

# Владимир Николаевич Лосский

## По образу и подобию

*Перевод с французского В.А.Рещиковой*

- **Апофаза и Троическое богословие**
- **"Мрак" и "свет" в познании Бога**
- **Богословие света в учении святого Григория Паламы**
- **Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице**
- **Искупление и обожение**
- **Богословское понятие человеческой личности**
- **Богословие образа**
- **Предание и предания**
- **О третьем свойстве Церкви**
- **Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви)**
- **Всесвятая**
- **Господство и Царство (Эсхатологический этюд)**

### **АПОФАЗА И ТРОИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ**

Апофатический (или негативный) путь богопознания есть мысленное восхождение, постепенно совлекающее с объекта познания все его положительные свойства, дабы совершенным незнанием дойти в конце концов до некоторого познания Того, Который не может быть объектом знания. Можно сказать, что это интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед запредельностью умопостигаемого. Действительно, сознание пораженности, немощи человеческого разумения является опытом общим для всего, что может называться апофатическим, или негативным, богословием, когда, оставаясь в границах интеллектуального, оно просто удостоверяется в радикальной неадекватности нашего мышления с познаваемой реальностью или же, устремясь за грани разумения, оно воспринимает свое недоумение перед тем, что есть Бог по Своей недоступной природе, как некое умопревосходящее, мистическое знание "сверх-разума", как знание *ulér vous*.

Апофатизм – сознание интеллектуального поражения – свойствен в различных своих аспектах большинству христианских богословов (исключения редки). Мы также можем сказать, что он не чужд и священному искусству, в котором поражение методов художественной выразительности, четко отмеченное в самой иконографии, соответствует ученому "незнанию" богослова.

Однако как иконографический "антинатуралистический" апофатизм не иконоборчество, так и негативный, антирационалистический путь отрицаний не гносеомахия или отказ от

познания; путь этот не может вести к упразднению богомыслия, ибо тем самым был бы затронут основной фактор христианства и христианского учения – воплощение Слова – центральное событие Откровения, давшее возможность возникновению как иконографии, так и богословия.

Ветхозаветный апофатизм, выражавшийся в запрете какого бы то ни было образа, был устранен тем, что явлен был самый "Образ сущности Отца", взявший на Себя природу человека. Но в канон иконописного искусства входит новый негативный момент: его священная схематичность есть призыв к отрешенности, к очищению чувств, дабы чувствами могли мы воспринимать созерцаемый образ Божественного Лица, пришедшего во плоти. Также все, что было негативное и исключаящее в ветхозаветном монотеизме, в богомыслии новозаветном исчезает перед необходимостью узнать во Христе Божественное, Единосущное Отцу, Лицо. Но для возможности возникновения троического богословия именно апофаза должна была руководить очищением мысли, ибо мысли этой надлежало подняться к понятию Бога, трансцендентного всяческому тварному бытию и абсолютно независимого в том, что Он есть от тварного существования.

Несмотря на неопровержимость того факта, что негативные элементы прогрессивного очищения мысли христианских богословов обычно связаны со спекулятивной техникой среднего и нового платонизма, неверно обязательно видеть в христианском апофатизме признак эллинизации христианской мысли. Апофатизм, как переход за пределы всего, что связано с неизбежным концом всего тварного, вписан в саму парадоксальность христианского Богооткровения: Бог трансцендентный становится миру имманентным, но в самой имманентности Своей икономии, завершающейся воплощением и смертью на кресте, Он открывает Себя трансцендентным и онтологически от всякого тварного бытия независимым.

Вне этого аспекта мы не могли бы постичь ни сущности вольного и совершенного дарственного дела искупления, ни вообще сущности всей Божественной икономии, начиная с сотворения мира, когда выражение *ex nihilo* как раз указывает на отсутствие какой бы то ни было необходимости *ex parte Dei* (со стороны Бога), указывает, дерзнем сказать, на некий Божественный произвол: в акте творческого "произволения" икономия есть проявление воли, троическое же бытие – сущность трансцендентной природы Бога.

Это и есть принцип того богословского различия между домостроительством (*υἱονομία*) и богословием (*θεολογία*), которое восходит к IV, а возможно даже и к III в., и остается общим для большинства греческих отцов и всего византийского предания. *Θεολογία*, бывшая для Оригена знанием, гносисом о Боге, о Логосе, в IV в. имеет в виду все, что относится к учению о Троице, все, что может быть сказано о Боге Самом в Себе, независимо от Его творческой и искупительной икономии. Итак, чтобы дойти до этого "чистого богословия", нам необходимо перейти за грани того аспекта, в котором мы познаём Бога как Творца вселенной, освободить понятия о "теологии" от космологических элементов, свойственных "икономии". На "икономию", в которой Бог открывает Себя, сотворяя мир и воплощаясь, мы должны отвечать "теологией", исповеданием непостижимой природы Пресвятой Троицы в том мысленном восхождении, которое всегда будет движимо апофазой.

Однако мы не можем познавать Бога вне "икономии", в которой Он Себя открывает. Отец открывает Себя через Сына в Духе Святом, и это откровение Троицы всегда будет откровением "икономическим", домостроительным, поскольку без благодати, полученной от Духа Святого, никто не может узнать в Христе Сына Божия и, узнав Сына, подняться до познания Отца. Это – классический богословский путь, начертанный св. Василием

Великим: "Путь боговедения – от единого Духа, чрез Единородного Сына к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, природная святость, царское достоинство от Отца, через Единородного, простираются на Духа", – говорит он в своем трактате о Духе Святом.\* Также и все действия Божественной икономии следуют этим нисходящим путем: Рус. пер. III, 257: "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, простирается на Духа". Итак, путь богопознания в отличие от пути Его (Бога) проявлений не "катабасис", не нисхождение, но "анабасис", восхождение, восхождение к источнику всяческой проявительной энергии, к "Богоначалию", по выражению Псевдо-Дионисия, или "Единоначалию Отца", по выражению св. Василия Великого и других греческих отцов IV в.

\* P.G., t. 32, col. 153 B.

И на этом уровне нам надо будет отойти от нисходящего пути откровения природы Отца через Сына в Духе Святом, чтобы смочь постичь единосущность трех Ипостасей за пределами всякой проявительной икономии. Исключительная связанность доникейского богословия с икономическим, домостроительным аспектом Троицы, подчеркивавшим космологическое значение Логоса, и давало повод к подозрению этого учения в субординации. Чтобы смочь говорить о Боге Самом в Себе вне какой бы то ни было космологической связанности, какой бы то ни было "икономической" вовлеченности в домостроительство тварного мира, надо богословию, тому познанию, которое мы можем иметь о Единосущной Троице, стать завершением апофатического пути, пути, исключаящего, отбрасывающего и отрицающего все атрибуты (Добро, Премудрость, Жизнь, Любовь и прочее), которые могут быть связаны с понятием Божественных Ипостасей в плане "икономии",\* т.е. все свойства, проявляющие Божественную природу в тварном. И вне всякого отрицания или утверждения остается одно только понятие – понятие абсолютного ипостасного различия и столь же абсолютной сущностной тождественности Отца, Сына и Духа Святого. И, тем не менее, все триадологические термины различия – природа, сущность, лицо, ипостась, – несмотря на их математическую чистоту (или, может быть, именно благодаря ей), остаются терминами непригодными, свидетельствующими прежде всего о косности нашего языка и бессилии нашей мысли перед тайной личного Бога, открывающего Себя трансцендентным по отношению ко всему тварному.

\* Например, когда мы говорим: "Сын – Премудрость", или: "Дух Святой – Любовь".

Если всякое троическое богословие в своем стремлении освободиться от противоречивости космологической и приложить некоторые свои понятия к запредельности Бога в Себе должно прибегать к апофазе, можно себя спросить: обязательно ли всякая апофаза, которую мы встречаем у христианских мыслителей, приводит к троическому богословию?

Чтобы ответить на этот вопрос, следовало бы рассмотреть различные случаи применения негативного метода богословами и распределить их соответственно различным аспектам христианского апофатизма. Мы надеемся когда-нибудь составить такое исследование, пока же должны ограничиться лишь двумя примерами этого метода отрицания христианскими богословами; я буду говорить о Клименте Александрийском и о Псевдо-Дионисии.

Первый из них, – он скончался в начале III в., около 215 года, – вопреки некоторым попыткам превзойти этот аспект, оставил нам чисто "домостроительное" учение о Троице. По своей философской формации он был очень близок интеллектуальной среде платоников. Мы легко можем удостовериться в том, что *via remotionis*, путь отрицания Климента остается в рамках троического богословия, типично доникейского.

Что же до второго богослова, таинственного автора "Ареопагитик", жившего, несомненно после Никейского Собора и после великих каппадокийцев (вероятно, в конце V или начале VI в.), то вопрос о том, приводит ли его апофатизм к троичности, менее ясен. Действительно, заимствованная у Плотина апофатическая "методика" Дионисия представляется нам, безусловно, связанной с понятием Единого, трансцендентного всему, что может быть наименовано, следовательно, трансцендентного и троическим понятиям христианского богословия. Это тем более серьезно, что именно автор ареопагитских сочинений ввел "путь отрицаний" в самом разработанном его виде в богословское и мистическое предание – как восточное, так и западное – и утвердил этот путь авторитетным именем ученика св. апостола Павла.

При ознакомлении с триадической апофазой Климента у нас неизбежно должен возникнуть вопрос по поводу Дионисия, который может быть сформулирован следующим образом: если апофаза, или богословие отрицаний, должно, по Дионисию, иметь перевес над катафазой, или богословием утверждений, то утвержденная троическим богословием характерная личность должна быть так же опровергнута, как были опровергнуты другие утверждения, относящиеся к общим свойствам трех Ипостасей. В таком случае возникает вопрос: не предполагает ли апофаза Дионисия, представляющаяся нам теперь как бы превосхождением Троицы, аспект Божества, превышающего личного Бога иудео-христианского предания? И если апофаза – общее достояние религиозной мысли, если мы ее находим и в Индии, и у греческих неоплатоников, и, позднее, в мистике мусульманской, то не имеем ли мы оснований видеть в негативном методе Дионисия некую "консекрацию", как бы священное признание первенства естественной мистики над богословским откровением? В таком случае известный мистический синкретизм был бы выше веры Церкви и языческий алтарь "неведомого Бога" – выше христианского алтаря того Бога, Которого проповедовал св. апостол Павел в Ареопаге. Эллинизируя Бога христианского богословия, претендент на звание ученика апостола язычников не совершил ли подобным образом обратного перемещения?

Прежде чем разрешить столь тревожный вопрос, скажем несколько слов о применении апофазы Климентом Александрийским.

Как это впоследствии сделает и автор Ареопагитик, Климент путь отрицаний предназначает посвященным в христианские таинства. Это – созерцание Бога, к которому мы приходим интеллектуальным отрешением, созерцанием, говорит Климент, соответствующим *εποπτεία* – высшей из Элевсинских мистерий. То, что Климент Александрийский пользуется языком мистерий и что он стремится установить параллель между этапами гнозы христианской и гнозы эллинских мистерий, объясняется его позицией по отношению к греческой мудрости: он считал, что она во многом воспользовалась Откровением, данным Израилю, или просто позаимствовал у Моисея и пророков, или получив частичное откровение от какого-то ангела, который это откровение украл, подобно тому, как обманом украл Прометей огонь с Олимпа, чтобы передать его смертным.

Поэтому понятна та легкость, с которой Климент согласовывает Священное Писание с философией, и в особенности с философией Платона, этого "друга Истины".

Что же касается апофазы, то она содержится, как мы уже сказали, в христианской *εποπτεία*, которая представляется Клименту "четвертой, богословской частью" "философии" Моисея. Следовательно, она идет за той частью, которую он называет "созерцанием естественным" (*φυσικῆ θεωρία*) и которая соответствует тому, что Платон причислил бы к "великим тайнам истинного бытия" (*των μεγάλων οντως εἶναι μυστηρίων*), тому, что Аристотель называет *μετα τα φυσικά*, т.е. метафизикой (Строматы, 28, 176, 1).

Путь отрицаний, которым мы идем к созерцанию, описан в пятой книге Стромат. Сначала он показан как "геометрический анализ". Приняв за объект какое-либо тело, упраздняем путем абстракции его объем, поверхность и длину и получаем некую точку. Упразднив затем положение этой точки в пространстве, ее *τοπος*, мы приходим к понятию умопостигаемой монады, с которой совлекаем все, что может быть приложимо к существам умопостигаемым, и только тогда приближаемся к известному понятию о Боге.

Это первое апофатическое движение, которое Климент называет анализом, мы под тем же названием встречаем во II в. у платоников. Соперник христиан Цельс в своем труде "Αληθης λογος", о котором мы знаем только по цитатам Оригена, определяет анализ, или путь последовательных абстракций, как один из трех рациональных путей познания Бога.

Об этом же говорил до него Альбин в "Дидакаликосе".

Но эти философы-платоники сочетали метод негативный ("анализ") с позитивным ("синтез", или познание первичной Причины в ее следствиях) и таким образом выводили третий метод – метод "аналогий", или "превосходств", чтобы в силу "некой неизреченной добродетели умопостигнуть, как говорит Цельс, Того Бога, Который за пределами всего" (Ориген. Против Цельса, VII, 44-45). В противоположность им Климент Александрийский держится анализа и сохраняет за ним все его независимое значение. Однако анализ, который приводит к понятию умопостижений Монады, Климента не удовлетворяет, о чем он и говорит в другом месте, в "Педагоге" (I, 8): "Бог Един и вне Единого и превыше самой Монады" (*εν δε ο θεος καν ελεκειναι του ενος και υπερ αυτην μοναδα*). Заметим, что задолго до Климента Филон, видевший в Монаде Логоса, совершенный Образ Бога, говорил, что Бог за пределами Монады (*Legum allegoriae*, II, 3; *De vita contemplativa*, I, 2). Как для еврейского философа, так и для христианского богослова Живой Бог Писания трансцендентен умопознаваемой Монаде, и апофатическое искание должно продолжаться в запредельном мраке Синайской горы. Мы видим, что этот библейский образ тот же как для Филона, так и для Климента.

Здесь начинается второе апофатическое движение и одновременно с ним начинается и троический теогносис, который Климент вкратце намечает следующим образом: "Мы бросаемся (*απορριπτομεν*) в величие (*μεγεθος*) Христа. Если же мы святостью последуем дальше, к Бездне (*βαθος*), мы получим некоторое познание Бога Вседержителя (*παντοκρατορ*), познавая не то, что Он есть, но то, что Он не есть (*ουχ ο εστιν, ο δε μη εστι γνωρισαντες* – Строматы, V, 11). Но кажется, что, когда Климент предлагает познавать Бога в том, что Он не есть, он все еще остается в плане спекулятивного мышления. В его апофатизме нет ничего экстатического. Это – не путь мистического соединения.

Мы поднялись к вершинам умопознаваемого – *επι την κορυφη των νοητων* – и вместе с Платоном обнаружили, что если найти Бога трудно, то выразить Его – невозможно ("Тимей", 28). Зная о восхождении Моисея на Синай, Платон также знал, что "святая теория" позволила законодателю евреев достичь вершин умопознаваемого, трудно-находимую "сферу Бога" (*χωρα του θεου*). Поэтому он и называет ее "сферой идей", и Климент считает, что Платон здесь несколько позаимствовал у Моисея, узнав от

последнего, что Бог – это сфера, ибо Он все в Себе содержит (ως των απαντων και των ολων περιεκτικον). Конечно, это – Платон несколько "аристотелизованный", Платон платоников. Как у Альбина, идеи суть мысли Бога, и вне Его они не существуют, хотя и составляют, так сказать, "второе Божественное начало". У Климента Александрийского это второе начало именуется величием Христа-Логоса – Средоточия идей. Надо пройти через это Средоточие, чтобы "Святостью" идти к Бездне Отца. Святость – это, вероятно, Дух Святой, так как Климент дальше уточняет, что Отец может познаваться только Божественной благодатью и Словом, Которое с Ним (Строматы, V, 12), и что всякое интеллектуальное искание бесформенно и слепо, если оно вне благодатного познания, идущего от Отца через Сына.

Можно было бы ожидать, что Платон уступит свое место Моисею, что философ, сказав о трансцендентном Добре и "сфере идей", замолкнет, наконец, перед Откровением Живого Бога, дающего через Сына благодать познания, дар христианской гнозы. Действительно, Платон временно умолкает и предоставляет слово евангелисту Иоанну (его Климент считает одним из величайших гностиков наравне с Иаковом, Петром и Павлом), говорящему, что Бога никто никогда не видел, кроме Сына Единородного, пребывающего в лоне Отчем. Он и являет нам Бога: Климент объясняет, что лоно (κολλος) – это та "Бездна, то "невидимое и неизреченное (το αορατον και αρρητον), которое встретил Моисей во мраке по ту сторону "величия Христа", как то, что Его сокрывает, потому что Отец-Пантократор все содержит, не будучи Сам ничем содержащим. Поэтому Он неприступен и неограничен (ανεφικτος και αλεραντος). В этом и состоит все значение трансцендентности и непознаваемости Отца, Который противопоставляется Сыну как "Нерожденный". Так как нет ничего, что в аспекте познания предшествовало бы понятию нерожденного Бога, то и наука, доказующая и исходящая из истин последующих и более очевидных, здесь бессильна; она должна уступить место бесплодной и бесформенной апофазе безнадежного агностицизма.

Но здесь снова берет слово Платон и выводит христианского богослова из затруднительного положения, скромно напомнив ему, что если нам невозможно познать Бога собственными своими силами, всегда можно прибегнуть к благодати, к той "Богоданной добродетели", о которой он говорит в "Меноне", к добродетели, посылаемой Божественным промыслом – θεια μοι ρα. Для Климента благодать – это прежде всего новая "позиция" для познания, новая εξις γνωστικη, дающая совершенному христианину, то есть гностикю (сегодня мы сказали бы "человеку духовному", "созерцателю"), возможность вечного созерцания (αιδιος θεωρια), то есть возможность видеть лицом к лицу Бога-Вседержителя (Строматы, V, 11). И здесь апофатизм Климента Александрийского достигает своей цели. Объектом ее была трансцендентность Отца. Доведя разум до полной безвыходности перед трансцендентностью Бездны, апофатическое искание отстраняется благодатью, которую Отец посылает через Сына в "Святости".

Если апофаза Климента "триадична" в той мере, в какой она дает понятие о трех Лицах, которые путем отрицаний не упраздняются, она, тем не менее, определяется одной Ипостасью Отца, единственной действительно трансцендентной в этой "икономической" перспективе Святой Троицы, столь близкой схемам платоников. Понятие Ипостаси Отца так сближено с понятием Божественной сущности, что различить их почти что немислимо. Отец – неограничен (αλεραντος), и выражение "бездна Отца", несомненно, говорит о свойственной Ему сущностной "бездонности", о сущности "Бога нерожденного", что и противопоставляет его Логосу. Логос же, становясь Сыном "рожденным", в тождественности, ενταυτοτητι (несомненно, в тождественности сущностной) обретает свой личностный характер "по разграничению, а не по сущности"

(ката περιγραφήν και ου κατ' ουσίαν – Excerpta ex Theodoto, 19, 1). Это несомненная попытка преодолеть аспект икономический и выразить сущностную тождественность Сына с трансцендентным и беспредельным Отцом, что, без сомнения, исключает из мысли Климента всякое понятие тринитарной субординации. Но в порядке теогнозии все же остается противопоставление познаваемой Ипостаси Сына и непознаваемой Ипостаси Отца. Оно обусловлено триадической "двусмысленностью", которая заключается в том, что "Нерожденный", "Неопределимый" противопоставляется "определившемуся" Лицу рожденного Сына. После своего первого движения – анализа, апофатизм Климента устремляется только к непознаваемости Отца: две другие Ипостаси – Сын и "Святость" (Дух Святой, не отличимый от благодати и несколько туманный) – только посредники, мистагоги, упраздняющие естественное неведение тем гносисом, который Они дают о трансцендентном Существо Отца. Об этой апофазе можно сказать, что она триадична – она не изменяет понятия личного Бога в трех Ипостасях, но она не "триадологична", так как объектом ее познания является трансцендентность Отца-Пантократора и путь отрицаний в запредельность троических понятий нас не переносит. В троическом умозрении Климента нет ничего от θεολογία, в том смысле, который придадут этому термину отцы IV в., но за ним сохраняется вся его заслуга в перспективе икономии, которая, собственно, и есть перспектива Климента Александрийского. Автор "Мистического богословия" принадлежит к совершенно другой эпохе, наступившей после великого "тринитарного века". Двусмысленности Климента Александрийского и неточности даже такого отца, как Афанасий Великий, вытесняются из богословского языка терминологической работой трех каппадокийцев. Бездна Отца под пером св. Григория Богослова превращается в "бесконечное и неопределимое море сущности" (Слово 38, на Богоявление). Этим выражением вновь пользуется и его распространяет св. Иоанн Дамаскин, от которого оно впоследствии переходит в латинскую схоластику (*relagus essentiae infinitae*), и цитируется Фомой Аквинским и другими богословами. Три Ипостаси распространяются на всю беспредельную сущность, и тот же Григорий Богослов говорит о "беспредельной соприродности Трех Беспредельных" (Слово 12 [в русском переводе – 40] о св. крещении). Так беспредельность, которая для Климента Александрийского была причиной трансцендентности и непознаваемости Отца, становится одним из свойств природы, общей для всех Трех Лиц. Три Ипостаси, с которых сняты, совлечены какие бы то ни было свойства "икономические", сохраняют только свойства Отечества, Сыновства и Исхождения в качестве терминов, необходимых богословскому рассуждению. Но для того, чтобы впоследствии освободиться от логической категории соотношений, от того, что ограничено и связано с противопоставлением, троическое богословие выразит себя через антиномию: "они одно с Ним (Богом Отцом) в разделении и раздельны с Ним в Соединении, как бы необычно ни было такое выражение, скажет Григорий Богослов (Слово 23 [в рус. пер. – 22]), о мире), а Василий Великий приложит все усилия к тому, чтобы показать, что в Троице нет ничего от числа количественного (О Святом Духе, P.G., 38, 148 D – 149 B). Итак, троическое богословие каппадокийцев развивается в апофатическом движении, которое в конце концов "деконцептуализует концепты", относимые к тайне Личного Бога в Своей трансцендентной природе.

Теперь спросим себя: можно ли рассматривать апофазу Дионисия как высочайшую "теологию", "переносит" ли она за пределы познаваемого троичность Божественных Лиц или же в своем апофатическом порыве к некоему сверхсущностному тождеству, которое в то же время было бы сверхличностным Единством, она их "превосходит"? В таком случае автор "Мистического богословия" оказался бы послушным орудием агрессивного возврата к платонизму, который он терминологией Плотина ввел бы в самое сердце христианского богословия.

Несомненно, есть много общего между мистическим богословием Дионисия и апофазой Плотина – той, которая описана в шестой Эннеаде. На пути к мистическому соединению мы видим одно и то же прогрессирующее очищение.

Я готов признать справедливость сделанного мне упрека в некотором "обострении" разницы между Плотинином и Дионисином\* в чисто мистическом моменте их апофазы, то есть по отношению к пути соединения как такового.

\* M. de Gandillac. *La Sagesse de Plotin* (Paris, 1952), p. XVII, note 3.

Несомненно, этим путем Дионисия управляет аспект Единства, то "Единое", Которое противопоставляет себя всему "иному", всему, от чего необходимо освободиться, чтобы войти в единство с "Тем, Кто за пределами всего" (P.G., 3, 1001 A). Но спросим себя: не превосходит ли понятие Того, с Кем ты соединен, понятия того единства, к которому устремляется мистическое восхождение человека? Трудно отделить мистический и соединяющий аспект дионисиевой апофазы от ее диалектической структуры. Впрочем, мы сейчас рассмотрим этот последний аспект, чисто интеллектуальную сторону *via remotionis*, и тогда сможем ответить на вопрос, в какой же мере апофаза Псевдо-Дионисия остается верной требованиям троического богословия.

Трактат *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* – это трактат о негативном пути. Поэтому он и занимает первое место в плане, который дает сам Дионисий в собрании своих трактатов о познании Бога. Говоря о своих трудах, Дионисий упоминает о двух не дошедших до нас трактатах, причем неизвестно, потеряны ли они или же это просто его вымысел.

Вместе с трактатом "О Божественных именах" они должны были войти в ряд "катафатических", утверждающих исследований. Самым большим из трех был, якобы, трактат "Символическое богословие", в котором должен был рассматриваться вопрос о приложимости к Богу чувственных образов и истолковываться библейский антропоморфизм. Трактат "О Божественных именах", ему предшествовавший, был более кратким: он рассматривает свойства умозрительные, такие, как Добро, Бытие, Жизнь, Мудрость, Сила и другие, которые менее многочисленны, нежели образы ветхозаветные. И, наконец, самый краткий и первый из трех катафатических трактатов именуется "Ипотипозы", или "Богословские очерки". В этом труде, говорит Дионисий, "мы прославляем основные положения утверждающего богословия, показав, в каком смысле говорится о все превосходящей природе Бога как о единой, в каком смысле о ней говорится, как о тройственной, что в ней именуется Отцовством и Сыновством, что имеет в виду богословие, говоря о Духе". Нет никакого сомнения о том, что "Богословские очерки" (если только этот трактат когда-либо существовал) говорили собственно о Троице, тогда как последующие трактаты были главным образом посвящены свойствам общей трем Лицам природы. Трактат "Мистическое богословие" по своей великолепной сжатости превосходит "Богословские очерки" и стремится к прекращению всяких слов и всякой мысли, чтобы молчанием славить Того, Который познается одним только "незнанием". Итак, казалось бы, что термины троического богословия должны быть в конце концов сметены апофазой, а не вновь обретены в той запредельности, к которой ведет нас в своем постепенном восхождении путь отрицаний.

Действительно, перечислив, отрицая их, умопознаваемые свойства, апофатическое восхождение в "Мистическом богословии" Дионисия не останавливается на свойственных Божественным Лицам соотношениях: трансцендентное Божество не есть ни Сыновство, ни Отцовство и ничто из того, что доступно нашему познанию (P.G., 3, 1048 A).



Однако не следует спешить с выводом об особо важном значении сверхтроичности в апофазе Дионисия. Это значило бы не понимать диалектики, руководившей движением отрицаний и утверждений. Ее можно определить как интеллектуальную дисциплину непротивопоставления противоположностей, как дисциплину, приличествующую всякому слову об истинной трансцендентности, ту, что "немыслима" для нехристианина (P.G., 3, 1000 A B). Это не тот путь превосходства, наброски которого можно найти в системе Платона, не тот путь, по которому св. Фома Аквинат хотел направить апофазу Ареопагита, относя к Богу значение утверждения, но отрицая, тем не менее, человеческий способ "утверждать". У Дионисия отрицания берут верх над утверждениями, и если автор "О Божественных именах" позволяет себе строить превосходную степень и употреблять приставку "сверх", *υπερ*, то эти имена относятся не к трансцендентной природе как таковой, но к ее выходам *ad extra* (*προουδοι*), или силам (*δυναμεις*) в той мере, в какой они трансцендируют все тварные соучастия и остаются связанными с Сверхсущностью, от Которой неизреченно отличаются. Таким образом, непротивопоставление отрицательного и утвердительного этой "теологии" в подлинном смысле этого слова предполагает в учении о свойствах понятие единства трансцендентной природы, которая преобладает над различиями, *διακρίσεις* проявляющих ее энергии, однако это единство их характерной реальности не стирает. Итак, принцип примата отрицаний над утверждениями остается основным принципом в трактате "О Божественных именах". Трансцендентный Бог теологии как бы "имманентируется" в своей икономии, в которой "энергии нисходят до нас", по терминологии "великих каппадокийцев", которой Дионисий придает "платоновский оттенок", когда называет их *δυνάμεις*. Но чтобы говорить о "Сверхсущности", надо апофазой перейти за пределы домостроительных Божественных проявлений и вступить в сферу троического богословия, которое есть вершина катафазы – в аспекте богопознания Дионисия.

В Ареопагитиках мы находим некоторые сведения о том, что должен был бы представлять собой триадологический трактат Дионисия; это позволяет нам утверждать, что правило непротивопоставления, управляющее всем движением апофазы Дионисия, исключает всякую возможность свести Троичность Ипостасей к некоему первичному сверхличностному единству. В последней главе книги "О Божественных именах", посвященной имени Единого, Дионисий заявляет: "Непостижимое Божество прославляется совокупно как Единое и Троичное, на самом же деле оно не может быть познано никем из нас и никаким существом ни как Единое, ни как Троица" (P.G., 3, 980 D – 981 A). Отрицая их противопоставленность, оба термина должны быть схвачены одновременно в некоем *συνοψις*, или одновременном видении, которое в различении отождествляет. И Дионисий продолжает: "а хотя бы для того, чтобы воспеть Его сверх-единство и Божественное рождение, мы на самом деле именуем Сверхименуемого Божественными именами Троичности и Единства". Принцип "Божественного рождения" (το θεογονου) поставлен на тот же уровень, что и "сверх-единство", и это теперь указывает на различие между природой и Ипостасями: здесь Троичность не подчинена Единству, в противоположность тому, что было сказано о проявлениях *ad extra*, когда *διακρίσεις* были подчинены *ενώσεις*.

В начале того же трактата, после того, как Дионисий почти что буквально воспроизвел негативное заключение первой гипотезы Парменида (P.G., 3, 593 A. Parm., 142 a), он спрашивает себя: как же можно говорить о Божественных именах при наличии этой радикальной непознаваемости? Затем, ссылаясь на свой триадологический трактат (может быть, фиктивный), он добавляет: "как нами было сказано в свое время в "Богословских очерках", что Непознаваемого, Сверхсущностного, Самоблагого, Сущего – я имею в виду Едино-Троичного – мы не в состоянии ни изречь, ни помыслить" (col. 593 B). Следовательно, истинная трансцендентность, исповедовать которую могут одни только

христиане, принадлежит "Триединству", и этот противоречивый термин должен выражать "синопсис", – одновременно Одного и Трех, в чем и заключается весь смысл "Мистического богословия".

Невозможно подняться до трансцендентной Троицы "теологии" понятием "противопоставленного соотношения". Не забудем, что если Бог философов не есть живой Бог, то Бог богословов жив наполовину, если не перейти за последнюю грань. Поэтому мы и видим, что термины "Отцовство" и "Сыновство" отрицаются апофазой "Мистического богословия", и отрицаются они в силу принципа непротивопоставления, который господствует на этом высочайшем уровне, на этом этапе теогнозиса Дионисия. Как же противопоставлять двух – Отца и Сына, когда надо было бы найти невысказанное для человеческой логики противопоставление Трех, которое действительно могло бы выразить тайну Личного Бога? Поскольку мы не можем противопоставить Трех различных в их "совершенном тождестве совершенно различных", то логика противопоставления, так же как и численность, должна остаться по сию сторону Единосущной Троицы. Разве Триада – не устранение Диады? Разве она не есть превосхождение принципа противопоставления двух соотносящихся терминов? Триада действительно подразумевает различие более радикальное, нежели различие двух противоположностей: это различие абсолютное, которое может быть только личностным различием, присущим Трем Божественным Ипостасям, "Единым в различии и различимым в Единстве" (Дионисий, Р.Г., 3, 641 В; ср. Василий Великий, Письмо 38, 4; Григорий Богослов, Слово 23, 8). Автор Ареопагитик находится здесь в тесной связи с троической проблематикой, свойственной каппадокийцам.

Тот же принцип тройственного непротивопоставления был "герметически" сформулирован Григорием Богословом в образе Монады, которая приходит в движение, чтобы превзойти Диаду и остановиться на Триаде (Слово 23, 8-35, Р.Г., 35, 1160 С; Слово 29, 2-36, Р.Г., 36, 76 В). Отдавая должное тем же троическим понятиям, Дионисий в конце своей теогнозии находит принцип личного непротивопоставления, основы непознаваемости трансцендентного Бога-Троицы, объекта истинного "богословия", которое может быть только "мистическим".

Заканчивая наше исследование негативного метода и троического богословия, мы видим, что в двух случаях, кратко здесь нами рассмотренных, характер апофазы совершенно различен. Апофатизм Климента Александрийского, определившийся трансцендентностью Отца-Вседержителя, не смог освободить троического богословия от космологической прикосновенности с Божественной икономией. То, что не удалось осуществить александрийскому дидаскалу, завершил "искусный неизвестный", нанесший после каппадокийцев последний удар триадологическим схемам платоновской традиции и отождествивший непознаваемого Бога негативного пути с "Триединством" христианской трансцендентности.

Апофаза "Мистического богословия" не определяется принципом абсолютной тождественности трансцендентного Единого с Сущим. Примененная к Троице диалектика непротивопоставленных утверждений и отрицаний заставляет превзойти "Единое", которое противопоставляется "Иному". Не безличностную Монаду, а "Сверхсущностную и Пребожественную Триаду" призывает в начале своего трактата автор "Мистического богословия", прося Ее направить в "запредельность самого незнания", на путь соединения с Триединым Божеством богослова, ищущего того Бога христианского Откровения, Который превосходит противоположение между трансцендентным и имманентным, так как Он за пределами всякого утверждения и всякого отрицания.

## **"МРАК" И "СВЕТ" В ПОЗНАНИИ БОГА**

Невозможно говорить о "мраке" в познании Бога и не говорить одновременно о "свете". Свет занимает столь значительное место в большинстве религий и во всех религиозно-философских умозрениях, что познание Бога можно было бы почти отождествить со светом, понимаемым то в смысле метафорическом, то в реальном смысле – как сущность религиозного опыта. Итак, вопрос о "мраке" в познании Бога в том смысле, в каком этот термин употреблялся в святоотеческую эпоху, мы будем рассматривать исходя из "света", спросив себя, в каком же смысле некоторые богословы и духоносные отцы первых веков христианства могли относить к Богу эти два противоречивые выражения – мрак и свет.

