условий IV-го века, — в эпоху борьбы с язычеством, в эпоху борьбы за “единосущие” Слова. Переход от символизма к реализму в иконографии легко мог показаться соблазнительным.

## 8. Иоанн Златоуст.

### I. Жизнь и творения.

Жизнь Златоуста была трудной и бурной. Это — жизнь подвижника и мученика. Но подвизался Златоуст не в затворе и не в пустыне, а в житейской суете, среди мира, на епископском престоле, на кафедре проповедника. И мучеником был он бескровным. Он был гоним не от внешних, но от лжебратий, и кончил жизнь в узах, в изгнании, под отлучением, гонимый христианами за Христа и за Евангелие, которое он благовествовал как

Откровение и как закон жизни. Златоуст был прежде всего благовестником, проповедником Евангелия. И вместе с тем он был всегда очень современным и даже злободневным учителем. Последний смысл его учительства понятен только из живого исторического контекста. Это был евангельский суд над современностью, над тем мнимым воцерковлением жизни, в котором, по свидетельству Златоуста, слишком многие находили преждевременное успокоение в христианском обществе IV-го века. В этом объяснение той резкости и суровости, с какой учил этот вселенский проповедник любви. Ему казалось, что он проповедует и свидетельствует пред мертвыми. Неправда и нелюбовь христианского мира открывалась для него в катастрофических, почти апокалиптических чертах... “Мы погасили ревность, и тело Христово стало мертвым.” И легкое иго любви для нелюбящего мира оказывалось бременем неудобноносимым. Этим объясняется и скорбная судьба Златоуста, изгнанного правды ради... “Сего ради ненавидит вас мир.”

Св. Иоанн был родом из Антиохии, и по своему духовному складу, по своему религиозному мировоззрению он был типическим антиохийцем. Год его рождения в точности не известен, приблизительно сороковые годы IV-го века, между 344 и 354 годами. Происходил святой Иоанн из богатой и знатной христианской семьи, по рождению и по воспитанию принадлежал к эллинистическим культурным кругам малоазийского общества. Этим объясняется его высокая личная культурность, аристократическое благородство его облика, известная светскость его обхождения. От культурности Златоуст не отказывался и тогда, когда отрекался от мира и от всего, что в мире. О Златоусте можно говорить, как об истом эллине. Он получил блестящее и широкое образование. Он учился у знаменитого Ливания. Мыслителем или философом Златоуст не был. В категориях античного мира его можно определить как оратора или ратора. Античный ритор — это учитель, моралист, проповедник. Таким учителем был и Златоуст. Эллинизм Златоуста сказывается прежде всего в его языке и стиле. Как оратора и стилиста его можно сравнивать с Демосфеном и даже с Ксенофентом и Платоном, в стиле Златоуста оживают вновь сила и блеск классических Афин. Аггитиста видели в нем и его современники. Нельзя сказать, что эллинизм Златоуста был только формальным и внешним — это не только форма, но стиль... То верно, что Златоуст никогда не был, по-видимому, взволнован внутренней и философской проблематикой эллинизма и никогда ему не приходилось мирить в себе эллина и христианина. Но это характерно для всего антиохийского культурного типа, для “исторической” культуры Малой Азии, это была скорее “филологическая,” нежели “философская” культура... Во всяком случае эллином Златоуст всегда оставался... Это чувствуется уже в его морализме. Морализм был как бы естественной правдой античного мира. Этим объясняется и оправдывается преобразующая рецепция стоицизма христианской этикой, сублимация естественной правды до благодатных высот. И у Златоуста очень ярки черты такого преобразованного стоицизма. Он учил всегда о нравственной мудрости, о моральном благородстве. Он мыслил всегда в категориях нравственной оценки. Но исполнение естественной правды он видел только в откровенном евангельском идеале. Неверно думать, будто Златоуст не был мистиком. “Морализм” не исключает “мистицизма.” И самый мистицизм Златоуста имел прежде всего моральный смысл. Это — мистика совести, мистика добра, мистика добродетели и добродетели... Гораздо слабее выражены у Златоуста эстетические мотивы. И прекрасное было для него скорее этической, чем эстетической категорией. Красоту видел он прежде всего в деятельном добре. Евангелие было для него книгой о красоте добра, явленного в образе Богочеловека. Этим определилась тема его жизни... Моральный характер Златоуста сложился очень рано, уже в юные годы. Пример и уроки

матери были закреплены и усилены уроками священных наставников — Мелетия Антиохийского, Диодора, аскета Картерия... Светское призвание не удовлетворяло Златоуста. И прежде, чем он смог уйти из мира, он в самом родительском доме предается аскетическим подвигам. Только по смерти матери, в 374 или в 375 году, св. Иоанн получил возможность удалиться в монастырь неподалеку от Антиохии и провел здесь четыре года, а потом еще два года в пустыне... Это был для Златоуста временный искуc. Он возвращается в мир, чтобы подвизаться среди мира. Аскетизм для Златоуста означал скорее духовную установку, нежели определенные внешние и бытовые формы. Аскетизм для Златоуста означал прежде всего отречение, т.е. внутреннюю свободу и независимость от мира, от внешней обстановки и условий жизни. В этом смысле аскетом он остался на всю жизнь. В мир он вернулся проповедником аскетизма. Не для того, чтобы призывать к внешнему уходу из мира, из городов, в этом уходе он видел только временную меру... “Я часто молил, — говорит Златоуст в эти годы, — чтоб миновалась нужда в монастырях, и настал и в городах такой добрый порядок, чтобы никому никогда не нужно было убегать в пустыню.” Златоуст стремился преобразовать и жизнь городов на евангельских началах, в духе “высшей философии,” ради этого стал он пастырем и проповедником.

Диаконское посвящение св. Иоанн принял в 381 году от Мелетия Антиохийского, пресвитерское — от его преемника Флавиана в 386 году. О своем новом призвании Златоуст говорил в знаменитых книгах “О священстве” (в действительности об епископском служении). Трудно сказать, когда он писал их, но не позже пресвитерского рукоположения. Он исходил из идей св. Григория Богослова. Два основных мотива Златоуст подчеркивал. Во-первых, говорил о высоте священного звания, как призвания к тайнодействию. “Священное служение проходится на этой земле, но занимает место среди властей небесных.” Ибо священство установлено Самим Утешителем. И разве на земле мы остаемся, когда видим снова Господа, приносимого и мертвого, и как бы обагряемся Его кровью. А священник предстоит у жертвенной трапезы... Престол священника поставлен на небесах. Ему дана небесная власть ключей, которая не дана и ангелам... Во-вторых, в священнике Златоуст видит, прежде всего, учителя, наставника, проповедника, пастыря душ. И об учительном служении священства он говорит всего больше. В этом отношении он ставит священника выше монаха — в пастырском служении больше любви, чем в монастырском уединении, и пастырство есть служение деятельной любви, служение ближним... “То именно и извратило всю вселенную, что мы думаем, будто только монашествующим нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно,” — замечал Златоуст... — Сам Златоуст как пастырь и пресвитер был прежде всего проповедником. Трудно перечислить те темы, которых он касался. Из Антиохийских проповедей особо следует отметить знаменитые беседы “о статуях” и затем длинный ряд экзегетических бесед на Матфея и на Иоанна, на Послание к коринфянам, к галатам, к Титу, может быть, к ефесянам и к римлянам, вероятно, и на Бытие. К этому же времени относятся слова против иудеев, против аномиев... Златоуст никогда не говорил на отвлеченные темы. Его беседы всегда жизненны и живы, он говорит всегда к живым людям. По его беседам можно как бы наблюдать за его слушателями и за самим проповедником. Свою речь он всегда ведет к волевым выводам, к практическим призывам и прежде всего учит любви. Вместе с тем всегда требует цельности, призывает к ответственности. Златоуст говорил со властью, но это была власть веры и убежденности. И он сам подчеркивал, что это есть преображающая власть, сила духа. Но более всего это была власть любви. И любовь связала Златоуста с его паствою.



В 398 году Златоуст был призван на Константинопольскую кафедру. И был призван именно как признанный пастырь и учитель. Такова была воля и клира, и церковного народа, и двора. В Константинополе Златоуст продолжал проповедовать. Созомен отмечает, что Златоуст имел обыкновение садиться среди народа на амвоне чтеца, и слушатели теснились вокруг него. Это были беседы скорее, чем речи... К этому времени относятся толкования Златоуста на Деяния, на псалмы, на многие Послания апостола Павла. Многие из его бесед были стенографически записаны за ним, это сохранило всю живость устного слова. Задача нравственного перевоспитания общества и народа встали перед Златоустом в это время с особою силою. У него было впечатление, что он проповедует людям, для которых христианство стало лишь модной одеждой. “Из числа столь многих тысяч, — говорил он, — нельзя найти больше ста спасаемых, да и в этом сомневаюсь.” Самая многочисленность христиан его смущала, — “тем больше пищи для огня.” И с горечью говорил он о наступившем благополучии: “Безопасность есть величайшее из гонений на благочестие, — хуже всякого гонения. Никто не понимает, не чувствует опасности, — безопасность рождает беспечность, расслабляет и усыпляет души, а диавол умерщвляет спящих. И голос проповедника становился суровым и обличающим, — кругом себя он видел сено, годное только для огня... Златоуста смущал нравственный упадок — не только разврат, но больше всего молчаливое снижение требований и идеалов не только среди мирян, но и в клире... Златоуст боролся не только словом обличения, но и делом, делами любви... “Никто не остался бы язычником, если бы мы были действительными христианами,” — говорил он... Он заботился о благотворительности, учреждал больницы и убежища. Он старался привлечь все силы к созидательной работе, требовал подвига ото всех. Это вызывало противодействие и недовольство не только в Константинополе, но и в других диоцезах. Вражда к св. Иоанну прорывалась не раз. И столкновение с императрицею Евдоксией было только последним поводом для взрыва. Враги у Златоуста были везде. Прежде всего в среде клира, особенно среди бродячих монахов. Затем при дворе и среди богатых. Слишком сложно рассказывать всю мрачную историю низложения и осуждения Златоуста на позорном соборе “под Дубом.” Нашлись предатели среди епископата, во главе их стоял Феофил Александрийский. Среди других активно враждовали оскорбленные Златоустом Акакий Верийский, Севериан Гавальский, Антиох Птолемаидский. Обвинений против Златоуста было много, среди них и подозрение в оригенизме. Златоуст был низложен, и император утвердил приговор. Ссылка Златоуста была недолгой. Очень скоро был он возвращен и встречен народом с ликованием. Однако, вражда не улеглась. И против Златоуста был обращен самый факт его возвращения без отмены соборного приговора. За это по IV-му правилу Антиохийского собора следует лишение прав, если бы даже приговор был несправедлив. Златоуста не признавал судивший его собор законным, не признавал (и не он один) и Антиохийского правила, но требовал собора для оправдания. Епископы вторично осудили Златоуста. Он продолжал свое служение. Волнение возрастало. И в июне 404 года Златоуст был изгнан вторично и отправлен сперва в Кукуз в Малой Армении, затем в Пициунт. Он не вынес тяжести пути и в дороге почил 14-го сентября 407 года. Очень скоро открылась вся неправда осуждения Златоуста. В 417 году Константинопольский епископ Аттик восстановил его имя в диптихах, ссылаясь на голос народа. Кирилл Александрийский резко протестовал: “Если Иоанн в епископстве, почему Иуда не с апостолами. И если есть место для Иуды, то где Матфей.” В 419 году уступили и в Александрии. А в 438 году останки Златоуста были перенесены в Константинополь и положены в

храме св. Апостолов. Приговор собора “под Дубом” был отменен общим свидетельством церкви.

Литературное наследие Златоуста громадно. Нелегко определить его точный объем. Со временем имя Златоуста стало настолько славно, что им надписывали и чужие беседы и слова. Можно выделить бесспорные творения Златоуста, иные заведомо ему не принадлежат, но многие остаются под вопросом, особенно тогда, когда не удастся установить точно другого автора. Большая часть творений Златоуста, это — беседы или слова, гомилии. Среди них особенно важны экзегетические. Остальные беседы имеют самое разнообразное содержание. Особо нужно назвать слова на праздничные дни и в память святых. Все это — сказанные слова. Другой разряд творений Златоуста — это наставления, предназначенные для чтения. Особо нужно назвать сочинения на аскетические темы и книги о священстве, относящиеся к ранним годам. Кроме того, сохранилось около 240 писем, все из второй ссылки. Они очень важны, как материал для характеристики святой личности Златоуста. Очень сложен вопрос о Литургии Златоуста. В древнейшем списке, в Барбериновом Евхологии (VIII в.), нет его имени, хотя о Литургии Златоуста есть уже упоминание в VI веке. И нелегко выделить, что именно может быть усвоено Златоусту в позднейшем чине, связанном с его именем. В этом отношении очень поучительно сопоставление литургических данных из его бесед, особенно ранних. Но решения вопроса и это не дает. Однако не может подлежать спору самый факт его забот об упорядочении Богослужения, в частности евхаристического. Влияние Златоуста было громадным. Он очень скоро стал “вселенским учителем и святителем,” на деле раньше, чем по имени. С VI-го века его называют Златоустом, в VIII-ом это имя становится общепринятым. В особенности в экзегетике Златоуст стал навсегда образцом и авторитетом. За ним именно шли почти все позднейшие византийские толковники, в особенности Феофилакт болгарский. История литературного влияния Златоуста — это одна из самых ярких глав в истории христианской письменности и отеческого предания.

## **II. Златоуст как учитель.**

Златоусту был дан дар слова, дар живого и властного слова. У него был темперамент оратора, в этом разгадка его покоряющей силы. Он любил проповедовать: “Я убедил душу свою исполнять служение проповедника и творить заповеди, доколе буду дышать, и Богу будет угодно продлить эту мою жизнь — будет ли кто меня слушать или не будет.” Пастырское служение Златоуст понимал прежде всего как учительное служение, как служение слова. Пастырство есть власть, но власть слова и убеждения — и в этом коренное различие власти духовной от власти мирской. “Царь принуждает, священник убеждает. Один действует повелением, другой советом.” Пастырь должен обращаться к свободе и к воле человека, “нам заповедано совершать спасение людей словом, кротостью и убеждением,” — говорил Златоуст. Ибо весь смысл христианской жизни для Златоуста был в том, что это жизнь в свободе, а потому — в подвигах и делах. О свободе и о самостоятельности человека он говорил и напоминал постоянно. Именно в свободе видел он “благородство” человека, образ Божий, данный ему. Нравственная область для Златоуста есть прежде всего область воли и произволения. В этом отношении Златоуст был последовательным волюнтаристом. В движениях воли видел он как начало и опору греха, так начало и путь добродетели. И, по его мнению, Христос “приходил не разрушить природу, но исправить произволение.” Всякое действие Божией благодати в человеке так совершается, “чтобы не нанести ущерба нашему самовластию.” Иначе сказать, Сам Бог действует убеждением, а

не принуждением, “Он увещевает, советует, предостерегает от худых начинаний, но не принуждает.” И пастырь должен подражать этому Божественному примеру... Златоуст был максималистом по складу, по темпераменту, бывал резок и строг. Но всегда был он против всякого принуждения и приневоливания, даже в борьбе с еретиками. Златоуст был всегда противником внешних и мирских мер борьбы в делах веры и нравов. “Христианам в особенности запрещается исправлять впадающих в грех насилием, — говорил он, — наша война не живых делает мертвыми, но мертвых живыми, ибо полна кротости и смирения... Я гоню не делом, но словом, и преследую не еретиков, но ересь... Мне привычно терпеть преследование, а не преследовать, быть гонимым, а не гнать. Так и Христос побеждал распятым, а не распиная, не ударяя, но приняв удары.” И, более того, Златоуст удерживал и торопливого осуждения инакомыслящих, в этом отношении характерно его знаменитое слово “О проклятии и анафеме.” Силу христианства видел он в кротости и терпении, не во власти, и суровым каждый должен быть к самому себе, не к другим...

Златоуст был прежде всего нравственным проповедником. Но было бы неверно слишком это подчеркивать и говорить, что он был учителем нравственности, а не веры. И не только потому, что он нередко, особенно в ранние антиохийские годы, касался прямых догматических тем, но прежде всего потому, что свой нравственный идеал он выводил из догматических предпосылок. Это с особой силой видно в его экзегетических беседах, в частности, в толкованиях на Послания Павла. У Златоуста были свои любимые догматические темы, к которым он постоянно возвращался. Во-первых, учение о Церкви, связанное для него неразрывно с учением об искуплении, как Первосвященнической жертве Христа, чрез Крест взшедшего на небеса. Отсюда раскрываются учение о Церкви, как новом бытии, не только новой жизни. И, во-вторых, учение о Евхаристии, как о таинстве и жертве, — с основанием называют Златоуста “евхаристическим учителем.” У Златоуста не было богословской системы. Напрасно было бы искать у него догматических и богословских формул, в частности, в христологии и в мариологии он не всегда свободен от неточности и односторонности обычного антиохийского богословского языка... Златоуст был свидетелем веры, этим объясняется, почему его суждениям в древности придавали такое большое значение, особенно на Западе. У него слышали голос Церковного Предания... Пред Златоустом стояли особые задачи: он ревновал не об опровержении неправых мнений, но прежде всего о том, чтобы нареченные христиане поняли, что истины веры суть истины жизни, заповеди жизни, которые должны раскрываться в личной жизни. Об этом тогда слишком многие забывали. Златоуст требовал жизни по вере и предполагал, что истины веры его слушателям известны. Идти дальше было бы преждевременно, пока сердце беспечно и даже начатки веры не оживотворены в душах. Конечно, остается верным, что у самого Златоуста не было призвания к спекулятивному Богословию. Но всего менее был он адогматическим моралистом. Он исходил в своем богословском исповедании прежде всего из апостола Павла, и это была проповедь о Христе и спасении, не проповедь морали. И самый “евангелизм” Златоуста имеет догматический смысл, вся жизнь связана для него с образом Христа не только как пророка, но прежде всего как Первосвященника и Агнца. С этим связана вся сакраментальная мистика Златоуста. К этому нужно прибавить, для Златоуста только чистота жизни свидетельствует о чистоте веры. Более того, только чрез чистоту жизни впервые достижима чистота веры, а нечистая жизнь обычно рождает неправые учения. Ибо вера осуществляется и исполняется только в любви, без любви правая вера просто невозможна — ни вера, ни созерцание, ни ведение тайн... И без любви рассудочное Богословие оказывается безвыходным лабиринтом... Златоуст видел перед собою

мнящиеся и спящие человеческие сердца. Он хотел их пробудить к духовной жизни и любви. С этим связан известный индивидуализм Златоуста. Он мало чувствует реальность мирского общества и общения, пред ним всегда отдельные люди. Они соединяются для него только в Церкви. В этом индивидуализме — корень чуткости Златоуста. Он никогда не сбивается на общие места. Он всегда конкретен и нагляден, учит в примерах, применяется к частным случаям. Всего менее у него условных риторических схем, в этом он превосходит даже Григория Богослова. Он никогда не забывал, что он пастырь душ, а не оратор, и что его задача не в том, чтобы раскрыть или развить до конца ту или другую объективную тему, но в том, чтобы тронуть живое сердце, склонить волю и разум. Логическая и формальная стройность его речей от этого нарушалась. Но они приобретали внутреннюю дальность. Это — своеобразный диалог с молчащим собеседником, о котором проповедник иногда кое-что и сообщает. Но никогда это не монолог без аудитории.

Кажется, всего чаще говорил Златоуст о богатстве и о бедности. Для этого поводы постоянно давала сама жизнь — жизнь больших и шумных городов... Нужно подчеркнуть, для Златоуста это были нравственные вопросы, социальные темы имеют для него прежде всего моральный смысл. Он говорит прежде всего о правом поведении христианина... И с нравственной точки зрения он судит об окружающей жизни. Вокруг себя он видит слишком много неправды, жестокосердия, страдания, горя. И хорошо понимает, насколько это связано с духом стяжания, с социальным неравенством. Он скорбит не только о бесплодной роскоши, но и о богатстве, как о соблазне. Богатство соблазняет прежде всего владеющего. Само по себе богатство не есть ценность; это только театральная маска, скрывающая подлинный образ человека. И вместе с тем владеющий приучается невольно дорожить им, впадает в опасный самообман, привязывается к мнимым благам. Опасно не только богатство, несправедливо и нечестно приобретенное, но и всякое имение... Однако, не само по себе, а как стимул для воли, как повод дорожить тленным и мнимым. “Любовь к богатству есть неестественная страсть, — говорит Златоуст, — желание богатства не естественно, не необходимо, но излишне”... Опасен этот уклон воли, богатство есть опасное бремя... “Не потому вредно для вас богатство, что оно вооружает против вас разбойников и совершенно помрачает ум ваш, — говорил Златоуст, — но более всего потому, что делает вас пленниками бездушного имения, удаляет вас от служения Богу”... Здесь вскрывается противоречие: дух стяжания привязывает к вещам, а Бог научает презирать их и отречься. “Не только попечение о снискании богатства вредно, но и излишняя заботливость о вещах самых нужных,” — напоминает Златоуст. “Христос, показав всяческий вред от пристрастия к богатству, простирает свое повеление и дальше. И не только повелевает презирать богатство, но запрещает заботиться и о лучшей пище: не печетесь душою вашею, что ясти”... Этим не исчерпывается вопрос: “Не достаточно презирать богатства, — говорит Златоуст, — а нужно и напитать нищих, а главное — последовать за Христом”... Так вскрывается новое противоречие: мирскому пафосу стяжания, накопления, пафосу хранения вещественных благ противостоит евангельская заповедь: раздай нищим... В таком плане с особой яркостью открывается неправда мира, неправда социального неравенства: пред лицом нищеты и горя всякое богатство несправедливо и мертво, как свидетельство о косности сердца, о нелюбви... С этой точки зрения Златоуст не одобряет и великолепие в храмах. “Церковь не для того, чтобы в ней плавить золото, ковать серебро, — говорил он, — она есть торжествующий собор ангелов. Потому мы требуем в дар души, ведь ради душ принимает Бог и прочие дары. Не серебряная тогда была трапеза, и не из золотого сосуда Христос преподавал питье, — кровь Свою ученикам. Однако же все было там драгоценно