Прежде всего как мог христианский мыслитель приписывать Богу нечто такое, что есть "мрак", когда все авторы книг Священного Писания противопоставляют Богу, Который есть "Свет", все, что есть "мрак"? Св. апостол Иоанн возвещает как откровение, полученное от Самого Христа: "И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы" (1, Ин. 1, 5). Мир, который отказывается от откровения и замыкается в своей самонадеянности, противится свету и является "мраком", и все, что окончательно отдалится от Бога, станет достоянием "тьмы кромешной", в которой никакое общение с Богом уже невозможно. Если Бог познается как свет, то лишение этого познания есть мрак, и если вечная жизнь есть "познание Бога и Сына Его Иисуса Христа", то крайним пределом незнания Бога является мрак ада. Свет – как в аллегорическом, так и в реальном значении – всегда сопутствует общению с Богом, но реальность мрака может овладеть сознанием только на грани вечной смерти, на грани окончательного разрыва с Богом. Следовательно, непосредственное восприятие мрака имеет значение как бы отрицательное: это прежде всего отсутствие Бога: 1) в плане познания – это незнание вещей Божественных, атеизм; 2) в плане нравственном – враждебность ко всему, что исходит от Бога; 3) в плане онтологическом (здесь мрак уже не метафора) – состояние существ, находящихся в окончательном разрыве с Богом.

Однако "мрак" может иметь смысл, который по отношению к Богу не всегда будет негативным. Он может указывать не только на отсутствие, но и на присутствие Бога. Это значение мрака, как состояния, сопутствующего Божественному присутствию, берет свое начало в Библии. Достаточно вспомнить псалом 17 ("и мрак сделал покровом Своим") и в особенности XIX и XX главы Исхода, повествующие о том, как Моисей встречает Бога во мраке, покрывающем вершину горы Синайской. Синайский мрак толкуют различным образом, но всегда в связи с познанием Бога, и восхождение Моисея на Синай стало у многих христианских экзегетов аллегорическим образом богопознания. Однако еще до христианской экзегезы Филон Александрийский толковал мрак книги Исхода в этом же смысле, т.е. как условие познания Бога.

В понятии мрака у Филона можно различить как бы два значения: одно – объективное – мрак, как символ, выражающий непознаваемость Божественной сущности, которая остается трансцендентной для всего тварного; и другое – субъективное – мрак, как определение "безобразных и слепых исканий" познающего субъекта, не способного постигнуть Бога.

Оба эти значения мрака мы встречаем у Климента Александрийского, который даже пользуется выражениями Филона, когда говорит об абсолютной трансцендентности Бога, не доступного для какого бы то ни было интеллектуального исследования. Однако сам образ синайского мрака у Климента выражает, как нам кажется, не столько факт

непознаваемости трансцендентного Бога, сколько факт неведения по отношению к Богу, неведения, свойственного человеческому разуму, предоставленному своим собственным природным возможностям. Негативный путь Климента (соответствующий восхождению Моисея) не приводит к такому незнанию, которое по своему качеству было бы знанием Непознаваемого. Этот путь "анализа" ведет лишь к вершине умозрительного, то есть к той "сфере" Бога, которую Платон называет "сферой идей", ибо Климент не сомневался, что Платон читал Библию, а следовательно, он должен был знать от Моисея, что Бог есть "сфера", так как Он все в Себе содержит. И лишь с вершины Синайской горы, с вершины умозрительного, начинается незнание, потому что Моисей, чтобы встретить Бога, вступает в мрак. Смысл этого мрака – субъективный и отрицательный: он означает "неверие и неведение толпы, которая не может познать Бога". "Не около людей познаешь Бога"; вот почему Моисей обращается к Богу во мраке "безобразного и слепого" человеческого неведения и просит Его показать Себя. Это – исповедание Бога, личного и трансцендентного всякому человеческому познанию Бога, Который не может быть познан, если Сам не откроет Себя исходящей от Него силой, благодатью и Словом, которое у Бога. "Всякий гнозис исходит от Бога через Его Сына" ("Строматы", V, II): это подаваемый им дар. Но чтобы принять его с вершин умозрительного, надо верой "ринуться" в неведомое, потому что тогда, как говорит Климент, "мы устремляемся в величие Христа" (там же). Действительно, Иоанн Богослов (1, 18) говорит, что "Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил". Именно через Сына мы освобождаемся от мрака человеческого неведения, чтобы принять свет гнозиса и "мыслить непознаваемое" (V, 12). Но здесь христианский гностик, освободившись от мрака субъективного незнания, как бы стоит перед новым незнанием, смысл которого уже не негативен. Климент называет его не мраком, а другим словом, которое он заимствовал у валентиниан: слово это – "бездна" (βάθος), которым он обозначает трансцендентность Отца. Климент действительно говорит нам, что через "величие Христа" человек достигает "в святости" бездны Бога Вседержителя, познавая Бога не в том, что Он есть, но в том, что Он не есть (V, 11). Это – "лоно Отчее", содержащее Логос, так как Сам Отец – Бог Нерожденный, все в Себе содержащий, но ничем не содержимый и неописанный. Так, даже в Своем Откровении, даже через благодать и через Сына, Бог остается непостижимым, бездной, которую человек созерцает лицом к лицу, познавая Его в том, что Он не есть. Тут вновь апофаза – теперь апофаза бездны Отца, доводящая до нашего сознания факт Его радикальной трансцендентности.

Здесь перед нами домостроительный аспект Троицы: Отец открывает Себя через Сына и Святого Духа, или, точнее, в терминологии Климента – через Логос и благодать, и тем не менее остается трансцендентным для того, кто созерцает незримое. Линия разграничения проходит между бездной Отца и являющим Его Сыном. Объективное незнание о Боге (которое некоторые именуют "мраком") выражено у Климента понятием "бездонности" сущности Отца. Это предполагает в самом гнозисе, который, по Клименту, есть совершенство христианина, некий негативный элемент, обусловленный постижением факта трансцендентности Бога. Однако эта сторона не была достаточно раскрыта Климентом, и только позднее Григорий Нисский нашел то понятие незнания и мрака, которое могло способствовать познанию Бога трансцендентного.

У Оригена терминология "мрака" в богопознании совершенно отсутствует. Синайский мрак не играет у него никакой роли: он, скорее, символ немощи человеческого разума, опутанного узами земного существования ("Против Цельса" VI, 17), некое несовершенство, естественное препятствие, которое должно быть устранено в процессе интеллектуального созерцания. о.Даниэлу справедливо отмечает в своей книге об Оригене: "Это мистика света в своем, быть может, предельном выражении... Ориген

останавливается в сфере гнозиса, которую превзойдет Григорий" (P.Danielou. Origene. Paris, 1948, pp. 291, 296).

Ограниченный характер этой мистики света особенно очевиден у Евагрия Понтийского, монаха из Скитской пустыни, представителя духовной традиции оригенизма. У этого после-никийского автора (конец IV в.) мы уже не встречаем, как у Климента и Оригена, учения о познании трансцендентного Отца через посредничество Логоса. Евагрий говорит о некоем "сущностном гнозисе", подаваемом озарением Пресвятой Троицы. На вершине созерцания, которую Евагрий называет чистой молитвой, *νοῦς* (ум) человека видит Троичный Свет, который обоживает его. В созерцании Бога человеческий ум постигает сам себя и видит себя, видя Его. Это – одновременное постижение: познавая Бога, "нус" познает себя, как храмину Бога, как приятелище Троичного Света, следовательно, "нус" видит себя прозрачным, как сапфир или небо. Это – чистый ум, достигший самосозерцания и удостоившийся приобщения к созерцанию Пресвятой Троицы (сотница III, 6). Учение это, в иной форме выраженное Оригеном, может быть сближено с *θεωρία* св. Григория Нисского – созерцанием Бога в зеркале души. Однако у Евагрия это видение Божественного света в обожженном уме есть предел постижения, за которым нет ничего трансцендентного. Как и у Оригена, у него нет выхода из самого себя за пределы "нуса"; нет также и Божественного мрака, знания через незнание. Нам известно только одно место, где Евагрий говорит: "блажен нисшедший в бесконечное незнание" (сотница III, 88). Слово "нисшедший" было бы здесь странным, если бы речь шла об экстатическом состоянии, превосходящем созерцание Троицы в своей душе. Действительно, Евагрий, как показал о.Хаусхер ("*Ignorance infinie*" – "Бесконечное незнание" – в "*Orientalia christiana periodica*", II, 3-4, Рим, 1936, pp. 351-362), понимает под "бесконечным незнанием" исключение всякого иного знания, кроме знания о Боге. Созерцая Троицу, чистый ум становится бесконечно несведущим по отношению ко всему, что ниже Божественного гнозиса. Вспомним Григория Богослова, которого Евагрий часто называет своим учителем. Он также понимает мрак Синайской горы, в который вошел Моисей, чтобы встретить Бога, не как модус общения с Богом, превосходящий созерцание; *υνοφος* (мрак, тьма) для св. Григория Богослова – это невежество толпы, не знающей Бога (Слово 28, 15): свет выше мрака. Для Евагрия выход из "нуса", переход за него не нужен, ибо "нус" по самой своей природе есть вместилище Божественного света. Достигнув состояния чистоты, "нус", видя себя, видит Бога, Который наполняет его Своим светом. Способность "нуса" – ума становиться вместилищем Троицы в Ее созерцании присуща ему по природе; более того, "нус" является вполне самим собой лишь в той мере, в какой созерцает Бога. Здесь мы снова встречаем основную мысль Оригена, тот же платоновский спиритуализм, ту же родственность умопостигаемого с Божественным, родственность человеческого ума, созданного по образу Бога, с Троицей. Такое созерцание Пресвятой Троицы просто: в нем нет восхождения. Здесь Евагрий также расходится со св. Григорием Нисским, который понимает единение с Богом как бесконечное возрастание души.

У Григория Нисского мрак – это аллегоризация мрака Исхода в соединении с образом ночи Песни Песней. Он означает, что "чем более ум приближается к созерцанию, тем он видит яснее, что Божественная природа незрима. Истинное познание Того, Кого ищет ум, заключается в том, чтобы понять, что видеть – значит не видеть" ("*Жизнь Моисея*", PG, t. 44, 376 D). Если у Оригена и Евагрия мрак – это препятствие, разлучающее нас от света Пресвятой Троицы, то у Григория Нисского, напротив, Синайское облако есть как бы более совершенный модус общения с Богом, превосходящий то светозарное видение, в котором Бог явился Моисею в Купине Неопалимой в начале его пути. Таким образом, Бог являет Себя, по учению св. Григория Нисского, вначале как свет, а затем как мрак; это значит, что у Григория нет видения божественной сущности и что соединение с Богом он понимает как путь, превосходящий видение, оно за пределами разумения, там, где нет

больше знания и остается только любовь, или, вернее, там, где гнозис становится агапэ, любовью *αγάπη*). Все сильнее желая Бога, душа непрестанно возрастает, превосходя себя, из себя выходя, и по мере того, как она все более и более соединяется с Богом, ее любовь становится все более пламенной и неугасимой. Так, Невеста Песни Песней достигает своего Возлюбленного в сознании, что соединению не будет конца, что восхождению в Боге нет предела, что блаженство – это бесконечное возрастание.

Чтение св. Григория Нисского оставляет впечатление – и в этом мы должны согласиться с Х.Ш.Пюшем (*La ténèbre mystique chez le Ps. Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique. Etudes Carmélitaines, XXIII, vol. 2, 33-53*), – что перед нами выражение подлинно пережитого, таковы в особенности те места, где св. Григорий говорит о нескончаемом ночном пути, во время которого тварное существо осознает, что единению с Богом нет предела; тем не менее можно спросить себя, является ли здесь понятие мрака выражением конкретного опыта, постигнутого за пределами светозарной зоны, или же надо видеть в нем скорее метафору, выражающую догматический факт абсолютной трансцендентности Божественной природы. Во всяком случае, сближение, которое иногда проводят между "мраком" святоотеческой традиции и "мистической ночью" св. Иоанна от Креста, представляется весьма искусственным. У этого великого испанского мистика, несмотря на то, что он ссылается на Дионисия, "мистическая ночь" соответствует состоянию пассивному, когда душа совершенно лишается всякого общения со светом. У Григория Нисского же мрак, указывающий на радикальную непостижимость Божественной сущности, как бы усиливает пламенное стремление к соединению, в котором тварное существо порывается превзойти себя, бесконечно раскрываясь навстречу общению, возводящему к обожению, и никогда не достигая насыщения.

Объектом видения является здесь божественный свет, созерцаемый "в чистом воздухе сердца"; это – Царство Небесное внутри нас. Но, в противоположность Евагрию, св. Григорий Нисский учит, что блаженство не в этом видении Бога в "нус", открывающем соприродность человеческого ума Богу: именно сознание радикальной нетождественности между тварью и Богом побуждает предпочитать соединение познанию. "Блаженство не в том, чтобы что-то знать о Боге, а в том, чтобы иметь Его в себе", – говорит Григорий (2-е Слово – Блаженства). Именно соединение есть условие познания Бога, а не наоборот. Характер беспредельности, вечной незавершенности этого соединения с трансцендентным Богом выражен в образе мрака, который у св. Григория Нисского служит как бы метафорой, назначение которой – напоминать о догматической истине.

Это еще более очевидно у Дионисия, как прекрасно показал Х.Ш.Пюш. Из первого послания Дионисия – приложения к его трактату "О мистическом богословии" – понятно, что тема здесь не столько мистика экстаза, сколько догматическое исследование условий познания Бога; это – рассуждение, выраженное в форме диалектики света и мрака, знания и незнания, утверждения и отрицания.

Дионисий говорит, что "мрак становится невидимым при свете, в особенности при свете обильном. Знание, и в особенности знание обильное, изгоняет неведение. Если ты рассмотришь это не в смысле отрицательном, а в смысле возвышенном, ты сможешь утверждать следующее, – и это истиннее всякой истины: для тех, кто обладает положительным светом и знанием существ, Божественное незнание остается сокрытым. Действительно, непостижимый мрак Бога может быть сокрыт всем, что есть свет, но и он также затмевает собой все, что есть знание... Если, видя Бога, человек понимает то, что видит, значит, видит он не Бога в Нем Самом, но нечто познаваемое, что Ему присуще. Ибо Бог в Себе превосходит всякое разумение и всякую сущность: Он существует сверхсущностным образом и познается за пределами всяческого разумения только как

совершенно неизвестный, как Тот, чье бытие – за пределами существования. И это совершенное незнание, взятое в самом положительном смысле слова, и есть познание Того, Кто превосходит все, что может быть познано..."

Это диалектическое движение, когда свет и мрак в своем противопоставлении взаимно друг друга исключают, может быть выражено обратным образом [как, например, в одном месте трактата "О Божественных именах" (IV, 5)], когда свет и знание берут верх над мраком. Тогда Бог является нам как Свет, который избавляет нас от всяческой тьмы и неведения, которые имеют здесь смысл субъективный и отрицательный. Это означает, что когда Бог проявляет Себя и Его можно созерцать, Он есть Свет, и если, говоря об условиях познания Бога, Дионисий вводит понятие божественного мрака, то он делает это не для того, чтобы определить какую-то новую форму экстатического опыта, исключаящую всякую мистику света, но для того, чтобы дать мистике света необходимый догматический корректив.

Послание V открывается утверждением: "Божественный мрак есть тот неприступный Свет, в котором живет Бог". Если Бог есть свет, то свет этот ни в чем не родствен, ни в чем не соприроден "нус" – человеческому разуму. Бог остается трансцендентным по своей природе в самой имманентности Своего проявления. И отсюда для соединения за пределами "нус" необходимо непрерывное превосхождение себя тварным человеком, что отнюдь не является потерей его личности, но раскрытием к общению с реальностью нетварной. В сущности, это та же идея нескончаемого восхождения, что и у Григория Нисского, выраженная автором ареопагитических творений в иной терминологии. Если у Дионисия отсутствует бесконечное странствие в ночи, то потому, что он не воспользовался образами Песни Песней и тема мистического брака осталась ему чуждой. Он ограничился аллегоризацией восхождения Моисея на Синай, больше соответствующей поставленной им цели: преобразовать апофазу Платона в выражение абсолютной трансцендентности Божественной сущности, – то, чего не сумел сделать Климент. Бог не есть свет, говорит Дионисий в конце своего "Мистического богословия", но Он также и не есть мрак. Он превыше утверждения и отрицания. Христианская трансцендентность – за пределами всяческого противопоставления. В конечном счете она превосходит противопоставление трансцендентного имманентному.

И тем не менее перед нами не безличный Единый Плотина, но Троичная сверхсущность, Которая есть Единство, и различие в Единстве, и Неизреченная Сущность ("О Божественных именах", II, 5, 641). Трансцендентный по своей сущности, по "сокровенному местопребыванию, окутанному мраком" (или, если угодно, "неприступным светом"), Бог исходит из Своей сущности. Он непрерывно выходит из Своей сокровенности, и эти выходы, эти "исхождения", или *δυναμεις* (силы, энергии) суть тот модус бытия, которым Божество может сообщаться твари: это имманентный аспект Бога, Его проявительное нисхождение, "сверхсущностный луч Божественного мрака" ("Мистическое богословие", I, 3). Этот образ выявляет одновременно два различных, но не делимых друг от друга аспекта: имманентность Бога, проявляющего Себя в *δυναμεις* (силах), как свет ("луч"), и Его трансцендентность ("мрак"), как остающегося неприступным в Своей сущности.

Здесь мы вновь видим различие между непознаваемой *ουσια* (сущностью) и проявляющимися энергиями, на основании которых формулируются Божественные имена, – различие, намечавшееся уже у Василия Великого и Григория Нисского. У Дионисия же – это краеугольный камень всей его богословской мысли. Если мы пренебрежем (что делалось слишком часто) этим учением, развитым главным образом во II главе книги "О Божественных именах", мы никогда не сможем уловить центрального

нерва мысли Дионисия и будем толковать ее как неоплатонизм, тогда как в действительности это прямое ему противопоставление. "Динамис" (энергии) Дионисия – это не умаленные эманации Божественной природы, которые, постепенно слабея, исходили бы от единства этой природы, до самых последних ступеней тварного. Дионисий настаивает на абсолютной всецелости Божественных исхождений на каждой ступени соучастия им. Поэтому он часто говорит о них в единственном числе как о "луче". Бог проявляет Себя полностью, Он всецело присутствует в "динамис" (силах), но тварные существа приобщаются им каждое в свою меру или по свойственной каждому из них аналогии. Отсюда иерархическое строение вселенной, которое соответствует уменьшающемуся порядку причастности или аналогий тварных существ (см. нашу статью "Понятие "аналогий" у Дионисия Псевдо-Ареопагита", в Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, V, 1930, 279-309; см. также более позднее исследование Р. Рока "Понятие иерархии у Псевдо-Дионисия", там же, XVII, 1949, 183-222, и главным образом того же автора – (L'Univers dionysien, Paris, Aubier, 1954). Иерархия Дионисия ничем не ограничивает полноты единения. На каждой ступени этой лестницы соединение с Богом осуществляется во всей полноте, но полнота эта не единообразна: она носит личный характер. В аналогии каждой (тварной природы есть встреча, синергизм двух волей: свобода твари и предопределение, так как идея, или Божественная воля, обращена к каждому существу. Двойное движение пронизывает этот иерархический строй вселенной: Бог являет Себя через Свои "динамис" во всех существах ("умножаясь, но сохраняя единство"), а тварные существа возвышаются к обожению, превосходя проявления Бога в творении. Это – порыв к "сверхсущностному лучу", к общению превосходящему порядок тварного мира, ибо оно соприродно Богу и в этом смысле является "лучом мрака". Если мы захотим передать это образное выражение в более точных богословских терминах, то употребим выражение "благодать обожения".

В будущем веке видение Лица Божия не исключит прорыва к тому непознаваемому, о котором Дионисий говорит теперь в терминах света. "Когда мы соделаемся нетленными и бессмертными, достигнув состояния Божества и уподобившись Христу, тогда, по слову Писания, мы всегда с Господом будем (1 Сол. 4, 17). Тогда в пречистых созерцаниях мы преисполнимся видения Богоявления, которое облистает нас сиянием лучей, коими некогда ученики были озарены при Божественном Преображении. Умом же бесстрастным и отрешенным от материального мы причастимся умопостигаемого просвещения и превышающего ум единения (с Богом), погружаясь в пресветлое сияние неведения и блаженства, божественно уподобляясь сверхнебесным духам, ибо, согласно истинному свидетельству Писания, мы сделаемся равноангельными и сынами Божиими, будучи сынами Воскресения (Лк. 20, 36)" ("О Божественных именах", I, 4, 592).

В этом тексте – синтез всего, что мы видели до сих пор у других авторов. Здесь нет и следа оригеновского спиритуализма: не только дух, ум (*vous*), но весь человек входит в общение с Богом. Как у св. Иоанна Златоуста и антиохийцев, это есть видение Воплощенного Сына. Но у Дионисия учение о духовных чувствах (отсутствующее у богословов антиохийской школы) приобретает всю свою полноту в этом "зримом богоявлении" – видении света Христа Преображенного. Одновременно и ум получает озарение и человек познает Бога в этом же свете. Здесь Дионисий находится в согласии со св. Григорием Богословом и св. Кириллом Александрийским. Но человеческая личность превосходит всякое познание, в том единении, которое есть порыв к непознаваемой природе, она превосходит "нус", и здесь мы снова встречаем "беспредельное восхождение" Григория Нисского. Так человек видит Христа лицом к лицу, Бог являет Себя полностью, Он познается в Его исхождении-откровении и в то же время в соединении. Он превосходит всякое видение, всякое познание, потому что Его сверхсущностная природа всегда остается неприступной.



С Дионисием мы вступаем в сферу богословия собственно византийского. Учение о проявлении Бога в Его "динамис" (силах), предполагающее различие между непознаваемой сущностью и ее природными исхождениями, или энергиями, как их будут называть впоследствии, пользуясь термином каппадокийцев, предпочтительно перед термином Псевдо-Дионисия "динамис", это дионисиево различие послужит догматической основой для учения о видении Бога в позднейшем богословии, преимущественно у богословов XIV века. В эту эпоху, когда Соборами Православной Церкви будет точно определен догмат о благодати, образ Божественного мрака в том виде, как мы встречаем его у Григория Нисского и Дионисия, утратит свое прежнее значение. Богословие мрака, которое было только догматической метафорой, уступит место богословию нетварного Света, как реального элемента мистического опыта. Мрак горы Синайской претворится в свет горы Фаворской, в котором Моисей смог, наконец, увидеть в славе Лицо Воплотившегося Бога.

## **БОГОСЛОВИЕ СВЕТА В УЧЕНИИ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ**

### **I**

Мистическое богословие св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, вызвало на Западе бурную полемику, не затихшую и через шесть веков. Поднимая вновь одно из тех вероучительных положений, которые разделяют западных и восточных христиан, я отнюдь не намереваюсь возобновлять старые конфессиональные споры. Но мне кажется, что для того, чтобы лучше узнать друг друга, уместно изложить со всей откровенностью то, что особенно дорого нам в наших духовных традициях, а не обходить молчанием те характерные особенности нашей духовной жизни, которые, оставаясь часто непонятыми как с той, так и с другой стороны, породили столько споров в прошлом.

Я прекрасно отдаю себе отчет, сколько странного и непривычного связывается с именем Григория Паламы для большинства западных богословов. Его учение встретило на Западе бурную критику. Достаточно напомнить страницы, посвященные ему Дени Пето<sup>1</sup>. Даже при чтении чисто исторических исследований (например, трудов о.Жюжи и Гишардана<sup>2</sup>) создается впечатление, что существуют определенные недоразумения, препятствующие правильной оценке того, что на Западе принято называть "паламизмом", и, осмелюсь сказать, понимаю самого существа Предания христианского Востока. Действительно, для нас св. Григорий Фессалоникийский – отнюдь не автор какого-то нового учения: он лишь один из свидетелей Предания, точно так же, как, например, свв. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов или Максим Исповедник. Своеобразие его учения обуславливается главным образом тем, что он особо подчеркивает некоторые вероучительные положения, которые встречаются, однако, и у других отцов, а также, может быть, его смелой и определенной постановкой проблем, превышающих человеческое разумение. Поэтому мне будет довольно трудно выделить мысль Паламы из общей сокровищницы Православной Церкви. Но именно потому нас и должно интересовать его богословие, как одно из подлинных выражений вероучительных основ православной духовной жизни – византийской, русской и любой другой.

Есть люди, чья жизнь и деятельность так тесно связаны с великими событиями их эпохи, что невозможно отделить их биографию от общей истории их века. Немыслимо, например, говорить о жизни того же св. Афанасия Великого, не затрагивая истории арианских споров, истории всех Соборов и соборщ, всех религиозных и политических

смут IV века. То же самое следует сказать и о св. Григории Паламе. Вот почему, не касаясь всей его биографии, – для этого нам пришлось бы слишком далеко уклониться от нашей темы, – я ограничусь здесь лишь несколькими данными порядка главным образом хронологического. Св. Григорий Палама родился в конце 13-го столетия (возможная дата – 1296 г.) в Константинополе или в Малой Азии. Семья его принадлежала к знати императорского двора, что дало ему возможность глубоко изучить философию и богословие. В возрасте около 20 лет Палама принял монашеский постриг на Святой Афонской Горе, которую покинул в 1340 году в связи с необходимостью принять деятельное участие в догматической борьбе. В 1347 году он стал архиепископом Фессалоникийским. Последние годы его жизни (он умер в 1359 г.) протекли между Константинополем, где на протяжении пятнадцати лет собиралось несколько Соборов и синодов, Фессалоникийской кафедрой и Афонской Горой, куда он, будучи расположен главным образом к жизни молитвенно-созерцательной, постоянно возвращался<sup>3</sup>.

Несомненно, св. Григорий Палама теснейшим образом связан с духовной средой Афонской Горы. Но было бы грубой ошибкой видеть в нем всего лишь защитника аскетической и мистической практики монахов-исихастов<sup>4</sup>. Правда, полемика, заставившая Паламу покинуть тишину монастыря, началась с его апологии молитвенного метода исихастов, подвергшейся бурной критике со стороны калабрийского монаха Варлаама. Последний, обращая внимание исключительно на некоторые внешние приемы афонских делателей созерцательной молитвы (например, недвижимое и наклонное положение тела, удерживание дыхания и другие технические приемы, рекомендуемые для облегчения сосредоточенности ума во время умной молитвы), пытался высмеять афонских монахов, изображая их какими-то невеждами, воображающими, будто духовные способности сосредоточены в пупке и что путем механических действий можно достигнуть созерцания Бога. На этом Варлаам не остановился: основываясь на утверждении исихастов, что некоторые делатели созерцательной молитвы сподобляются видеть нетварный Свет, он обвинил их в мессалианстве<sup>5</sup>. Спор перешел на самую природу этого Света, и Варлаам в пылу полемики заявил, что Свет, в котором Христос явился ученикам в момент Своего Преображения на горе Фаворской, был не чем иным, как тварным феноменом, порядка, так сказать, чисто атмосферического, т.е. низшего по своей природе, чем человеческое мышление. Это привело в смятение всю Византийскую империю.

На Соборе, созванном в Константинополе в 1341 году, Палама поставил вопрос в догматическом плане<sup>6</sup>. Для него речь шла о реальности мистического опыта, о возможности познания Бога, о природе этого познания-видения и, наконец, о природе благодати и опытного восприятия ее. Такова была тема учения, исповеданного св. Григорием Паламой – выразителем голоса Соборов своей эпохи<sup>7</sup>. Перейдем теперь к рассмотрению некоторых основных моментов этого мистического богословия<sup>8</sup>.

## II

Православная Церковь никогда не проводила четкого различия между областью богословия и областью мистики. В основе всякого истинно догматического труда лежит мистический опыт<sup>9</sup>. Вместе с тем всякое мистическое творение связано с областью догматической постольку, поскольку оно выражает и раскрывает в своем содержании опытное постижение вещей божественных. Если такой чисто "мистический" автор, каким был св. Симеон, именуется "Новым Богословом", это означает, что мистика рассматривается как богословие по преимуществу. Однако она входит в глубины, так

сказать, сокровенные, таинственные и разглашению не подлежащие. Писания св. Симеона Нового Богослова, например, предназначались только для монахов, уже имеющих опыт созерцательной жизни<sup>10</sup>.

"Томос агиоритикос", составленный монахами Афонской Горы, вдохновленный св. Григорием и написанный под его наблюдением, дает нам возможность уточнить, что именно он относил к области мистического богословия<sup>11</sup>. Авторы "Томоса" усматривают в Ветхом Завете, наряду с догматами древнего закона, пророческие прозрения будущих догматов, догматов эпохи евангельской, представлявшихся ветхозаветному человеку как тайны, которые не могут быть ясно выражены. Так же и для нас, живущих в евангельскую эпоху, вещи будущего века, Царство Божие представляются тайнами. Тайны эти могут быть полностью познаны или, вернее, опытно постигнуты только святыми – теми, кто живет в совершенном единении с Богом, кто преображен благодатию и принадлежит, скорее, к жизни будущего века, чем к нашей, земной жизни<sup>12</sup>. Поэтому легко можно понять, что чувствовал св. Григорий Палама, когда он оказался вынужденным выразить в догматической форме то, что принадлежало к области тайны, то, что следовало хранить в безмолвии созерцания, а не доводить до сведения всех в доступных разуму понятиях.

Существуют два вида богословия. Одно, видящее в Боге объект абсолютно простой, возводит все возможное знание о божественных свойствах к этому первично-простому, вследствие чего природа Бога может быть познана только посредством аналогий, относящихся к сущности, превышающей наше разумение, естественной функцией которого является познание вещей сложных и множественных. Но есть и другое богословствование, в котором непознаваемость Бога имеет более радикальное значение. Эта непознаваемость не может быть обоснована совершенной простотой Божественного Существа: тогда действительно можно было бы предположить сущность, познаваемую – если не вполне, то хотя бы отчасти – с помощью аналогий: сущность простую, аналогичную своим атрибутам. Напротив, исходя из непознаваемости Бога, можно, скорее, утверждать, что о Нем нельзя говорить как о простой сущности, так как это было бы посягательством на Его абсолютную непознаваемость. И тем не менее это богословие с не меньшей силой утверждает возможность познания Бога.

Итак, перед нами – богословие антиномическое, оперирующее путем противопоставления утверждений противоположных, но равноистинных. Св. Григорий Палама сам признает этот характер своего богословского метода, когда говорит: "Всякому богословию, желающему почитать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны; противоречить же себе в собственных утверждениях – удел людей, лишь совершенно лишенных разума"<sup>13</sup>. Он говорит здесь о необходимости сохранять равновесие между двумя членами антиномии<sup>14</sup>, чтобы не оторваться от реальностей Откровения, подменив их понятиями человеческой философии. Так, например, говоря о Боге, следует говорить, что Он Един и не Един<sup>15</sup>. Савелий, не сумевший сохранить этого равновесия и видевший прежде всего единую сущность, утратил понятие троичности Лиц и подменил живого Бога христиан некоей божественной сущностью языческих философов. Цель этого антиномического богословствования – не разработать систему понятий, но послужить опорой человеческому разуму при созерцании им тайн божественных. Из каждого антиномического противопоставления двух истинных утверждений рождается догмат, т.е. различие реальное, хотя и неизреченное, непостижимое; оно не может быть ни основано на понятиях, ни дедуцировано путем рассуждений, поскольку является выражением реальности религиозной. Если мы вынуждены устанавливать эти определения, то именно для того, чтобы сохранить антиномию, чтобы воспрепятствовать человеческому разуму, разбив антиномию, впасть в заблуждение и затем вступить на путь созерцания божественных тайн методом плоского

рационализма, заменив понятиями живой опыт. Антиномия же, напротив, возвышает ум над областью понятий, возводя его к конкретным данным Откровения.

### III

Отправная точка богословия св. Григория Паламы – это антиномия между познаваемым и непознаваемым в Боге. Это – антиномия между двумя богословскими путями, установленными св. Дионисием Ареопагитом: путем утверждений (катафатическим) и путем отрицаний (апофатическим). Можно познавать Бога посредством утверждений, относя к Нему те совершенства, которые мы видим в тварном мире: благодать, мудрость, жизнь, любовь, бытие. Можно также познавать Его негативно, путем апофатическим, отрицая по отношению к Нему все, что имеет отношение к области бытия, ибо Бог – превыше бытия, превыше всего, что может быть названо. По учению Паламы, который верен в этом мысли Ареопагита, противоположность между этими двумя путями, этими двумя видами богословствования не может быть разрешена никаким согласованием. Интересно сравнить эту позицию Паламы (и вообще всей традиции Дионисия на Востоке) с позициями других богословов, особенно западных, которые также, в большей или меньшей мере, были наследниками ареопагетической мысли. Так, например, по учению св. Фомы Аквината, антиномии двух богословских путей вообще не существует: путь катафатический и путь апофатический могут и должны быть согласованы, точнее – сведены к одному пути, к катафатическому пути позитивного богословия: путь отрицаний в таком случае есть не что иное, как только дополнение, только корректив к пути утверждений; роль его – лишь указать, что все утверждения, относящиеся к божественной природе, должны пониматься в некоем более возвышенном смысле (*modo sublimiori*). По мнению Николая Кузанского, этого великого мистического диалектика, чье мышление в большой степени отмечено печатью традиций Дионисия (что, впрочем, следует сказать и вообще обо всей немецкой мистической школе), антиномия двух богословских путей сохраняет все свое значение: они для человеческого ума непримиримы, но их противоречие разрешается в Боге, Который есть согласие противоположностей – "*coincidentia oppositorum*", Природа, в которой сходятся противоположные утверждения, как сходятся в бесконечности две параллельные линии. По учению св. Григория Паламы, который здесь только уточняет основную мысль Дионисия, антиномия между богословием катафатическим и богословием апофатическим имеет свое реальное основание в Боге. Как и все богословские антиномии, например, антиномия между единством и троичностью, постулировавшая различие между природой и Лицами<sup>16</sup>, антиномия между двумя путями раскрывает перед нашим умом некое таинственное различие в самом бытии Бога: это различие между Его сущностью и Его действиями, или божественными энергиями.