и возбуждало благоговение, ибо было исполнено Духа. Хочешь почтить тело Христово? Не презирай, когда видишь Христа нагим... И что пользы, если здесь почтишь Его шелковыми покровами, а вне храма оставишь терпеть холод и наготу... Что пользы, если трапеза Христова полна золотых сосудов, а Сам Христос томится голодом... Ты делаешь золотую чашу, но не подаешь в чаше студеной воды... Христос, как бесприютный странник, ходит и просит крова, а ты, вместо того, чтобы принять его, украшаешь пол, стены, верхи столбов, привязываешь к лошадям серебряные цепи, — а на Христа, связанного в темнице, и взглянуть не хочешь”... Златоусту казалось, что всякая сбереженная вещь отнята у нуждающегося, ибо не может быть один богат без того, чтобы другой не был от этого бедным. “Начало и корень богатства должны непременно таиться в какой-нибудь несправедливости,” — думал он. Бедность Златоуст вовсе не считал добродетелью. С одной стороны, бедность его привлекала, как нужда, как страдание, — и постольку среди бедных Христос. И приходит Он к нам в образе нищего, а не под видом богача... С другой стороны, бедность, когда она избрана добровольно ради Бога, или принята с радостью, есть путь добродетели. Прежде всего потому, что неимущий свободнее имущего, у него меньше привязанностей, меньше забот... Ему легче жить, легче подвизаться. Златоуст знал, конечно, что и бедность может оказаться тяжким бременем — не только внешним, но и внутренним, как источник зависти и злобы или отчаяния... Поэтому он старался бороться с нищетою. Его внимание занято всегда нравственной стороною дела. Он совсем не был социальным реформатором, но только пастырем душ. Это не значить, что у него не было социального идеала. Но его социальный идеал был прежде всего нравственным идеалом. Это был, прежде всего, идеал равенства. Ибо неравенство исключается подлинной любовью... Златоуст исходит из мысли, что в строгом смысле слова собственности нет и быть не может. Ибо все принадлежит Самому Богу, и только одному Ему, а от Него подается в дар, как бы заимообразно. Все — Божие, — собственным может быть у человека только доброе дело... И при этом Бог подает все в общее владение... “Если наши блага принадлежат общему Владыке, то они в равной степени составляют достояние и наших сорабов: что принадлежит Владыке, то принадлежит вообще всем. Разве мы не видим такого устройства в больших домах... И все царское принадлежит всем: города, площади, улицы принадлежать всем; мы все в равной мере пользуемся ими. Посмотри на строительство Божие. Он сотворил некоторые предметы общими для всех, чтобы хотя таким образом устыдить человеческий род, как-то: воздух, солнце, воду, землю, небо, море, свет, звезды разделил между всеми поровну, как будто между братьями... И другое соделал Он общим, как-то: бани, города, площади, улицы. И заметь, что касательно того, что принадлежит всем, не бывает ни малейшей распри, но все совершается мирно. Если же кто-нибудь покушается отнять что-либо и обратить в свою собственность, то происходят распри, как будто вследствие того, что сама природа негодует, что в то время, когда Бог отовсюду собирает нас, мы с особым усердием стараемся разъединиться между собою, отделиться друг от друга, образуя частное владение, и говорить эти холодные слова: “То твое, а это мое.” Тогда возникают споры, тогда огорчения. А где нет ничего подобного, там ни споры, ни распри не возникают. Следовательно, для нас предназначено скорее общее, чем отдельное владение вещами, и оно более согласно с самой природой. Отчего никто не заводит никогда тяжбы о владении площадью. Не потому ли, что она принадлежит всем?”... И Златоусту кажется, что даже животные лучше... “У них все общее — и земля, и источники, и пастбища, и горы, и леса, и ни одно из них имеет больше другого. А ты, человек, кротчайшее животное, делаешься свирепее зверя, заключая в одном своем доме пропитание

тысячи и даже многих тысяч бедных, между тем, как у нас одна общая природа и многое другое, кроме природы: общее небо, солнце, луна, хор звезд, воздух, море, огонь, вода, земля, жизнь, смерть, юность, старость, болезнь, здоровье, потребность пищи и одежды. Так же общие и духовные блага: священная трапеза, тело Господа, честная кровь Его, обетование Царства, баня возрождения, очищение грехов, правда, освящение, искупление, неизреченные блага... Поэтому не безумно ли тем, кто имеет так много общего между собой — и природу, и благодать, и обетования, и законы — быть так пристрастными к богатству, не соблюдать и в этом равенства, но превосходить свирепость зверей, и при том тогда, когда предстоит необходимость скоро оставить все это"... Источник неравенства Златоуст видит в человеческой воле и свободе, в воле к собственности. От свободной воли человека зависит, как распоряжаться данными ему дарами, в этом распоряжении, по Златоусту, существо вопроса. Он совсем не требует всеобщей бедности или нищеты. Он обличает роскошь и излишество, только несправедливое неравенство. Он ищет справедливости. Материальные блага подаются от Бога, нельзя ими гнушаться. Не нельзя очуждать их в своекорыстную пользу одних, в ущерб другим. Решение вопроса Златоуст видел в любви, ведь *"любовь не ищет своего"* (1Кор. 12:5). Ему казалось, что вопрос был решен в первенствующей Церкви, как рассказано в книге Деяний. "Отказывались от имущества и радовались, и велика была радость потому, что приобретенные блага были больше... Не было холодного слова: мое и твое, поэтому была радость при трапезе... Это жестокое и произведшее бесчисленные войны во вселенной вырежете: *мое и твое* было изгнано из той святой Церкви, и они жили на земле, как ангелы на небе: ни бедные не завидовали богатым, потому что не было богатых, ни богатые не презирали бедных, потому что не было бедных... Не так было тогда, как бывает ныне. Ныне подают бедным имеющие собственность, а тогда было не так... Во всем у них было равенство и все богатства смешаны вместе"... Характерно, что именно на этот пример прежде всего ссылались всегда идеологи монашеского общежития, отвергавшие до конца право частной собственности. Златоуст хотел бы монашеский пример повторить в мире. Он имел в виду при этом небольшую сравнительно общину в Антиохии или в Константинополе. И в своих беседах он рассчитывал, как при добровольном отказе от имущества и при справедливом его распределении все были бы обеспечены. Именно так было тогда организовано церковное имущество, оно было общим, распределял его епископ. Отчасти оно тратилось на нужды храма, за его счет жил клир, но прежде всего оно было *"достоянием бедных."* Однако Златоуст подчеркивал, что такое обобществление имений может быть полезно лишь в том случае, когда оно добровольно, когда оно является выражением любящего самоотречения и любви, и потому оно предполагает высокую степень нравственного преуспевания и совершенства. Иначе сказать: это предельный или идеальный случай христианского милосердия. Потому Златоуст ограничивается требованием щедрой милостыни. Милостыню он понимает очень широко — есть вещественное подаяние, но есть и милостыня советом... "Разве не велика будет милостыня, — спрашивает он, — если душу, объятую унынием, находящуюся в крайней опасности, одержимую пламенем (страсти), кто освободит от этой болезни"?.. Для Златоуста всего важнее единодушие, чувство общности, чувство общей ответственности и заботы. Именно поэтому он считал милостыню необходимым и существенным моментом христианской жизни: "Если кто не творит милостыни, останется вне брачного чертога, — говорил Златоуст, — и непременно погибнет. Не за воздеяние рук можно быть услышанным, простирай руки твои не к небу, но к рукам бедных"... Объясняя эсхатологическую беседу Спасителя, Златоуст замечает: "Ни о какой другой добродетели не упоми-

нает Он, кроме дел милостыни,” ибо милостыня от любви, а любовь есть сосредоточие и смысл христианской жизни... В своей проповеди милосердия Златоуст подымается до подлинных мистических высот: “Хочешь ли видеть жертвенник Милосердного? Не Веселеил соорудил его и не другой кто, но Сам Бог. Не из камней, но из вещества, которое светлее неба, — из разумных душ... Жертвенник этот создан из самых членов Христовых. И тело Самого Владыки служит тебе жертвенником. Благоговей перед ним: на Теле Владычнем ты совершаешь жертву. Этот жертвенник страшнее и нового, а не только древнего жертвенника... А ты между тем почитаешь тот жертвенник, потому что он принимает Тело Христово, и унижаешь этот жертвенник, который есть Само Тело Христово, и не обращаешь внимания, когда он разрушается. Такой жертвенник ты можешь видеть везде — и на улицах, и на площадях — ежечасно можешь приносить на нем жертву, потому что и здесь освящается жертва”...

Заслуживают внимания мысли Златоуста о гражданском строе. Он не раз был принуждаем говорить о власти, особенно в Константинополе. Власть, в его понимании, есть вид порабощения и предполагает неравенство, она установлена Богом, но вследствие греха. В раю не было власти, ибо не было неравенства, и человек был свободен. Греховность делает власть необходимой, как некую скрепу общественной жизни, без власти началась бы всеобщая борьба... Однако властвуют те же греховные люди, и потому слишком часто власть бывает жестокой и несправедливой. При этом она не становится незаконной, и всякой власти надлежит повиноваться. Предел своей власти имеет только в Церкви, мирская власть не распространяется за церковную ограду. И служители Церкви призваны утешать обиженных и скорбящих. “Судии устрашают, — так пусть утешают священники... Начальники угрожают, — так пусть ободряет Церковь,” — говорил Златоуст... “Посредством того и другого Бог устроит наше спасение. Он и начальников вооружил, чтобы устрашали дерзких. Он и священников рукоположил, чтобы утешали скорбящих”... Во-вторых, священство призвано вразумлять и обличать властвующих. “Последняя власть священника выше царской, — говорил Златоуст, — потому и царь преклоняет главу под руки священника, и в Ветхом Завете царей помазывали священники.” Однако, священнику дано только право на слово и дерзновение, и ему не дозволено применять силу. Власть остается в глазах Златоуста неприкосновенной, но она подсудна суду церковного разума и совести. В этом отношении особенно характерны знаменитые речи Златоуста “О статуях.” Столь же характерно его предстательство за Евтропия. Он сам считал этот случай “блестящей победой” Церкви, “самым славным трофеем,” у порога Церкви разбивается вражда и ненависть, останавливается сила... У Златоуста не было планов внешнего общественного переустройства. Он признавал и принимал существующий строй и порядок и стремился не к преобразованию общества, но к преображению людей. Он верил в побеждающую силу духа. Этим объясняется его отношение к рабству. Он видит всю его противоестественность, но не отрицает его, не требует его отмены. И не только потому, что такое требование было неисполнимо, — Златоуст часто требовал неисполнимых вещей, и его строгие нравственные призывы не были легче. Но он видел более прямой и скорый путь к преодолению рабства в его неправде — проповедь кротости, внимания и любви... Он напоминает рабовладельцам о достоинстве человека, о всеобщем равенстве людей перед Христом. А рабов призывает к высшей свободе, к послушанию Христа ради, в котором облегчается всякая мирская зависимость... Здесь снова сказывается свойственное Златоусту перенесение ударения с морской жизни на жизнь духовную. Никакие внешние условия не могут помешать жизни во Христе и со Христом, и в ней — вечной радости и блаженству.

### III. Златоуст, как экзегет.

Как проповедник и как учитель, Златоуст был прежде всего экзегетом. И с какой-то резкостью указывал всегда на Писание, как на основной, достаточный и обязательный источник и вероучения, и нравственного назидания. “Кто согласен с Писаниями, тот христианин, — говорил он, — а кто с ними не согласен, тот далек от истины”... Всех и каждого Златоуст постоянно и настойчиво призывает к прилежному чтению Библии. “Не ожидай другого учителя... Есть у тебя Слово Божие — никто не научит тебя, как оно”... И в особенности мирские люди нуждаются в чтении священных книг. “Ибо монахи вдали от городов пользуются большей безопасностью. Но мы, живущие среди моря греховных желаний и искушений, мы нуждаемся в Божественном лечении, чтобы исцелиться от обременяющих нас язв и предохранить себя от будущих ранений, чтобы уничтожить Писанием огненные стрелы сатаны”... В Священном Писании все назидательно и целебно, “и в кратком изречении Божественного Писания можно найти великую силу и несказанное богатство мыслей”... И для ревностного читателя в Писании открываются все новые и новые глубины. И слышится голос Божий, властно говорящий к каждой человеческой душе. “Даже один вид Евангелия делает нас более воздержанными от греха, — замечал Златоуст, — а если присоединится и внимательное чтение, то душа, как бы вступая в таинственное святилище, очищается и делается лучше, ибо с нею чрез эти Писания беседует Бог”... Священные книги — это некое послание, писанное Богом из вечности в людям. Отсюда такая сила в чтении Библии. Когда человеколюбивый Владыка видит, как ревнуем мы о постижении Его Божественных слов, Он просвещает и озаряет наш ум и открывает истину нашей душе... Златоуст был близок к буквальному пониманию богодухновенности Писания. И распространял ее на весь текст Священных книг, будет ли то перечисление имен, приветствие или даты. В Писании нет ничего лишнего и напрасного — ни единой йоты, ни единого слога, — и часто прибавление одной буквы меняет смысл, как то показывает переименование Авраама... В самой человеческой слабости священных писателей Златоуст видит только знак Божественного снисхождения или приспособления. И даже в обмолвках или разногласиях старается вскрыть Божественный смысл. Он считает как бы преднамеренными “разногласия евангелистов”... “Ибо если бы они во всем были до точности согласны, и относительно времени, и относительно места, и относительно самих слов, то никто из врагов не поверил бы, что они писали не согласившись и не сговорившись между собою и что согласие их искренно. Теперь же тот самый факт, что в Евангелиях замечаются несогласия в малых вещах, должен отклонить всякое подозрение и торжественно оправдать доверие к написавшим.” Священные писатели писали и говорили “в Духе,” — или говорил в них Дух. Однако это наитие Духа Златоуст решительно отличает от одержимости: сознание и ум остается ясным и уразумевает внушаемое. Это скорее озарение. И в этом существенное отличие пророчества от мантики. Поэтому священные писатели не теряют лица. И Златоуст всегда останавливается на личности писателя, на обстоятельствах написания отдельных книг. В частности образ апостола Павла всегда ярко вычерчивался перед ним, и он оставил в похвалу великого апостола языков семь особых слов. И все же Библия едина, ибо все в ней от Бога. А писатели только трость книжника скорписца.

В молодости Златоуст учился не только у Ливания, но еще и у Диодора. И в школе Диодора сложилось его библейское мировоззрение, определился его экзегетический стиль. О Диодоре Тарском Златоуст вспоминал впоследствии с большим чувством и при-



знанием, “он проводил жизнь апостольскую в нестяжании, в молитве и в служении слова,” “это язык, текущий медом и млеком,” труба и лира... Златоуст не был новатором как экзегет, он продолжал уже сложившуюся традицию. — В истории Антиохийского богословия очень многое остается неясным. Несомненно, очень рано Антиохия стала крупным христианским центром. Мы можем отметить только разрозненные звенья непрерывной традиции. Прежде всего нужно вспомнить о Феофиле Антиохийском — не только писателе, но и мыслителе. Позже мы встречаемся с именем пресвитера Малхиона, стоящего во главе эллинской школы, он был одним из главных обличителей Павла Самосатского. Приблизительно к тому же времени относится учительная деятельность знаменитого, известного Лукиана. Одновременно с Лукианом учил в Антиохии пресвитер Дорофей, — Евсевий, который слышал его толкование на Писание в церкви, характеризует, его, как ученого мужа, знатока еврейского языка, читавшего еврейские книги, но не чуждого и эллинского образования. Таким образом, уже в III веке Антиохия была очагом библейской работы. И уже тогда определяется своеобразие экзегетического стиля. Для антиохийцев становится характерно сдержанное и часто враждебное отношение к экзегетическому аллегоризму. В этом отношении очень ярким образ св. Евстафия Антиохийского, пришедшего со стороны и боровшегося с арианствующими лукианистами... Вообще полемика и противопоставление были одним из главных факторов в сложении того антиохийского богословского типа IV века. Самым ярким представителем был Диодор Тарсский. С Лукианом он был связан чрез посредство его ученика Евсевия Емесского, который учился и в Едессе. Диодор был ревностным аскетом и борцом за Православие, — сперва против ариан, позже против аполлинаристов. Он очень много писал и на самые разнообразные темы. Но прежде всего он был экзегетом, он объяснил из Ветхого Завета Пятюкнижие, Псалмы, Книги Царств, трудные места из Параллипоменон, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, пророков, из Нового — Евангелия, Деяния, 1 Иоанна. Обо всем этом мы можем судить только по скудным отрывкам. Впрочем, сохранилось его небольшое рассуждение “О созерцании и иносказании,” в котором он кратко излагает свои основные экзегетические предпосылки. Диодор различает: историю, созерцание и иносказание, — *ιστορία, θεωρία, ἀλληγορία*. — По мнению Диодора, в Писании нет иносказаний, — иначе сказать, Писание не есть притча... Библейские рассказы и речения всегда реалистичны, прямо относятся к тому, о чем идет речь. Поэтому библейское толкование должно быть “исторично,” должно быть “чистым изложением о бывшем.” Напротив, аллегоризм отрывается от прямого смысла, “меняет подлежащее,” для аллегоризма об одном говорится, но другое подразумевается. От иносказания нужно отличать “созерцание.” Созерцание в самой истории открывает высший смысл, — исторический реализм этим не отрицается, но предполагается. Так именно объяснял библейские места апостол Павел. Диодор, стало быть, прежде всего обращается на защиту библейского реализма против “эллинизма,” который он видит в аллегорических толкованиях. Но вместе с тем он отмежевывается и от “иудаизма,” от грубого вербализма, не проникающего дальше слов. Очень многое в Библии говорится гиперболически, — рассказ и выражение явно превышающее меру времени. Это ясно указывает на другой, на вторичный смысл, всего чаще это смысл пророческий или прообразовательный. “Созерцание,” о котором говорит Диодор, есть прежде всего экзегетическая дивинация, раскрывающая прообразы. Диодор был далек от вербалистического рационализма. Библия была для него священной книгой. И Божественной благодати сообразно открываться многовидно... Трудно судить, как Диодор применял свои основные правила на деле. Во всяком случае, в историко-грамматическом методе толкования были свои опасности, не

меньшие, чем в аллегоризме. “Александрийской школе могла угрожать опасность сочинить свое Св. Писание, — остро замечает Болотов, — антиохийской — остановиться очень близко к букве, позабыть, что за “историей” должна следовать “теория.” В экзегетике Феодора Мопсуетийского,” ученика Диодора, эта опасность осуществилась. Златоуст от крайностей Феодора был далек. По видимому, он ближе стоял к Диодору. Можно думать, что толкованиями своего учителя он пользовался в своих экзегетических опытах. Несомненно, что он пользовался толкованиями Евсевия Емесского. Но, с другой стороны, он пользовался и творениями каппадокийцев, которых скорее можно сближать с александрийской традицией. В общем нужно сказать, Златоуст остается в своих толкованиях всегда реалистом. Но самые события поучают или пророчествуют — в этом обоснование “типологических” объяснений, по существу отличных от иносказания. В учении о “типах,” т.е. образах, и заключается существо экзегетических воззрений Златоуста. Это связано прежде всего с вопросом о религиозном значении священных книг для каждого верующего, т.е. для множества читателей, и при том для множества неопределенного, не ограниченного ни временем, ни местом. Этому должна соответствовать множественность смысла самого Писания. В частности, особую остроту получает этот вопрос при толковании Ветхого Завета. Здесь чистый “историзм” неизбежно оказываются “иудаизмом.” И именно здесь “типология” получает особую важность. Но подлинный “типологизм” возможен только на реалистической основе. Не удивительно, что именно в антиохийской экзегетике учение о прообразах и прообразованиях получило полное раскрытие. У Златоуста это связано с его близостью к богословию апостола Павла. Но и все антиохийское экзегетическое богословие было в известном смысле “павлинизмом.”

В Писании, как в слове Божиим, есть некая трехмерность, есть глубина... И потому толкователь должен проникать далее поверхностного слоя, далее иди глубже буквы. Это основное правило, основной прием Златоуста. Прежде всего, это связано с известной неполнотой или даже темнотой библейской буквы. Бог говорил к человеку, стало быть, — замечает Златоуст, — “приспособительно к слабости слушающих”... Так он объясняет библейские антропоморфизмы и антропопатизмы, — “Отец не взирает на свое достоинство, когда лепечет вместе с детьми.” Так объясняет он недосказанность и в Новом Завете, Спаситель не сказал Никодиму о Своем Божественном достоинстве, “потому что для слушателя это было еще недоступно и преждевременно”... И апостолы по этой же причине часто говорили о Христе, как о человеке, не открывая прежде времени большего... Поэтому становится необходимым распространительное и применительное толкование подобных мест. Особенно это относится к Ветхому Завету. Однако, не только потому, что тогда не настало еще время для полного откровения, впрочем, Златоуст может быть и чрезмерно подчеркивал дидактическую “темноту” Ветхого Завета. Главная причина этой темноты в том, что Ветхий Завет обращен к грядущему, есть некое единое пророчество... Златоуст предпочитает говорить: образ, *τύπος*. И замечает: “Не ищи в образе полной действительности, смотри только на сходство образа с действительностью и на превосходство действительного пред его образом”... Ветхий Завет исполнился в Новом, поэтому только исходя из Нового Завета мы можем распознать “истину” или смысл Ветхого. “Образ, — объясняет Златоуст, — не должен быть совершенно отличен от истины, иначе он не был бы образом. И не должен быть совершенно равен истине, ибо тогда бы он был самою истиною. Он должен заключаться в своих пределах, не заключая в себе всей истины и не удаляясь от нее вполне. Ибо если бы он имел все, то был бы самою истиною. А если бы не имел ничего (от истины), то не мог бы быть образом. Нечто он должен иметь в себе, и нечто остав-