Это различие, утвержденное так называемыми паламитскими Соборами как догмат Церкви, есть основной принцип всего богословствования св. Григория Паламы, целью которого было дать догматическое обоснование мистического опыта, положив в основу реальности этого опыта догмат, относящийся к образу бытия Бога. Однако Палама не был автором этого различия между сущностью Бога и Его энергиями, – он лишь подчеркнул один из пунктов учения, общего для многих отцов Церкви.

Часто цитируют слова св. Василия Великого: "если энергии нисходят до нас, то сущность остается совершенно недоступной"<sup>17</sup>. Св. Иоанн Дамаскин еще яснее проводит различие между Сущностью, или собственно Природой (*ουσία, φύσις*), непознаваемой, совершенно недоступной, и "тем, что близ природы" (*τα περί τῆν φύσιν*), божественными свойствами,

или энергиями<sup>18</sup>, т.е. "тем, что может быть познано о Боге", по апостолу Павлу (Рим. 1, 19). Чтобы яснее понять, что представляют собой в учении Паламы и других греческих отцов действия, или энергии, в их отношении к природе, необходимо прежде всего отбросить всякую идею причинности<sup>19</sup> и даже идею оперативного присутствия причины в ее действиях. Энергии – это не чуждые божественной сущности действия, не внешние акты Бога, обусловленные Его волей, как, например, сотворение мира или Его промыслительные действия. Они – изливание природы Самого Бога, присущий Ему модус бытия, по которому Он существует не только в Своей сущности, но и вне ее. Все образы, взятые из тварного мира, посредством которых Палама пытается помочь уловить суть этого различения между тем, что есть Бог в Своей сущности и в Своих энергиях, как и сам он признает, недостаточны. Он сравнивает сущность с солнечным диском, а энергию – с лучами<sup>20</sup>. Он сравнивает также Бога с человеческим разумом, который способен воспринимать самые разнообразные предметы, переходя от одного к другому, тогда как сам интеллект по своей сущности в другие субстанции не переходит<sup>21</sup>. Св. Иоанн Дамаскин определяет энергии словами "движение" или "исхождение Бога"<sup>22</sup>.

Было бы неправильно считать, что божественные энергии существуют только в зависимости от действия Бога по отношению к тому, что вне Его, т.е. в плане сотворения мира. Весь тварный мир есть лишь предустановленная волей Творца ограниченная сопричастность Ему<sup>23</sup>. Если бы мир и не был сотворен, Бог все же существовал бы не только в Своей недоступной сущности, но и вне Ее, в Своих энергиях, изливающихся из сущности<sup>24</sup>. Говоря об энергиях, св. Григорий Палама называет их иногда Божеством "низшим", противопоставляя их божественной сущности – "высшему Божеству"<sup>25</sup>. Но он уточняет, что это отнюдь не значит, что Бог умалывается в природных исхождениях Своей сущности. В этом – основное отличие его от платоников, несмотря на сходство терминологии ("энергия", "исхождение"). Сущность следует признавать высшей по отношению к энергиям в том же смысле, в каком об Отце – едином Источнике Божества – мы говорим как о Первом по отношению к Сыну и Духу. Кроме того, различие не есть разделение: оно не разделяет Бога на Познаваемого и Непознаваемого, – Бог открывает Себя, всецело отдает Себя в Своих энергиях и остается совершенно непознаваемым, несообщаемым в Своей сущности. Он остается Тем же в этих двух модусах бытия: Тот же, и одновременно Иной, по слову Дионисия Ареопагита<sup>26</sup>. Обычно св. Григорий Палама избегает термина "сущность" (ουσία), считая его недостаточным и не подходящим для обозначения того, что есть Бог по Своей природе. Для обозначения того, что наименовано быть не может, он предпочитает заимствованное им у Дионисия слово "сверхсущность" (υπερουσιότης). Само различие в Боге между сущностью и тем, что не есть сущность, потребовалось именно потому, что Бог Своей сущностью не ограничен. Он более чем сущность, – Живой Бог, Бог Авраама, Исаака и Иакова, Пресвятая Троица, а не Бог философов и ученых.

#### IV

Первое следствие из этого реального различия в Боге относится к самому объекту мистического опыта. Это – не Бог в Своей сущности, не сообщаемой и не познаваемой по самому определению, ибо если бы мы могли в какой-то момент в какой-то мере приобщиться к Его сущности, мы были бы в этот момент не тем, что мы есть, а богами по своей природе, но мы – существа тварные, призванные стать по благодати тем, что Бог есть по природе<sup>27</sup>. Если св. апостол Петр называет нас "причастниками божеского естества", то лишь постольку, поскольку это естество становится доступным приобщению в своих энергиях, но не "в себе". То же следует сказать и о познании Бога, а полнота этого

познания нисколько не умаляется тем, что мы не можем познавать Бога иначе, как в Его энергиях. Св. Григорий Палама (как и вообще все православные богословы) никогда не говорит о видении божественной сущности: лицо Бога живого и личного будут созерцать святые в жизни будущего века. Учение о сущности, как объекте блаженного созерцания, было бы в этом строе мышления слишком абстрактным, заменяющим религиозную реальность интеллектуальными понятиями. Когда Палама говорит о Боге, он всегда имеет в виду Пресвятую Троицу. Вне Божества в трех Лицах, – говорит он, – я ничему не даю названия божества – ни Сущности, ни Лицу<sup>28</sup>. Поэтому, если он определяет энергии словом "божества" (во множественном числе), то именно постольку, поскольку они свойственны Единосущным Лицам, как их жизнь, сила, мудрость, святость, общие Отцу, Сыну и Святому Духу<sup>29</sup>. Каждая энергия являет нам Троицу – начало и вершину всякого мистического опыта. Все от Нее исходит, и все возвращается к Ней: Отцу – Источнику единого Божества, – Сыну и Святому Духу, происходящим от Него в единстве непостижимой природы. Энергии, превечно из этой природы истекающие и сообщаемые нам Святым Духом, даруют нам обожение, делают нас причастными жизни Пресвятой Троицы, – той жизни, которую Евангелие именует Царством Божиим.

Другое следствие из различения между сущностью и энергиями – это конкретный и, так сказать, динамический характер того, что в богословских учебниках называется "свойствами", или "атрибутами", Бога. Свойства – энергии, в учении св. Григория Паламы, это отнюдь не абстрактные понятия, относимые к Божественной сущности; это живые и личные силы – не в смысле каких-то индивидуальных существ, как истолковывали их противники Паламы, обвинявшие его в политеизме, а именно в смысле проявлений личного Бога. Этим свойствам даются совершенно конкретные обозначения, взятые чаще всего из Священного Писания, и Паламу нисколько не смущает их антропоморфическое выражение, ибо цель мистического богословия – снова повернуть ум от абстрактных понятий к опыту божественных реальностей. В этом богословии очень редко встречаются "образные выражения". И когда св. Григорий Палама заменяет слишком абстрактный и философский термин "энергия", употреблявшийся главным образом для удобства в догматических дискуссиях, более конкретным термином "Божественный Свет" он употребляет это слово в совершенно реальном смысле.

## V

Священное Писание – как и литургические песнопения и вся святоотеческая литература – изобилует выражениями, относящимися к божественному свету, к славе Божией, к Самому Богу, Которого именуют "Святым". Следует ли видеть в этом только метафоры, риторические образы? Или же этот Свет есть истинный аспект Бога, реальность мистического порядка?

"Бог именуется Светом не по Своей сущности, но по Своей энергии", – говорит Палама<sup>30</sup>. Энергии, являющие божественную природу, именуются Светом не только по аналогии со светом материальным (энергия, распространяющаяся от светозарного тела, например, от солнечного диска): Божественный Свет в понимании св. Григория Паламы – это данность мистического опыта, это видимый аспект Божества, энергий, в которых Бог сообщается и открывается тем, кто очистил свое сердце. Этот Свет, или озарение, превосходящее разум и чувство<sup>31</sup>, – явление порядка не интеллектуального (как часто бывает "озарение" ума в аллегорическом и абстрактном смысле); это и не явление порядка чувственного; но этот Свет наполняет одновременно и разум и чувства, являя Себя всему человеку, а не какой-то одной способности его восприятия. Божественный Свет нематериален и не содержит в

себе ничего чувственного, но это и не свет разума. "Томос агиоритикос" различает 1) свет чувственный, 2) свет разума, 3) Свет Нетварный, превосходящий как первый, так и второй. Свет разума отличен от того, который воспринимается чувствами: действительно, чувственный свет открывает перед нами предметы, соответствующие нашим чувствам, а свет ума раскрывает истину, которая пребывает в мыслях. Следовательно, зрение и разум воспринимают не один и тот же свет. Но каждой из этих способностей свойственно действовать в соответствии со своей природой и в своих границах. Однако, когда те, кто этого достоин, получают благодать и силу духовную и сверхприродную, они воспринимают как чувствами, так и разумом то, что выше всякого чувства и всякого ума... Как? Про то знает только Бог и те, кто обрел благодатный опыт<sup>32</sup>. Этот нетварный, вечный, божественный свет обожения есть благодать<sup>33</sup>, ибо слово "благодать" относится и к божественным энергиям постольку, поскольку они нам подаются и совершают дело нашего спасения. Итак, учение о благодати у св. Григория Паламы, как и во всем православном богословии, основано на различении в Боге Его природы и Его энергий. "Озарение, или божественная и обоживающая благодать, есть не сущность, а энергия Бога", – говорит он<sup>34</sup>. Благодать – это не только некая функция; она больше, чем отношение Бога к человеку; она отнюдь не действие или результат, который Бог производит в душе человека; она – Сам Бог, Себя сообщающий и входящий в неизреченное соединение с человеком. "Благодатию Бог всецело объемлет тех, кто того достоин, и святые объемлют Бога во всей Его полноте"<sup>35</sup>. Будучи Светом Божества, благодать не может оставаться скрытой или незаметной<sup>36</sup>: действуя в человеке, изменяя его природу, входя с ним во все более тесное единение, божественные энергии становятся все более видимыми, открывая человеку Лицо Бога Живого – "Царство Божие пришедшее в силу" (Мк. 9, 1). Этот божественный опыт, говорит Палама, подается каждому в его меру и может быть более или менее глубоким, в зависимости от достоинства тех, кто его испытывает<sup>37</sup>. Полное видение Божества, ставшего зримым в Своем нетварном свете, в Своей обоживающей благодати, – это "тайна восьмого дня", и она принадлежит будущему веку. Но достойные сподобляются видеть "Царство Божие, пришедшее в силу", уже в этой жизни, как видели его три апостола на горе Фаворской.

Преображение Господне занимает центральное место в мысли св. Григория Паламы. Почти весь спор с Варлаамом и Акиндином развернулся вокруг вопроса, был ли Свет Преображения тварным или нетварным, – вопроса, который людям, чуждым религиозной жизни, может показаться схоластическим ухищрением, "византизмом"<sup>38</sup>. Однако вопрос этот заключал в себе множество других: о природе благодати, о возможности мистического опыта и его реальности, о возможности видения Бога и природе этого видения и, наконец, о возможности обожения в реальном, а не метафорическом смысле слова.

Большинство отцов, говоривших о Преображении, утверждают, что природа света, который видели апостолы на горе Фаворской, божественна и нетварна<sup>39</sup>. Св. Григорий Палама развил это учение в связи с вопросом о природе мистического опыта. Свет, который увидели апостолы на Фаворе, присущ Богу по Его природе: вечный, бесконечный, существующий вне времени и пространства, он открывался в ветхозаветных богоявлениях как Слава Божия. В момент Воплощения Божественный Свет сосредоточился в Богочеловеке-Христе, в Котором обитала вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9). Это значит, что человеческая природа Христа была обожена ипостасным соединением с природой Божественной, что Христос в течение Своей земной жизни всегда сиял божественным светом, остававшимся для большинства людей невидимым. Преображение не было явлением, ограниченным временем и пространством; никакого изменения не произошло во Христе в этот момент, даже и в Его человеческой природе; но изменение произошло в сознании апостолов, получивших на мгновение способность

увидеть своего Учителя таким, Каким Он был, сияющим вечным Светом Своего Божества<sup>40</sup>. Св. Григорий Палама в своем Слове на Преображение говорит: "Свет Преображения Господня не начинался и не кончался, он был не ограничен пространством и не восприимлем чувственно, хотя и был тогда зрим очами телесными... Но изменением своих чувств ученики Господа перешли от плоти в Дух"<sup>41</sup>. Чтобы увидеть божественный Свет телесными очами, как видели Его ученики на горе Фаворской, надо быть причастниками этого Света, быть преображенными им в большей или меньшей мере. В другом Слове св. Григорий, говоря о мистическом опыте, утверждает: "Тот, кто причастен божественной энергии... сам как бы становится Светом – он соединен со Светом и вместе со Светом видит совершенно сознательно все то, что остается сокрытым для лишенных этого благодатного опыта: так он превосходит не только телесные чувства, но и все, что может быть познано разумом... ибо чистые сердцем видят Бога, Который, будучи Свет, обитает в них и открывает Себя любящим Его, возлюбленным Своим"<sup>42</sup>.

## VI

Противники Паламы были возмущены его учением о возможности видеть Бога телесными очами. В глазах современных авторов, – например о.Жюжи, который даже готов признать за Паламой известные богословские заслуги, – этот пункт его учения представляется каким-то несолидным, предвзятым стремлением защитить любой ценой то, что в действительности является мистической аберрацией. Однако хотя этот момент в учении св. Григория Паламы и может показаться нам абсурдным, он отнюдь не непоследователен: он находится в полной гармонии с апофатической линией его богословия, как и всего богословия греческих отцов. Следует остерегаться слишком легко расценивать как "абсурд" все то, что представляется странным нашему уму, рациональному по своей природе. Ведь в таком случае пришлось бы также отбросить, как нечто абсурдное, большинство христианских догматов, например, догмат о Вознесении Христа со Своим истинным человеческим телом в сферу нетварного, к Самому Троичному Первоисточнику. Возможность видеть Бога телесными очами кажется нам абсурдной; но прежде чем отвергнуть это учение Паламы, отметим, по крайней мере, что тот же "абсурд" находим мы у св. Симеона Нового Богослова – впрочем, именно в его учении Комбефис видит "источник паламитского заблуждения"<sup>43</sup>, – у св. Иоанна Дамаскина<sup>44</sup>, св. Андрея Критского<sup>45</sup>, св. Григория Богослова<sup>46</sup> и у других отцов. Прежде чем "спасти честь" этих отцов Церкви, как делает Жюжи<sup>47</sup>, утверждением, что их высказывания – всего лишь риторические приемы, попытаемся заглянуть в самих себя и понять, что именно неприемлемо для нас в учении Паламы о возможности видеть Бога. Дуалистическая философия, которая вот уже в течение трех веков, а может быть, и более, радикально отделяет материю от духа, тело от души, чувства от разума, лежит, без сомнения, в основе и этой позиции, заставляющей нас инстинктивно относить Бога на сторону духовного и тем самым противопоставлять Его миру телесному. Это противопоставление Бога и бессмертной души, с одной стороны, телу и миру, в котором мы живем, – с другой, часто приводило к забвению о том, что для христианского богословия существует иное различие, и притом самое важное: это различие, противопоставляющее Бытие нетварное, Бога, бытию тварному, т.е. вызванной из небытия вселенной со всеми духовными и телесными ее элементами. Неужели Бог – только Бог духов, или же Он и "Бог всякия плоти"? В отношении математического Бога Декарта<sup>48</sup> ответ ясен: Он – Бог духов, Бог разума. Но в отношении Бога – Троицы, обитающего в непреступном Свете и пронизывающего Своими энергиями тварный мир, как мир чистых духов, так и мир телесных существ, это не так: Он равно далек и равно близок как разуму, так и чувствам.



Существует и другое препятствие в нашем сознании: некоторый, почти незаметный, оттенок манихейства, еще остающийся в нашем благочестии и побуждающий нас иной раз слишком презирать плоть не по причине греха, а в силу самой ее материальной природы. И тогда мы забываем, что противопоставление тела и духа, та борьба плоти против духа и духа против плоти, о которой говорит ап. Павел, – это последствие греха и что тело и дух – в действительности лишь два аспекта человека, что наша конечная цель – не только интеллектуальное созерцание Бога, но воскресение целостного человека, души и тела, блаженство человеческих существ, которые узрят Бога лицом к лицу во всей полноте своей тварной природы.

К сожалению, мы не имеем возможности остановиться здесь ни на антропологии св. Григория Паламы, ни на аскетическом учении, которое из него вытекает. "Мы не даем названия "человек" отдельно душе или телу, – говорит он, – но тому и другому одновременно, ибо весь человек был создан по образу Божию"<sup>49</sup>. Люди, по учению св. Григория Паламы, обладают большей полнотой бытия, чем ангелы, именно по причине своей телесности: человеческий разум – это животворная сила, пронизывающая тело, как божественные энергии, которыми Бог пронизывает все. Поэтому люди – более совершенный образ Бога<sup>50</sup>. Тело человека, если оно пребывает в согласии с душой, должно быть способно к "духовным расположениям"<sup>51</sup>. Цель аскетической жизни состоит не в таком умерщвлении, которое отсекало бы телесные чувства, но, скорее, в стяжании новой и лучшей энергии, которая позволила бы телу вместе с духом участвовать в благодатной жизни. "Если тело, – говорит Палама, – призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены"<sup>52</sup>.

## VII

Как мы уже говорили в начале этого очерка, очень трудно выделить собственное учение св. Григория Паламы из общего достояния Православной Церкви, и трудно это по двум причинам: во-первых, потому, что православное богословие – в известном смысле общее дело, принадлежащее всем сынам Церкви и коренящееся, в меру духовных дарований каждого из них, в общем опыте; во-вторых, потому, что самой целью труда Паламы было дать догматическое определение основе мистической жизни Православия. Вот почему заключения, которые можно вывести из его мистического богословия, выражают характерную сущность православной духовности. Здесь я смогу сделать лишь несколько кратких замечаний, не углубляясь в слишком обширную область.

Вся эта духовность устремлена к полноте жизни будущего века, которая должна начаться уже здесь, в преображении тварной природы. Соединение с Богом, все более и более совершенное, должно достигнуть после смерти и воскресения состояния обожения, в котором "праведники воссияют как солнце", по слову Евангелия (Мф. 13, 43), ибо они станут по благодати тем, что Бог есть по природе<sup>53</sup>.

Как Божественная Личность Слова восприняла природу человека, так и человеческие личности, в которых совершается соединение с Богом, должны соединить в себе тварное и нетварное, стать, так сказать, личностями в двух природах, с той разницей, что Христос – Лицо Божественное, а обоженные люди – лица тварные и всегда таковыми останутся. Только одна человеческая личность достигла этой полноты еще в своей земной жизни, и

потому смерть не могла удержать ее, – это Матерь Божия; Она – "грань тварного и нетварного", по выражению Паламы<sup>54</sup>.

Поклонение человеческой природе Христа почти совершенно чуждо православному благочестию. Христос вознесся на Небо для того, чтобы Дух Святой сошел на Церковь. Можно сказать вместе с одним современным богословом, что если Видимый стал Невидимым (в Вознесении), это произошло для того, чтобы невидимое – огонь нетварной благодати – стало видимым в нас. Христу Воскресшему, Христу, одесную Отца Седящему, поклоняемся мы всегда со Отцом и Святым Духом и никогда отдельно от единства Пресвятой Троицы. Даже на Кресте, даже во гробе Он восхваляется как "Един от Святыя Троицы", пришедший в мир, чтобы победить смерть.

Дело нашего обожения совершается Духом Святым, Подателем благодати. Он редко именуется, но всегда как бы предполагается в каждом моменте литургической и духовной жизни, потому что не следует называть ту тайну, которая должна переживаться в молчании. Святой Дух остается невидимым, но Он являет божественную благодать, которая зримо открывается в святых. Можно было бы привести множество примеров этих видимых проявлений благодати из житий святых пустынников, в творениях св. Макария Египетского<sup>55</sup>, св. Симеона Нового Богослова<sup>56</sup> и других наставников духовной жизни, более или менее широко известных на Западе<sup>57</sup>. Но мы ограничимся одним более поздним примером, из "Откровенных бесед преподобного Серафима Саровского"<sup>58</sup>, который поможет понять все значение "богословия Света" в мистической жизни Православной Церкви.

Во время беседы, происходившей зимним утром на опушке леса, один из учеников преподобного Серафима, автор приводимого здесь текста, сказал своему наставнику: "Все-таки я не понимаю, почему я могу быть твердо уверен, что я в Духе Божиим, и как мне самому в себе распознать Его истинное явление?" о.Серафим отвечал: "Я уже сказал, что это очень просто, и подробно рассказал вам, как люди бывают в Духе Божиим и как должно разуметь Его явление в нас; что же вам еще нужно?" "Надобно, – сказал я, – чтобы я понял это хорошенько". Тогда он взял меня весьма крепко за плечи и сказал мне: "Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божиим с тобой: что же Вы глаза опустили, что же не смотрите на меня?" Я отвечал: "Не могу смотреть, потому что из глаз Ваших молнии сыпятся. Лицо Ваше светлее солнца сделалось, и у меня глаза ломит от боли". Он отвечал: "Не устрашайтесь, Ваше Боголюбие, и Вы теперь также светлы стали, Вы ведь и сами точно в таком же именно свете находитесь благодатном, а то и видеть Вам того на мне нельзя было". И преклонив ко мне голову свою, тихонько на ухо сказал мне: "Благодарите же Господа Бога за неизреченную к Вам милость Его! Вы видите, что я и не перекрестился, а только в сердце моем мысленно помолился Господу и сказал: "Господи, удостой его телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего Святого, Которым Ты достаиваешь рабов Своих, когда благоволишь являться им в свете великолепной Славы Твоей", и вот Господь исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима. Как же нам не благодарить Его за этот неизреченный дар Его, за этот неизреченный дар нам обоим? Этак, батюшка, не всегда и великим пустынникам являл Господь милость Свою, а уже это благодать Божия, как мать чадолюбивая, по предстательству Божией Матери, благоволила утешить милосердием своим сокрушенное сердце Ваше... Что же не смотрите мне в глаза? Смотрите просто и не бойтесь: Господь с нами!" И когда я взглянул после этих слов в лицо его, то на меня напал еще больший благоговейный ужас. Представьте себе в середине солнца, в самой блистательной яркости полуденных лучей его, лицо человека, разговаривающего с вами. Вы, например, видите движение уст его, изменение в самих очертаниях лица, чувствуете, что вас кто-то держит рукой за плечи, но не видите не только рук его, но ни самих себя, ни его самого, а только ослепительный,

простирающийся на несколько сажен кругом свет, слышите крупу снеговую, падающую на вас, чувствуете, что ее по крайней мере на вершок нападало на вас..."

Было бы неправдоподобно предположить, что преподобный Серафим Саровский был глубоким знатоком богословского учения св. Григория Паламы о природе нетварного Света, – учения, вкратце изложенного в этой статье. Но вот, спустя пятьсот лет после "паламитских Соборов", в условиях, совершенно отличных от условий Византийской империи, в глухом уголке русской провинции начала XIX века, мы находим то же, порожденное духовным опытом, "богословие Света", утверждаемое с полной определенностью как основание и критерий сокровенной мистической духовной жизни, познания благодати, которая есть Сам Бог, Себя нам Открывающий.

Богословие Света – не метафора, не литературный образ, облекающий пышными одеждами некую абстрактную истину. Оно и не учение в собственном смысле слова, в каком "учение" означает интеллектуальную систему, заменяющую опытную реальность абстрактными понятиями. Его негативный, "апофатический" характер выражается теми антиномическими противоположениями, которые мы попытались выявить; это – продолжение богословского метода отцов, утвердивших основные догматы христианства, поставив наш ум перед антиномиями: антиномией триединства – в тринитарном догмате и антиномией двуединства – в догмате христологическом. Действительно, подобно тому, как Никейский и Халкидонский догматы ставят нас перед неизреченным различием между природой и Лицом, чтобы сохранить таинственную реальность Троицы и Христа, истинного Бога и истинного Человека, – догмат реального различения между сущностью и энергиями, который ставится перед нашим умом антиномией Бога Непознаваемого и Познаваемого, несообщаемого и сообщаемого, трансцендентного и имманентного, не имеет иной цели, кроме того, чтобы оградить реальность божественной благодати, раскрыть двери мистическому опыту, вне которого нет духовной жизни в подлинном смысле этого слова. Ибо духовная жизнь требует, чтобы верующие не только исповедовали христианские догматы, но и жили ими. Принимая этот образ мышления, мы можем принять и столь суровые слова св. Симеона Нового Богослова, который отказывается называть христианами тех, кто не стяжал уже в этой жизни опыт Божественного Света.

Богословие Света неотъемлемо присуще православной духовности: одно без другого немислимо. Можно ничего не знать о Григории Паламе, о его роли в истории вероучения Восточной Церкви, но нельзя понять характера восточной духовности в отрыве от той богословской основы, которая нашла свое окончательное выражение у великого архиепископа Фессалоникийского, "проповедника благодати"<sup>59</sup>. Этим богословием пронизаны все литургические тексты. Может быть, это только метафоры, изощрения византийской риторики? Или же то, в чем обычно видят напыщенную форму застывшей религиозности, лишенной подлинного умозрительного содержания, следует воспринимать как нечто живое и конкретное, как реальный религиозный опыт? Для нас очевидно, что вне этого богословия Света, основные линии которого мы только что проследили, все духовное богатство христианского Востока представляется стороннему наблюдателю безжизненным, лишенным того внутреннего тепла, которое именно и является особенным достоянием православного благочестия.

Долгое время на Западе не ценили религиозного искусства Византии, художественного достоинства русских икон: потребовалось немало времени, чтобы оценить и западные "примитивы", порожденные тем же Преданием. Может быть, такова будет судьба и духовно-вероучительной традиции восточного христианства? Конечно, нет надобности доказывать необходимость углубленного изучения богословской традиции Востока: она

очевидна для всех. Но чтобы это изучение послужило делу взаимного сближения и понимания, надо согласиться видеть и судить эту традицию не сквозь окостеневшие понятия чуждого ей школьного богословия, а иным образом. И тогда, может быть, те самые вероучительные особенности, которые были камнем преткновения в прошлом, окажутся плодоносными источниками духовного обновления в будущем<sup>60</sup>.

## **ИСХОЖДЕНИЕ СВЯТОГО ДУХА В ПРАВОСЛАВНОМ УЧЕНИИ О ТРОИЦЕ**

### I

Вопрос об исхождении Святого Духа – хотим ли мы признать это или не хотим – был единственной догматической причиной разделения Востока и Запада. Все другие расхождения, исторически сопутствовавшие первому спору о "Филиокве" или же за этим спором следовавшие, в зависимости от большего или меньшего доктринального значения, в большей или меньшей степени связаны с этим первоначальным определением.

Если же мы отдаем себе ясный отчет в том, какое значение имеет тайна Пресвятой Троицы для всего христианского учения, этот факт становится для нас самоочевидным. Ведь потому спор между греками и латинянами и касался в основном вопроса о Святом Духе. Если со временем другие вопросы заняли первые места в конфессиональной борьбе, это прежде всего указывает на то, что догматический план, в котором развивается ныне богословская мысль, изменился в сравнении с тем, в каком она развивалась в Средние века, что эклезиологические проблемы все больше и больше определяют интересы современного христианского общества, и это совершенно понятно. Но то, что пневматологической борьбе прошедших эпох как бы не придают значения, что некоторые современные православные богословы судят об этой борьбе с некоторым даже пренебрежением, не говорит в пользу догматического сознания этих богословов: в них отсутствует чувство живого Предания, и они готовы отречься от своих отцов.

Для того чтобы мы могли отвечать на запросы настоящего, необходимо переоценивать истины, утвержденные Церковью в прошлом, это верно. Но такая переоценка никогда не обесценивает: она придает новую ценность тому, что было сказано в иных исторических условиях в прошлом. Историк всегда будет высказываться по поводу этих условий, всегда будет говорить об "исторической" приложимости догмата, но не ему, историку, судить о самом качестве догмата как такового. Иначе историческое богословие могло бы превратиться в "серого кардинала" Церкви или, скорее, в ее "светского кардинала", мечтающего установить новый канон церковного Предания методами секуляризованной науки. Только если бы Предание было для Церкви не живой реальностью Откровения в Духе Святом, а чем-то иным, этот своеобразный цезарепапизм ученых, если бы им удалось навязать его Церкви, смог бы стать для нее авторитетным.

Мы можем, например, привести случай с русским ученым В. Болотовым, известнейшим историком богословия: по поводу переговоров со старокатоликами в Бонне, обосновав свое мнение анализом святоотеческих текстов, он счел возможным заявить, что "Филиокве" отнюдь не является "impedimentum durimens" (решающим препятствием к догматическому примирению)<sup>1</sup>.

По мнению Болотова, перед нами два "теологумена", которые двумя различными формулами а *Filio* (от Сына) и *διὰ υἱοῦ* (через Сына) выражают одно и то же учение об исхождении Святого Духа. Болотов был слишком хорошим историком богословия, чтобы вывести из данного положения тождество в самом учении. Однако у него не хватило догматической чуткости, он не уловил подлинного значения этих двух формул для двух различных учений о Троице. Даже как историк он не был прав, когда сопоставлял в качестве двух различных формулировок ипостасного исхождения Святого Духа "а *Filio*" с *διὰ υἱοῦ*. Ведь столкнулись между собой формулы исхождения а *Patre Filioque* (от Отца и Сына) и *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς* (от одного Отца); в них-то и обнаружилась вся разница учения о Троице<sup>2</sup>: "*διὰ υἱοῦ*", истолкованное в смысле посредничества Сына в ипостасном исхождении Святого Духа, потому именно и стало формулой примирения для приверженцев унии XIII века, что их триадология отличалась от триадологии противников "Филиокве". Приняв толкование формулы *διὰ υἱοῦ*, свойственное латинствующим грекам, Болотов умалил разницу вероучения в двух триадологиях, что и позволило ему говорить о двух вполне терпимых "богословских мнениях".

В данном случае наша задача не сводится к задаче историка. Мы не будем касаться вопроса происхождения двух различных формул. Мы даже допустили бы возможность православной интерпретации древнего термина "Филиокве", такого, например, каким он еще был в Толедо<sup>3</sup>. Нас сейчас интересуют не формулы, а два различно сложившихся богословских учения. Мы попытаемся выделить основные линии того тринитарного богословия, которое православные богословы считают своим долгом защищать, когда сталкиваются с учением о превечном ипостасном исхождении Духа Святого от Отца и Сына, как от единого начала. Мы здесь ограничимся тем, что установим некоторые основные принципы богословского порядка по поводу формул *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς* (от одного Отца) и *διὰ υἱοῦ* (через Сына), не вдаваясь в подробный анализ всех бывших в прошлом споров. Единственная наша цель – раскрыть православное учение о Троице, помочь лучшему его пониманию.

## II

Как римско-католические, так и православные богословы признают характерную безымянность Третьего Лица Пресвятой Троицы. Тогда как имена "Отец" и "Сын" указывают на очень точное ипостасное различие, они не могут быть ни взаимозаменяемы, ни относиться к общей природе этих двух ипостасей, – имя "Дух Святой" этой прерогативой не отличается. Мы действительно говорим, что Бог есть Дух, и это может быть отнесено как к общей природе, так и к каждому из Лиц. Мы говорим, что Бог свят, и Трисвятое евхаристического канона подразумевает Три Святые Лица, обладающие той же святостью и той же Божественностью. Следовательно, наименование "Дух Святой" как таковое можно было бы также относить не к личностному различию, а к общей природе Трех. В этом смысле святой Фома Аквинский был прав, когда говорил, что у Третьего Лица Пресвятой Троицы нет собственного имени и что имя "Дух Святой" дано Ему согласно обычаю Священного Писания (*accomodatam ex usu Scripturae*, I, вопр. 36, а 1).

То же затруднение нас ожидает, когда, желая определить модус происхождения Духа Святого, мы противопоставляем Его исхождение рождению Сына. Сам термин "исхождение" – как и имя "Дух Святой" – можно принимать за выражение, относящееся не к одному только Третьему Лицу. Это термин общий, и он *in abstracto* мог бы быть отнесен и к Сыну: говорит же латинское богословие о двух исхождениях (*duae*

processiones). Мы пока не будем затрагивать вопрос, применим ли вообще абстрактный метод рассуждения к тайне Троицы. Но мы должны отметить только то, что термин "исхождение" не кажется нам по точности эквивалентным термину "рождение". Последний, сохраняя тайну отцовства и сыновства, говорит об определенных отношениях между двумя Лицами, чего нельзя сказать о термине "исхождение", выражении неопределенном, ставящем нас перед тайной безымянного Лица, ипостасное происхождение которого выражено в форме отрицаний: оно – не рождение, оно отлично от происхождения Сына<sup>4</sup>. Если же мы воспринимаем эти выражения (имя "Дух Святой" и термин "исхождение") в смысле положительном, то видим не столько ипостасный характер Третьего Лица, сколько аспект его икономии (домостроительства), исхождение Божественной силы или Духа, осуществляющего всеосвящение. Мы приходим к парадоксальному выводу: все, что мы знаем о Духе Святом, относится к Его домостроительству; все, что мы о Нем не знаем, заставляет нас почитать Его как Лицо, одновременно почитая неизреченное различие Трех Единосущных.

В IV веке вопрос о Троице – тогда он рассматривался в христологическом контексте – был поставлен по отношению к природе Логоса. Термин "ομοούσιος" (единосущный), предполагавший различие Трех Лиц, должен был выразить в Троице их тождество и превозносил единую сущность против какого бы то ни было учения о субординации. Но в IX веке спор между латинянами и греками ставит вопрос о Троице в аспекте Ипостаси Духа Святого. Обе противные стороны, предполагая природное тождество Трех, пытаются выразить в Троице их ипостасное различие. Первые пытаются установить это личностное различие в аспекте ομοούσιος, то есть исходят из природной тождественности. Вторые, яснее сознавшие троичную антиномию – антиномию "усии" и "ипостаси", учитывая единосущность, превозносят единоначалие Отца, избегая, таким образом, опасности какого-либо нового савеллианства<sup>5</sup>. Два учения об ипостасном исхождении Духа Святого: а *Patre Filioque, tanquam ab uno principio* (от Отца и Сына, как от единого начала) и *εκ μονου του πατρος* (от одного Отца) суть два разных решения вопроса о различении Лиц в Троице, то есть две различные триадологии; нам и надлежит теперь рассмотреть их основные аспекты.

### III

На том основании, что ипостасный характер Духа Святого не определяется, что Он, не имея собственного Своего имени, безымянен, латинское богословие делает положительный вывод о модусе Его происхождения. Наименование Дух Святой в каком-то смысле свойственно и Отцу, и Сыну (и Тот, и Другой – Дух, и Тот, и Другой – Свят); следовательно, наименование это должно обозначать Лицо, которое имеет отношение и к Отцу, и к Сыну, в том, что у них есть общего<sup>6</sup>. То же можно сказать и об исхождении, как модусе происхождения Третьего Лица. Термин этот, сам по себе не указывающий на какой-либо новый, от рождения отличный модус происхождения, говорит об отношении одновременно к Отцу и к Сыну, становясь, таким образом, обоснованием Третьего Лица, отличного от Двух первых. Так как соотношение по противопоставлению<sup>7</sup> можно установить только между двумя терминами, то Дух Святой исходит от Отца и Сына как единого начала Своего изводительства<sup>8</sup>.

Мы не можем отрицать логической ясности этого рассуждения, обосновывающего ипостасное различие на принципе соотношений по противопоставлению. Этот сформулированный св. Фомой Аквинским триадологический принцип становится неизбежным с того момента, как принято учение об исхождении Духа Святого *ab utroque*

(от Того и Другого). Он предполагает следующее: 1) соотношения являются обоснованием<sup>9</sup> ипостасей, которые определяются взаимоотношением: первая (ипостась) противопоставляется второй, обе вместе – третьей; 2) два Лица представляют неличностное единство, поскольку они являются причиной возникновения новой связи по противопоставлению, а это значит, что 3) вообще происхождение Лиц в Троице личностное, так как их реальное обоснование есть единая сущность, дифференцируемая своими внутренними соотношениями. Общий характер этой триадологии можно определить как превосходство природного единства над личностной троичностью, как онтологический примат сущности над ипостасями.

Позиция православного богословия по отношению к таинственному имени "Дух Святой", к имени, говорящему скорее об икономии, нежели об ипостасной отличимости, отнюдь не является простым отказом от какого-либо определения Его личностного отличия. Наоборот, именно потому, что эта отличимость Духа Святого, как и вообще взаимоотношительность всех Трех Лиц, есть нечто абсолютное, мы и отказываемся принимать принцип соотношения по происхождению, противопоставляющий Духа Святого Отцу и Сыну, как одному началу. В таком аспекте личностное различие действительно становится относительным: если Дух Святой – ипостась, то Отец и Сын, с Которыми Он связан, представляются нам в какой-то природной неразличимости; если же Отец и Сын – две различные ипостаси, то Дух Святой – только единство Духа в одной и той же природе. Итак, возникает логическая невозможность противопоставления трех терминов, и вся ясность этой триадологической системы оказывается весьма поверхностной: в конце концов мы уже больше не можем отличить три ипостаси одну от другой, не смешивая их так или иначе с сущностью. Абсолютное различие Трех действительно не может обосновываться соотношениями по противопоставлению, или же надо сознательно или бессознательно согласиться с приматом сущности над ипостасями и считать, что обоснование личностного различия – относительно, а, значит, по отношению к природной тождественности – второстепенно<sup>10</sup>.

Но именно этого и не может принять православное богословие.

Против учения об исхождении *ab utroque* православные утвердили: Дух Святой исходит от одного Отца – *ek monou tou patros*. Какой бы новой ни казалась эта формула по своей словесной структуре, учение, в ней содержащееся, есть не что иное, как чрезвычайно точно подтвержденное и укорененное в Предании учение о единоначалии Отца, Едином Источнике Божественных ипостасей. Правы те, кто, возражая нам, говорят, что в формуле исхождения Духа Святого от одного Отца нет места противопоставлению между Вторым и Третьим Лицами Пресвятой Троицы. Однако они при этом забывают, что сам принцип соотношений по противопоставлению неприемлем для православного учения о Троице, что термин "отношение (связь) по происхождению" в нем имеет иное значение, нежели то, которое он приобретает в устах защитников Филиокве.

Когда мы утверждаем, что превечное исхождение Духа Святого от одного Отца неизреченным образом отличается от превечного рождения Сына от того же Отца, мы не пытаемся устанавливать соотношений по противопоставлению между Сыном и Духом. И это не потому только, что исхождение неизреченно (не менее неизреченно и рождение)<sup>11</sup>, но потому, что вообще соотношения (связи) по происхождению – сыновство, исхождение – нельзя принимать за обоснования ипостасей, за то, что их определяет в абсолютном их различии. Когда мы говорим, что исхождение Духа Святого – это соотношение, совершенно отличное от рождения Сына, мы указываем на разницу модуса происхождения (*τροπος της υπάρξεως*)<sup>12</sup> от общего Источника и утверждаем этим, что общность происхождения никак не влияет на абсолютное различие Сына и Духа.

Мы можем удостовериться в том, что здесь соотношения только выражают ипостасное различие Трех, но отнюдь его не обосновывают. Именно совершенно различный характер Трех ипостасей определяет различные их соотношения, а не наоборот. И здесь мысль останавливается: личностное существование в силу своей абсолютной неповторимости не подлежит никакому определению, и чтобы сказать: безначальный Отец (*απαρχος*) – не Сын и не Дух Святой; рожденный Сын – не Дух Святой и не Отец; Дух Святой, от Отца исходящий, – не Отец и не Сын, надо пойти путем апофатическим<sup>13</sup>. Здесь нельзя говорить об отношениях по противопоставлению, а только об отношениях по различению<sup>14</sup>. Идти путем позитивным, принимать соотношения по происхождению не за признаки неизреченного различия Лиц и видеть в них нечто иное равносильно упразднению абсолютного личностного их различия, то есть Троицу делать "относительной", Ее как бы обезличивать.

Положительная катафатическая позиция, свойственная триадологии "Филиокве", допускает известную рационализацию троического догмата в той мере, в какой она уничтожает основную антиномию между сущностью и ипостасями; создается впечатление, что мы сошли с вершин богословия и спустились в равнины религиозной философии. Позиция же отрицательная, ставящая нашу мысль перед первичной антиномией совершенного тождества и не менее совершенного различия в Боге, не пытается антиномию уничтожить, а стремится выразить ее приличествующим образом для того, чтобы троичная тайна превзошла в нас философский метод мышления и, преобразовывая наши способности разумения, "истина сделала нас свободными" от человеческой нашей ограниченности. Если в первом случае вера ищет уразумения, чтобы перенести Откровение в сферу философии, то во втором – уразумение устремляется к реальностям веры, чтобы преобразиться во все большем и большем раскрытии себя навстречу тайнам Откровения. Ибо если Троичный догмат есть столп и утверждение всякого богословия и принадлежит той области, которую греческие отцы называли областью *Θεολογία* – Богословия по преимуществу, то понятно, почему разногласие по этому вопросу – каким бы незначительным оно ни казалось на первый взгляд – имеет столь решающее значение. Разница двух тринитарных концепций в обоих случаях определяет весь характер богословского мышления и определяет его в такой степени, что уже становится затруднительным применять в одном и том же значении одно и то же слово "богословие", относя его к этим двум различным методам рассуждения о реальностях божественных.

#### IV

Если личностное различие в Боге само по себе изначально, если оно ни из какого иного принципа не выводимо, никакой иной идеей не обосновано, это не означает того, чтобы природное тождество Трех онтологических было вторично по отношению к их ипостасному различию. Православная триадология не является в точности противоположной той, что развивают сторонники Филиокве, она не впадает в другую крайность.

Действительно, как мы уже сказали, отношения по происхождению, восходя к одному Отцу, указывают на ипостасное различие Трех, но они не в меньшей мере отмечают и их сущностное тождество; поскольку Сын и Дух отличны от Отца, мы почитаем Три Лица, поскольку Они с Ним едины, мы исповедуем единую сущность<sup>15</sup>. Так, единоначалие Отца устанавливает совершенное равновесие между природой и Лицами, не давая перевеса ни одной, ни Другим<sup>16</sup>. Нет безличной сущности, как нет и неединосущных



Лиц. Единая природа и три ипостаси одновременно представляются нашему уму, и ни Первая не предваряет Вторых, ни Вторые – Первую.

Происхождение ипостасей, возводимое к личности Отца, не безлично, однако оно также не мыслится вне общего обладания Тремя разделяющими единой нераздельной сущностью<sup>17</sup>; в противном случае перед нами было бы три божественных индивидуума, три бога, соединенных между собой абстрактной идеей божества. Вместе с тем единосущность не есть ипостасное тождество Трех, поскольку Они обладают общей природой или, скажем точнее, поскольку Они суть эта общая природа; однако единство трех ипостасей не может мыслиться вне единоначалия Отца. Начала общего обладания той же сущностью; в противном случае перед нами была бы простая сущность, дифференцированная своими соотношениями<sup>18</sup>. Может возникнуть вопрос: не впали ли противники латинян в субординационализм, когда, желая избежать полусавеллианства, они превозносили единоначалие Отца? Это тем более может показаться правдоподобным, что мы часто встречаем в греческой святоотеческой литературе приложимую к личности Отца идею причинности. Отец именуется Причиной ( $\alpha\iota\tau\iota$ ) ипостасей Сына и Духа Святого, или даже Он – "Божество-Источник" ( $\pi\eta\upsilon\alpha\alpha$  Θεότης). Иногда Он указан просто как Бог со стоящим перед этим именем определенным артиклем: ο Θεός или же αὐτοθεός.

Следует вспомнить, то, что было нами уже сказано выше об апофатическом характере православного богомыслия, о том принципе, который в корне изменяет качество приложимых к Богу философских терминов. Не только образ "причины", но также и такие термины, как "рождение", "исхождение", "происхождение", должно принимать за выражения, не адекватные той реальности, которой чуждо всякое становление, всякий процесс, всякое начало. Так же, как термин "отношение" не означает соотношения по противопоставлению, так же и "причина" здесь не что иное, как более или менее несовершенный образ, долженствующий выразить личностную уникальность, определяющую происхождение Сына и Духа Святого. Эта единая Причина не предшествует Своим следствиям, ибо в Троице нет ничего предшествующего и последующего. Она не превосходит Своих следствий, ибо от Причины совершенной не могут происходить следствия менее совершенные. Таким образом, она также есть причина их равенства<sup>19</sup>. "Причинность", относимая к Личности Отца, превечно рождающего Сына и превечно изводящего Духа, выражает ту же мысль, что и термин "единоначалие": личностное начало единства Трех, Источник общего обладания одним и тем же содержанием, одной и той же сущностью.

Выражение "Божество-Источник" или "Источник Божества" не означает того, чтобы Божественная сущность была подчинена Личности Отца, но говорит о том, что Отец дает это общее обладание сущностью, ибо, не будучи единственным лицом Божества, Лицо Отца с сущностью не отождествляется. В известном смысле можно сказать, что Отец и есть это обладание сущностью совместно с Сыном и Духом Святым и Отец не был бы Лицом Божественным, если бы был только монадой: тогда Он отождествлялся бы с сущностью. Здесь уместно вспомнить, что святой Кирилл Александрийский считал имя "Отец" выше имени "Бог", потому что имя "Бог" определяет Его по отношению к иноприродному<sup>20</sup>.

Если Отца иногда называют просто "Бог", ο Θεός или даже αὐτοθεός, то тем не менее мы никогда не найдем у православных авторов терминов, говорящих об единосущности, как участия Сына и Духа в сущности Отца<sup>21</sup>. Каждое Лицо – Бог по Своей природе, а не по участию в природе Другого.

Отец – причина других ипостасей, поскольку Он не есть собственная своя сущность, то есть поскольку Он не обладает сущностью для одного Себя. Именно это и должен

выражать образ причинности: будучи не только сущностью, но и Лицом, Отец является Причиной двух других единосущных с Ним Лиц, обладающих той же, что и Он, природой.

## V

Приложимая к Отцу "причинность" выражает мысль, что Он, будучи Причиной других Божественных Лиц, есть Бог-Лицо, а также и то, что Он может быть во всей полноте и всесовершенстве Лицом лишь в той мере, в какой Сын и Дух равны Ему в обладании той же природой, поскольку Сами Они – та же природа. Это может привести нас на мысль: если общая природа не является причиной Лиц Пресвятой Троицы, то каждое Лицо можно было бы принимать за причину Двух Других; но такое умозрение привело бы нас к новой соотносительности ипостасей и превратило бы их в условные и взаимозаменяемые признаки Трех совершенно различных. Римско-католическое богословие избегает этой личностной соотносительности ценой учения об исхождении Духа Святого *ab utro que*, иначе говоря, оно впадает в соотносительность безличную, соотносительность связанности по противопоставлению, которая принимается за обоснование Трех Лиц в единстве простой сущности. Богословие православное избегает личностной соотносительности, исходя из первичной антиномии между сущностью и Лицом, отчего оно и относит причинность к одному Отцу. Так, единоначалие Отца устанавливает необратимые соотношения, которые дают нам возможность и отличать две другие ипостаси от ипостаси Отца, и в то же время к Отцу их возводить, как к конкретному Началу троичного единства. Это не только единство одной и той же природы Трех, но также единство Трех одной и той же природы. Святой Григорий Богослов выражает это чрезвычайно точно: "Каждый в Самом Себе созерцаемый – всецело Бог, как Сын, так и Отец, как Дух Святой, так и Сын, но каждый сохраняет свои отличительные свойства: Бог – это Три вместе созерцаемые. Каждый – Бог по причине единосущности, Три-Бог по причине единоначалия"<sup>22</sup>. "Бог равно монада и триада"<sup>23</sup>, – учит святой Максим Исповедник.

Не только "один и три", но " $1=3$ " и " $3=1$ ". Это означает, что здесь речь идет уже не о числе количественном; абсолютно различное не подлежит сложению, в нем нет ничего общего, ни даже общности противопоставления. Если, как мы уже говорили, Личный Бог не может быть монадой, если Он должен быть более одного лица, Он также не может быть диадой. Действительно, диада – это всегда некое противопоставление двух терминов, и в этом смысле она и не может означать абсолютного различия. Когда мы говорим Бог есть Троица, мы выходим из ряда чисел, подлежащих счету<sup>24</sup>. Исхождение Духа Святого – это бесконечное превосхождение диады, превосхождение, освящающее абсолютное (а не относительное) различие Лиц. Превосхождение диады – не бесконечный ряд лиц, а бесконечность исхождения Третьего Лица; для обозначения Живого Бога Откровения – триады достаточно<sup>25</sup>.

Если Бог – монада-триада, в Нем нет места для диады. Следовательно, противопоставление, которое будто бы напрашивается между Отцом и Сыном, совершенно искусственно и является результатом недопустимой абстракции. Когда речь идет о Пресвятой Троице, то перед нами всегда Один или Три, но никогда не два.

Исхождение Святого Духа *ab utroque* не есть превосхождение диады, а обратное ее слияние в монаду, возвращение монады на самое себя. Это диалектика монады, раскрывающейся в диаду и снова замыкающейся в своей простоте<sup>26</sup>. Исхождение же Духа

Святого от одного Отца, превознося единоначалие Отца, как конкретного Начала Трех, превосходит диаду, не возвращаясь к первичной простоте, к необходимости Богу замыкаться в этой простоте Своей сущности; поэтому исхождение Духа Святого от одного Отца ставит нас перед тайной "триединства". Это не простая и замкнутая в себе самая сущность, которой как бы привиты соотношения по противопоставлению, дабы Бога философского созерцания облачить в одежды Бога христианского Откровения. Мы говорим: "Троица проста", и это антиномичное и свойственное православной гимнографии выражение говорит о той простоте, которая никак не превращает абсолютного различия Трех Лиц в различие относительное<sup>27</sup>.

## VI

Когда мы говорим о личном Боге, Который не может быть монадой, когда, держа в мыслях известное "плотиновское" место из святого Григория Богослова<sup>28</sup>, мы говорим, что Троица есть превосхождение диады и двух Ее противопоставленных терминов, то отнюдь не имеем в виду идеи неоплатоников о *bonum diffusivum* (благом распространении самого себя) или какого-либо нравственного обоснования Троицы как любви, например, желающей передать другим свою полноту. Если Отец сообщает Сыну и Духу Свою единую и нераздельную в этом сообщении природу, это не есть акт воли или внутренней необходимости: это вообще не "акт", но превечный модус Троичного самобытия. Здесь – первичная реальность, которая не может быть обоснована никаким иным, кроме как собственным своим понятием, ибо Троица предваряет всякое определение: благость, разум, любовь, всемогущество, бесконечность определяют же то, в чем Бог проявляет Себя вовне, то, в чем Он дает Себя познать.

Когда римско-католическое богословие говорит об отношениях по происхождению как о неких актах, поддающихся определению, и рассуждает о двух исхождениях *per modum intellectus* и *per modum voluntatis* (модусом разума и модусом воли), то с точки зрения православной триадологии оно совершает недопустимое смешение. И в самом деле: такие внешние определения, как разум, воля и любовь, вводятся здесь во внутреннее бытие самой Троицы для обозначения ипостасных взаимоотношений. Это была бы скорее некая Божественная индивидуальность, а не троичность Лиц – индивидуальность, сознающая свое сущностное содержание разумно (рождение Сына *per modum intellectus*) и Себя в Своем самосознании любящая (исхождение Духа *ab utroque* от того и другого *per modum voluntatis* или *amoris* – модусом воли или любви). Перед нами философский антропоморфизм, не имеющий ничего общего с теофаническим антропоморфизмом Библии. Последний раскрывает перед нами дела и явления личного Бога в истории вселенной и в то же время ставит нас перед тайной Его непостижимого Существа, Которому христиане будут, тем не менее, дерзновенно поклоняться и Которого будут дерзновенно призывать, как Единое Существо в трех Лицах: Отца, Сына и Духа Святого, пребывающих и царствующих в неприступном сиянии Своей сущности.

Для нас Троица – это *Deus absconditus* (Бог сокрытый), Святая Святых Божественного бытия, куда нельзя вносить никакого "огня чуждаго". Богословие остается верным Священному Преданию только в том случае, если его "техническая" терминология – усия, ипостась, единосущность, соотношение по происхождению, причина, единоначалие – лишь служит большему выявлению первичной тайны Бога Троицы, а не обволакивает ее туманами "тринитарных умозаключений", выводимых из какого-то иного начала. Защищая ипостасное исхождение Духа Святого от одного Отца, Православие исповедует свою веру в "Троицу простую", в Которой отношения по происхождению указывают на

совершенное различие Трех и в то же время говорят об Их от Отца идущем единстве, ибо Он не только монада, но, как Отец, есть начало Триединства. Все уже сказанное говорит только об одном: если Бог – действительно Живой Бог Откровения, а не простая сущность философских умозрений, Он может быть только Богом-Троицей: это первичная Истина, которая не может быть обоснована никаким рассуждением: всякий смысл, всякая правда, всякая мысль Троице последуют. Она есть начало и основа всяческого бытия и всяческого познания.

Итак, мы видим, что вся триадология зависит от вопроса исхождения Святого Духа: если Святой Дух исходит от одного Отца, это неизреченное исхождение раскрывает перед нами аспект абсолютного различения Трех Ипостасей и тем самым исключает всякое соотношение по противопоставлению; если Он исходит от Отца и Сына, соотношения по происхождению, вместо того, чтобы быть признаками совершенного различения, становятся личностными определениями, выводимыми из безличного начала.

Если Дух Святой исходит от одного Отца, это исхождение являет нам Троицу, не подвластную законам числа, ибо Она превосходит диадку противопоставленных, но не путем синтеза, не новым рядом чисел, а различием совершенно новым, которое мы именуем Третьим Лицом; если Дух Святой исходит *ab utroque*, – это Троица соотносительная, подвластная законам числа и соотношений по противопоставлению, которые не могут обосновывать различия Трех Лиц, не смешивая Их или Одно с Другим или с общей Их природой.

Если Дух Святой исходит от одного Отца, ипостасной Причины единосущных, – это "Троица проста", в которой единоначалие Отца обуславливает личностное различие Трех, одновременно выражая Их сущностное единство, отчего и сохраняется равновесие между ипостасями и усей; если Дух Святой исходит от Отца и Сына, как от Единого начала, сущностное единство первенствует над личностными различиями, Лица становятся сущностными соотношениями, отличающимися Друг от Друга взаимопротивопоставлениями; это уже не "Троица проста", а абсолютная простота сущности, принятая за онтологическое обоснование там, где не может быть найдено никакого другого обоснования, кроме как первичное триединство.

## VII

Догмат "Филиокве" вводит бога философов и ученых в лоно Бога Живого и замещает им "Бога сокрытого, который мрак соделал покровом Своим" (*Deus absconditus, qui posuit tenebras latibulum suum*). Непостижимая сущность Отца, Сына и Духа Святого получает положительную, определяющую ее квалификацию. Она становится объектом вполне "естественного" богословия: это "вообще Бог", который может быть и Богом Декарта, и Богом Лейбница, и – как знать? – может быть даже и Богом Вольтера и дехристианизированных деистов XVIII века. Учебники богословия начинают с доказательств существования Бога, исходя из сущностной Его простоты, и находят способы наделять эту совершенно простую сущность найденными в тварном мире атрибутами совершенства. Далее, чтобы Бог Себе не противоречил, чтобы оставался Он верен Своему сущностному совершенству, по поводу этих атрибутов следуют рассуждения о том, что Бог может и чего Он не может. А затем – глава о сущностных соотношениях, которые, тем не менее, сущностной простоты не уничтожают, служат как бы хрупким мостком между этим Богом философов и Богом Откровения.

Догматом исхождения Духа Святого от одного Отца Бог философов навсегда изъят из "Святое Святых", закрытого даже взорам Серафимов и славимого, как три святыни, которые сходятся в единое Господство и Божество<sup>29</sup>. Неизреченная сущность Пресвятой Троицы не поддается какому бы то ни было положительному определению и даже определению простоты. Если мы и говорим "Троица проста", то это антиномичное выражение означает, что различие Трех ипостасей между Собой и Их отличие от сущности отнюдь не дробит Троиединства на "составные элементы". Когда единоначалие Отца непоколебимо, никакое постулированное верой различие не может ввести в Божество понятие "состава". Именно потому, что Бог непознаваем в том, что Он есть, православное богословие проводит различие между сущностью и энергиями, между неприступной природой Пресвятой Троицы и Ее природными исхождениями<sup>30</sup>. Когда мы на нашем бедном и всегда таком недостаточном языке говорим о Самой Троице, то исповедуем модус бытия Отца, Сына и Духа Святого, Единого Бога, Который может быть только Троицей, ибо Он – живой и непостижимый Бог Откровения, Тот, Который дал познать Себя воплощением Сына всем тем, кто принял Духа Святого, от Отца исходящего и ниспосланного в мир воплотившегося Сына.

Всякое иное наименование, кроме "Отец", "Сын" и "Дух Святой", и даже имена "Слово" или "Параклет" непригодны для обозначения ипостасной различимости в неприступном бытии Пресвятой Троицы: они относятся скорее к проявлению Бога вовне<sup>31</sup>, к Его икономии. Троичный догмат есть вершина богословия, и мысль наша останавливается перед изначальной тайной бытия личного Бога.

Кроме имен, определяющих Три ипостаси, и общего имени Троица, все бесчисленные имена, которыми мы Бога именуем, все Имена Божественные, которые в учебниках богословия называются атрибутами, говорят не о Боге в неприступном Его бытии, а о том, что "около Его сущности" (*τα περί της ουσίας*). Это преемственное сияние общего содержания Трех Лиц, сияние Их несообщаемой природы, открывающей себя в "энергиях". Этот характерный для византийского богословия термин, говорящий о модусе бытия Бога вне Его сущности, не вводит какого-то нового философского понятия, чуждого Откровению<sup>32</sup>. О том же самом на своем конкретном языке говорит нам Библия, повествуя о славе Божией, о славе бесчисленных имен, окружающих неприступное Существо Бога, об именах, дающих о Нем вне Его Самого познание и сокрывающих Его в том, что есть Он в Себе Самом. Это так присущая Трем Лицам преемственная слава, которую имел Сын "прежде, нежели мир не бысть". И когда мы говорим о Божественных энергиях в их связи с людьми, которым они сообщаются, подаются, присваиваются, эта Божественная и нетварная энергия в нас называется благодатью.

## VIII

Богопроявляющие энергии, знаменуя собой модус Божественного бытия, отличны от бытия Троицы в Самой Себе, в несообщаемой Своей природе, не дробят Ее единства, не устраняют "Троицу простую". То же единоначалие Отца, Первопричины единосущных ипостасей Сына и Духа, управляет проявлением Троиединства вовне.

Здесь термин причинности, приложимой к Личности Отца, как Первоначалу абсолютного различия Трех единосущных (термин этот предполагает ипостасное исхождение Духа Святого от одного Отца), должно с полной ясностью отличать от Откровения или проявления Отца через Сына в Духе Святом. Причинность, несмотря на всю недостаточность этого термина, в точности выражает то именно, что и должна она

выражать: ипостасное различие Трех от Первопричины, различие между Тремя совершенно различными, обоснованное тем, что Отец – не только сущность. Нельзя заменять этого условного термина причинности термином "проявление Отца", как делает это отец С.Булгаков<sup>33</sup>, не смешивая тем самым двух аспектов: аспекта бытия Троицы Самой в Себе с аспектом Ее бытия ad extra, в сиянии Своей сущной Славы.

Поскольку Отец есть личная причина ипостасей, постольку Он также есть и Начало общего обладания одной и той же природой, и в этом смысле Он – "Источник Божества" для Трех Лиц. Раскрытие этой природы, проявление вовне непостижимой сущности Трех единосущных есть реальность, присущая всем Трем ипостасям. Всякая энергия, всякое общее проявление исходит от Отца, выражает себя в Сыне и действует вовне в Духе Святом<sup>34</sup>. Это исхождение природное, энергичное, проявляющее, и его необходимо четко отличать от исхождения ипостасного, личностного, внутреннего – от исхождения от одного Отца. То же единоначалие Отца обуславливает ипостасное исхождение Духа Святого, Его личностное бытие εκ μονου του πατρος (от одного Отца), и исхождение Его, явившее их общую природу Божественную, раскрывающуюся в Духе Святом "через Сына" – δια υιου.

Если имя "Дух Святой", как мы уже говорили выше, скорее выражает Его Божественную икономию, нежели Его личное свойство, то это потому, что Третья ипостась по преимуществу есть ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога-Троицу. Оно сокрыто от нас преизбыточествующим проявлением Самого Божества. Это и есть личный "кеносис" Духа Святого в проявлении Его Домостроительства, отчего и трудно нам воспринимать образ Его ипостасного бытия.

Тот же аспект, аспект природного проявления, приложимый Сыну в имени "Логос", придает Ему и все Его значение "Логоса". Логос "есть краткое провозглашение природы Отца", – говорит св. Григорий Богослов<sup>35</sup>. Когда св. Василий говорит нам о Сыне, "являющем в Себе всего Отца в блистании всей Своей славы"<sup>36</sup>, он тоже имеет в виду этот проявляющийся энергичный аспект Пресвятой Троицы. Также все святоотеческие тексты, в которых Сын назван "образом Отца", а Дух – "образом Сына"<sup>37</sup>, относятся к проявлению через энергию общего содержания Трех, ибо Сын – не Отец, но Он то, что есть Отец; Дух Святой – не Сын, но Он то, что есть Сын<sup>38</sup>. В аспекте Божественного проявления ипостаси являются не образами личностного различия, а образами общей природы: Отец открывает Свою природу через Сына, Божественность Сына проявляется в Духе Святом. Поэтому в этом аспекте Божественного проявления можно установить порядок Лиц, ту "taxis", которую, строго говоря, не следует прилагать к Троичному бытию Самому в Себе, несмотря на "единоначалие" и "причинность" Отца, которые не придают Ему какого-либо первенства над другими ипостасями, ибо Он – Лицо лишь постольку, поскольку Лица – Сын и Дух.

## IX

Смешение Троичного бытия с энергичным сиянием, личностной причинности – с природным проявлением может совершаться двумя различными и как бы противоположными способами. Троицу в этих случаях понимают:

1. Как внутреннее раскрытие Божественной природы в постигаемых действиях: Отец являет Свою природу в Слове, и вместе Они дают исхождение Духу Святому, как "взаимосвязи любви". Это триадология латинского богословия Филиокве.

2. Как внутреннее раскрытие ипостасей, или "триипостасного сюжета", в общей природе. Это триадология русского софианства, триадология о.Сергия Булгакова.

И в том, и в другом случае равновесие между сущностью и ипостасями нарушено, троичная антиномия упразднена: в первом случае за счет ипостасей, во втором – за счет сущности.

Отличение непостижимой сущности Пресвятой Троицы от исхождения Ее энергии, чему и дано было четкое определение великими Соборами XIV века, позволяет православному богословию держаться различения Триипостасного бытия в Себе и общесущностного проявления Божественного бытия вовне. В своем Ипостасном бытии Дух Святой исходит от одного Отца, и это неизреченное исхождение позволяет нам исповедовать совершенное различие Трех Лиц, иначе говоря, нашу веру в Триединство. В аспекте природного проявления Дух Святой исходит от Отца чрез Сына –  $\delta\iota\ \upsilon\iota\upsilon$ , после Слова, и это исхождение открывает нам общую славу Трех, превечное сияние Божественной природы.

Интересно отметить, что различие между Ипостасным бытием Духа Святого, от одного Отца исходящего, и Его превечным сиянием –  $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\delta\iota\upsilon\omicron\nu\ \epsilon\kappa\phi\alpha\nu\sigma\tau\iota\nu$  – чрез Сына было сформулировано в конце XIII века в дискуссиях, происходивших в Константинополе после Лионского Собора<sup>39</sup>. В этом можно уловить непрерывность вероучения: защита исхождения Духа Святого от одного Отца обязывает к уточнению термина  $\delta\iota\ \upsilon\iota\upsilon$  – чрез Сына, – и это уточнение открывает путь к различению сущности и энергий. Это не "догматическое развитие", а одно и то же единое Предание, которое – от святителя Фотия и до Георгия Кипрского и Григория Паламы – в его различных пунктах защищают православные.

Утверждать, что исхождение  $\delta\iota\ \upsilon\iota\upsilon$  означает только миссию Духа Святого во времени – как иной раз делают это некоторые православные полемисты, – неточно. В понимании миссии Сына и Духа во времени надо учитывать новый момент, момент воли. Мы знаем, что эта воля может быть только лишь единой волей Пресвятой Троицы. Миссия во времени есть специфический момент Божественного проявления в икономии, то есть по отношению к тварному бытию. В общем Божественная икономия выражает во времени Божественное вечное проявление, однако это проявление не является необходимым обоснованием тварного: тварного могло бы и не быть, но независимо от тварного бытия Троица превечно являла Себя в сиянии Своей славы.

Отец превечно был "Отцом Славы" (Еф. 1, 17), Слово – "Сиянием Славы" (Евр. 1,3), Дух Святой – "Духом Славы" (1 Пет. 4, 14).

Иногда трудно нам уловить, – ведь язык наш очень беден, – идет ли речь об ипостасном исхождении Духа Святого или об Его исхождении проявительном: и то, и другое превечно, хотя и имеет различное соотношение. Отцы очень часто пользовались выражениями, которые одновременно относились и к ипостасному бытию Духа Святого, и к превечному проявлению Божественной природы в Духе Святом: они хотели таким образом определить личностные Его свойства, отличить Его "Лицо" от Двух других Лиц. Однако они четко различали эти два различных модуса: модус бытия ипостасного и модус бытия проявляющего. О чем и свидетельствует текст св. Василия Великого: "От Отца происходит Сын, Которым все получило бытие и с Которым всегда неразлучно представляется нашему уму Святой Дух, ибо невозможно помыслить о Сыне, не будучи просвещенным Духом Святым. Таким образом, с одной стороны, Дух Святой, Источник всех подаваемых миру благ, связан с Сыном, с Которым Он представляется неразлучно; с другой стороны, Его бытие зависит от Отца, от Которого Он исходит. Следовательно,

отличительной причиной ипостасного Его свойства есть то, что Он проявляется после Сына и с Сыном, а бытие имеет от Отца. Что касается Сына, Который Собою и вместе с Собою дает познавать Духа, исходящего от Отца, только Он сияет от нерожденного Света, как единственный Сын; это Его собственный признак, который отличает Его от Отца и от Святого Духа и обозначает Его как личность. А Сей над всеми Бог один имеет тот пресущественный признак Своей ипостаси, что только Он есть Отец, и не происходит ни из какого начала; именно по этому признаку Он познается как Личность".