лять истине”... Предображение или прообразование состоит в том, что отдельные события указывают на некоторые другие события будущего. От иносказания “типология” отлична в том, что объясняет события, а не слова. Аллегорическое понимание видит в библейских рассказах только притчи, только чистые символы, различает не два плана действительности, но два понимания одного и того же символа. Ветхий и Новый Завет для аллегориста суть две системы толкования, два мировоззрения, но не два этапа домостроительной истории. В этом и заключается ирреализм аллегорического метода. Исторический реализм не превращает Библию в мирскую историю. Даже Феодора Мопсуестийского не следует принимать за историка-позитивиста. И для него Библия в целом есть христологическая, мессианская книга, — события Ветхого Завета прообразуют грядущее, пророчествуют. Библия полна намеков и предчувствий. Еще более это для Златоуста. В известном смысле аллегорический мотив включается в типологическое толкование. Однако символичны не слова, но факты. Так жертвоприношение Исаака означает и Крест... Так агнец ветхозаветный прообразует и Христа... Так переселение в Египет и исход оттуда предугадывают бегство Иосифа в Египет с Младенцем и возвращение в Палестину... Легко понять, что при этом остается та же условность и произвол в толковании, что и у аллегористов... Другой ряд прообразов Златоуст усматривает в самих словах, в образе выражения, особенно в речах пророческих. Пророки говорили образным языком, здесь область символизма в собственном смысле. Однако самые предсказания многозначны, относятся к ряду свершений, раскрывающих одно другое. При этом часто сюда относится уже и бывшее, прошедшее, так Моисей пророчествовал, когда повествовал о небе и земле... Иаков пророчествовал о Иуде, но в то же время и о Христе. Псалмы имеют двоякий смысл.” То же относится и к Новому Завету. Евангелия и историчны, но вместе с тем самые евангельские события как бы прообразуют будущую судьбу и путь верующих душ, приходящих ко Христу. К тому же Спаситель часто говорит в притчах. Именно этим оправдывается нравственное приложение евангельских текстов. Из сказанного объясняется религиозный смысл “историко-грамматической” экзегетики. Это не было рассудочное, эмпирическое толкование Писания. Не следует преувеличивать и “научности” антиохийских толкований. Эрудиция антиохийских экзегетов не была больше и не была строже, чем у александрийцев. Во всяком случае Златоуст не знал еврейского языка, как не знал его и Феодор Мопсуестийский. Поэтому оба они следовали греческому тексту, которому и придавали решающее значение, и вопросы о разногласии еврейского и греческого текстов оставались неразрешенными. Не была достаточно широкой и та историческая перспектива, в которой Златоуст развешивал свои библейские объяснения. Он ограничивался краткими справками о писателе книги, об обстоятельствах ее писания, о целях писателя, — и затем следил за планом, за движением мысли. Толкования Златоуста на Новый Завет принадлежат к лучшим среди его творений, как то отмечали уже в древности. Это зависит от той зоркости, с какой он схватывает малейшие оттенки греческой речи... Филолог чувствует в Златоусте, когда он ставит вопросы: кто говорит, к кому говорит, что и о чем говорит... Он раскрывает оттенки синонимов, равновозможных оборотов речи... Смысл Писания он всегда старается вывести из самого Писания, сравнительно мало и редко ссылаясь на Предание. Для него Библия была как бы самодостаточной. В этом Златоуст близок к Оригену. И александрийцы, и антиохийцы равно стремились схватить и вскрыть “внутренний” или “духовный” смысл Писания, — и расходились только в методах, а не в постановке задачи. Это методологическое расхождение отчасти связано с различием тех античных филологических традиций, к которым они примыкали, ибо различие и даже борьба “аллегорического” и “историко-

грамматического” методов восходит уже к античной экзегетике классических текстов. Но, прежде всего, оно связано с различием в религиозном восприятии истории. Недаром Диодор Тарсский обвинял александрийских аллегористов в непонимании истории... Это было, однако, различие тенденций, скорее нежели решений. И основной задачей всегда оставалось объяснение, раскрытие смысла, — все равно, слов или событий... В плане нравственных приложений александрийцы и антиохийцы очень близко подходили друг к другу. Всего дальше от александрийцев ушел Феодор Мопсуестийский, но у него библейская экзегетика почти теряла свой религиозный смысл. Это было связано с его общим богословским уклоном, с его своеобразным гуманизмом... В этих своих крайностях антиохийское направление было осуждено. Но была удержана правда антиохийского экзегетического реализма: отношение к Писанию, как к истории, а не как к притче... Именно в этом была и сила Златоуста.

## Учители Крайнего Востока.

### I. Иаков Афраат.

О жизни Афраата немного известно, — мы знаем о нем только по его творениям. В древности его называли “персидским мудрецом”... Жил он в Персии, во времена Сапора II-го, — он упоминает о тогдашнем гонении на христиан. Афраат был епископом, Иаков было его епископское имя. Где он был епископом, сказать трудно. Как епископ, он обращается от имени где-то собравшегося собора к клиру Сельскаго и Ктесифона. Это было в 344-м году. Год смерти Афраата неизвестен.

С именем Афраата связана книга “Слов” или “гомилий,” их двадцать два, по числу согласных сирийского алфавита. Это есть именно книга, — систематическое изложение веры. В известном смысле, это — аскетическая книга. Автор касается и философских вопросов. Но греческого влияния не чувствуется. В этом главный интерес слов Афраата. Это — исповедь древнейшего сирийского христианства, еще вовсе не затронутого влиянием эллинизма... Написана книга в два приема: первые десять гомилий относятся к 336-337 годам, остальные — к 343-344. В последней говорится о гонениях в Персии, — она писана приблизительно в августе 345-го года.

Афраат говорит не от себя, но от Церкви, — и говорит по Писаниям. Ибо в священных писателях говорит Христос и Дух. Афраат говорит прежде всего о Христе, о пришедшем Мессии. Его проповедь коротка: “Мы знаем только, что Бог Един, и Един пришедший Мессия, и Един Дух, и единая вера, и едино крещение. Говорить больше нам не дано. Если скажем больше, — ошибемся; если будем наследовать, — окажемся беспомощными.” И в другом месте: “Вот вера. Если человек верует в Бога, Господа всего, сотворившего небо и землю... Который Адама создал по образу своему, дал закон Моисею, послал апостолам Духа своего, послал в мир своего Мессию, и если человек верует в воскресение мертвых и в тайну крещения... Это есть вера в Церковь Божию”... Из веры рождается любовь и надежда, — человек очищает себя, творит дела света, дела веры, чтобы стать обителью Мессии, чтобы в нем вселился Дух... Однако, не следует стилизовать Афраата под адогматического моралиста. Его вера реалистична, хотя язык неотчетлив. И в его гомилиях не трудно собрать свидетельства о догматах веры. Афраат говорит о крещении во имя Трех, “с призыванием трех великих и славных имен.” О Христе он учит, как о

Сыне Божиим, как о Боге, рожденном от Бога, от его сущности, как о света от света, как о Царе и Сыне Царя. Дух есть Дух святости, прославляемый со Отцем и Сыном, и Он открывался в обоих Заветах и обитает в нас. Характерно, что Духа Святого он называет Матерью нашей, — рядом с Отцем небесным. Это связано конечно с тем, что *guah* женского рода (среднего рода нет в семитических языках)... Христос приходил нас избавить от греха, и, Сам кроме греха, за наши грехи умер, как жертва живая. Мы усваиваем плоды крестной смерти, потому что он принял нашу природу. И восходя ко Отцу, Он вознес ее с собою... Афраат ясно различает Божеское и человеческое во Христе, но видит в нем одно лицо. Об Евхаристии он говорит реалистически и называет ее жертвоприношением. Своеобразны эсхатологические представления Афраата. Он различает в христианах тело, душу и Дух, который они получают в крещении и который пребывает в них до греха или до смерти, когда Он восходит к Богу, от которого исходит... О грешных он является обвиняющим свидетелем перед Христом. О праведных умоляет Спасителя, чтобы воскресит их и снова соединит душу с телом. Бессмертная душа в смерти тела впадает в сон и спогребается с телом. Умершие только спят и в смутных грезах предчувствуют, что их ожидает, — поэтому одни спят радостно, другие мучительно. Через 6000 лет после сотворения мир достигнет предела существования, мертвые воскреснут, и воскреснут в погребенных телах. Праведных Дух ожидает у гробницы и с последней трубой соединится с ними, преобразить их тела, поглотит души и сделает их всецело духовными. Тела грешников останутся земными. На последнем суде будут судимы только обыкновенные грешники, — великие грешники, как напр. идолопоклонники, не призываются на суд, но сразу по воскресении возвратятся во ад, где и теперь уже пребывают. Во ад низойдут и осужденные на последнем суде, — и каждый подучит соразмерное воздаяние, — навсегда. Навсегда получат блаженное воздаяние и праведники, — и тоже в меру дел своих. Будущий рай Афраат ярко живописует. — В целом исповедание Афраата просто, наивно, почти сказочно.

Афраат был проповедником морального ригоризма и прежде всего проповедником девства. Он не отрицал брака вообще, но, по-видимому, отрицал возможность брака после крещения. И супруги после крещения как-будто должны были разлучаться. Точно в крещальные обещания входят обеты девства, воздержания, постничества... Любопытно своеобразное понимание Афраатом слов: *“оставит человек Отца своего и мать свою”* (Быт. 2:24). Это значить: вступающий в брак оставляет Отца своего Бога и Матерь свою, Духа святого... Поэтому, — заключает он, — *“чье сердце расположено к брачному союзу, пусть вступает в такой союз прежде крещения, чтобы не отречься во время борьбы. И кто боится и содрогается пред жребием борьбы, пусть возвращается вспять, чтобы не разбить сердец братьев своих, как сокрушил он сердце свое”*... В одной из своих гомилий Афраат говорит о *“сынах завета,” b'na'i Q'uama*. Из древних сирских мученических актов мы знаем и о *“дщерях завета” b'naith Q'uama*. Во всяком случае это не монахи в собственном смысле слова. Скорее это своего рода регулярные миряне. Можно даже спрашивать, не совпадают ли для Афраата понятия *“Завета”* и Церкви. Здесь нужно вспомнить о древнехристианских девственницах, о чине вдовиц, и о других подобных низших чинах клира. Афраат стремится раздвинуть рамки этих чинов до пределов Церкви. Пусть лучше немощные медлят с крещением, но не следует понижать суровой дисциплины для верных. Эти регулярные миряне, по-видимому, жили вместе, имели свои храмы, состояли под особым руководством епископа или клира вообще. Особых требований Афраат к ним не предъявляет кроме обета девства, и ограничивается общими назиданиями. Образ и пример для них дал во Христе, — и истинный *“сын Завета”* наслаждается Единственным от лона

Отца. “Завет” есть некое обручение с Женихом небесным. И первая заповедь — подражание уничижению Христа. Афрат призывает боле всего к внутреннему бдению и деланию, — к хранению души. Затем советует труд, как средство помогать нуждающимся. Особо советует чтение Писания. — “Сыны Завета” продолжали существовать в сирийской церкви, как особая организация, и тогда, когда здесь распространилось монашество в тесном смысле слова. И в начале V-го века Раввула составляет для них особые правила. Это особый род аскетов в миру. По правилам Раввулы видно, что они не порывали семейных связей и не давали обета бедности, хотя и отдалялись от мира. К VI-му веку этот архаический институт растворяется в обще-монашеской организации, так что Иоанн Ефесский именем “сынов завета” обозначает или низших клириков или новоначальных иноков.