Можно было бы привести многие другие места из святоотеческих писаний, в которых говорится о превечном проявлении Божества в Духе Святом и о Его бытии как Лица<sup>40</sup>. На эти тексты и опирались латинствующие греки в своем стремлении защитить ипостасное исхождение Духа Святого "через Сына" и этим примирить две столь различные триадологии.

## Х

Легко можно себе представить, как трудно было грубым, богословски непросвещенным умам западных людей эпохи Каролингов уловить разницу между ипостасным бытием Духа Святого и превечным проявлением Божественной природы в Его Лице. Можно предположить, что именно истину этого различия и должны были выразить – до IX века – первые формулировки учения о Филиокве в Испании и других местах<sup>41</sup>.

Вероятно, учение о Филиокве блаженного Августина можно толковать в этом именно смысле, но здесь вопрос более тонкий, и само собой напрашивается богословское исследование его трактата *De trinitate*, чего еще до сих пор православные не сделали.

Учение о Филиокве, то есть ипостасном исхождении Духа Святого от Отца и Сына, как от Единого Начала, обретает свое точное и окончательное выражение в великую эпоху схоластики. После Соборов Лионского и Флорентийского уже невозможно было толковать латинскую формулу происхождения Духа Святого как превечное проявление Божества. Поэтому римско-католическое богословие не могло уже принимать энергичных проявлений Троицы: оно нанесло бы этим урон Божественной "простоте". В Троице больше не остается места и для энергий вне Божественной сущности: они только тварные эффекты, только акты воли, подобные акту сотворения.

Западные богословы должны будут преподавать учение о тварном характере славы, о тварности всеосвящающей благодати, они должны будут отказаться от обожения и в этом окажутся очень последовательными: это первые плоды их триадологии.

Примирение может произойти, и "Филиокве" не будет больше *impedimentum dirimeus* только с того момента, как застывший в своей доктринальной изоляции Запад перестанет принимать византийское богословие за абсолютное новшество и признает, что оно есть выражение одних только истин Предания, тех же, что находим мы в менее разработанной форме у отцов Церкви первых веков. Тогда мы поймем, что все, кажущееся абсурдным для богословия, в котором вера прибегает к методам философским, не является абсурдом для ума, открытого полному приятию Откровения, к разумению "смысла Писания", слова которого были когда-то "безумием" для эллинических философов. Эллины же, став сынами Церкви, перестали быть эллинами. Поэтому и смогли они облечь христианскую веру в нетленную богословскую броню. Пусть, в свою очередь, и латиняне не остаются только латинянами в своем богословии. Тогда мы вместе будем исповедовать нашу



кафолическую веру в Пресвятую Троицу, Которая живет и царствует в вечном сиянии Своей славы.

## ИСКУПЛЕНИЕ И ОБОЖЕНИЕ

### 1

"Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом". Эти глубокие слова, которые мы впервые находим у св. Ирины<sup>1</sup>, встречаются затем и в трудах св. Афанасия<sup>2</sup>, св. Григория Богослова<sup>3</sup>, св. Григория Нисского<sup>4</sup>. Впоследствии отцы Церкви и православные богословы повторяли их из века в век, желая выразить в этой лапидарной фразе самую сущность христианства: неизреченное снисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до смерти, – снисхождения, открывающего людям путь восхождения, безграничные горизонты соединения твари с Божеством. Нисходящий путь (καταβασις) Божественной Личности Христа делает возможным для человеческих личностей восходящий путь, наш αναβασις в Духе Святом. Нужно было добровольное уничтожение, искупительный кенозис Сына Божия, дабы падшие люди смогли выполнить свое призвание, призвание к обожению (θεοσις) твари действием нетварной благодати. Таким образом, искупительный подвиг Христа, или, вернее, в более широком смысле, Воплощение Слова, по-видимому, непосредственно связывается здесь с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно – соединением ее с Богом. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына, – Бога, ставшего человеком, – то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, или "причастником божественного естества", по выражению св. апостола Петра (2 Пет. 1, 4).

Поскольку в учении отцов Воплощение Слова столь тесно связывается с нашим конечным обожением, можно было бы спросить: совершилось ли бы оно в том случае, если бы Адам не согрешил? Этот вопрос, который иногда задавался, представляется нам праздным, нереальным. В самом деле, мы не знаем иного человеческого состояния, кроме того, которое последовало за первородным грехом, состояния, в котором наше обожение – выполнение божественного плана – стало невозможным без Воплощения Сына, каковое необходимым образом приобрело характер Искупления. Сын Божий сошел с небес, чтобы совершить дело нашего спасения, освободить нас от пленения диаволом, упразднить господство греха в нашей природе, победить смерть – дань греху. Страдания, Смерть и Воскресение Христовы, через которые совершился Его искупительный подвиг, занимают, следовательно, центральное место в Божественном Домостроительстве по отношению к падшему миру. Поэтому вполне понятно, что догмат об Искуплении приобретает важнейшее значение в богословской мысли Церкви.

Однако когда мы желаем рассматривать догмат об Искуплении отдельно, изолируя его от всей совокупности христианского учения, мы всегда рискуем ограничить Предание, истолковывая его исключительно в зависимости от подвига Искупителя. Развитие богословской мысли ограничивается тогда тремя пределами: первородным грехом, его исцелением на Кресте и усвоением христианами спасительного последствия подвига Христова. В этих суженных перспективах богословия, в котором главенствующее значение имеет идея Искупления, святоотеческое изречение "Бог соделался человеком, дабы человек смог стать богом" кажется странным и необычным. Занимаясь единственно лишь нашим спасением, мы забываем о соединении с Богом, или, точнее, мы видим

соединение с Богом только в его негативном аспекте, относящемся к нашему настоящему печальному состоянию.

## 2

Св. Ансельм Кентерберийский с его трактатом "Cur Deus homo", несомненно, первый попытался развить догмат об Искуплении отдельно, отсекая от него все остальное. Христианские горизонты оказываются ограниченными драмой, которая разыгрывается между Богом, бесконечно оскорбленным грехом, и человеком, не способным удовлетворить требованиям карающей справедливости. Эта драма находит разрешение в смерти Христа, Сына Божия, ставшего человеком, чтобы заменить нас Собой и уплатить наш долг божественному правосудию. Но в чем же тогда заключается домостроительное действие Святого Духа? Его роль сводится к роли помощника Искупления, дающего нам возможность воспользоваться искупительной заслугой Христа. Конечная перспектива нашего соединения с Богом исключается или, во всяком случае, закрывается от наших взоров суровыми сводами богословской мысли, воздвигаемой на понятиях первородной вины и ее искупления. Поскольку цена нашего Искупления внесена Смертию Христовой, Воскресение и Вознесение представляют собой лишь славное завершение Его подвига, своего рода апофеоз, не имеющий прямого отношения к нашей судьбе. Это "искупительское" богословие, сосредоточенное на страданиях Христа, по-видимому, не интересуется Его торжеством над смертью. Сам подвиг Христа-Искупителя, которым это богословие ограничено, представляется урезанным, обедненным, сведенным к перемене отношения Бога к падшим людям, вне какого-либо отношения к самой природе человечества.

Совершенно иное понимание искупительного подвига Христа встречаем мы, например, у св. Афанасия. Христос, говорит он<sup>5</sup>, предав смерти храм Своего тела, принес жертву за всех людей, дабы соделать их невинными и свободными от первородного греха, с одной стороны, а с другой – дабы показать Себя победителем смерти и нетление Своего собственного тела соделать начатком всеобщего воскресения. Здесь юридический образ Искупления дополняется другим – образом физическим, или, вернее, биологическим: образом победы жизни над смертью, нетления, торжествующего в природе, растленной грехом.

Вообще у отцов, как и в Священном Писании, мы находим много образов для выражения тайны нашего спасения, совершенного Христом. Так, в Евангелии Добрый Пастырь является "буколическим" образом подвига Христова<sup>6</sup>; сильный человек, побежденный другим, более сильным, который отнимает у него оружие и лишает его власти, является воинским образом<sup>7</sup>, часто повторяющимся у отцов и в богослужении; это Христос, торжествующий над диаволом, сокрушающий врата ада, делающий Своим стягом крест<sup>8</sup>; существует и "врачебный" образ – образ больной природы, исцеляемой противоядием спасения<sup>9</sup>; встречается образ, который можно было бы назвать "дипломатическим": образ божественной хитрости, расстраивающей козни диавола<sup>10</sup>, и т.д. Наконец, образ, встречающийся чаще всего и заимствованный апостолом Павлом из Ветхого Завета, относится к области юридических отношений<sup>11</sup>. Взятое в этом частном значении Искупление является юридическим образом подвига Христова, наряду со многими другими возможными образами. Употребляя слово "искупление" так, как мы делаем сейчас, в значении общего термина, обозначающего спасительный подвиг Христа во всей его широте, мы не должны забывать, что это юридическое выражение имеет образный

характер: Христос в такой же мере Искупитель, в какой Он Воин, торжествующий над смертью, истинный Первосвященник<sup>12</sup> и т.д.

Заблуждение Ансельма заключалось не столько в том, что он развил юридическую теорию Искупления, сколько в том, что он пожелал увидеть в юридических отношениях, содержащихся в термине "искупление", адекватное выражение тайны нашего спасения, совершенного Христом. Отбрасывая другие выражения этой тайны как неадекватные образы ("quasi quaedam picturae"), он думал найти в юридическом образе – образе искупления – само содержание истины, ее "рациональную основу" (veritatis rationabilis soliditas), доказательство необходимости того, что Бог должен был умереть ради нашего спасения<sup>13</sup>.

Невозможность рационально выразить необходимость искупительного подвига, используя юридическое содержание термина "искупление", была показана св. Григорием Богословом путем приведения к величайшему абсурду: "Остается исследовать вопрос и догмат, – говорит он, – оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь – кровь великая и преславная Бога и Архиерея<sup>14</sup> и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти; спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что более справедливо было бы помиловать нас! А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А, во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы, дав овна? Не очевидно ли, что Отец приемлет жертву, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству: человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя Своей силой, и возвел нас к Себе чрез Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы; а большее да почтено будет молчанием"<sup>15</sup>. Из приведенного нами текста с очевидностью вытекает, что у св. Григория Богослова понятие искупления отнюдь не содержит в себе необходимости, обусловленной какой-то карающей справедливостью, а представляется как выражение Домостроительства, тайна которого не может быть адекватно изъяснена в рассудочных понятиях. "Мы возымали нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить", – говорит он далее (§28). "Но ни одно из них (чудес) не уподобляется чуду моего спасения. Немногие капли крови воссоздают целый мир" (§29).

После узких горизонтов исключительно юридического богословия мы находим у отцов чрезвычайно богатое понятие искупления, обнимающее победу над смертью, начаток всеобщего воскресения, освобождение природы, плененной диаволом, не только оправдание, но и восстановление твари во Христе. Здесь Страдания неотделимы от Воскресения, прославленное тело Христа, сидящего одесную Отца, – от жизни христиан на земле. Однако, если Искупление представляется как центральный момент Воплощения, т.е. Домостроительство Сына по отношению к падшему миру, то оно является также и моментом более обширного Домостроительства Пресвятой Троицы по отношению к твари, созданной из ничего и призванной свободно осуществить обожение, соединение с Богом, дабы Бог стал "вся во всех". Мысль отцов никогда не закрывает этой конечной перспективы. Поскольку Искупление имело непосредственной целью наше спасение, это спасение явится, – в своем конечном осуществлении, в будущем веке, – как наше соединение с Богом, как обожение твари, искупленной Христом. Но это конечное

свершение предполагает наличие Домостроительства другого Божественного Лица, посланного в мир после Сына.

Действие Духа Святого неотделимо от действия Сына. Чтобы иметь возможность сказать вместе с отцами: "Бог соделался человеком, дабы человек смог стать богом", следует не только восполнить недостаточность теории Ансельма, вернувшись к более богатому понятию искупления, присущему отцам. Нужно прежде всего вновь найти истинное значение Домостроительства Святого Духа, отличного, но неотделимого от Домостроительства Воплотившегося Слова<sup>16</sup>. Если мысль Ансельма могла остановиться на искупительном подвиге Христа, изолировав его от всего остального христианского учения, сузив горизонты Предания, это произошло именно потому, что Запад уже утратил тогда истинное понятие о Лице Святого Духа, отодвинув Его на второй план, сделав из Него своего рода помощника, или "викария", Сына. Мы оставим в стороне этот вопрос, который потребовал бы углубленного анализа догмата об исхождении от Отца и Сына и его последствия для всего западного богословия. Ограничимся положительной задачей – показать, почему понятие нашего конечного обожения не может быть выражено только на христологической основе и требует пневматологического развития.

### 3

На Западе современная богословская мысль делает большое усилие вернуться к святоотеческим истокам первых веков – и в особенности к творениям греческих отцов, – которых желают включить в некий католический синтез. Не только послетридентское богословие, но и средневековая схоластика, несмотря на ее философское богатство, представляется сегодня богословски недостаточной. Особенно большие усилия направлены на то, чтобы восстановить значение понятия Церкви как Тела Христова, как новой твари, восстановленной Христом, как природы или тела, имеющего воскресшего Христа своим Главой.

Поскольку первый Адам изменил своему призванию – добровольно достигнуть соединения с Богом, это соединение двух природ осуществил в Своем Лице, воплотившись, Второй Адам, Слово Божие. Соединившись с падшим миром во всей его реальности, Он изъял силу греха из нашей природы и Своею смертью, ознаменовавшей предельное соединение с нашим падшим состоянием, восторжествовал над смертью и над тлением. В крещении мы символически умираем со Христом, чтобы реально в Нем воскреснуть в новой жизни Его прославленного тела, чтобы стать членами этого единого тела, существующего конкретно, исторически на земле, но имеющего своего Главу на небесах, в вечности, в лоне Пресвятой Троицы. Одновременно Жертвоприноситеlem и Жертва – Христос приносит на небесном Престоле ту единую жертву, которая совершается на земле, на многих земных престолах в евхаристической тайне. Таким образом, нет никакого разрыва между невидимым и видимым, между небом и землей, между Главой, восседающим одесную Отца, и Церковью, Его телом, в котором непрестанно изливается Его честная кровь. "То, что было видимо в нашем Искупителе, перешло теперь в таинства" (св. Лев)<sup>17</sup>.

Это понятие единства христиан, образующих единое тело Христово, начинает возрождаться в настоящий момент повсюду на Западе. В особенности литургическая и sacramентальная мысль выявляет органический характер Церкви, в аспекте нашего единства в целостном Христе. Нет надобности подчеркивать всю важность того богословского учения о Теле Христовом, восстанавливающего, в новом плане, богатства

святоотеческого Предания. Сейчас важен для нас тот факт, что в этой перспективе учение об Искуплении снова открывает возможности для более широкой христологии и экклезиологии, где вновь может занять свое место вопрос о нашем обожении, нашем соединении с Богом.

Снова мы можем сказать вместе с отцами: "Бог стал человеком, дабы человек смог стать Богом". Но когда пытаются истолковать эти слова, оставаясь только на христологической и сакраментальной основе, когда Духу Святому отводится роль агента связи между Небесным Главой Церкви и ее членами, встают очень большие трудности, неразрешимые вопросы<sup>18</sup>.

В этом понятии Церкви как Тела Христова, Тела целостного Христа, объемлющего в Себе людей, членов Церкви (это понятие мы, кстати говоря, полностью принимаем), в этом христианском тоталитаризме можно ли сохранить понятие человеческих личностей, различных между собой и в особенности отличных от единого Лица Христова, которое, по-видимому, отождествляется здесь с лицом Церкви? Не рискуем ли мы тогда утратить и личную свободу и после того, как были спасены от детерминизма греха, впасть в своего рода сакраментальный детерминизм, при котором органический процесс спасения, совершающийся в коллективе Церкви, направлен к тому, чтобы упразднить личную встречу с Богом? В каком значении все мы являемся единым телом во Христе и в каком ином значении мы им не являемся и не можем им быть, не перестав существовать как человеческие личности, или ипостаси, из которых каждая призвана осуществить в себе соединение с Богом? Ибо, по-видимому, существует столько же союзов с Богом, сколько и человеческих личностей, поскольку каждая из них предполагает абсолютно единое и неповторимое отношение с Божеством и на небе возможно столько же явлений святости, сколько было, есть и будет личных судеб на земле.

#### 4

Когда мы говорим о человеческих личностях в связи с вопросом о Теле Христовом, членами которого мы являемся, нужно решительно отказаться от значения слова "личность", присущего социологии и большинству философских систем, и искать правило, "канон" нашей мысли выше, в понятии лица, или ипостаси, как оно выражено в тринитарном богословии. Этот догмат, который ставит наш ум перед антиномией абсолютного тождества и не менее абсолютного различия, выражается в различении между природой и лицами, или ипостасями.

Каждая личность здесь существует не путем исключения других, не путем противопоставления себя тому, что не есть "я", а (употребляя язык психологии, весьма неточный в применении к Троице) путем отказа обладать природой для себя; иными словами, личное существование устанавливает отношение к другому, личность существует в направлении к другому: *ο λογος ην προς τον υεον*, говорится в прологе Евангелия от Иоанна. Кратко говоря, личность может быть полностью личностью лишь в той мере, в какой она не имеет ничего того, чем она хотела бы обладать только для себя, исключая других; то есть когда она имеет природу, общую с другими. Только тогда проявляется во всей своей чистоте различие между лицами и природой; в противном случае перед нами будут индивидуумы, разделяющие между собой природу. Нет никакого раздела, никакого деления единой природы между тремя Лицами Троицы: Божественные Ипостаси не являются тремя частями единого целого, единой природы, но

каждая содержит в себе целостную природу, каждая является целым, ибо она не имеет ничего для себя: даже воля – общая у Трех.

Если мы обратимся теперь к людям, сотворенным по образу Божию, то сможем обнаружить, исходя из троичного догмата, общую природу во многих тварных ипостасях. Однако в реальности падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, каждый противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, присваивая каждый для себя часть природы, которую моя воля противопоставляет всему тому, что не есть я. В этом аспекте то, что мы обычно называем человеческой личностью, является не подлинной личностью, а индивидуумом, то есть частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество. Но как личность в ее истинном значении, в богословском значении этого слова, человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого – каждый человек потенциально содержит в себе целое, весь земной космос<sup>19</sup>, ипостасью которого он является; каждый представляет собой единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы. Тайна человеческой личности, – то, что делает ее абсолютно единственной, незаменимой, – не может быть выражена в каком-либо рациональном понятии, определяемом словами. Все наши определения неизбежно будут относиться к индивидууму, более или менее подобному другим, и последнего наименования для обозначения личности в ее абсолютном своеобразии всегда будет недоставать. Личности как таковые – не части природы; хотя они и связаны с индивидуальными выражениями природы в тварной реальности, они содержат в себе потенциально, каждая по-своему, целое, всю совокупность природы. В нашем обычном опыте мы не знаем ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы: мы видим человеческих индивидуумов, с одной стороны, и человеческие коллективы – с другой, находящиеся в состоянии постоянного конфликта между собой.

В Церкви же мы находим постоянное осуществление единства природы, ибо Церковь представляет собой нечто более единое, чем какой-либо коллектив: св. апостол Павел называет ее "телом". Это человеческая природа, единство которой представлено уже не ветхим Адамом, главой рода человеческого, в его продолжении в индивидуумах; это искупленная, обновленная природа собрана, повторена в Ипостаси, в Божественном Лице Сына Божия, ставшего человеком. Если в этой новой реальности наши индивидуализированные природы освобождаются от своих ограничений (эллины или скифы, свободные или рабы...), если индивидуум, существующий, противопоставляя себя всему, что не есть "я", должен исчезнуть, став членом единого тела, это не означает, что тем самым уничтожаются человеческие личности, или ипостаси. Как раз наоборот: только тогда они и могут достигать свершения в своем подлинном многообразии. Не будучи частями общей природы, в противоположность индивидуумам, личности не смешиваются между собой в силу природного единства, которое осуществляется в становлении, в Церкви<sup>20</sup>. Они не становятся и частицами Личности Христа, они в Нем не содержатся, как в какой-то "сверхличности": это было бы противоположно самому понятию личности. Мы, следовательно, едино во Христе по нашей природе, поскольку Он есть Глава нашей природы, образующей в Нем единое Тело.

Мы приходим к выводу: если наши индивидуальные природы включаются в прославленное человечество Христа, входят в единство Его Тела через крещение, приобщаясь к смерти и Воскресению Христа, то наши личности, дабы каждая из них могла свободно осуществлять свое соединение с Богом, должны утверждаться в своем личном достоинстве Святым Духом: таинство крещения – единства во Христе должно дополняться таинством миропомазания – многообразия в Духе Святом.

Тайна нашего искупления завершается тем, что отцы называют восстановлением нашей природы Христом и во Христе. Это христологическое основание Церкви, выражающееся по преимуществу в сакраментальной жизни, с присущим ей характером абсолютной объективности. Но если мы хотим сохранить другой аспект Церкви, носящий характер субъективности, не менее абсолютной, то его нужно обосновать на Домостроительстве другого Божественного Лица, независимого по Своему происхождению от Лица воплотившегося Сына<sup>21</sup>. Иначе мы рискуем обезличить Церковь, подчинив свободу ее человеческих ипостасей своего рода сакраментальному детерминизму. Напротив, если мы будем особо выделять субъективную сторону, то потеряем вместе с понятием Тела Христова "логосную" почву Истины и запутаемся в блужданиях "индивидуальной" веры.

Мы хотим сказать, что Воплощение и искупительный подвиг Христа, взятые отдельно от Домостроительства Святого Духа, не могут обосновать личной множественности Церкви, столь же необходимой, как ее природное единство во Христе. Тайна Пятидесятницы так же важна, как и тайна Искупления. Искупительный подвиг Христа есть необходимое условие для обожения, совершаемого действием Святого Духа. Господь Сам утверждает это, говоря: "Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся" (Лк. 12, 49). Но, с другой стороны, можно сказать, что дело Духа Святого, в свою очередь, подчинено делу Сына, ибо, только принимая Духа, могут человеческие личности с полным сознанием свидетельствовать о Божестве Христа. Сын стал подобен нам через Воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе, Который Его сообщает каждой человеческой личности в отдельности. Искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожение, совершаемое Духом Святым, предназначается для наших личностей. Но оба эти действия нераздельны, немислимы одно без другого, ибо они взаимно обуславливают друг друга, присутствуют одно в другом, являясь, в конечном счете, единым Домостроительством Пресвятой Троицы, совершаемым двумя Божественными Лицами, посланными Отцом в мир. Это двойное Домостроительство Слова и Утешителя имеет целью соединение твари с Богом.

Рассматриваемая с точки зрения нашего падения эта цель Божественного Домостроительства называется спасением, или искуплением. Это негативный аспект конечной цели, рассматриваемой по отношению к нашему греху. Рассматриваемая же с точки зрения конечного призвания твари, она называется обожением. Это положительное определение той же тайны, которая должна совершаться в каждой человеческой личности в Церкви и полностью раскрыться в будущем веке, когда, соединив все во Христе, Бог станет всем во всем.

## **БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ**

Я не берусь излагать того, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было ли бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции, от образа

мысли, следовавшей путем, очень отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания? Во избежание подобной бессознательной сбивчивости, а также злоупотребления сознательными анахронизмами, вкладывая что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника, мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека, каковым оно могло стать в истории христианского богословия. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и не стоит говорить о том, что это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека "по Своему образу и подобию".

Итак, я не буду предлагать исторического исследования христианских вероучений, а ограничусь только изложением некоторых богословских мыслей о том, на какие же требования должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианского догмата. Прежде чем поставить вопрос, что же в контексте богословском есть человеческая личность, мы должны сказать несколько слов о Лицах Божественных. Этот краткий обзор не отвлечет нас от нашей темы.

Чтобы наилучшим образом выразить присущую Богу реальность личностного, или, вернее, реальность личного Бога, а реальность эта есть не только домостроительный модус проявления безличностной в Самой Себе Монады, но первичное и абсолютное пребывание Бога-Троицы в Своей трансцендентности, греческие отцы для обозначения Божественных Лиц предпочли термину *πρόσωπον* термин *ὑπόστασις*. Мысль, различающая в Боге "усию" и "ипостась", пользуется словарем метафизическим и выражает себя в терминах онтологических, которые в данном случае являются не столько понятиями, сколько условными знаками, отмечающими абсолютную тождественность и абсолютную различимость. В своем желании выразить "несводимость" ипостаси к усии, несводимость личности к сущности, не противопоставляя их, однако, как две различные реальности, святые отцы провели различие между этими двумя синонимами, что действительно было терминологической находкой, позволившей сказать Григорию Богослову: "Сын не Отец, если есть один только Отец, но Он то, что Отец; Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын, если есть один только Сын"<sup>1</sup>. Ипостась есть то, что есть усия, к ней приложимы все свойства, – или же все отрицания, – какие только могут быть сформулированы по отношению к "сверхсущности", и, однако, она остается к усии несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне соотношения трех Ипостасей, которые, собственно говоря, не три, но "Три-Единство". Когда мы говорим "три Ипостаси", то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти определение "Божественной Ипостаси", надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей – это невозможность какого бы то ни было общего их определения. Они сходны в том, в чем несходны, или же, превосходя относительную и неуместную здесь идею сходства, мы должны были бы сказать, что абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немисливо говорить об ипостасном Три-Единстве. Как "Три" здесь не количественное число, а знак бесконечного превосхождения диады противопоставлений триадой чистых различий (триадой, равнозначной монаде), так ипостась, как таковая и к усии не сводимая, не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий радикальную личность Бога христианского Откровения.



Однако усия и ипостась – все же синонимы, и каждый раз, как мы хотим установить четкое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы снова и неизбежно впадаем в область концептуального познания: противопоставляем общее частному, "вторую усию" – индивидуальной субстанции, род или вид – индивидууму. Это мы и находим, например, в следующем тексте Феодорита: "Согласно языческой философии, между усией и ипостасью нет никакой разницы: усия обозначает то, что есть (το ον), а ипостась – то, что существует (το υφεστος). По учению же отцов, между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом"<sup>2</sup>. Такая же неожиданность подстерегает нас и в "Диалектике" св. Иоанна Дамаскина; в этом своеобразном философском зачине к его изложению христианского догмата Дамаскин говорит: "У слова "ипостась" – два значения. Иногда оно просто значит существование (υπαρξις), и в этом случае усия и ипостась суть понятия однозначные. Поэтому некоторые отцы и говорили: "природы" (φυσεις) или "ипостаси". Иногда же слово это обозначает то, что существует само по себе, по собственной своей субстанции (την κατ αυτο και ιδιασυστων υπαρξιν). В этом смысле это слово значит индивидуум (το ατομον), который численно отличен от всякого иного, например, Петр, Павел, некоторая лошадь"<sup>3</sup>.

Ясно, что подобное определение ипостаси могло быть лишь некоторым подходом к троическому богословию, как бы отправной точкой от концепции к понятию "деконцептуализованному", которое уже больше не есть понятие индивидуума, принадлежащего к некоторому роду. Если некоторые критики и видели в учении св. Василия Великого о Троице различие υλοστασις и ουσια, соответствующее аристотелевскому различению προτη и δευτερα ουσια (первая и вторая усия), то это говорит лишь о том, что они не сумели отличить точки прибытия от точки отправления, богословского здания, воздвигнутого за пределами концепций, от его концептуальных подмостков и лесов.

В троическом богословии (которое для отцов первых веков было "богословием" по преимуществу, "теологией" – в прямом смысле слова) понятие "ипостась" не соответствует понятию "индивидуум" и "Божество" не есть понятие некоей "индивидуальной субстанции" Божественной природы. То концептуальное различие между синонимами, которое Феодорит приписывает отцам, по своей форме есть не что иное, как подход через определения к неопределимому. Феодорит, по существу, был неправ, когда введенное отцами концептуальное различие противопоставлял тождеству этих двух терминов в "философии мира". Он действительно был больше историком, нежели богословом, и увидел в оригинальной синонимике выбранных отцами двух терминов для обозначения в Боге "общего" и "частного" лишь исторический курьез. Но для чего же и было выбирать эту синонимiku, как не для сохранения за "общим" значения конкретной усии и не для исключения из "частного" всякой ограниченности, свойственной индивидууму? Не для того ли был сделан этот выбор, чтобы понятие "ипостась" распространилось на всю общую природу, а не дробило бы ее? Если это так, то установленную отцами богословскую истину различения усии и ипостаси следует искать не в буквальности концептуального выражения, а между ним и тождеством тех двух понятий, которые были свойственны "философии мира", т.е. истину надо нам искать за пределами понятий (концепций); там они очищаются и становятся знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов.

Попытаемся теперь найти тот же внеконцептуальный смысл различения ипостаси и усии, или природы<sup>4</sup>, в христианской антропологии.

Несводимость ипостаси к сущности или природе, та несводимость, которая, раскрывая характерную ипостасную неопределимость, заставила нас отказаться от тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице, присуща ли она также сфере тварного, в частности, когда речь идет об ипостасях, или личностях человеческих? Ставя этот вопрос, мы тем самым ставим и другой: отразилось ли троическое богословие в христанской антропологии; раскрыло ли оно новое измерение "личностного", обнаружив понятие ипостаси человеческой, также не сводимой к уровню индивидуальных природ, или субстанций, столь удобно подводимых под концепты и удобно располагаемых в "логическом древе" Порфирия?

На этот вопрос мы ответим *more scholastico* ["по обыкновению схоластов"]. Сначала осторожно дадим ответ отрицательный: "videtur quod non" (представляется, что нет). Повидимому, человеческая личность – только индивидуум, численно отличный от всякого другого человека. Действительно, если, поднимаясь к чистой идее Божественной Ипостаси, нам надо было отказаться от понятия "индивидуум", которому нет места в Троице, то дело обстоит совершенно иначе в реальности тварной, где существуют человеческие индивидуумы, называемые личностями. Мы также можем называть их "ипостасями", но тогда этот термин можно отнести ко всякому индивидууму без различия его вида, на что и указывает пример, данный св. Иоанном Дамаскином: "Петр, Павел, некоторая лошадь". Другие (св. Григорий Богослов, например) сохраняют термин "ипостась" за индивидуумами разумной природы, в точности, как это делает Боэций в своем определении "substantia individua rationalis naturae" – "индивидуальная субстанция разумной природы" (причем отметим, что *substantia* – здесь буквальный перевод *υλοστασις*). Сформулированное Боэцием определение целиком заимствует у него Фома Аквинский для обозначения личности тварной, как и греческие отцы; он пытается его преобразовать, чтобы применить к Лицам Троичным, но в перспективе, отличной от перспективы восточного троического богословия: *persona* философа [Боэция] у богослова превращается в *relatio* [отношение]<sup>5</sup>. Интересно отметить, что отказавшийся от Боэциева определения личности Ришар Сен-Викторский приходит к пониманию ипостаси как "несообщаемому бытию Божественной природы" (*Divinae naturae incommunicabilis existentia*), что сближает его с умозрением греческих богословов, о чем и говорит о.Бержерон. Однако – и на этом именно пункте мы и должны теперь заострить свое внимание – оказывается, что ни отцы, ни Фома Аквинский, ни критиковавший Боэция Ришар Сен-Викторский в своей антропологии не отошли от понимания человеческой личности как "индивидуальной субстанции", и это после того, как они преобразовали это понятие применительно к троическому богословию.

Таким образом, на языке богословов – и восточных, и западных – термин "человеческая личность" совпадает с термином "человеческий индивидуум". Но остановиться на этом утверждении мы не можем. Если, как мы видели, христианская антропология не придала нового смысла термину "ипостась, или личность человеческая", попытаемся обнаружить другие ее понимания, такое понятие, которое уже не может быть тождественным понятию "индивидуум" и тем не менее не зафиксировано каким-либо термином, как само собой разумеющееся, но в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, сокрытым во всех богословских или аскетических вероучениях, относящихся к человеку.

Посмотрим прежде всего (в этом и будет теперь состоять наша задача), может ли понятие о личности человека, сведенное к понятию *φύσις*, или индивидуальная природа, удержаться в контексте христианского догмата.

Халкидонский догмат, 15-е столетие которого не так давно отметил весь христианский мир, говорит нам о Христе, "единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по

человечеству"; именно потому можем мы воспринимать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человека, никакой неясности и смешения нетварного с тварным, что различаем Личность, или Ипостась Сына, и Его природу, или Сущность: Личность которая не из двух природ (ἐκ δύο φύσιν), но в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν). Выражение "ипостасная связь" (несмотря на все свое удобство и общепринятость) – неподходяще: оно наводит на мысль о некоей природе, или человеческой сущности, которая бы предсуществовала воплощению и затем вошла в Ипостась Слова. Но природа, или человеческая субстанция, принятая на Себя Словом, в Деве Марии зачинается как именно эта природа, или частная субстанция, лишь с момента воплощения, т.е. в единстве Лица, или Ипостаси Сына Божия, ставшего человеком. Это означает, что человечество Христа, по которому Он стал "единосущным нам", никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природность была "индивидуальной субстанцией", и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос "совершенен в Своем человечестве", "истинный человек", – из разумной души и тела (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος). Здесь человеческая сущность Христа та же, что сущность других субстанций, или отдельных человеческих природ, которые именуется "ипостасями", или "личностями". Однако если бы мы применили это наименование по отношению ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два друг от друга отличные "личностные" существа. Потому, по Халкидонскому догмату, Божественное Лицо и соделалось единосущным тварным лицам, что Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность человеческую. Следовательно, если Христос – Лицо Божественное, будучи одновременно всецело человеком по Своей "воипостасированной" природе, то надо признать (по крайней мере за Христом), что здесь ипостась воспринятого Им в Себя человечества нельзя свести к человеческой субстанции, к тому индивидууму, который был переписан при Августе наряду с другими подданными Римской империи. И в то же время мы можем сказать, что переписан по Своему человечеству был именно Бог, и потому именно можем мы это сказать, что этот человеческий индивидуум, этот "атом" человеческой природы, перечисляемый наряду с другими атомами, не был "личностью" человеческой.

Казалось бы, ради последовательности надо нам отказаться от обозначения индивидуальной субстанции разумной природы термином "личность" или "ипостась", в противном случае несторианский спор может показаться только словопрением: одна или две ипостаси во Христе? Если говорить об Ипостаси Божественной (Ипостась означает здесь несводимость к природе, а ипостась человеческая – только индивидуальную человеческую субстанцию), то две, но в обоих случаях мы видим ту же несводимость личности к природе, поэтому и мы скажем: одна Ипостась, или Личность, во Христе. И этот отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет в то же время означать, что в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию. Следовательно, определение Боэция индивидуальной субстанции разумной природы в качестве сформулированного понятия личности человеческой в свете христологического догмата оказывается недостаточным. Определение это может быть приложимо лишь к "воипостасированной природе" (употребим выражение Леонтия Византийского), а не к самой ипостаси, или личности, человека. Нам теперь понятно, почему Ришар Сен-Викторский отбросил определение Боэция и с большой тонкостью отметил, что субстанция отвечает на вопрос *quid* (quid), а личность – на вопрос *quis* (quis). На вопрос же кто мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо<sup>6</sup>. Отсюда он выводит новое определение лица (для Лиц Божественных): Лицо есть несообщимое существование Божественной природы (*persona est divinae naturae incommunicabilis existentia*).

Но оставим Ришара и спросим себя: в каком же смысле должны мы проводить различие между личностью, или ипостасью человеческой, и человеком как индивидуумом, или отдельной природой? Каково значение личности по отношению к человеческому индивидууму? Не есть ли она высшее качество индивидуума, качество его совершенства, как существа, сотворенного по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности? Такой вывод может показаться правдоподобным, в особенности, если мы учтем тот факт, что все попытки показать в человеке то характерное, что в нем "по образу Божию", почти всегда относят к его высшим "духовным" способностям<sup>7</sup>. Высшие способности человека, служащие проявлению свойственной ему "сообразности" и в трихотомической антропологии получают наименование *νοῦς*; термин этот перевести трудно, и его смысл мы должны передать словами "человеческий разум". В таком случае человек личностный есть как бы некий *νοῦς*, некий воплотившийся ум, связанный с природой животного, которую он "воипостасирует", или, вернее, которой он, над нею господствуя, противопоставляется. Мы действительно можем найти, в особенности у отцов IV в., и в частности у св. Григория Нисского, развернутое учение о "нусе" как о местопребывании свободы (*αυτεξουσια*), способности определять себя из самого себя, что и придает человеку отличающую его особенность: быть сотворенным по образу Божию, ту особенность, которую мы можем назвать личным его достоинством.

Но попытаемся рассмотреть эту новую схему, которая как бы опирается на авторитет отцов, в свете христологического догмата. Мы тотчас уже убеждаемся, что от нее следует отказаться. Если бы действительно *νοῦς* был в человеке тем "ипостасным" началом, которое дает ему статус личности, то для сохранения ипостасного единства в Богочеловеке надо было бы изъять человеческий ум из природы Христа и заменить тварный "нус" Божественным Логосом. Иначе говоря, мы должны были бы принять христологическую формулу Аполлинария Лаодикийского. Надо отметить, что именно св. Григорий Нисский наиболее дельным образом критиковал заблуждение Аполлинария, и поэтому мы считаем, что, несмотря на спиритуалистический уклон его учения об образе Божиим, "нус" человека нельзя понимать в толковании Григория как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие.

Если это так, то в состав индивидуальной природы человека вмещается его ипостась, или личность, что в точности соответствует несводимости ипостаси к человеческому индивидууму, в чем именно мы и убедились, когда говорили о Халкидонском догмате. С другой же стороны, чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы – тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (*φύσις*) и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не "нечто несводимое" или "нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым", потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об "иной природе", но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, держа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он "воипостасирует" и над которой непрестанно восходит, ее "восхищает (*extasie*), сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уже напоминающее "экстатический характер экзистенции (*Dasein*)" у Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение.

Отец Урс фон Бальтазар, рассуждая в своей книге "Святой Максим Исповедник" о послехалкидонском богословии, делает одно замечание, которое представляется мне очень верным и в то же время очень ошибочным. Он говорит:

"Наряду с древом Порфирия, который пытается ввести все существующее в категории сущности (*ουσία*), как класс, род, специфические особенности и, наконец, индивидуум (*ατομον αδιος*), появляются новые онтологические категории. Эти новые категории, не сводимые к категориям сущностным, отсылают нас одновременно к сфере существования и к сфере личности. Обе эти сферы, закованные в новые выражения (*υπαρξις*, *υποστασις*), еще довольно туманны и нуждаются в точных определениях. Пройдет много времени, пока Средние века смогут формулировать различие между сущностью и существованием и выковать из нее структуру модуса тварного бытия... Однако именно в этом направлении мы и идем, когда наряду со старым аристотелевским расположением сущностного видим этот новый порядок существования личностного"<sup>8</sup>.

Отец фон Бальтазар затронул здесь самый узел исключительно важных проблем. Он подошел к ним, но вместо того, чтобы продолжать дальнейшее исследование, пришел в замешательство и остался на поверхности. Мы видим, что он сблизил "новые онтологические категории", категории ипостаси или личности, с тем экзистенциальным *esse*, с тем "бытийством", которое обнаружил Фома Аквинат за пределами аристотелевских субстанций, с той актуальностью существования, которая, как говорит Жильсон, "превосходит сущность и постольку превосходит понятие"<sup>9</sup>. Я считаю, что Жильсон прав, когда говорит, что только христианский метафизик мог пойти так далеко в анализе конкретной структуры тварных существ. Но при наличии этого сделанного о.фон Бальтазаром сближения мы спросим: реальное различие между сущностью и существованием, обнаружившее в корне всякого индивидуального существа самый акт его существования и обосновывающее собственное его существо, дошло ли и до корня личностного бытия? Неопределимость "существования" – того ли она порядка, что и неопределимость личности, или же новый онтологический уровень, найденный Фомой, все еще по сю сторону личностного?

Несомненно, между этими двумя сферами тесная связь, хотя бы в образе мыслей Фомы. Отвечая на вопрос: "Единое ли только бытие во Христе", Фома утверждает единство существования Богочеловека, говоря о единстве Его ипостаси<sup>10</sup>. Но доводит ли он это сближение экзистенциального и личностного вплоть до полагания в Боге трех экзистенций? Ришар Сен-Викторский делает это, когда говорит о трех Божественных Ипостасях, – однако он не преобразовывает понятия человеческой личности. Фома Аквинский восстановил понятие индивидуальных субстанций, находя в них многообразную творческую энергию, которая приводит к актуальности все существующее, – но эта новая онтологическая категория распространяется на все тварное, а вовсе не только на человеческие или ангельские личности. С другой стороны, Бог Фомы есть не что иное, как единственное существование, тождественное своей сущности, – чистый акт или *Ipsium Esse subsistens* (Само Бытие существующее). Это обязывает нас сделать поправку к замечанию о.Бальтазара. Если новая сфера не сводимого к концепции, ибо не сводимого к сущности, открывается хотя бы Максиму Исповеднику в понятии тварной ипостаси, не через томистское различие сущности и существования – различие, проникающее до экзистенциальной основы индивидуальных существ, – удастся найти онтологическую разгадку тайны человеческой личности.

Естественное богословие Фомы остается по сю сторону этой разгадки, и нельзя ставить ему это в упрек, потому что не это было его задачей. Если мне будет позволено выразить мою мысль на близком мне языке "паламитского" богословия, я скажу, что Фома в

качестве метафизика постигает Бога и тварные существа на уровне "энергий", а не на уровне "пресущности" в Трех Ипостасях и в многоипостасности тварного космоса. Тварь, будучи в одно и то же время "природной" и "ипостасной", призвана осуществлять равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций.

Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: "Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему" (Быт. 1:26).

## БОГОСЛОВИЕ ОБРАЗА

Тема образа в познании Бога и человека имеет столь существенное значение для христианской мысли, что мы считаем вполне возможным с достаточным правом и не преувеличивая доктринальный элемент второстепенного значения говорить о "богословии образа" как в Новом Завете, так и у того или иного христианского автора. Так, например, критическое исследование о. Анри Крузеля "Богословие образа Божия у Оригена" (изд. Обиэ, 1956) – чтобы не перечислять множества недавно появившихся подобных трудов, приводим его одного – охватывает все основные проблемы оригеновской мысли, и тем не менее автор в предисловии приносит свои извинения перед читателем в том, что ограничивает "богословие образа" одним только аспектом – аспектом сношения Бога с человеком посредничеством Слова. Но даже это сосредоточение на Второй Ипостаси не может сузить обширности темы об образе Божиим в мысли Оригена: если Логос есть Образ, по Которому познается Отеческий Первообраз, то к "богословию образа" следует отнести все проблемы, связанные с Божественным проявлением – проявлением ли "космическим" (сотворенная Словом природа), или же "историческим" (Откровение, данное одному народу, избранному для приятия Слова Божия). Если же человек, как говорит Ориген, есть *λογικος*, если он "сообразен" Логосу, то все, что относится к судьбе человека: благодать, грех, искупление, совершенное вочеловечившимся Словом, – также должно относиться к "богословию образа". То же можно сказать о Церкви, таинствах, духовной жизни, всеосвящении, последнем конце. Ни одной ветви богословского вероучения нельзя выделить из проблемы образа, не отрывая ее от живого ствола христианского Предания. Можно сказать, что как восточный, так и западный богослов католической традиции, верный основным линиям святоотеческой мысли, тему образа в его двойном аспекте (образ – принцип Божественного проявления и образ – основа особой связи человека с Богом) несомненно относит к самой "сущности христианского учения". В вышедшей под этим заглавием небольшой книге Романо Гуардини<sup>1</sup> автор отводит понятию образа совершенно особое место. Но тщетными останутся наши попытки найти тему образа в труде Гарнака "Das Wesen des Christentums".

Доводы, приводимые обычно некоторыми протестантскими богословами, желающими исключить из сущности христианства "богословие образа", могут базироваться на доскональном знании ветхозаветной лексики. Так, Карл Барт в своей "Догматике"<sup>2</sup> заявляет, что учение отцов Церкви об "образе Божиим" было целиком создано ими и совершенно не обосновано каким-либо текстом Писания. Эмиль Брунер<sup>3</sup> менее категоричен, однако, и он утверждает, что "учение об *Imago Dei*, если вообще можно

говорить об этом термине как об определенном понятии, в Библии существенной роли не играет". Андерс Нигрен в своей книге "Eros et Agare"<sup>4</sup> исключает тему "образа", ссылаясь на слова Е.Лемана: "Самый неоспоримый аргумент, говорящий против "сотворения по образу Божию", – это полное отсутствие этой идеи в Ветхом Завете. Будь она более распространена, ею бы часто пользовались, ее бы даже использовали в многочисленных текстах, говорящих о взаимоотношениях Бога и человека. Однако ни пророки, ни псалмы, ни книга Иова, ни столь человеческое Второзаконие не говорят об этом сущностном подобии Бога и человека". И тот же автор добавляет: "Не случайно эта теория о человеке, созданном по образу Божию, получила свое развитие только тогда, когда греческий язык был введен в иудейскую религиозную литературу".

"Не случайно!" Вот слова, которые заслуживают некоторого внимания. Леман и Нигрен хотят попросту сказать, что тема "образа Божия" чужда Откровению: это – эллинистический уклон, обусловленный платоническими и стоическими ассоциациями, сокрытыми уже в терминах εἰκὼν и ὁμοιωσις из перевода книги Бытия Семьюдесятью толковниками, относящегося к III или II векам до Р.Х. Идеи эти получают свое развитие в написанных по-гречески к середине I века до нашей эры книгах Премудрости. Мы действительно находим здесь парафраз: "создадим человека по Нашему образу", где разумеется призвание человека к нетленности и некая сообразность Богу в Его свойстве (ἰδιότητος) или, по другой версии, сообразность Его вечности (αἰδιότητος)<sup>5</sup>. В той же книге Премудрость, соучастница в сотворении мира, дает познание Бога в Его делах; она ἀλαύρασμα, отблеск вечного света, "чистое зеркало действия Божия", "образ (εἰκὼν) благодати Его"<sup>6</sup>. Это почти что вторая ипостась среднего платонизма или Логос Филона.

Несомненно, что внезапное развитие темы образа, совпавшее с появлением греческого языка в религиозной еврейской литературе, не было случайным. Но спросим себя: не отвечало ли обращение к этой новой, обогащенной философской традицией терминологии внутренней потребности самого Откровения, когда оно в последнем своем ветхозаветном этапе раскрылось в обилии света, придавшем новую окраску священным текстам иудеев? "Не случайно" еврейская диаспора, дабы сохранились живыми слова Истины, открытой Израилю, захотела выразить ее в эллинистических терминах, что позволило дветероканоническим авторам перед самым появлением христианства положить начало "богословию образа".

Точные факты, на которые ссылаются богословы, не согласные с учением отцов, должны быть признаны всеми, кто, изучая ветхозаветные тексты, не хочет закрывать глаза на историю становления библейского канона. Итак, мы признаем, что еврейские выражения "selem" и "d'mut" под влиянием приставок "ve" и "ke"<sup>7</sup>, что означает "по образу Нашему как и подобию Нашему", не имеют положительного и прямого смысла "κατ' εἰκὼνα ἡμῶν, καθ' ὁμοιωσιν ἡμῶν" перевода Семидесяти толковников. Сотворение человека "по образу Бога" в контексте священного повествования книги Бытия дает человеку господство над миром животным, аналогичное господству Бога над всей тварью. Если текст этот направлен, как предполагают некоторые, против египетского культа звероподобных богов, тогда выражение "по образу" имеет главным образом негативное значение: у животных нет ничего Божественного, так как один только человек создан "по образу" Бога. Некоторые также отмечают, что выражение "как и подобию Нашему" еще больше сужает положительное содержание "по образу Нашему", и это, быть может, для того, чтобы избежать иранского мифа о "небесном человеке": человек – только по образу: у него лишь некоторое отдаленное сходство с Господом благодаря месту, которое он занимает среди земных тварей. Все это действительно слишком бедно для того, чтобы можно было говорить о каком-то ветхозаветном учении об "образе Божиим" иначе, как только о негативной его терминологии: Бог Израилев, Творец неба и земли, не имеет

ничего общего с богами других народов; нельзя Его изобразить ни подобным зверю, ни подобным человеку и этому изображению поклоняться. Это вполне согласуется с формальным запретом, наложенным на всякое пластическое изображение Бога: "Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на горе Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого бы то ни было кумира"<sup>8</sup>. "И говорил Господь к вам на горе из среды огня, глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас"<sup>9</sup>.

Сделаем некоторую уступку противникам богословия образа: в чисто еврейской букве, интерпретируемой из исторического редактирования Ветхого Завета, нет ничего (или почти ничего) для какого-нибудь религиозного богопознания или же антропологии, основанных на понятии образа Божия. Однако "сокрытый Бог" пророка Исаяи<sup>10</sup>, "Бог Израилев, Спаситель", никаким видимым образом Своей природы не обнаруживающий, не остается Богом неведомым: Он говорит и требует ответа; Он открывает Свое имя и зовет по имени тех, кого избирает: Авраама, Исаака, Иакова. Этот личный Абсолют входит в сношения с человеческими личностями. Это верно как для иудеев до пришествия Христа, так и для верующего иудаиста наших дней. Приведем следующее свидетельство Мартина Бубера<sup>11</sup>: "Великое деяние Израиля не в том, что он преподал единого истинного Бога, Того Единого, Который есть Начало и Конец всего, но в том, что он показал, что можно действительно к Нему обращаться, говорить Ему "Ты", стоять перед Его Лицом"... "Израиль первый понял это, и, что неизмеримо больше, вся прожитая им жизнь была диалогом между человеком и Богом".

Этот Бог провозглашает себя трансцендентным относительно какого бы то ни было образа, могущего дать познание о Его природе, но Он не отказывает в личном общении с Собой, не отказывается от живого разговора с человеком, с целым народом: Он к ним обращается, и они Ему отвечают в последовательности конкретных событий, которые развертываются как священная история. Однако бездна Его природы остается запретной для всякого познания. И если и существует чисто еврейский гнозис, то это не познание Божественной природы, но откровение таинственных предначертаний Божиих, данных пророкам, раскрытие Божественной икономии, проявляющей себя в ходе истории, весь смысл которой в обещании одного эсхатологического события. Некоторые приверженцы еврейской буквы скажут, что даже четверобуквенное Имя из книги Исхода ничего не говорит о Божественной сущности, о Боге как природе. В переводе Семидесяти заявление это звучит так: "Εγώ εἰμι ο ων (Аз есмь Сущий)". Некоторые современные экзегеты считают, что следует переводить: "Аз есмь Тот, который есмь" – как отказ назвать Себя. Для других же это заявление означает: "Я Тот, Который пребывает верным". Этот личностный Абсолют есть Бог истории, Тот Бог, Который строго относится к договору и требует от людей его исполнения, ибо Сам Он обязуется перед избранными Им. Невыносимое безумие для эллинов: можно ли говорить "Ты" трансцендентному Началу всего сущего?

Действительно, в религиозных верованиях и метафизике, чуждой Откровению, данному Израилю, отношения "Я – Ты" могут удерживаться лишь в сфере многобожия, на ступени, низшей какого бы то ни было философского богомыслия. Как только приближаешься к Абсолюту, диалог с Божеством становится невыносимым, абсурдным, так как само имя "Бог" к Нему неприменимо. Чтобы не опорочить Его безличностной объективной чистоты, надо называть Его иначе: Тот, Кто поистине есть, трансцендентное бытию Добро, Единое. Или же лучше всего отказать Ему во всех именах и встать на путь негативного познания, который приведет к мистике погружения в Непознаваемое. "Для Него нет никакого имени, никакого определения (λογος), ни учения, ни ощущения, ни мнения". Этот вывод первой гипотезы Парменида становится как бы "авторитетом



письменности" для всей платоновской традиции негативного теогносиса, вплоть до Псевдо-Дионисия, который вводит этот текст в христианскую литературу, не упоминая, однако, имени Платона.

В противоположность монотеизму еврейских пророков монотеизм греческих философов не исключает законности образа, напротив, он его предполагает. Нельзя было бы осуществлять апофатического восхождения к Божеству, Самому по Себе не познаваемому и безымянному, если бы то, что следует за Ним на уровне существенного и познаваемого, не выражало бы Его же, но на уровне, более низком. Итак, *νοῦς* – Ум Плотина<sup>12</sup> есть *ἕκων* Единого, а Душа мира названа *εἰδῶλον* Ума. Этот безличностный Бог, молиться Которому и говорить Ему "Ты" никому не может прийти на ум, конечно, не есть Бог какой-либо священной истории. Определять Его термином "Природа", несомненно, избегают, и тем не менее, если Он – Первообраз всего, что идет вслед за Ним, то осязаемая, чувственная природа космоса на последней нисходящей ступени есть также отдаленный образ этого Бога, трансцендентного всему, что дает о Нем познание вне Его абсолютной тождественности с Самим Собой<sup>13</sup>. "Единое" Плотина также представляется в конце концов Богом священной природы. Это тем более верно для Бога среднего платонизма, как и для учения герметиков, не говоря уже о Боге стоиков. Однако священная природа, будучи образом Невообразимого, сама полна богов, которые, отнюдь не будучи хозяевами истории, получают жертвоприношения от смертных и отвечают на их моления через оракулов, открывая им непреклонные законы вселенной.

Соблазн для иудеев: можно ли представлять себе мир вне истории, вселенную, подвластную необходимости, несомненно устроенную и прекрасную, но в которой не может произойти ничего нового?<sup>14</sup> Это и есть библейское пессимистическое видение Екклесиаста: для автора этой странной книги, написанной после вавилонского пленения, необходимость, которая управляет совокупностью тварной природы и вносит в нее порядок, есть "суета". Апостол Павел возвращается к этому выражению<sup>15</sup>, чтобы сказать, что тварь не по своей воле подчинилась "суете", а вследствие грехопадения человека, поэтому люди, "сыны Божий", должны в конце освободить природу от рабства греху. И в том же Послании к римлянам<sup>16</sup> Апостол язычников, отдавая должное Богу философов, в сотворенной природе опознаваемому и в зримых образах, дающих понятие о Незримом и Вечном, Себя являющему, осуждает "суету" этих мудрецов, чья заслуга была в познании Бога космической природы, но которые не сумели славить Его как личного Бога Откровения, Бога истории, Бога заветов, Того, Кому говоришь "Ты": они продолжали обращать свои молитвы к идолам.

Перед этим текстом апостола Павла, Гамалиилова ученика, мы вправе задать себе вопрос: неужели предание Израиля действительно не знало аспекта "природы" этого Бога, всегда только личностного и накладывающего запрет не только на могущие проявить Его в космосе изображения, но и на богословие (в эллинском смысле этого слова), на то умственное или мистическое искание, которое, переступив образы, дерзало бы подниматься к Его тайне? Некоторые тексты книг Премудрости, великое множество гностических сочинений более позднего иудаизма, и в особенности творения Филона (который, несмотря на свой эллинистический уклон, оставался верующим иудеем), должны были бы свидетельствовать об обратном. Но мы хотим во что бы то ни стало противопоставлять "Бога Авраама, Исаака и Иакова" "Богу философов и ученых", однако не встречаем, как встретил Его Паскаль, Живого Бога живой Библии. Ибо есть ведь и безжизненный Бог специфического пуризма специалистов по Библии; они настолько привязаны к букве, изучаемой ими в чисто историческом контексте изложения, что не могут увидеть в нем жизнь – динамическую и в этом смысле никогда не "чистую", увидеть то живое Предание, которое раскрывает в древнейших текстах все новый смысл,

вложенный в них Божественной икономией, соответственно каждой новой дохристианской эпохе. И во имя Бога, сведенного к категориям абстрактного иудаизма, иудаизма достоительно изучаемой инертной книги, наука о Библии, почитающая себя наукой богословской, отменяет богословие образа, и заявляет, что оно чуждо Откровению.

Верно, что допускающий изображения Бог греческих мыслителей, конечно, еще не есть Бог иудейского Откровения, их запрещающий: надо совершить акт безумия и ринуться в бездну, чтобы дойти до Него верой; но нельзя сказать и обратного – того, чтобы Бог философов был каким-то "иным Богом", чуждым Тому сокрытому Богу Израиля, Который сотворил Свое обиталище из мглы. Он потому запрещает образы и осуждает любопытство тех, кто хотел бы исследовать непостижимую Его природу, что одному Ему принадлежит инициатива Откровения в истории избранного Им народа, чтобы возглавить в одном неповторимом событии всю историю и всю природу вселенной. Этот личный Бог не есть некий, вне Своей природы существующий, но Он до определенного срока скрывает глубины Своей сущности и проявляет Себя перед избранными только Своими поведением. Собственно богословие в том значении, какое придают ему Отцы Церкви, закрыто Израилю до воплощения Слова. То, что позволено эллинам, запрещено евреям. Но запрет этот и наложенное на них воздержание являются их же привилегией. Запрет будет снят в определенный Богом срок, чтобы всецело явить Себя всем – как иудеям, так и эллинам – в совершенном, соприисносущном Ему Образе и дать познание о Себе в Духе, Который исследует глубину Его природы. В воплощении – основном догматическом событии христианства – "образ" и "богословие" оказываются связанными столь тесно, что само выражение "богословие образа" может показаться почти что плеоназмом в том, конечно, случае, когда мы принимаем за богословие познание Бога в Его Логосе, Единосущном Образе Отчем.

Однако в христианском богословии термин "образ" неизбежно поднимает целый ряд проблем. Остановимся прежде всего на этом термине в троическом богословии. Апостол Павел называет Сына "Образом Бога невидимого" (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀορατοῦ<sup>17</sup>). В рамках эллинского богопознания это выражение предполагало бы отношение Образа к Первообразу, давая познание о Первой Ипостаси, Самой по Себе непознаваемой, ибо Логос является Ее Образом. Это соотношение по сходству, основанное на естественном участии низшего в высшем. Итак, здесь есть как бы нетождество природы (или уровня), которое, тем не менее, есть родственность – συγγενεία. Это означает, что возможно какое-то превосходство, какое-то умаление уровня Бога-Образа за счет уровня Бога-Первообраза, если можно было бы достигнуть невыразимой самой по себе природы Единого. В христианском контексте троического богословия это отношение Образа к Первообразу должно было коренным образом измениться, о чем мы можем судить по следующему тексту св. Григория Нисского: "Сын в Отце – как красота изображения в первообразном зраке. Отец в Сыне – как первообразная красота обитает в своем изображении. И нам следует одновременно держать в мысли то и другое"<sup>18</sup>.

И действительно, здесь новый доктринальный элемент; он чужд греческому образу мысли, как и образу мыслей эллинствующего иудея, каким был Филон, для которого личный Бог Библии, отождествившись с безличным Богом эллинов, оставался, тем не менее, некоей закрытой монадой, некоей личностью-природой, сущностно трансцендентной Логосу, как своему образу, Посреднику между Собой и творением; это было скорее олицетворенное, нежели личное Слово евреев. Свойственный христианскому богословию новый элемент – это различие в Боге природы, или сущности, и Лица, или Ипостаси, различие, неизбежное для тех, кто признает Божество Христа. Различные в Лицах Отец, Сын и Дух Святой едины по Своей природе. Это и есть точный смысл термина ομοούσιος. Так как Логос христиан есть Единосущный Образ Отца, то отношение

образа к Первообразу (если мы хотим сохранить этот обычный для Оригена, но уже устаревший для Григория Нисского термин), соотношение между Образом и Тем, Что Образ являет, не может уже мыслиться как какое-то соучастие ( $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ ) или родственность ( $\sigma\upsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha$ ), так как здесь речь идет о тождественности природной. Поэтому, казалось бы, можно толковать отношение Образа к Тому, Изображаемому, как личное отношение между Сыном и Отцом. Это и хотел сделать о.Лейс в последней главе своей книги "Образ Божий у святого Григория Нисского". Однако, если мы введем в межтроические соотношения аспект Образа-Проявляющего, то не избежим нового затруднения: как же личное отношение, которое подчеркивает нетождественность, может само по себе являть одно Лицо через другие? Несомненно, понятие Сына как Образа Отца предполагает личные отношения; однако то, что явлено в Образе, не есть Лицо Отца, а Его тождественная в Сыне природа. Сущностная тождественность и показана в личностном различении в соотношении с  $\epsilon\upsilon\kappa\omega\nu$ : Сын, как  $\epsilon\upsilon\kappa\omega\nu$ , свидетельствует о Божестве Отца.

Это общее место всей греческой патристики. Так, для Григория Богослова имя Логос приложимо к Сыну, "потому что Он неразделен с Отцом и Его открывает... потому что по отношению к Отцу Он – как определение к определяемому, ведь Логос также значит определение, и тот, кто знает Сына, также знает Отца. Итак, Сын – краткое и ясное выражение природы Отца, так как всякое рожденное существо есть немое определение его родившего"<sup>19</sup>. Этот последний пример довольно показателен; когда какой-нибудь человек – вылитый портрет своего отца, то это – по семейным чертам, его с отцом обобщающим, а не по характерным личным свойствам отца, от него отличающим. Если же мы применяем богословие образа к Пресвятой Троице, то, во избежание какой-либо двусмысленности, следует говорить о "природном образе", как делал это св. Иоанн Дамаскин, для которого Сын есть  $\epsilon\upsilon\kappa\omega\nu$   $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ , "совершенный, во всем подобный Отцу Образ, кроме нерожденности и отечества". То же можно сказать о Духе Святом, Который есть "Образ Сына, ибо никто не может сказать "Господи Иисусе", как только Духом Святым". "Итак, в Духе Святом мы познаем Христа как Сына Божия и Бога и через Сына мы видим Отца"<sup>20</sup>.

Троическое богословие "образов" может иметь место только в вертикальной перспективе, перспективе проявительного действия Божественной природы, к которой относится древняя формула отцов: "От Отца через Сына в Духе Святом". Это проявление – не действие какого-то безличного божества, не последствие неопределенного эллинизма; оно предполагает "единоначалие Отца", Который обнаруживает свойства Своей природы через Логос в Духе Святом. Возьмем, например, в аспекте богословия образов свойство Премудрости: Отец – Источник Премудрости, Логос, во всей полноте являющий в Себе Первообраз, – Премудрость ипостасная, Дух Святой – энергетическое сияние Премудрости, присущей трем Ипостасям, которое изливается вовне и сообщается как дар тварным лицам. Действительно, если мы перенесем "образ" троического богословия в подобающую перспективу, то может раскрыться подлинный смысл теории византийского богословия XIV века об энергиях или Божественных атрибутах (свойствах). Образ одновременно оправдывает троическое богословие доникейских отцов и снимает с этого столь богатого богомыслия упрек в субординации, в большинстве случаев незаслуженный.

Если коснуться темы "образа" в христологии, то "Образ Бога" здесь присваивается Ипостаси Сына: "Он, став человеком, являет во взятой на Себя человеческой природе Свое Божественное, единосущное Отцу Лицо. Но познать Божество Христа (а значит, Его как "совершенный Образ Бога Невидимого") можно только в благодати Духа Святого.

В контексте же о воплощении (скажем лучше в деле, в событии воплощения) сотворение человека по образу Божию и обретает то полное богословское значение, которое

оставалось в письменах священного повествования о сотворении мира, оставалось незамеченным или казалось незначительным, когда его изучали с точки зрения критической экзегетики<sup>21</sup>.

Еще неясный положительный смысл особой связи с Богом еврейских выражений *selem* и *d'mut* начинает уточняться в греческом переводе Семидесяти, где *εἰκών* и *ομοῖος*, которым предшествует предлог *κατά*, уже предвещают богословие будущего, указывают на прогресс Предания, на некое "евангельское предуготовление" в более ярком свете Откровения. Благовестие Образа Божия, явленного во Христе-Богочеловеке, пользуется именно этим переводом, черпая в нем все новые сообщения, которые положительно указывают на данное в Откровении, хотя и до времени сокрытое, под буквой библейских писаний, учение о человеке<sup>22</sup>.

Идея родственности *συγγενεία*, *οκεῶσις*, содержащаяся в эллинском понятии образа, для христианского учения о Логосе, единосущном Образе Отца, была, как мы уже говорили, недостаточна: здесь действительно неприемлемо никакое природное расстояние. Для христианской же антропологии "родственность", наоборот, слишком сильна, так как между природой нетварной и тварной расстояние (*διαστήμα*) беспредельно. Поэтому, как и в троическом богословии, термин "образ", или, вернее, "по образу", применительно к человеку обретает новый смысл согласно тому же образу мыслей, который различил в Боге Лицо, или Ипостась, и сущность, или природу, и человек не только природный индивидуум, включенный в общую родовую связь человеческой природы с Богом – Творцом всей космической совокупности, он также, он прежде всего – личность, не сводимая к общим (или индивидуализированным) природным свойствам, которыми каждый человек наделен совместно с другими человеческими индивидуумами. У каждого человеческого существа, ввиду особой, неповторимой связи с Богом, по "Образу Своему" его сотворившим, есть лицо. Это "личностное" открытое христианской мыслью в антропологии, указывает само по себе не на какую-либо связь с Богом по соучастию и – еще менее – на *συγγενεία* – какое-то родство с Ним. Это скорее аналогия: человек, как Бог, по образу Которого он сотворен, – лицо, а не только природа, и это дает ему свободу по отношению к самому себе как индивидууму. Хотя это новое понятие человеческой личности, или ипостаси, в святоотеческой антропологии выражено нечетко, оно, тем не менее, всегда в ней предполагается. То, что нам важно отметить, говоря о богословии образа применительно к человеку, относится к личности человека, поскольку она являет Бога. В троическом богословии термин "образ" должен был означать Божественное Лицо, Само в Себе являющее природу или природные свойства (атрибуты) и относящее их к другой Ипостаси: Дух Святой – к Сыну, Сын – к Отцу. Как мы уже говорили, это предполагало природную тождественность или единосущность, что совершенно исключено для личности тварной, в которой надо видеть "образ Божий"<sup>23</sup>. "Образ" или "по образу" – человеческая личность не могла бы действительно этим быть, не могла бы являть в себе Бога, трансцендентного той природе, которую она "ипостазирует", если бы не было у нее способности ассимиляции с Богом; и здесь появляется момент *ομοίωσις* – уподобление со всем содержащимся в этом выражении наследием платоновского учения, вплоть до "Федра" и "Теэтета". Само собой разумеется, в христианской антропологии подобие или ассимиляция с Богом, конечно, никогда не может мыслиться иначе, как только по идущей от Бога благодати: это исключает идею природной *συγγενεία* (родственности) эллинской философии и заменяет ее идеей усыновления.