## **II. Препод. Ефрем Сирин.**

В жизнеописаниях преп. Ефрема не легко разделить историю и легенду. Достоверно установить можно лишь немногие факты. Прежде всего хронологию: приблизительно 306-873. Родом преп. Ефрем был из Нисивина и происходил скорее от христианских, а не от языческих родителей. С самых ранних лет его охватило аскетическое воодушевление. Он стал близок к знаменитому Иакову Нисивинскому. Он вступил в клир, но далее степени диакона не продвинулся. Однако он играл видную роль в жизни своего родного города. В 363-м году Нисивин отошел к Персии, и Ефрем переселился в Едессу. Здесь он предавался литературным трудам и учительствовал, — в “школе персов,” как ее называли. По видимому, именно преп. Ефрем основал это библейское училище в Едессе. Впрочем, и раньше Ефрема здесь были учителя библейской мудрости. В Едессе, у некоего Макария, учился Лукиан. Здесь же учился Евсевий Емесский. Но только Ефрем организует школу. О преподавании в ней можно судить по библейским комментариям преп. Ефрема. Других достоверных данных об этих начальных годах впоследствии знаменитой Едесской школы мы не имеем. То, что мы знаем о ней, относится к более позднему времени, к другой уже исторической эпохе, когда греческое влияние стало сильнее. Вряд-ли, впрочем, изменился тип школы. Это была школа семитского типа, в роде еврейских школ, — школа-общество, некое братство. Главным предметом преподавания и впоследствии оставалось Священное Писание. Нужно было научиться читать и объяснять Библию. Ученики записывали и заучивали объяснения учителя, — так создавалось “школьное предание.” Так было, вероятно, и во времена преп. Ефрема. Во всяком случае, до середины V-го века именно его творения признавались таким “преданием”... Строго говоря, больше ничего мы и не знаем с достоверностью о жизни преп. Ефрема. Его позднейшее житие очень ненадежно. Похвальное слово в его память, известное под именем св. Григория Нисского, несомненно ему не принадлежит. Предания о присутствии преп. Ефрема на Никейском соборе, о его путешествиях в Египет и в Понт, об его встречах с Василием Великим и т.д. — недостоверны. Немного можно извлечь и из творений самого преподобного. К тому же до сих пор еще не удалось окончательно разделить подлинное и неподлинное в массе сохранившихся под его именем творений. Его именем слишком злоупотребляли позднейшие переписчики... Год смерти преп. Ефрема трудно определить.

Преп. Ефрем был, прежде всего, аскетом, человеком аскетического склада, — и в тоже время он обладал бесспорным и сильным лирическим дарованием. Менее всего был он мыслителем. Он оставался лириком и в своем богословии, певчем и певучем. Это сообщает его творениям особую интимность и проникновенность. Лириком он оставался и как проповедник. Он всегда скорее пел, нежели говорил. Яркие, иногда слишком сложные

образы легко слагались у него, и часто разворачивались в драматические картины... И прежде всего у преп. Ефрема был великий дар слез, — “плакать для Ефрема было тоже, что для других дышать воздухом, — день и ночь проливал он слезы”... Слезы умиления скорее, чем слезы страха или горя... Суровая личная аскеза не делала преп. Ефрема суровым к ближним, — и даже как проповедник покаяния он не столько обличал, сколько стремился смягчить и тронуть душу. Очень сильны у него космические мотивы. Именно этим поэтическим даром и объясняется прежде всего исключительное влияние преп. Ефрема, быстрое и широкое распространение его творений. Во время блаж. Иеронима “в некоторых церквах читались они всенародно после книг Св. Писания,” — речь идет, конечно, о Востоке. Феодорит замечает, что от песней Ефрема праздники в честь мучеников делаются более торжественными. Очень рано, — по свидетельству Созомена, еще при жизни преподобного, — его творения были переведены по гречески. Сам он по гречески не знал.

В литературном наследии преп. Ефрема прежде всего нужно отметить его библейские толкования. Они относятся к поздним, к Едесским годам его жизни. По-видимому, он объяснил все канонические книги. Из этих толкований полностью и в подлиннике сохранились только толкования на Бытие и на Исход (до 32:26). Из других толкований сохранились только извлечения в сирийских катенах Севира Едесского (XI-го века), при этом библейский текст изменен по Пешитто. В армянском переводе сохранился комментарий на Диатессарон и на послания апостола Павла (кроме послания к Филимону). К этому нужно прибавить еще его экзегетические гомилии на отдельные библейские темы, преимущественно ветхозаветные, — о рае первоизданном, о Иосифе, проданном братьями, о пророке Ионе, проповедующем ниневитянам, и т.д. Это скорее гимны, нежели проповеди. Кроме библейских комментариев в прозе преп. Ефрем составил несколько догматико-полемических книг. Но большинство его творений имеют поэтическую (точнее метрическую, мерную) форму. Сирийское стихосложение основано не на долготе слогов, но исключительно на числе. Гласные долгие не отличаются от кратких, но слова раздельно и отчетливо распадаются на слоги. Получается мерная речь. Вместе с тем сирийская поэзия пользуется средством, аналогичным “параллелизму” еврейской поэзии, — стихи соединяются по два и более в строфы, часто разделяемые более короткими стихами, как припевами. Наконец, постоянно употребляется акrostих. Эта форма соответствует общему дидактическому характеру сирийской поэзии. По-видимому, первым сирийским поэтом был Вардесан, который и воспользовался этой метрической формой для проповеди. Преп. Ефрем решил бороться с ним его же оружием — так сообщает Феодорит. “Так как Гармоний, сын Вардесана, еще задолго сочинил некоторые песни, и чрез соединение нечестия с приятным напевом доставлял удовольствие слушателям, ведя их в погибели, то Ефрем заимствовал от них гармонию напева, присоединил к нему свое благочестие, и тем доставлял слушателям сколь приятное, столь полезное врачество.” Одни из поэтических творений преп. Ефрема предназначались для чтения вслух, для мерной декламации, — *memre*, слова; другие, напротив, для хорового пения под звуки арфы, — *mad (h) rase* (дословно: наставления). В стихотворных формах преп. Ефрем и спорил с еретиками, и песнословил Бога в праздничные дни. Он много писал на догматико-полемические темы, — против Маркиона и Манеса, против Вардесана, против Юлиана Отступника, против “исследователей” (т.е. против ариан)... К ранним годам жизни относятся его “Нисивинские стихотворения.” Особую группу образуют его покаянные и погребальные гимны, замечательные по своему лирическому подъему. Наконец, нужно отметить его “Завещание,” сохранившееся, впрочем, в позднейшей переделке.

Для характеристики преп. Ефрема, как учителя, нужно указать прежде всего на его библеизм. К Писанию преп. Ефрем приступает с благоговением, как к книгам Божиим и Божественным, данным от Духа Святого, как некое врачество для нашего спасения. Только для взоров веры раскрываются тайны священных книг и их дивное согласие. На двадцати двух потоках произрастает древо многоплодное, ветви которого простираются до пределов земли... Св. Ефрем пользуется текстом Пешитто для Ветхого Завета, очень редко ссылается на текст Семидесяти, вероятно, либо чрез посредство сирийского перевода или при помощи голоса на бывшем у него экземпляре. Иногда ссылается он и на еврейский текст, и на еврейские объяснения, — но без прямых ссылок. Исходить св. Ефрем из прямого и буквального смысла библейского текста, но затем раскрывает типическое, прообразовательное значение ветхозаветных лиц и событий, — Адама и Евы, Патриархов, потопа, служения левитов... Рассказ о шестидневном творении св. Ефрем толкует в буквальном смысле, и под “Духом Божиим” в Бытии (см. 1:2) понимает, вслед за еврейской экзегезой, мощный ветер, двигавший и согревавший воды. Творение человека совершается не простым повелением Божиим, как создавался весь прочий мир, — но по совету и как бы обмену мыслей во св. Троице. Человек, как и бесплотные духи, создан Богом со свободною волей, со свободою выбора между добром и злом. Для того, чтобы человек сознавал Бога своим Создателем и Владыкой, Бог дал ему первую заповедь запрета. Запретное древо, по мысли преп. Ефрема, было простым деревом. Бог не мог дать другой заповеди, не мог сказать первому человеку: не убий, не укради, не прелюбы сотвори, люби ближнего своего, — ибо не было еще других людей... В свободе человека открывается образ Божий. И по образу Божию человеческая мысль обладает неким вездеприсутствием, обнимая все места. Первозданный человек был украшен “одеждою славы” и “небесным одеянием.” Блаженство и величие первозданного рая превышали всякое описание. Утраченные чрез похоть очес, вожделение и горделивое непослушание первой Евы, они возвращаются нам чрез вторую Еву, Деву Марию. Первый рай восстанавливается в Церкви, Евхаристия замещает здесь древо жизни... Мессианские места св. Ефрем толкует прообразовательно, вплоть до отдельных мелких черт. — Для преп. Ефрема вообще характерно неметодическое соединение толковательного буквализма с поэтическим символизмом, когда Библия из книги истории превращается в книгу притч. Нужно прибавить, — преп. Ефрему приходилось подчеркивать органическую цельность об их Заветов, как “единого тела истины.” Это единый глагол, “изреченный одними устами для разных родов,” — слабые лучи и полный свет, — подобие и исполнение. Или еще: две арфы, на которых играет единый Художник... Единый путь домостроительства, но тройственный: от рая до Сиона, от Сиона до Церкви, от Церкви до Царства небесного.

Поэтическая форма не благоприятствовала логической ясности. К тому же сирский язык во времена преп. Ефрема еще не доразвился до богословской терминологии. И, наконец, преп. Ефрем подчеркивал всегда апофатические мотивы, воздерживался от подробного исследования: “добровольно сознаю ничтожество естества своего и не хочу входить в изыскания о Создателе моем, ибо страшен Непостижимый по естеству”... Изыскание он ограничивает открытым и не простирает на скрытое, т.е. что не выражено ясно и явно в Писании и правиле веры — Из творений преп. Ефрема, можно извлечь богатый догматический материал. Прежде всего, он подчеркивает основоположное значение Троического догмата, — “без него невозможно жить истинною жизнью.” Троическая жизнь есть тайна. Но мы научены свидетельством Божиим сразу и различать имена, и познавать нераздельное единство и равенство Божия естества. В Троице нет разделения, но нет и смешения, —



“ибо есть великий порядок.” Имена не только имена, но означает действительные лица, — “если нет лица, то имя пустой звук.” В Божественных именах созерцаются лица. Сын Божий есть собственный Сын Отца; и все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну. Незиследимое рождение Сына есть рождение естественное и вечное, как из сущности явил Отец и Духа, вечно исходящего. Нельзя не признать ясности этого Троического исповедания, при всей его простоте и краткости. Возможно, что это объясняется участием епископа Нисивинского Иакова на Никейском соборе. “Истина написана в кратких словах, — замечает преп. Ефрем, — не пускайся в длинное исследование”... — Не менее выразительна христология преп. Ефрема. Он прежде всего защищает действительность воплощения против докетов. И с этим связано у него яркое учение о Богоматери и Матери-Деве, — “излишнею была бы Мария, если бы Христос пришел в призраке, — посмеялся бы Бог, показав людям рождение при яслях.” Христос был сразу и Бог и человек, — “весь в нижних и весь в вышних, весь во всем, и весь в одном”... Преп. Ефрем особенно подчеркивает нераздельность соединения, единство Лица, говорит о “смешении.” О смысле искупления он говорит мало. Основная идея ясна: “Он сделался нам подобным, чтобы нас сделать себе подобными. И бессмертный сошел к смертным, соделал их бессмертными, и восшел опять к Отцу”... С особым ударением преп. Ефрем останавливается на страданиях Спасителя и на сошествии во ад, откуда Он изводит Адама, — и мертвые восстали от праха и прославили Спасителя Своего... Евангельская история последних дней оживает в поэтических описаниях преп. Ефрема. Особенно ярко описано установление новой Пасхи, Евхаристии, — преп. Ефрем с предельной силою говорит о реальном преложении Евхаристических даров, — в пищу нетления. Реализм преп. Ефрема от обратного резко оттеняется его замечанием, что Иуде Спаситель подал хлеб, сперва обмокнувши в воду, и тем снял благословение... Конечно все это скорее мистическая поэзия, нежели богословие. — В антропологии преп. Ефрем прежде всего подчеркивает свободу человека, — в ней видит он основание ответственности, основание подвига. Ибо подвиг есть победа над необходимостью, победа над природой, освобождение от “власти звезд” и стихий. И самый вопрос, — есть ли свобода, — доказывает ее существование, — ибо “вопросы и исследования рождаются от свободы”... “Природа, лишенная свободы, не может спрашивать. Вопросы суть дело свободы. Только свободная природа может спрашивать”... И о свободе человеку свидетельствует его внутренний опыт... Мир создан Богом, “и нет на земле ничего невозглавленного, ибо начало всему Бог”... Потому зло не от природы, не от вещества, — “не было бы зла, если бы не воля”... В грехопадении повреждена свобода, но не уничтожена. Есть возможность выбора, — и “естество свободы одинаково во всех людях,” так что если может победить один, то могут победить и все... Человек был создан по образу Божию, и это открывается в его свободе, в его способности воспринимать дары Божии. Он был создан бессмертным, мудрым, ведущим, облеченным светом. И в грехопадении стал смертен, — как эхо, первое грехопадение отражается в нас. Только Христос освобождает человека от осуждения смерти. — Очень ярко раскрыто у преп. Ефрема учение о Церкви. О Церкви он всегда говорит с подъемом. Это — невеста Христова, двор великого Пастыря, дом Божий. Этот дом утвержден на двух столпах — от мира видимого и от мира невидимого. Преп. Ефрем подчеркивает непрерывность домостроительства от Адама до Христа, непрерывность апостольского предания, связанного с непрерывностью рукоположений... Церковь для преп. Ефрема есть прежде всего дом освящения. Оно осуществляется в таинствах. Среди них первое — крещение, таинство прощения и усыновления. И купель есть некий Иордан, предел между жизнью и смертью, и кто переходит на тот берег, только тот стано-