Однако – и это последнее, что хотелось бы отметить, – богословы, которые хотят найти в человеческом существе "образ Божий" (или то, что "по образу") и выделяют его как "нечто" из остальной природы человека, которая "не по образу", никогда не смогут окончательно освободиться от эллинской *συγγενεία*. Так это и у Оригена, хотя о.Крузелю

удалось снять с него многие обвинения, ставшие почти что "традиционными". В какой-то мере это так и для св. Григория Нисского: каждый раз, когда Григорий стремится отнести "образ Божий" только к высшим способностям человека, отождествляет его с *vous*, он как бы хочет сделать обителем благодати человеческий разум, в силу некоего как бы сродства его с Божественной природой; это все еще непреодоленная, унаследованная от Оригена, идея *συγγενεια* (родственности). И, наоборот, другие тексты того же автора, которые подчеркивает о.Лейс и в чем он совершенно прав, раскрывают всю динамичность человеческой природы, которая одарена различными способностями и поставлена как *μεθωριον* между возможными подобием и неподобием, что предполагает, как нам кажется, иное понятие образа, нечто, тесно связанное с званием личности, и относится ко всем составам человека, не исключая и "кожаных риз".

Независимо от того или иного толкования учения об образе св. Григория Нисского, я лично считаю, что это единственное понятие образа (или "по образу"), которое может ответить требованиям христианской антропологии. Человек, созданный "по образу", – это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью. Поэтому неотъемлемый от человека образ может стать подобным или неподобным, и это вплоть до крайних пределов: предела соединения с Богом, когда обожженный человек, по слову св. Максима Исповедника, становится по благодати тем, что есть Бог по природе, или же предела последнего распада, который Плотин называет "местом неподобия" (*τοπος της ανομοιοτητος*) и помещает его в мрачные бездны аида. Между этими двумя пределами личная судьба человека может шествовать в истории спасения, осуществляемого для каждого в надежде на воплощенный Образ Того Бога, Который пожелал по образу Своему создать человека.

## ПРЕДАНИЕ И ПРЕДАНИЯ

"Предание" (*parádoxis, traditio*) – один из терминов, у которого так много значений, что он рискует вовсе утратить свой первоначальный смысл. И это не только по причине некоторого "обмирщения", которое обесценило столько слов богословского словаря, как "духовность", "мистический", "приобщение", вырвав их из присущего им христианского контекста и превратив тем самым в выражения обыденной речи. Слово "Предание" подверглось той же участи еще и потому, что на самом богословском языке термин этот несколько расплывчат (если иметь в виду употребление его в значении "традиция".)

Действительно, чтобы не ограничивать самого понятия Предания, устраняя некоторые аспекты, которые оно могло приобрести, чтобы все эти аспекты за ним сохранить, нам приходится прибегать к понятиям, охватывающим сразу слишком многое, отчего и ускользает подлинный смысл собственно Предания. При уточнении его приходится дробить содержание слишком многозначное и создавать ряд суженных понятий, сумма которых отнюдь не выражает ту живую реальность, которая именуется Преданием, или Традицией Церкви. Читая ученый труд отца А.Денеффа "Понятие Предания" (*Der Traditionsbegriff*<sup>1</sup>) спрашиваешь себя, подлежит ли вообще "предание" определению, или же как все, что есть "жизнь", оно "превосходит всякий ум", и вернее было бы его не определять, а описывать.

У некоторых богословов эпохи романтизма, как у Мёлера в Германии, Хомякова в России, мы действительно находим прекрасные страницы с описанием Предания, где оно показано как некая вселенская полнота, не отличимая, однако, ни от единства, ни от

кафоличности (соборности Хомякова), ни от апостоличности или сознания Церкви, обладающей непосредственной достоверностью Богооткровенной истины.

В этих описаниях, в общих своих чертах, верных образу Предания у отцов первых веков, мы, несомненно, узнаем характерную для Предания Церкви "плирому" (полноту), но, тем не менее, нельзя отказываться от необходимости различения, что обязательно для всякого догматического богословия. Различать – не всегда значит разделять и тем более – противопоставлять. Противопоставляя Предание и Писание, как два источника Откровения, полемисты контрреформации заняли ту же позицию, что и их противники – протестанты, молчаливо признав в Предании реальность, отличную от Писания. Вместо того чтобы быть самой hypothesis<sup>2</sup> Священных книг, глубинной связью, идущей от пронизывающего их живого дыхания и превращающего букву в "единое тело Истины", Предание оказалось чем-то добавленным, чем-то внешним по отношению к Писанию. С этого момента святоотеческие тексты, сообщавшие характер "плиромы" Священному Писанию, становятся непонятными<sup>3</sup>, а протестантская доктрина "достаточности Писания" – негативной, так как она исключает все, что "от предания". Защитникам Предания пришлось доказывать необходимость соединить эти две противопоставленные друг другу реальности, так как каждая из них в отдельности взятая была неполноценна. Отсюда возник целый ряд ложных проблем, как-то: первенство Писания или Предания, соответственная их авторитетность, частичное или полное различие их содержания, и многое другое. Как доказать необходимость познавать Писание в Предании? Как снова обрести их неопознанное в этом разделении единство? И если обе эти реальности – полнота, то не может быть речи о двух противопоставленных друг другу "плиромах", но только о двух различных способах выражения одной и той же полноты Откровения, сообщенного Церкви.

Различение отделяющее или разделяющее всегда и несовершенно и недостаточно радикально: оно не дает ясного понятия о том, чем отличается термин неизвестный от того, который ему противопоставляется как известный. Разделение одновременно и больше и меньше различения: оно противопоставляет два отделенных друг от друга объекта, но, совершая это, предварительно наделяет один из них свойствами другого. В нашем случае, стремясь противопоставить Писание и Предание как два независимых друг от друга источника Откровения, мы неизбежно будем придавать Преданию свойства, характерные для Писания: оно окажется "иными письменами" или "иными ненаписанными словами" – всем тем, что Церковь может прибавлять к Священному Писанию в горизонтальном, историческом своем плане.

Таким образом, на одной стороне окажется Священное Писание, или канон Священного Писания, на другой – Предание (или Традиция) Церкви, которое в свою очередь подразделится на многие источники неадекватного значения или на многие *Loci theologici* (богословские положения) Откровения: Деяния Вселенских или Поместных Соборов, творения святых отцов, канонические установления, литургия, иконография, благочестивые обычаи и многое другое. Но, в таком случае, можно ли действительно еще говорить: "Предание", и не точнее ли было бы вместе с богословами Тридентского Собора говорить: "предания"? Это множественное число хорошо передает то, что и хотят сказать, когда, отделив Писание от Предания, вместо того, чтобы их различать, относят последнее к писанным или изустным свидетельствам, прибавленным к Священному Писанию, как бы его сопровождающим или за ним следующим. Так же, как время, проецируемое в пространстве, препятствует постижению Бергсоновской интуиции длительности, так и эта проекция качественного понятия Предания в количественную область "преданий" больше затемняет, нежели раскрывает истинный характер Предания, не зависящий от каких бы то

ни было определений: они привязывают его к истории и, естественно, этим его ограничивают.

Мы можем приблизиться к более точному представлению о Предании, оставив этот термин за одной только устной передачей истин веры. Различие между Преданием и Писанием по-прежнему сохраняется, но вместо того, чтобы изолировать друг от друга два источника Откровения, противопоставляются два способа его передачи: с одной стороны – проповедь апостолов и их последователей, так же, как и всякая проповедь, идущая от живого авторитета Церкви; с другой – Священное Писание и все другие письменные выражения Богооткровенной истины (причем последние друг от друга будут отличаться степенью признания их авторитетности Церковью). В этом случае утверждается первенство Предания перед Писанием, так как устная передача апостольской проповеди предшествовала ее письменному утверждению в каноне Нового Завета. Можно даже сказать: Церковь могла бы обойтись без Писания, но не могла бы существовать без Предания. Верно же это только отчасти. Действительно, Церковь всегда обладала Богооткровенной истиной, которую она обнаруживала проповедью; проповедь же могла бы оставаться только устной, именно переходить "из уст в уста" и не быть никогда закреплённой письмом<sup>4</sup>. Но пока утверждается возможность отделить Писание от Предания, нельзя говорить, будто удалось радикальным образом друг от друга их отличить: противопоставляя написанные чернилами книги и сказанные живым голосом проповеди, все же остаешься на поверхности. В обоих случаях речь идет о проповеданном слове: "проповедь веры" служит здесь тем общим основанием, которое облегчает противопоставление. Но не придает ли это Преданию нечто такое, что снова роднит его с Писанием? Нельзя ли пойти еще дальше в поисках ясного понятия – что же такое собственно Предание?

В том многообразии значений, которые мы можем найти у отцов первых веков, Предание иногда трактуется как учение, которое остается тайным, и во избежание профанации тайны непосвященными, не разглашается<sup>5</sup>. Это положение ясно выражено святым Василием Великим, когда он различает понятия "dogma" и "kerygma"<sup>6</sup>. "Догмат" в данном случае имеет значение, обратное тому, которое мы придаем этому термину теперь: это не торжественно провозглашенное Церковью доктринальное определение, а "учение" (didascalia) необнародованное и тайное, которое отцы хранили в мирном и нелюбопытном молчании, так как они прекрасно знали, что священный характер тайны охраняется молчанием<sup>7</sup>. И, наоборот, kerygma, что означает на языке Нового Завета "проповедь", – всегда открытое провозглашение, будь то доктринальное определение<sup>8</sup>, формальное предписание соблюдения чего-либо<sup>9</sup>, канонический акт<sup>10</sup> или всенародная церковная молитва<sup>11</sup>. Незаписанные и тайные предания, о которых говорит Василий Великий, хотя и напоминают нам doctrina arcana гностиков (которые также считали себя последователями сокрытых апостольских преданий<sup>12</sup>), однако очень от них отличаются. Во-первых, примеры, на которые мы ссылались, указывают на то, что выражение "мистериальный" имеет в виду не эзотерический (с греч.: "внутренний".) – кружок отдельных лиц, усовершенствовавшихся внутри церковной общины, а все общество верных, которое участвует в таинствах церковной жизни и противостоит "непосвященным" – тем, кого катехизация (оглашение) должна постепенно подготовить к посвящению в таинства. Во-вторых, тайное предание (dogma) может быть открыто проповеданным, то есть стать "проповедью" (kerygma), когда необходимость (например, борьба с какой-нибудь ересью) обязывает Церковь высказаться<sup>13</sup>. Итак, если полученные от апостолов предания остаются ненаписанными и сокровенными, если верные не всегда знают их таинственный смысл<sup>14</sup>, то это – мудрая иконономия Церкви, которая открывает сокровенные глубины своего учения лишь постольку, поскольку их явное провозглашение становится необходимостью. Здесь мы видим одну из евангельских антиномий: с одной

стороны, не следует давать святыни псам и расточать бисера перед свиньями (Мф. 7, 6), с другой – "нет ничего тайного, что не стало бы явным" (Мф. 10, 26; Лк. 12, 2). "Сохраненные в молчании и тайне предания", которые Василий Великий противопоставляет открытой проповеди, наводят на мысль о словах, сказанных "во тьме", "на ухо", "в сокрытых келлиях", но которые при свете "будут проповеданы на кровлях" (Мф. 10, 27; Лк. 12, 3).

Теперь это уже не противопоставление "agrapha" и "engrapha", проповеди устной и проповеди письменной. Здесь различие между Преданием и Писанием проникает гораздо глубже – в самую суть дела, относя на одну сторону то, что охраняется в тайне и именно поэтому не должно быть запечатлено письмом, на другую – все, что является предметом проповеди и, однажды открыто провозглашенное, может быть впредь отнесено в область "Писаний" (Graphai). Сам Василий Великий не счел ли своевременным письменно раскрыть тайну некоторых "преданий" и таким образом превратить их в kerygmata?<sup>15</sup> Это новое различие, подчеркивающее потаенный аспект Предания и противопоставляющее сокровенную глубину устного учения, полученного от апостолов, тому, которое Церковь предлагает познанию всех, предполагает целое море апостольских преданий, в которое погружена, которым встроена проповедь и которое мы не можем ни устранить, ни игнорировать, ибо тогда урезывали бы само Евангелие. И больше: если бы мы им пренебрегли, то превратили бы проповедуемое учение (to kerygma) в одни слова, лишенные всякого смысла. Предложенные Василием Великим примеры этих преданий (крестное знамение, обряды, относящиеся к крещению, благословение елеля, евхаристическая эпиклеза, обычай обращаться на восток во время молитвы, не преклонять колен в воскресные дни в период Пятидесятницы и другое) относятся к сакраментальной и литургической жизни Церкви. Если эти, столь многочисленные, что их нельзя было бы перечислить в течение целого дня<sup>16</sup>, "неписанные обычаи", эти незаписанные "тайны Церкви" необходимы для разумного восприятия Писания (и вообще восприятия истинного смысла всякой "проповеди"), то, несомненно, что эти сокрытые предания свидетельствуют о "мистерическом" характере христианского познания. Откровенная Истина действительно не мертвая буква, а живое слово; к ней можно прийти только в Церкви через таинства, как посвященные в тайну<sup>17</sup>, "сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его" (Кол. 1, 26).

Итак, предания, или упомянутые святым Василием Великим незаписанные тайны Церкви, стоят на грани собственно "Предания" и приоткрывают лишь некоторые его стороны. Действительно, речь идет об участии в тайне, которая дается Откровением, если мы посвящены в нее через таинства. Это некое новое знание, некий "гносис Бога", который мы получаем как милость; дар же гносиса преподается нам в том "Предании", которое для святого Василия Великого есть исповедание Пресвятой Троицы в таинстве Крещения, та "священная формула", которая вводит нас в свет. И здесь горизонтальная линия "преданий", полученных из уст Спасителя и переданных апостолами и их преемниками, скрещивается с вертикальной линией Предания, с сообщением Духа Святого, в каждом слове откровенной Истины раскрывающем перед членами Церкви бесконечную перспективу Тайны. От преданий, какими нам их показывает Василий Великий, надо идти дальше и узнавать отличное от них само Предание.

Если же мы остановимся на грани неписанных и тайных преданий и не сделаем последнего различия, то все еще останемся на горизонтальном уровне преданий, на котором собственно Предание представляется нам как бы отнесенным в область Писания. Верно, что отделить эти хранимые в тайне предания от Писания или, в более широком плане, от "проповеди" невозможно; но их всегда можно противопоставить как слова, сказанные тайно или сохраненные в молчании, словам, открыто высказанным. Дело в том,



что окончательного различения мы не сможем сделать до тех пор, пока остается последний роднящий Предание и Писание элемент; элемент этот – слово, которое является основой противопоставления сокрытых преданий и открытой проповеди. Чтобы дать ясный ответ на вопрос, что же такое собственно Предание, чтобы освободить его от всего, чем оно является на горизонтальной линии Церкви, надо перейти через противопоставление слов тайных и слов, громко проповеданных, и поставить вместе и "предания" и "проповедь". То, что их обобщает, это явное или тайное, но словесное выражение. Они всегда предполагают выражающие их слова – относится ли это собственно к словам, сказанным или написанным, или же к тому немому языку, который воспринимается зрением, как иконография, обрядовые жесты и тому подобное. Понятое в этом общем смысле слово – теперь уже не только внешний знак, которым пользуются, определяя ту или иную концепцию, но прежде всего оно – содержание, которое разумно самоопределяется и, воплощаясь, говорит о себе, включаясь в произносимую речь или всякий иной способ внешнего проявления.

Если природа слова такова, тогда ничто открываемое и познаваемое не может оставаться ему чуждым, будь то Священное Писание, проповедь или же "храняемые в молчании" предания апостольские: одно и то же слово, *logos* или *logia*, может в равной мере относиться ко всему, что является выражением Богооткровенной истины. Это слово действительно постоянно встречается в святоотеческой литературе и обозначает в равной мере как Священное Писание, так и символ веры: "это то сокращенное слово (*breviatum verbum*), которое создал Господь, заключив в немногих словах веру обоих Своих Заветов, кратко удержав в них смысл всех Писаний"<sup>18</sup>. Если же мы также отдадим себе отчет и в том, что Писание не есть собрание многих слов о Боге, но слово Божие, то поймем, почему, в особенности после Оригена, появилось стремление в Писаниях обоих Заветов отождествлять присутствие в них Божественного Логоса с Воплощением Слова, Которым все Писание "исполнилось". Уже задолго до Оригена святой Игнатий Антиохийский не хотел видеть в Писаниях только "исторический документ", "архив" и подтверждать Евангелие текстами Ветхого Завета; он говорит: "Для меня древнее – Иисус Христос; непреложно древнее – Крест Его, Его Смерть и Воскресение, и вера Его (которая от Него приходит...). Он есть Дверь ко Отцу, которою входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки, апостолы и Церковь"<sup>19</sup>. Если оттого, что Слово воплотилось, Писания – не архивы Истины, а Ее живое тело, то обладать Писанием можно только лишь через Церковь – Единое Тело Христово. Мы снова приходим к "достаточности Писания". Но теперь в этой мысли нет ничего негативного: она не исключает, а предполагает Церковь со всеми ее переданными апостолами таинствами, установлениями и учением. Эта достаточность, эта "плурима" Писания не исключает и иных, данных Церковью выражений той же Истины (так же, как полнота Христа – Главы Церкви – не исключает самой Церкви, как продолжения преславного Его вочеловечения). Известно, что защитники святых икон обосновывали возможность христианской иконописи фактом Воплощения Слова; иконы, так же, как и Писания, выражают невыразимое, и выражения эти стали возможны через Божественное Откровение, в совершенстве явленное Воплощением Сына. То же можно сказать о догматических определениях, экзегезе, литургике, – о всем том, что в Церкви Христовой сопричастно той же неограниченной и неущербленной полноте Слова, содержащейся в Писаниях. Поэтому в этой "всецелостности" Воплощенного Слова все, что выражает Богооткровенную Истину, родственно Писанию, и если бы все действительно стало "Писанием" – "и самому миру не вместить бы написанных книг" (Ин. 21, 26). Но если выражение трансцендентной тайны стало возможным благодаря Воплощению Слова, если все то, что ее выражает, становится как бы "Писанием" наряду со Священным Писанием, то где же, в конечном счете, то Священное Предание, которое мы ищем, последовательно очищая понятие о нем от всего, что роднит его с действительно записанным?

Как мы уже говорили, Предание не следует искать на горизонтальной линии "преданий", которые, так же, как и Священное Писание, находят свое определение в слове. Если же мы хотели бы, тем не менее, противопоставить Предание всему, что представляется реальностью слова, то надо сказать, что Предание – это молчание. "Тот, кто истинно обладает словом Христа, тот может слышать даже Его молчание", – говорит святой Игнатий Антиохийский<sup>20</sup>. Насколько мне известно, текст этот никогда не был использован в столь многочисленных научных исследованиях, изобилующих святоотеческими цитатами о Предании, всегда одними и теми же и всем давно известными, и никто никогда не догадался, что те именно тексты, в которых слово "предание" специально не упоминается, могут быть красноречивее многих и многих других.

Способность слышать молчание Иисуса, свойственное тем, говорит святой Игнатий, кто истинно обладает Его словами, есть отклик на повторяющийся зов Христа к Своим слушателям: "Имей уши слышати, да слышит". Итак, в Откровении содержатся некие зоны молчания, не доступные слуху "внешних". Святой Василий Великий говорил именно в этом смысле о "преданиях": "Та темнота, которой пользуется Священное Писание, тоже род молчания; дабы смысл учения – для пользы читающих – понимался без легкости"<sup>21</sup>. Это умалчивание Священного Писания от него неотделимо: оно передается Церковью вместе со словами Откровения, как само условие их восприятия. Если оно может быть противопоставлено словам (всегда в плане горизонтальном, где они выражают Богооткровенную истину), то это сопутствующее словам молчание не предполагает никакой недостаточности или неполноты Откровения, так же, как и необходимости что-либо к нему добавлять. Оно означает, что для действительного восприятия Откровенной тайны как полноты требуется обращение к плану вертикальному, дабы "вы могли со всеми святыми постигнуть" не только "где ширина и долгота, но также глубина и высота" (Еф. 3, 18).

Мы пришли к тому, что Предание нельзя противопоставлять Писанию, а также нельзя подставлять одно из них вместо другого, как две отличные друг от друга реальности. И, однако, чтобы лучше уловить их нерасторжимое единство, которое и дает полноту дарованному Церкви откровению, мы должны их различать. Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями или же иными символами, если все это – различные способы выразить Истину, то Священное Предание – единственный способ воспринимать Истину. Мы говорим именно "единственный" (уникальный), а не единообразный, потому что в Предании, в очищенном его понятии, нет ничего формального. Оно не навязывает человеческой совести формальных гарантий истин веры, но раскрывает их внутреннюю достоверность. Оно не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий: оно не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слушанием молчания, из которого слово исходит<sup>22</sup>, оно не есть Истина, но сообщение Духа Истины, вне Которого нельзя познать Истину. "Никто не может назвать Иисуса Господом, только как Духом Святым" (1 Кор. 12, 3). Итак, мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не в естественном свете человеческого разума. Это тот истинный гносис, который подается действием Божественного Света, дабы просветить нас познанием славы Божией (2 Кор. 4-5), это то единственное "Предание", которое не зависит ни от какой "философии", ни от всего того, что живет "по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу" (Кол. 2, 8). В этой независимости от какой бы то ни было исторической случайности или естественной обусловленности – вся истинность, характерная для вертикальной линии Предания: она неотделима от христианского гносиса: "Познайте Истину, и Истина сделает вас свободными" (Ин. 8, 32). Нельзя ни познать Истины, ни понять слов Откровения, не

приняв Духа Святого, а "там, где Дух Господень, там и свобода" (2 Кор. 3, 17)<sup>23</sup>. Эта свобода детей Божиих, противопоставленная рабству сынов века сего, выражается в том "дерзновении" (parresia), с которым могут обращаться к Богу те, кто знает, Кому поклоняются, ибо поклоняются они Отцу "в Духе и Истине" (Ин. 4, 23. 24).

Желая различить Писание и Предание, мы постарались освободить понятие о Предании от всего, что может роднить его с реальностью Писания. Мы должны были отличить его от "преданий" и отнести его вместе со Священным Писанием и всем тем, что может служить внешним и образным выражением Истины, к той горизонтальной линии, на которой, ища определение Преданию, нашли мы одно только молчание. Итак, освобождая Предание от всего, что могло стать его проекцией в плане горизонтальном, чтобы дойти до предела нашего анализа, нам надо было войти в другое измерение. В противоположность аналитическим методам, которыми, начиная с Платона и Аристотеля, пользуется философия и которые приводят к растворению конкретного, разбивая его на идеи или общие концепции, наш анализ привел нас в конце концов к Истине и Духу, к Слову и Духу Святому, к Двум различным, но нераздельным в Своем единстве Лицам, двойная икономия (домостроительство) Которых, созидавая Церковь, в то же время определяет различный характер Писания и Предания, друг от друга не расторгимых, но друг от друга отличных.

\* \* \*

То заключение, к которому привел нас наш анализ, – Воплотившееся Слово и Дух Святой, двойное условие полноты Откровения в Церкви – послужит для нас поворотным пунктом, от которого мы пойдем путем синтеза и определим для Предания подобающее ему место в конкретной реальности церковной жизни. Прежде всего мы видим "икономическое (домостроительное) взаимодействие" двух Божественных Лиц Пресвятой Троицы, посланных Отцом. С одной стороны, Духом Святым воплощается Слово от Девы Марии. С другой, – последствуя Воплощению Слова и Его Искупителю, Дух Святой сходит на членов Церкви в день Пятидесятницы. В первом случае предшествует Святой Дух, чтобы стало возможным Воплощение и Дева Мария могла зачать Сына Божия, Который пришел, чтобы стать Человеком. Здесь роль Святого Духа функциональная: Он сила Воплощения, виртуальное (потенциальное, скрытое) условие принятия Слова. Во втором случае предшествует Сын, Который посылает Святого Духа, от Отца исходящего. Но главенствует Дух: Он сообщается членам Тела Христова, чтобы обогатить их благодатью. Следовательно, теперь роль Воплощенного Слова в свою очередь функциональна по отношению к Духу: Он форма, как бы "канон" освящения, формальное условие принятия Святого Духа.

Митрополит Московский Филарет говорит, что истинное и святое Предание – не только видимая и словесная передача учений, правил, постановлений, обрядов, но также и невидимое и действенное сообщение благодати и освящения<sup>24</sup>. Хотя необходимо различать то, что передается (устные и письменные предания), оттого единственного способа, которым эта передача в Духе Святом воспринимается (Предание, как основа христианского познания), все же эти два момента друг от друга неотделимы; отсюда и внутренняя нерасторгимость самого термина "предание", который одновременно относится и к горизонтальной и к вертикальной линии Истины, обладаемой Церковью. Поэтому всякая передача каких-либо истин веры предполагает благодатное сообщение Духа Святого. Действительно, без Духа, "глаголавшаго пророки", все то, что передано, не могло бы быть признано Церковью за слова Истины, за слова, родственные священным богодухновенным книгам, вместе с Священным Писанием возглавленным Воплотившимся Словом. Это огненное дыхание Пятидесятницы, это сообщение Духа

Истины, от Отца исходящего и Сыном посылаемого, актуализирует данную Церкви высочайшую ее способность: сознание Богооткровенной истины, суждение и различение истинного и ложного в свете Духа Святого: "изволися Святому Духу и нам" (Деян. 15, 28). Если Утешитель является единственным критерием Истины, открывшейся Воплотившимся Словом, то Он также – принцип всяческого воплощения, так как Тот же Дух Святой, Которым Святая Дева Мария обрела возможность стать Матерью Божией, действует по отношению к слову, как виртуальная сила, выражающая Истину в разумных определениях или осязуемых образах и символах, тех свидетельствах веры, о которых надлежит судить Церкви, принадлежат ли они или не принадлежат ее Преданию.

Соображения эти нам необходимы для того, чтобы мы могли в конкретных случаях найти связь между Священным Преданием и Богооткровенной истиной, воспринятой и выраженной Церковью. Мы видели, что Предание по сущности своей не есть содержание Откровения, но единственный модус его приятия, та сообщаемая Духом Святым возможность, которая и дает Церкви способность познавать отношение Воплощенного Слова к Отцу (высший гносис, который и есть для отцов первых веков "Богословие" в подлинном смысле этого слова), так же как и познавать тайны Божественной икономии, начиная с сотворения неба и земли – книги Бытия, – вплоть до Нового неба и Новой земли – Апокалипсиса. Возглавленная Воплощенным Словом история Божественной икономии будет познаваться через Священное Писание обоих Заветов, возглавленных тем же Словом. Но это единство Писания может быть понято только в Предании, в свете Духа Святого, сообщенном членам единого Тела Христова. В глазах какого-нибудь историка религий единство ветхозаветных книг, создававшихся в течение многих веков, написанных различными авторами, которые часто соединяли и сплавляли различные религиозные традиции, случайно и механично. Их единство с Писанием Нового Завета кажется ему натянутым и искусственным. Но сын Церкви узнает единое вдохновение и единый объект веры в разнородных этих писаниях, изреченных тем же Духом, Который после того, как говорил устами пророков, предшествовал Слову, соделывая Деву Марию способной воплотить Бога.

Только в Церкви можем мы сознательно распознать во всех Священных книгах единое вдохновение, потому что одна только Церковь обладает Преданием, которое есть знание Воплощенного Слова в Духе Святом. Тот факт, что канон Новозаветных книг был установлен сравнительно поздно и с некоторой нерешительностью, показывает, что в Предании нет ничего автоматического: оно есть основа непогрешимого сознания Церкви, но никак не механизм, который без погрешностей давал бы познание Истины, вне и над личным сознанием людей, вне всякого их суждения и рассуждения. Итак, если Священное Предание есть способность судить в свете Духа Святого, то оно побуждает тех, кто хочет познавать Истину через Предание, к непрерывному усилию; нельзя оставаться в Предании благодаря некоей исторической статичности, сохраняя, как "отеческое предание" все то, что в силу привычки льстит "богомольной чувствительности". Наоборот, подменяя такого рода "преданиями" Предание живущего в Церкви Духа Святого, именно больше всего мы и рискуем оказаться в конечном счете вне Тела Христова. Не следует думать, что одна лишь позиция консерватора спасительна, равно как и то, что еретики – всегда "новаторы". Если Церковь, установив канон Священного Писания, хранит его в Священном Предании, то эта сохранность не статичная и не косная, а динамичная и сознательная – в Духе Святом, Который вновь переплавляет "словеса Господня, словеса чиста, серебро разжжено, искушено земли, очищено седмерицею" (Пс. 11, 7). Иначе Церковь хранила бы одни лишь мертвые тексты, свидетельство умерших и законченных времен, а не живое и живородящее слово, то совершенное выражение Откровения, которым Церковь обладает независимо от существующих, не согласных друг с другом старых рукописей или же новых "критических изданий" Библии.

Мы можем сказать, что Предание представляется критическим духом Церкви. Но в противоположность "критическому духу" человеческой науки критическое суждение Церкви отточено Духом Святым. Поэтому и сам принцип этого суждения совершенно иной: он неущербленная полнота Откровения. Итак, Церковь, которой надлежит исправлять неизбежные искажения священных текстов (некоторые "традиционалисты" хотят во что бы то ни стало их сохранить, придавая иной раз мистический смысл нелепым ошибкам переписчиков), может одновременно признать в каких-нибудь более поздних интерполяциях (как, например, в *сomma*, "трех небесных свидетелей" 1-го Послания Иоанна) подлинное выражение откровенной Истины. Естественно, что "подлинность" имеет здесь совсем иной смысл, чем в исторических дисциплинах<sup>25</sup>.

Не только Писание, но также и устные предания, полученные от апостолов, сохраняются лишь в светоносном Священном Предании, которое раскрывает существеннейший для Церкви подлинный их смысл и значение. Здесь, более чем где-либо, Предание действует критически, обнаруживая прежде всего свой негативный и исключаящий аспект: оно отбрасывает "негодные и бабьи басни" (1 Тим. 4, 7), благочестиво принимаемые всеми теми, чей традиционализм состоит в принятии с неограниченным доверием всего того, что втирается в жизнь Церкви и остается в ней в силу привычки<sup>26</sup>. В эпоху, когда устные апостольские предания стали закреплять письмом, истинные и ложные предания выкристаллизовывались в многочисленные апокрифы, причем некоторые из них ходили по рукам под именем апостолов или других святых. "Мы не остаемся в неведении, – говорил Ориген, – что многие из этих тайных писаний были составлены нечестивцами из тех, кто развивает свое беззаконие, и что некоторыми из этих подделок пользуются Хипифиане, другими – ученики Василида". Итак, мы должны быть внимательными и не принимать всех апокрифов, которые ходят по рукам под именем святых, так как некоторые сочинены евреями, может быть, для того, чтобы расшатать истинность наших Писаний и установить ложное учение. Но вместе с тем не должно без разбора отбрасывать все то, что может быть полезным для уяснения наших Писаний. Величие ума в том, чтобы прислушиваться и применять на деле слова Писания: "Все испытывайте, хорошего держитесь" (1 Фес. 5, 21). Хотя слова и дела, сохраненные со времен апостольских памятью Церкви "в молчании, отрешенном от какого бы то ни было волнения или любопытства", и были разглашены писаниями инославного происхождения, но эти отстраненные от канонической письменности апокрифы целиком не отбрасываются. Церковь умеет извлечь из них то, что может дополнить или иллюстрировать события, о которых умалчивает Писание, но которые Предание считает достоверными. Таким образом, дополнения апокрифического происхождения придают окраску литургическим текстам и иконографии некоторых праздников. Но, поскольку апокрифические источники и могут быть искаженными апостольскими преданиями, ими будут пользоваться с рассуждением и сдержанностью. Воссозданные Преданием, эти очищенные и узаконенные элементы возвращаются Церкви как ее достояние. Такой приговор необходим всякий раз, когда Церковь имеет дело с писаниями, выдающими себя за апостольские предания. Она их отбрасывает или принимает, не ставя перед собой вопроса их обязательной исторической подлинности, но прежде всего рассматривая в свете Предания их содержание. Иной раз приходилось проводить большую работу очищения и адаптации, для того чтобы Церковь смогла воспользоваться какими-нибудь псевдоэпиграфическими творениями как свидетельствами своего Предания. Именно это и сделал святой Максим Исповедник, когда комментировал *Corpus Dionysiacum* и раскрывал православный смысл этих богословских сочинений, которые были в ходу в среде монофизитов под присвоенным автором или его компилятором псевдонимом святого Дионисия Ареопагита. Хотя "Корпус" Дионисия и не принадлежал к "преданию апостольскому" в собственном смысле слова, но он вписывается в "святоотеческое" предание, продолжающее предание апостолов и их учеников<sup>27</sup>. То же можно сказать и по

поводу некоторых других подобных сочинений. Что же касается ссылающихся на апостольский авторитет преданий устных, в особенности же тех, что относятся к обычаям и установлениям, то Церковь судит о них не только по их содержанию, но и по тому, повсеместно ли они вошли в употребление.