вится “гражданином мира духовного.” В крещении человек “именем Троицы изводится на свободу.” Крещение завершается миропознанием, которое преп. Ефрем сравнивает с Евхаристией. С согрешивших скверна снова может быть смыта покаянием — преп. Ефрем имеет в виду прежде всего плач и сокрушение: “одеваюсь плачем и украшаюсь,” — слезы увеличивают красоту одежды. Но вместе с тем он напоминает о власти ключей, данной Церкви. “Вся Церковь есть Церковь кающихся, вся Церковь погибающих,” — это основное чувство преп. Ефрема. — Много говорит Ефрем на эсхатологические темы, — они явно поражают его поэтическое воображение... Он говорит много о суде и здесь напоминает Аффраата: праведники выше суда, обычные люди будут подсудны, нечестивцы вне суда. Воскреснут все, — догмат воскресения представлялся преп. Ефрему основным, без веры в воскресение нельзя быть христианином и не к чему быть участником таинств. Именно таинства, и более всех Евхаристия, свидетельствуют истину воскресения. Все в воскресении переложится в нетление, но тела грешных будут темны и исполнены смрада. После воскресения все пройдут чрез огонь, — праведные безопасно, грешные в нем и останутся. Только после воскресения праведные души вступают в блаженство. Вне тела они как бы бесчувственны и не проникают далее края райской земли. На этом краю и останутся прощенные грешники после суда. А праведники подымутся тогда на вершину. И это будет последняя и вечная судьба. — У преп. Ефрема много смелых образов, но мало оригинальных и смелых мыслей. В передаче общецерковного учения он достигает большой яркости, достигает художественного синтеза, и в этом вероучительное достоинство его творений.

---

## Библиография.

**О**сновные курсы и руководства: *O. Bardenhewer, Patrologie*, 1894, 3 Aufl. 1910; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 3, 1912; Bd. 4, 1924; *W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit des Justinians*, Bd. II, 2, 6 Aufl. bearbeitet von O. Stählin, 1924 (Iw. Müllers Handbuch, VII. 2. 2); *A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 3: Le IV siècle, 1930.СРВ. *Fessler-Jungmann, Institutiones patrologie*, t. 1-2, ed. altéra, Oeniponte, 1890-1896; *Ed Norden, Die antike Kunstprosa*, Bd. II, 1898; *Kihn, Patrologie*, Bd. 1-2, 1904-1908; *G. Rauschen, Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehaltes der Väterschriften*, 1903, 6-7 Aufl. bearbeitet von J. Wittig, 1921; *J. Tixeront, Précis de patrologie*, 7 édit., 1923; *G. Bardy, Littérature grecque chrétienne*, 1929. До сих пор сохраняют свое значение и ценность старинные труды: *L. de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vols, Paris, 1693; Venise, 1732; *R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 23 vols, Paris, 1729-1763; 2 édit., 15 vols, 1858-1869; *J. A. Fabri-cins, Bibliotheca gracca*, 12 vols, éd. Harles, 1790-1809. — По русски можно указать немногое: Архиеп. Филарет (Гумилевский), Историческое учение об отцах Церкви, 3 тома, СПб, 1859; 2 изд., 1882 (писано в 40-х годах); И. В. Попов, Конспект лекций по патрологии, Серг. Посад, 1914; Л. П. Карсавин, Св. отцы и учителя Церкви, Раскрытие православия в их творениях, YMCA-Press, Paris (1927).

I. Основные черты богословской жизни IV-го века. — Для введения в догматическую проблематику IV-го века см. общие курсы по истории догматов: *Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, 1890, 4 Aufl., 1910; *F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4 Aufl., 1906; *R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, 2-3

Aufl., 1909; *N. Bonwetsch*, Grundriss der Dogmengeschichte, 2 Aufl., 1919; *J. Schwane*, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, 2 Aufl. 1895; *J. Tixeront*, Histoire des dogmes, t. II, 7 édit., 1924; *J. F. Bethune-Baker*, An introduction to the early history of Christian doctrine, 1903. Срв. *Hefele-Leclercque*, Histoire des conciles, t. I, 1, Paris 1906 (во французском издании ценные дополнения и примечания к этому замечательному, но отчасти устаревшему труду); *H. M. Gwatkin*, Studies in Arianism. 2 édit., 1900; *A. E. Barn*, The council of Nicaea, 1925; *A. D'Ales*, La dogme de Nicée, 1926. О троическом богословии IV-го века см. *J. Kühn*, Katholische Dogmatik, Bd. II, 1857; *Th. Regnon*, Etudes de théologie positive sur la S-te Trinité, 4 vols, 1892-1898; *K. Holl*, Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziern 1904 (содержание книги много богаче, чем выражено названием). Срв. *D. Petavii*, De theologicis dogmatibus (1643-1650), новое издание, Baris-Ducis, 1864-1870, т.т. 2 и 3, — свод и систематический подбор текстов; см. еще *G. Bullii*, Defensio fidei Nicaenae (1685), ed. Oxon. 1827. О троической терминологии: *F. B. Strang*, The history of the theological term: substance, Journal of theol. studies, 1901, 1902; *J. F. Bethune-Baker*, The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed, 1901 (= Cambridge Texts and Studies, VII. 1); *P. Gallier*, L'homoousios de Paul de Samosate, Recherches de science religieuse, 1922; *S. Schlossmann*, Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma, Kiel, 1906; *A. Michel*, Hypostase, Dictionnaire de théologie catholique, t. VI, 2, 1921; *P. Stiegele*, Der Aгеннесiebegriff in der griechischen Theologie des IV-ten Jh., 1913 (= Freiburg. Theol. Studien, Hf. 12). К учению о Св. Духе см. *H. B. Swete*, On the history of the doctrine of the procession of the Holy Spirit, 1876; *J. Langen*, Die trinitarische Lehrdifferenz, Bonn, 1876; *Th. Schermann*, Die Gottheit des Hl. Geistes nach den griech. Vätern des IV-ten Jhs., 1904 (= Strassb. Theol. Studien, IV, 4-5). Из русской литературы следует указать: В. В. Болотов, Лекции по истории древней Церкви, т. IV, Пгр. 1918 (из “Христ. Чтения” 1913-1918 годов); Б. М. Мелиоранский, Из лекций по истории древней христианской Церкви, “Странник,” 1910 и 1911 годов; А. П. Лебедев, Вселенские соборы IV и V в.в., 3 изд., Спб. 1904; прот. А. М. Иванов-Платонов, Религиозные движения на христианском Востоке в IV и V в.в., 1888; А. А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. I, Тринитарный вопрос, 1906; А. П. Орлов, Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, 1908 (большая часть книги посвящена общей характеристике троического богословия III и IV-го веков); В. Виноградов, О литературных памятниках полуарианства, Богосл. Вестник, 1911, 4, 7-8, 12; свящ. Д. А. Лебедев, Евсевий Никомидийский и Лукиан, Богосл. Вестн., 1912, 4, 5; К вопросу об Антиохийском соборе 324 года, Труды Киевской д. академии, 1914, 4, 7-8, 11; 1915, 1; Св. Александр Александрийский и Ориген, там же, 1915, 10-11, 12; С. Кохомский, Учение древней Церкви об исхождении Св. Духа, Спб. 1874 (из “Христианского Чтения” 1873 года); А. Л. Катанский, Учение о благодати Божией в творениях св. отцов, 1902 (из “Христ. Чтения” 1900-1902 годов). Об аполлинаризме: А. А. Спасский, Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, 1895 (срв. отзыв В. В. Болотова, “Христ. Чтение,” 1908, 8-9, 10); *G. Voisin*, L'Apollinarisme, Louvain, 1901; *H. Lietzmann*, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, 1904; *E. Weigl*, Christologie vom Tode des hl. Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites, 1925. Срв. еще *J. Rivière*, Le dogme de la Rédemption, étude historique, 1905.

II. Св. Афанасий Александрийский. — Основное издание творений *Lopin et Montfaucon* (1698), с дополнениями повторено Justiniani (1777), — *Migne*, t.t. 25-28. Русский перевод в издании Моск. дух. академии, 4 тома, 1851 след., 2 изд. 1903. — *J. A. Möhler*, Athanasius der Grosse, 1827, 2 Aufl., 1844; *Я. Voigt*, Die Lehre des Athanasius von

Alexandrien, 1861; *L. Atzberger*, Die Logoslehre des hl. Athanasius, 1880; *K. Hots*, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, 1899; *A. Stülcken*, Athanasiana, Texte und Untersuchungen, Bd. XIX. 4, 1899; *E. Schwartz*, Zur Geschichte des Athanasius, I-IX, Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, 1904, 1905, 1908, 1911; *E. Weigl*, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, 1914 (= Erhardt-Kirsch Forschungen, Bd. XII. 4). — *А. В. Горский*, Жизнь Св. Афанасия Великого (1851), в 1-ом томе русского перевода; *И. В. Понов*, Религиозный идеал св. Афанасия, Богосл. вестник, 1903, 12; 1904, 3, 5.

III. Св. Кирилл Иерусалимский. — Основное издание *Dom Touttée* (1720, 1763), — *Migne*, t 33; срв. издание *Reischl-Rupp*, 1-2, 1848, 1860. Русский перевод в издании Моск. д. академии, 1855, 2 изд., 1891, с вводной статьей *А. П. Лебедева*. — *J. Mader*, Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, 1891; *Niederberger*, Die Logoslehre des hl. Cyrill, Diss., 1923; *J. Lebon*, La position de St. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme, Revue de l'histoire ecclés., XX, 1924. К истолкованию слов св. Кирилла с литургической стороны срв. работы *F. X. Dölger'a*, Das Sakrament der Firmung, 1906; Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual, 1909; Sphragis, 1911.

IV. Св. Василий Великий. — Основное издание *Garnier-Uaran* (1721-1730), повторено с дополнениями *Sinner* (1839), — *Migne*, т.т. 29-32. Русский перевод в издании Моск. дух. академии, 7 томов, 1845-1848; 2 изд., 1891-1892. Срв. статью прот. *А. В. Горского*, Жизнь св. Василия Великого в “Прибавлениях к изданию творений св. отцов,” III, 1845. — *C. R. W. Klose*, Basilus der Grosse nach Leben und Lehre, 1835; *F. Böhringer*, Die drei Kappadozier, 1875 (= Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd VII); *J. Wütig*, Die Friedenspolitik des Papstes Damasus, 1912; *L. Schäfer*, Basilus des Grossen Beziehungen zum Abendlande, 1919; *Я. Weiss*, Die grossen Kappadoziern, als Exegeten, 1872; *F. E. Robbins*, The hexaemeral literature, Chicago, 1912; *C. Gronau*, Poseidonius und die jüdischchristliche Genesisexegese, 1914; *A. Jahn*, De Basilio Magno plotinizante, 1838; *C. R. W. Klose*, Geschichte und Lehre des Eunomius, 1883; *M. Albertz*, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius, Diss., 1908; *F. Nager*, Die Trinitätslehre des hl. Basilus, 1912; *K. Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischem Mönchtum, 1898; *Morison*, St. Basil and his rule, 1912; *Clarke*, Basil the Gréât, a Stumy in Monasticism, 1913.

V. Св. Григорий Богослов. — Бенедиктинское издание, начатое перед самой французской революцией, было закончено только в 1840 г., — *Migne*, т.т. 35-38. Из отдельных изданий нужно отметить *A. J. Maton*, The five theological orations of Gregory of Nazianze, 1899, — с очень ценным введением. Краковская академия prepares в настоящее время новое критическое издание. Русский перевод в издании Моск. дух. академии, 6 томов, 1843-1846; 2 изд., 1889. — *C. Ullmann*, Gregorius von Nazianze, 1825; 2 Aufl. 1867; *E. Fleury*, St. Grégoire de N. et son temps, P. 1930; *H. Pinault*, Le platonisme de St. Grégoire de N., 1925; *M. Guignet*, St. Grégoire de N. et la rhétorique, 1911; Les procédés épistolaires de St Grégoire de N., 1911. Для сравнения см. о неоплатонизме: *R. Arnou*, Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, 1921. — *J. Sajdak*, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Naz., Meletemata patristica, 1, Cracoviae, 1914; De Gregorio N. poetarum christianorum fonte, Archivum filologiczne, 1, Krakow, 1917, — (*М. Салмиш*), Жизнь св. Григория Б., “Прибавления,” I, 1843; (*И. Е. Тромудфт*), Последние годы жизни св. Григория Богослова, Христ. Чтение, 1863, II; *А. Говоров*, Св. Григорий Богослов, как христианский поэт, Казань, 1886; *Н. Виноградов*, Догматическое учение св. Григория Богослова, Казань, 1887.

VI. Св. Григорий Нисский. — У *Migne*, т.т. 44-46, перепечатаны очень неисправные старые издания. Отдельные творения были изданы критически в прошлом веке. В последние годы Берлинская академия предприняла полное критическое издание; вышло два тома: книги против Евномия (Jaeger, 1921) и письма (Pasquali, 1925). Русский перевод в издании Моск. дух. академии, 8 томов, 1861-1872, — над ним работал прот. П. Делицын. — *J. Rupp*, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, 1834; *F. Dlekamp*, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, I, 1896; *H. Koch*, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Theol. Quartalschrift, 80, 1898; *A. Krampf*, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, 1889; *F. Hut*, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, 1890; *J. B. Aufhäuser*, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, 1910. — Арх. Порфирий (Полов), Св. Григорий, епископ Нисский, “Прибавления,” XX, 1861; В. И. Несмелов, Догматическая система св. Григория Нисского, 1887; А. Мартынов, Эсхатология св. Григория Нисского, “Прибавления,” 1883; Антропология св. Григория Нисского, там же, 1886; Д. Тихомиров, Св. Григорий Нисский, как моралист, 1886; М. Ф. Оксюк, Эсхатология св. Григория Нисского, 1914; С. В. Троицкий, Об именах Божиих и имябожниках, 1914.

VII. Меньшие богословы IV-го века. — 1. Св. Евстафий Антиохийский. Основное издание Алляция (1629), — *Migne*, t.18; книга против Оригена переиздана *A. Jahn*’ом Texte und Untersuchungen, H, 4, 1886; новое издание фрагментов *F. Cavallera* (1905). См. *F. Cavallera*, Le schisme d'Antioche, 1905; свящ Д. А. Лебедев, Из эпохи арианских стюров, Павлин и Зинон, епископы Тирские, Виз. Временник, XX, 1913; Н. П. Кудрявцев, Евстафий Антиохийский, Богословский Вестник, 1910, 3, 5, 7-8, 9; *F. Zöpfel*, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathios von Antiochien, Theol. Quartalschrift, 1923; Д. *V. Seilers*, Eustathius of Antioch, and his place in the early history of Christian doctrine, 1928. — 2. Дидим слепец. Творения собраны у *Migne*, т. 39. Книги о Троице впервые изданы I. Мингарелли в 1769 году. О фрагментах см. *Devreesse*, Chaînes exégétiques, *Pirot*, Supplement au Dict. de la Bible, t. I (1930); срв. А. А. Спасский, Кому принадлежат четвертая и пятая книги св. Василия Великого против Евномия, Богосл. Вестник, 1900, 9; *J. Leipoldt*, Didymus der Blinde von Alexandria, Texte und Untersuchungen, XXIX, 1905; *G. Bardy*, Didyme l'Aveugle, 1910. — а Св. Амфилохий Иконийский. Первый свод фрагментов принадлежит Комбефизу, — *Migne*, т. 31. Дополнения и исследование в названной выше книге К. Голля. Срв. еще *G. Ficker*, Amphiloichiana, I, 1906; *F. Cavallera*, Les fragments de St. Ampyloque dans l'Hodegos, Revue d'histoire ecclésiastique, 1907. — 4. Св. Епифаний Кипрский. Основное издание Д. Петазия (1622) с замечательным комментарием, но текст неисправен, — *Migne*, т.т. 41-43. Срв. издание Диндорфа, 5 томов, 1859-1862. Начатое под редакцией К. Голля критическое издание Берлинской академии еще не закончено, — вышло два тома, печатается третий. Сюда входят только “Анкорат” и “Панарий,” — очень ценны примечания с указанием на возможные источники Епифания. Русский перевод в издании Моск. дух. академии тоже не окончен, вышло 3 тома, 1863-1872, — только “Панарий” и без конца. Срв. *B. Eberhard*, Die Betheilung Epiphanius am Streite über Origenes, 1859; *K. Hott*, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung (1916), Gesammelte Aufsätze, Bd. II, 1927; *G. Ostrogorsky*, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, 1929.

VIII. Св. Иоанн Златоуст. — Основное издание *Montfaacon* (1718-1738), — *Migne*, т.т. 47-64. Полный русский перевод в издании Спб. д. академии, 12 томов, 1895-1906. — Новейшее исследование: *P. Chr. Baur*, O. S. B., Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2 Bde, 1929-1930; срв. его же книгу: St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire

littéraire, Louvain, 1906. В обеих книгах подробная библиография. Особо нужно назвать: *Neander*, Der hl. Johannes Chr. und die Kirche, 2 Bde, 1821-1822, 3 Aufl., 1848; *A. Puech*, Un réformateur de la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle. St. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps, 1891 (есть русский перевод); *L. Ackermann*, Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chr., 1889; Fr. *H. Chase*, Chrysostom, a Study in the history of biblical interpretation, 1887; *Haidacher*, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostom über die Schriftinspiration, 1897; *A. Nagle*, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chr., 1900 (= Stras. Theol. Studien, III. 4-5); *J. H. Juzek*, Die Christologie des hl. Johannes Chr., 1912. Об Антиохийской школе срв. *H. Kihn*, Die ältesten christlichen Schulen, Bd. I u II, 1865- 1866 ;Ueber Theoria und Allegoria nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener, Theol. Quartalschr., 62, 1880; *L. Maries*, Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes, 1924; *L. Pirot*, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, Rome, 1913 (библиография об Антиохийской школе вообще); свящ. Н. Фетисов, Диодор Тарсский, Киев, 1915. О срицально-этических взглядах Златоуста срв. *G. Uhlhorn*, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, 1882; *Seipel*, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, 1907 (есть русский перевод); *O. Schilling*, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 1908; В. И. Экземплярский, Учение древней Церкви о собственности и милостыне, Киев, 1910. — И. В. Попов, Иоанн Златоуст и его враги, Богосл. Вестник, 1907, 11, 12; А. Кириллов, Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста, Христ. Чтение, 1896, 1-2, 5-6. — О литургии Златоуста см. сборник: *Chrysostomica*, Studi e ricerche, 1908.

IX. Учители крайнего Востока. — История древней сирийской литературы разрабатана еще мало. До сих пор сохраняет свое значение старинный труд *Assemani*, Bibliotheca Orientalis Cle-mentino-Vaticana, 1719 squ. Основное и новейшее руководство: *A. Baumstark*, Geschichte der syrischen Literatur, 1922, — здесь подробно указана литература. Срв. еще *Wright*, A short history of Syriac literature, 1894 (есть русский перевод с ценными дополнениями акад. Коковцева, 1902); *R. Duval*, La littérature syriaque, 3 édit, 1907; *Burkitt*, Early Eastern Christianity, 1904 (русский перевод в Христ. Чтениях, 1913 и 1914 г.г.). — 1. Иаков Афрахат, Основное издание *Parisot*, Patrologia syriaca, t. I (1894) et II (1907). Срв. *P. Schwan*, Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums, 1907; И. Климюк, Иаков Афрахат, его жизнь, творения и учение, Учено-богословские и ц.-проповеднич. опыты студентов Киевской д. акад., 63 курса, 1910. — 2. Преп. Ефрем Сирин. Основное, но неудовлетворительное издание *Assemani*, 6 томов, с латинским переводом, 1732-1746. Критическое издание *Mercati* остановилось на I томе, 1915. Срв. еще издание *Lamy*, Hymni et sermones, 4 тома, 1882-1902; *G. Bickell*, Carmina Nisibena, 1866. Русский перевод в издании Моск. д. академии, 8 томов, 1851-1913. — *C. A. Lengerke*, Commentatio critica de Ephraemo Syro S. Scripturae interprete, 1828; De Ephraemi Syri arte hermeneutica, 1831; *F. J. Lama*, L'exégèse en Orient au IV<sup>e</sup> siècle, Revue biblique, 1893; *G. Eirainer*, Der hl. Ephraem der Syrer, Eine dogmengeschichtliche Studie, 1889; *Emerau*, St. Ephram le Syrien, son oeuvre littéraire grecque, 1918. — (А. К. Соколов), Жизнь св. Ефрема Сирина и характер его сочинений, “Прибавления,” VII, 1848; Некоторые черты из учения св. Ефрема Сирина, Там же, □III, 1849; А. Жданов, О толкованиях преп. Ефрема Сирина на Свящ. Писание Ветхого Завета, там же, XLIII, 1888; П. Смирнов, Проповеди св. Ефрема Сирина, 1895 (из “Трудов Киевской д. академии”).