Надо заметить, что формальный критерий преданий, выраженный святым Викентием Лиринским, – *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, – может всецело относиться только к тем из апостольских преданий, которые передавались из уст в уста в течение двух или трех столетий. Уже Священное Писание Нового Завета вне этого правила, так как оно не было ни "всегда", ни "везде", "ни всеми принято" до окончательного установления канона Священного Писания. И что бы ни говорили те, кто забывают первичное значение Предания и желают подменить его неким "правилом веры", формула святого Викентия еще меньше может быть применена к церковным догматическим определениям. Достаточно вспомнить о том, что термин "*homoousios*" был отнюдь не "традиционным": за немногими исключениями, он не употреблялся никогда, нигде и никем, разве что валентинствующими гностиками и еретиком Павлом Самосатским<sup>28</sup>. Церковь обратила его в "сребро разжжено, искушено земли, очищено седмерицею" в горниле Духа Святого и свободном сознании тех, кто судит через Предание, не соблазняясь никакой привычной формулой, никакой естественной склонностью плоти и крови, зачастую принимающий облик несознательной и невежественной набожности.

Динамизм Священного Предания не допускает никакого окостенения ни в привычных проявлениях благочестия, ни в догматических выражениях, которые обычно повторяются, механически как магические, застрахованные авторитетом Церкви рецепты Истины. Хранить "догматическое предание" – не значит быть привязанным к формулам доктрины: быть в Предании – это хранить живую Истину в свете Духа Святого, или, вернее, быть сохранным в Истине животворной силой Предания. Сила же эта сохраняет в непрестанном обновлении, как и все, что исходит от Духа.

"Обновлять" – не значит заменять старые выражения новыми, более понятными и богословски лучше разработанными. Будь это так, мы должны были бы признать, что ученое христианство профессоров богословия представляет собой значительный прогресс в сравнении с "примитивной" верой учеников апостольских. В наши дни много говорят о "развитии богословия", не отдавая себе отчета в том, насколько это выражение (ставшее почти что общим местом) может быть двусмысленным. У некоторых современных авторов выражение это действительно предполагает некую "эволюционистскую концепцию" истории христианских догматов. Стараются истолковать именно как некий "догматический прогресс" следующее место святого Григория Богослова: "Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указание о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Не безопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына и прежде, нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом..."<sup>29</sup>.

Но со дня Пятидесятницы "Дух среди нас", а с Ним и свет Предания; и это не только то, что "передано" (как, скажем, был бы передан некий священный и безжизненный архив), а сама данная Церкви сила передачи, сопутствующая всему тому, что передается, как единственный модус принятия и обладания Откровением. Но единственный способ обладать Откровением в Духе Святом – это обладать Им в полноте. Итак, Церковь познает Истину в Предании. Если до Сошествия Духа Святого и было некое возрастание в познании Божественных тайн, некое постепенное раскрытие Откровения как "свет, приходящий мало-помалу", то для Церкви это не так. Если можно говорить о каком-либо

развитии, то не в том смысле, будто понимание Откровения с каждым догматическим определением в Церкви прогрессирует или развивается. Подведем итог всей истории вероучения с самого начала вплоть до наших дней, прочтем Энхиридион Денцингера и все 50 томов in folio Манси, и наше знание Троичной тайны не станет от этого совершеннее знания отца IV века, говорившего о единосущности, или знания какого-либо доникейского отца, о единосущности еще не говорившего, или знания апостола Павла, которому был еще чужд и самый термин "Троица". В каждый конкретный момент истории Церковь дает своим членам способность познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир. И, создавая новые догматические определения, именно этот способ познания живой Истины в Предании Церковь и защищает.

"Познавать в полноте" – не значит "обладать полнотой познания". Последнее принадлежит лишь будущему веку. Если апостол Павел говорит, что он знает теперь "только отчасти" (1 Кор. 13, 12), то это "отчасти" не исключает той полноты, о которой он знает. И не дальнейшее догматическое развитие отменит это "знание отчасти" апостола Павла, но та эсхатологическая актуализация полноты, в которой еще смутно, но верно познают на земле христиане тайны Откровения. Знание "отчасти" не отменяется не потому, что оно было неправильным, а потому, что оно должно приобщить нас к той Полноте, которая превосходит всякую человеческую способность познания. Значит, в свете Полноты и познаем мы "отчасти", и всегда, исходя из Полноты, Церковь произносит свое суждение о том, принадлежит ли ее Преданию частичное знание, выраженное в том или ином учении. Неизбежно ложным является всякое богословие, которое претендует совершенным образом раскрыть Богооткровенную тайну; само притязание на полноту познания противопоставляется той Полноте, в которой Истина познается отчасти. Учение изменяет Преданию, если хочет занять его место: гностицизм – поразительный пример попытки подменить данную Церкви динамическую полноту, условие истинного познания, неким статичным, неподвижным, полным собранием "богооткровенной доктрины". Установленный же Церковью догмат, – наоборот: под видимостью частичного знания он каждый раз снова открывает доступ к той Полноте, вне которой Богооткровенную Истину нельзя ни знать, ни исповедовать. Будучи выражением Истины, догматы веры принадлежат Преданию, но от этого они отнюдь не становятся его "частями". Это некое средство, некое разумное орудие, дающее нам возможность участвовать в Предании Церкви, некий свидетель Предания, его внешняя грань или, вернее, те узкие врата, которые в свете Предания ведут к познанию Истины.

Внутри же догматической ограды познание богооткровенной тайны, уровень христианского "гносиса", достигаемого членами Церкви, различен и соразмерен духовному возрасту каждого из них. Итак, познание Истины в Предании будет расти в человеке, сопровождая его усовершенствование в святости (Кол. 1, 10): христианин становится более искусным в возрасте своей духовной зрелости. Но осмелится ли кто, вопреки всякой очевидности, говорить о каком-то коллективном прогрессе в познании тайн христианского учения, о прогрессе, как о следствии "догматического развития" Церкви? Не началось ли это развитие с "евангельского детства", чтобы после "патристической юности" и "схоластической зрелости" дойти в наши дни до печальной дряхлости учебников богословия? Не должна ли эта метафора (ложная, как и многие другие) уступить место некоему видению Церкви, подобному тому, которое мы находим у "Пастыря" Ермы, когда она явлена в образе женщины одновременно и молодой и старой, соединяющей в себе все возрасты, "в меру полного возраста Христова" (Еф. 4, 13)?

Если мы вернемся к изречению святого Григория Богослова, часто криво толкуемому, то увидим, что догматическое развитие, о котором идет речь, предопределено отнюдь не какой-нибудь внутренней необходимостью, которая "прогрессивно" увеличивала бы в

самой Церкви познание Богооткровенной Истины. История догмата – органическая эволюция, и зависит она прежде всего от сознательного отношения Церкви к той исторической реальности, в которой она должна трудиться – ради спасения людей. Если Григорий Богослов и говорил о некоем прогрессе в Откровении Троицы до Пятидесятницы, то делал он это для того, чтобы настоятельно подчеркнуть, что Церковь в своей икономии по отношению к внешнему миру должна следовать примеру Божественной педагогики. Поэтому, формулируя догматы ("kerugma" Василия Великого), она должна соотноситься с нуждами данного момента, "не раскрывая всего поспешно и без рассуждения, и, однако, ничего не оставляя до конца сокрытым. Потому что одно было бы неосторожным, а другое – нечестивым; одно могло бы нанести рану внешним, а другое оттолкнуть от нас наших собственных братьев"<sup>30</sup>.

Отвечая на невосприимчивость внешнего мира, не способного к приятию Откровения, противопоставляя попыткам "совопросников века сего" (1 Кор. 1, 20), пытающихся в самом лоне церковном понимать Истину "по преданиям человеческим и по стихиям мира, а не по Христу" (Кол. 2, 8), Церковь видит, что она должна выражать свою веру догматическими определениями, чтобы защищать ее от ересей. Продиктованные необходимостью борьбы, однажды сформулированные догматы становятся для верных "правилами веры" и остаются навсегда незыблемыми, определяя грань православия и ереси, знания в Предании и знания, обусловленного естественными факторами. Всегда стоящая перед новыми затруднениями, перед постоянно возникающими интеллектуальными трудностями, преодолевая и устраняя их, Церковь всегда будет защищать свои догматы. Постоянный долг ее богословов – заново их объяснять и раскрывать, соотносясь с культурными потребностями среды или времени. В критические моменты борьбы за чистоту веры Церковь провозглашает новые догматические определения, как новые этапы в той борьбе, которая будет длиться до тех пор, пока "все дойдут до единства веры и познания Сына Божия" (Еф. 4, 13). В борьбе с новыми ересями Церковь никогда не отступает от прежних своих догматических позиций и не заменяет их какими-либо новыми определениями. Этих прежних формул никогда нельзя "превзойти" в процессе какой-то эволюции; они остаются навсегда современными в живом свете Предания, их нельзя сдать в архив истории. Поэтому можно говорить о догматическом развитии только в смысле чрезвычайно точном: формулируя новый догмат, Церковь отправляется от догматов, уже существующих, которые являются правилами веры как для нее, так и для ее противников. Так, Халкидонский догмат использует Никейский и говорит о Сыне, Единосущном Отцу по Божеству, чтобы затем сказать, что Он также Единосущен нам по человечеству; в борьбе против не признававших Халкидонский догмат монофизитов отцы VI Вселенского Собора снова опираются на Халкидонскую формулировку о двух природах во Христе, чтобы утверждать в Нем наличие двух волей и двух действий; византийские соборы XIV века, провозглашая догмат о Божественных энергиях, опираются, помимо всего прочего, на определения VI Вселенского Собора, и т. д. В каждом случае можно говорить о каком-то "догматическом развитии" в той мере, в какой Церковь расширяет правила веры, опираясь в новых своих определениях на догматы, всеми принятые.

Если правила веры развиваются по мере того, как учительная власть Церкви прибавляет к ним свои новые, обладающие догматической авторитетностью утверждения, то развитие это, подчиненное "икономии" и предполагающее познание Истины в Предании, не есть рост самого Предания. Для нас это станет ясным, если мы учтем все то, что было сказано выше о первичном понятии Предания. Злоупотребление термином "предание" (в единственном числе и без качественного прилагательного, его определяющего) теми авторами, которые видят его проекцию лишь на горизонтальном плане Церкви, злоупотребление термином "предания" (во множественном числе и с какими-нибудь



квалифицирующими их определениями), и в особенности досадная привычка обозначать этим термином просто вероучение, привели к тому, что постоянно слышишь о каком-то "развитии" или "обогащении" Предания. Богословы VII Вселенского Собора прекрасно различали "Предание" Духа Святого и богодухновенное учение, *didascalia*, святых наших отцов<sup>31</sup>. Они находили определение новому догмату "во всей строгости и правдивости" потому, что считали себя пребывающими в том же Священном Предании, которое позволяло Отцам ушедших веков создавать новые формулы Истины каждый раз, когда им надлежало отвечать на требования дня.

Существует двойная зависимость между "Преданием Церкви Кафолической", т.е. способностью познавать Истину в Духе Святом, и "учением отцов", т.е. хранимыми Церковью правилами веры. Нельзя принадлежать Преданию, оспаривая догматы, так же, как нельзя пользоваться принятыми догматическими формулами для того, чтобы противопоставлять "формальное" православие всякому новому, родившемуся в Церкви выражению Истины. Первая позиция – это позиция революционных новаторов, лжепророков, которые грешат против Богооткровенной Истины, против Воплотившегося Слова во имя Духа, на Которого они и ссылаются; вторая – это позиция формалистов-консерваторов, церковных фарисеев, которые, во имя привычных выражений об Истине, идут на грех против Духа Истины.

Различая Предание, в котором Церковь познает Истину, и "догматическое предание", которое она устанавливает и хранит своей учительной властью, мы находим между ними то же соотношение, в котором могли удостовериться, говоря о Предании и Писании: нельзя ни смешивать их, ни разделять, не лишая их той полноты, которой они совокупно обладают. Так же, как и в Писании, догматы живут в Предании, но с той разницей, что канон Священного Писания образует законченный корпус, исключаящую всякую возможность какого бы то ни было последующего роста, а "догматическое предание", сохраняя свою неизменность "правил веры", из которого ничто не может быть изъято, может расширяться и по мере необходимости включать новые, сформулированные Церковью выражения Богооткровением Истины. Если совокупность догматов, которыми обладает Церковь и которые она передает, не является раз навсегда установленным зданием, то тем более она не некая незаконченная доктрина "в стадии становления". В любой момент своего исторического бытия Церковь формулирует Истину веры в своих догматах; они всегда выражают умопознаваемую в свете Предания Полноту, которую никогда не могут до конца раскрыть. Истина, полностью раскрытая, не была бы живой Полнотой, присущей Откровению: "Полнота" и рациональное раскрытие друг друга исключают. Но если Тайна, открытая Христом и познаваемая в Духе Святом, не может быть объяснена, она тем не менее не остается невыраженной. Ибо "вся Полнота Божества живет телесно во Христе" (Кол. 2, 9), и эта Полнота Воплотившегося Божественного Слова выражается как в Писаниях, так и в "сокращенных словесах", то есть Символах веры<sup>32</sup>, или же в каких-либо других догматических определениях. Полнота Истины, которую они выражают, но никогда не могут объяснить, позволяет сближать догматы Церкви со Священным Писанием. Поэтому святой Григорий Великий объединял в том же почитании догматы четырех первых Вселенских Соборов и Четвероевангелия<sup>33</sup>.

Все, что мы сказали о "догматическом Предании", может относиться к другим выражениям христианской тайны, которые дает Церковь в Предании, сообщая им ту же "полноту, наполняющую все во всем" (Еф. 1, 23). Как и Богодухновенная *didascalia* Церкви, предание иконографическое обретает свой полный смысл и тесную связь с другими свидетельствами веры (Священным Писанием, догматами, литургией) в Предании Духа Святого. Иконы Христа, так же как и догматические определения, могут быть сближены со Священным Писанием и получать то же почитание, потому что

иконография показывает в красках то, о чем написанными буквами благовествуют слова<sup>34</sup>. Догматы обращены к нашему уму: это умопостигаемые выражения той реальности, которая превышает наше разумение. Иконы воздействуют на наше сознание через внешние чувства и показывают нам ту же сверхчувственную реальность, выраженную "эстетически" (в прямом смысле слова *aisthetikos*, т.е. то, что может быть усвоено чувством). Но элемент разумного не чужд иконографии: смотря на икону, мы видим в ней "логическую" структуру, некое догматическое содержание, которое и определяет ее композицию. Это не значит, что иконы – иероглифы или священные ребусы, передающие догматы языком условных знаков. Если разум, пронизывающий эти осязаемые образы, тот же, что и разум догматов Церкви, то оба эти "предания" – догмат и иконография – совершенно совпадают, так как каждое из них выражает присущими ему образами ту же Богооткровенную реальность. Хотя христианское Откровение трансцендентно и для разума и для чувств, оно ни того, ни другого не исключает: наоборот, оно и разум и чувства преобразует в свете Духа Святого, в том Предании, которое есть единственный модус восприятия Богооткровенной Истины, единственный модус выраженную в догмате или иконе истину узнавать, а также и единственный модус вновь ее выражать.

### О ТРЕТЬЕМ СВОЙСТВЕ ЦЕРКВИ

Мы веруем во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Таково христианское предание о Церкви, преподанное отцами, утвержденное Соборами, хранимое на протяжении веков христианским миром.

Ни один верующий никогда не усомнится в исповедании этих четырех свойств Церкви, истинность которых он ощущает тем инстинктом истины, той свойственной каждому сыну Церкви способностью, которую хочется назвать врожденной", – инстинктом или способностью именуемой вера. И мы понимаем или по крайней мере чувствуем, может быть не очень четко, но твердо, что Церковь без какого-либо одного из этих свойств не была бы Церковью, что только гармоничное соединение этих четырех качеств, исповедуемых в Символе веры, выражает всю полноту ее бытия. Но когда требуется формулировать и различать эти свойства, определять специфический характер каждого из них, мы часто вступаем на путь слишком общих определений, порождающих неясность, придаем этим свойствам одинаковое значение и смешиваем их, между тем как в Символе веры они так точны и определены.

Чаще всего это происходит тогда, когда мы пытаемся определить третье свойство Церкви – соборность.\* Именно здесь, как мы чувствуем, стянут узел всех трудностей. Поскольку нет еще совершенно ясного определения понятия соборности, мы неизбежно запутываемся в смешениях, затрудняющих логическое различение свойств Церкви, или же, если мы захотим избежать всех трудностей, сохранив права логики, это различение остается поверхностным, случайным и искусственным. Но нет ничего более пагубного, более чуждого подлинному богословию, чем поверхностная ясность, достигаемая в ущерб глубокому анализу.

\* Я считаю необходимым отметить этимологический смысл слова *соборность*. Славянский текст Символа веры очень удачно передает прилагательное греческого оригинала "кафолический" словом "соборный". Хомяков произвел от него неологизм "соборность", совершенно совпадающий с идеей кафоличности, которую он развил в своем труде о Церкви. Но так как славянский корень "собор"

значит *собрание* и, в частности, *собор*, *синод*, то производные "соборный", "соборность" для русского уха приобрели новый нюанс, что отнюдь не означает, что они утеряли от этого свое прямое значение, значение "кафолический", "кафоличность".

Всякое логическое различие предполагает не только разницу между определяемыми понятиями, но также и известное согласие между ними.

Совершенно очевидно, что четыре свойства Церкви находятся в таком гармоничном сочетании, что, упразднив или изменив характер одного члена этого четверочастного различия, мы упраздним само понятие Церкви или же глубоко его изменим, от чего изменится характер и других ее свойств.

Действительно, невозможно представить себе Церковь без свойства единства. Об этом сказал апостол Павел коринфянам, среди которых возникли разделения: "я Павлов"; "я Аполлосов"; "я Кифин"; "а я Христов". Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас? Или во имя Павла вы крестились?" (1 Кор. 1, 12-13). Без единства Тела Христа, Который разделиться не может, не могут существовать и остальные свойства – святость, соборность, апостоличность. Нет больше Церкви, а есть разделенное человечество – человечество вавилонского столпотворения.

Церковь немислима и без свойства святости. "Мы даже и не слыхали, есть ли Дух Святой", – сказали апостолу Павлу некоторые ученики из Ефеса, крестившиеся крещением Иоанновым, крещением покаяния (Деян. 19, 2-7). Лишившись того, что является источником и одновременно конечной целью ее существования, Церковь не была бы уже Церковью. Это было бы не Тело Христово, а какое-то иное мистическое тело, тело, лишенное духа и все же существующее; предоставленное мраку смерти, но еще ожидающее своей конечной участи; таково мистическое тело Израиля, не узнавшего осуществления обетования Духа Святого.

Нельзя также лишит Церковь свойства апостоличности, не уничтожив одновременно других ее свойств и самое Церковь, как конкретную историческую реальность. Чем была бы Церковь без божественной власти, дарованной Воскресшим Богочеловеком апостолам (Ин. 20, 22-23) и передаваемой их преемниками вплоть до наших дней? Это был бы, с одной стороны, призрак "небесной церкви", бестелесный, абстрактный и ненужный, а с другой стороны, это было бы множество сект, пытающихся воспроизвести "евангельский дух" вне всякой объективности, обреченных на произвол своего "свободного исследования", своих бесконтрольных смутных духовных состояний.

Если единство Церкви основано на том, что она – Тело, Глава которого – Христос (Еф. 1, 23), если ее святость, "полнота Наполняющего все во всем" (там же) – от Духа Святого; если ее апостоличность заключается в силе Того же Духа, Которого даровал Христос апостолам в Своем дуновении (Ин. 20, 22) и Который передается их преемникам, то, недооценивая или изменяя одно из этих трех свойств, мы упраздняем или изменяем самую сущность Церкви. То же самое следует сказать и о соборности – том свойстве, которое и составляет предмет нашего исследования.

Чтобы лучше понять, что такое соборность, мы опять пойдем негативным путем. Попытаемся представить себе, чем была бы Церковь без соборности. Представить себе это, конечно, невозможно, потому что, как мы уже сказали, все четыре свойства Церкви взаимно друг друга утверждают и не могут существовать одно без другого. Однако устраняя поочередно три других свойства, мы уже попытались начертать три различных

образа того, чем оказалась бы Церковь, если бы она не была полностью тем, что она есть. Теперь нам предстоит рассмотреть, в каком именно смысле Церковь не была бы Церковью, каков был бы ее образ "несуществования", если бы можно было вообразить Церковь единую, святую... апостольскую, но не соборную.

Как только мы поставим такой вопрос, мы сразу же увидим огромный пробел: такая Церковь была бы Церковью без Истины, без точного знания данных Откровения, без сознательного и непреложного опыта тайн божественных. Если бы она все же сохранила свое единство, это было бы единство множества мнений, порожденных различными человеческими культурами и образами мышления, единство, имеющее в своей основе административное принуждение или релятивистское безразличие. Если бы эта Церковь, лишенная уверенности в истине, сохранила святость, это была бы святость бессознательная, – некий путь к освящению без благодатного озарения. Если бы она сохранила апостоличность, это было бы лишь слепой верностью абстрактному принципу, лишенному внутреннего смысла. Итак, мы верим, что соборность является неотъемлемым свойством Церкви постольку, поскольку она обладает истиной. Можно даже сказать, что соборность есть качество христианской истины. Действительно, мы говорим "кафолический догмат", "кафолическое вероучение", "кафолическая истина", часто употребляя этот термин наряду с термином "всеобщий", который к нему очень близок. Однако можно было бы спросить себя: означает ли соборность просто всеобщность истины, проповедуемой Церковью "во всей вселенной"? В какой-то мере это так: внешне "соборность" и "всеобщность" совпадают. Тем не менее мы должны признать, что эти два термина (соборность и всеобщность) не вполне синонимы, несмотря на тот смысл, в каком эллинистическая древность употребляла прилагательное *καθολικός* (соборный). Этимология не всегда может служить надежным руководителем в области умозрительного мышления. Философ рискует потерять истинный смысл понятия, если будет слишком связывать себя его словесным выражением; тем более это относится к богослову, который должен быть свободен далее от понятий, ибо он стоит перед реальностями, превосходящими всякую человеческую мысль.

Для нас совершенно неоспоримо, что слово "кафолический" (соборный) получило новый смысл, смысл христианский, в языке Церкви, которая сделала его специальным термином, обозначающим реальность, отличную от той, которая связывается с общепринятым понятием "всеобщий"; "соборный" означает нечто более конкретное, более внутреннее, не отделимое от самого существа Церкви. Действительно, каждую истину можно назвать всеобщей, но не всякая истина есть истина кафолическая (соборная). Термин этот обозначает именно истину христианскую, свойственный Церкви способ познания этой истины, учение, которое она формулирует. Может быть, "соборность" можно понимать как "всеобщность" в более узком и специальном значении этого слова, в значении всеобщности христианской? Это можно допустить, но все же с некоторой оговоркой: термин "всеобщность" слишком абстрактен, а соборность – конкретна.

Мнения или истины, которые называют "всеобщими", – это мнения или истины, принятые всеми, "общие" для всех без исключения. Совершенно очевидно, что христианская соборность – всеобщность не может пониматься в этом смысле. Однако иногда пытаются отождествлять соборность с распространением Церкви по всему миру, среди всех народов земли. Если принять это определение буквально, пришлось бы признать, что Церковь учеников, собравшихся в Сионской горнице в день Пятидесятницы, была отнюдь не соборной и что она стала соборной только в современную эпоху, да и то еще не в полной мере. Но мы твердо знаем, что Церковь всегда была соборной. Следовательно, надо делать различие между соборностью фактической (христианской общностью) и соборностью потенциальной, или христианской всеобщностью, всеобщим характером Церкви и ее

благовестия, обращенного ко всей вселенной, ко всему человечеству, которое должно его принять, должно войти в Церковь. Это очевидно. И тем не менее мы испытываем какое-то неудовлетворение, когда решаемся видеть в соборности Церкви всего лишь некое потенциальное качество.

Действительно, если мы отождествим соборность Церкви со всеобщим характером христианской миссии, нам придется признать свойство соборности не только за христианством, но и за другими религиями. Поражающее распространение буддизма по всей Азии, сокрушительные победы ислама оказались возможными благодаря тому, что последователи этих религий обладали ясным сознанием всемирного характера своей миссии. Можно говорить о буддийском или мусульманском универсализме, но можно ли когда-либо назвать эти религии "соборными"? Не является ли соборность исключительной принадлежностью Церкви, ее основной характерной особенностью?

Если это так, то надо решительно отказаться от простого отождествления понятий "соборный" и "всеобщий". "Христианскую всеобщность", фактическую всеобщность или потенциальный универсализм следует отличать от соборности. Они следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное, как ее внешнее, материальное выражение. Это свойство с первых веков жизни Церкви получило название "вселенскости" от слова  $\eta$  οικουμένη – вселенная.

"Экумена" в понимании древней Эллады означала "заселенная земля", мир известный, в противоположность неисследованным пустыням, океану, окружающему населенный людьми "orbis terrarum", а также, может быть, и в противоположность неизвестным странам варваров.

"Экумена" первых веков христианства была преимущественно совокупностью стран греко-латинской культуры, стран Средиземноморского бассейна, территорией Римской империи. Вот отчего прилагательное οικουμενικός ("вселенский") стало определением Византийской империи, "империи вселенской". Так как границы империи к эпохе Константина Великого более или менее совпадали с распространением Церкви, Церковь часто пользовалась термином "экуменикос". Он давался как почетный титул епископам двух столиц империи, Рима и позднее "Нового Рима" – Константинополя. Главным же образом этим термином обозначались общецерковные соборы епископов вселенской империи. Словом "вселенский" обозначалось также то, что касалось всей церковной территории в целом, в противоположность всему, что имело только местное, провинциальное значение (например, поместный собор или местное почитание).

Здесь надо ясно понять разницу между "вселенскостью" и "соборностью". Церковь в целом именуется "вселенской", и это определение неприменимо к ее частям; но каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа "соборной".

Когда святой Максим, которого церковная традиция называет Исповедником, ответил тем, кто хотел принудить его причащаться с монофелитами: "Даже если бы вся вселенная ("экумена") причащалась с вами, я один не причащался бы", он "вселенной", которую считал пребывающей в ереси, противопоставлял свою соборность. Но что же такое эта соборность, которая может столь радикальным образом противопоставляться христианской всеобщности, обозначаемой термином "вселенскость"?

Выше мы говорили, что соборность есть некое качество богооткровенной истины, дарованной Церкви. Можно сказать еще точнее: это свойственный Церкви способ познания истины, способ, благодаря которому эта истина становится достоверной для всей Церкви, – и для Церкви в целом, и для каждой из ее малейших частиц. Вот отчего обязанность защищать истину лежит на каждом члене Церкви, как на епископе, так и на мирянине, хотя епископы ответственны за нее в первую очередь в силу принадлежащей им власти. Мирянину даже вменяется в обязанность противиться епископу, который предаст истину и перестает хранить верность христианскому Преданию. Ибо соборность – это не абстрактный универсализм доктрины, предписанной иерархией, а живое Предание, хранимое всегда, повсюду и всеми, – *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Утверждать обратное значило бы смешивать соборность с апостоличностью, с данной апостолам и их преемникам властью вязать и решить, судить и определять, но тогда теряет свою силу внутренняя достоверность истины, Предание, охраняемое каждым, заменяется подчинением внешнему принципу. Не следует впадать и в противоположную ошибку, что происходит, когда смешивают соборность со святостью и, придавая ей характер харизматический, видят в ней личное вдохновение святых, единственных истинно "соборных" свидетелей истины; это значило бы исповедовать заблуждение, подобное монтанизму, превращающее Церковь в некую мистическую секту. Соборность не определяется святостью, но святость невозможна без соборности. Соборная истина, хранимая всеми, обладает внутренней достоверностью, большей или меньшей для каждого, в той мере, в какой он действительно является членом Церкви и не отделяется – как индивидуум или как член какой-либо группы – от единства всех в Теле Христовом. Но тогда, могут нам сказать, соборность есть не что иное, как только функция единства Церкви, "универсальная действенность принципов ее единства", как считает о.Конгар и большинство тех богословов, которые смешивают эти два атрибута Церкви – единство и соборность.

Нельзя отрицать христологической предпосылки, лежащей в основе соборности; без этой предпосылки соборность вообще не могла бы существовать. Тем не менее мы далеки от того, чтобы утверждать вместе с о.Конгаром, что кафоличность Главы Церкви есть принцип кафоличности (соборности) Церкви.

Это христологическое обоснование соборности носит характер негативный: купленная Кровью Христа Церковь чиста от всякого порока, отделена от начал века сего, непричастна греху, не связана ни с какой внешней необходимостью, ни с каким естественным детерминизмом.

Единство Тела Христова – это среда, где истина может проявляться во всей полноте, без всяких ограничений, без всякого смешения с тем, что ей чуждо, что неистинно. Но одной только христологической предпосылки – единства воссозданной Христом человеческой природы – было бы недостаточно. Необходима другая, позитивная предпосылка для того, чтобы Церковь была не только "Телом Христовым", но также, как сказано в том же тексте апостола Павла, "полнотой Наполняющего все во всем" (Еф. 1, 23). Сам Христос говорит это: "Огонь пришел Я низвести на землю" (Лк. 12, 49). Он пришел, чтобы Дух Святой мог сойти на Церковь. Обосновывать экклезиологию только Воплощением, видеть в Церкви, как очень часто говорят, только "продолжение Воплощения", продолжение дела Христова – значит забывать о Пятидесятнице и сводить дело Духа Святого к второстепенной роли Посланника Христова, осуществляющего связь между Главой и членами Тела. Но дело Духа Святого отлично от дела Христа, хотя и неотделимо от Него: вот почему св. Иринея, говоря о Сыне и Духе, называет их "двумя руками Отца", действующими в мире. Если мы хотим найти подлинное обоснование соборности Церкви, нельзя недооценивать

пневматологической предпосылки Церкви, необходимо всецело принимать ее наравне с предпосылкой христологической.

Церковь есть дело Сына и Духа Святого, посланных в мир Отцом. Церковь как новое единство очищенной Христом человеческой природы, как единое Тело Христа, есть также и множественность лиц, каждое из которых получает дар Духа Святого. Дело Сына относится к общей для всех человеческой природе – это она искуплена, очищена, воссоздана Христом; дело Духа Святого обращено к личностям; Он сообщает каждой человеческой ипостаси в Церкви полноту благодати, превращая каждого члена Церкви в сознательного соратника (συνεργός) Бога, личного свидетеля Истины. Вот почему в день Пятидесятницы Дух Святой явился во множественном пламени: отдельный огненный язык сошел на каждого присутствовавшего, и до сего дня огненный язык невидимо лично подается в таинстве миропомазания каждому, кто крещением приобщается единству Тела Христа. Соотношение в Церкви дела Христа и дела Духа Святого может представиться нам в виде антиномии: Дух Святой разделяет (или различает) то, что Христос соединяет. Но совершенное согласие царит в этом различии, и безграничное богатство проявляется в этом единстве. Более того: без различия личностей не могло бы осуществиться единство природы, – оно было бы подменено единством внешним, абстрактным, административным, которому слепо подчинялись бы члены некоего коллектива; но, с другой стороны, вне единства природы не было бы места для личностного многообразия, для расцвета личностей, которые превратились бы в свою противоположность: во взаимно угнетающих друг друга, ограниченных индивидуумов.

Нет единства природы без разделения лиц, нет полного расцвета личности вне единства природы. Соборность заключается в совершенном согласии этих двух начал: единства и многообразия, природы и личностей.

\* \* \*

Здесь мы подходим к самому источнику соборности, к таинственному тождеству целого и его частей, к различию природы и лиц, к тому абсолютному тождеству, которое есть одновременно и абсолютное различие, – к изначальной тайне христианского Откровения, догмату о Пресвятой Троице. Если, как мы уже говорили, соборность есть качество христианской истины, мы можем теперь дать этому качеству определение. Это качество конкретно, потому что оно – само содержание христианской истины, откровения Пресвятой Троицы. Это догмат соборный по преимуществу, ибо от него ведет свое начало соборность Церкви. Бог-Троица может познаваться только в единоразличии соборной Церкви, а, с другой стороны, Церковь обладает соборностью именно потому, что посланные Отцом Сын и Дух Святой и открыли ей Троицу, – и не абстрактно, как некое интеллектуальное знание, но как правило ее жизни. Соборность есть связующее начало, соединяющее Церковь с Богом, Который открывает ей Себя, как Троица, и сообщает ей свойственный божественному единоразличию модус существования, порядок жизни "по образу Троицы". Вот почему всякое догматическое заблуждение о Троице неизбежно отражается на понятии соборности Церкви и проявляется в глубоком изменении церковного организма. И, наоборот, если какое-либо лицо, группа или целая поместная Церковь изменяет на своих исторических путях совершенному согласию между единством и различием, то такой отход от истинной соборности является верным признаком помрачения знания о Пресвятой Троице.

Если, как это часто случается, в понятии соборности подчеркивают единство, то соборность обосновывается преимущественно догматом о Телесности Христа, и тогда в экклезиологии приходят к христоцентризму; соборность Церкви становится функцией ее

единства, универсальной доктриной, всепоглощающим внешним предписанием, вместо того чтобы быть очевидным для всех преданием, всеми, всегда и везде утверждаемым в бесконечном богатстве живого свидетельства. Когда же, напротив, опираясь преимущественно на многообразие в ущерб единству, пытаются положить в основу соборности исключительно Пятидесятницу, забывая, что сошествие Духа Святого совершилось в единстве Тела Христова, это ведет к распаду Церкви: истина, отданная на произвол индивидуального вдохновения многих, становится множественной, следовательно, и относительной...

Основанная на этих двух предпосылках – христологическом единстве и пневматологическом многообразии, друг от друга неотделимых как Слово и Дух, Церковь верно хранит свою соборность, через которую в ней осуществляется троичный догмат. Мы познаем Пресвятую Троицу через Церковь, а Церковь – через откровение Пресвятой Троицы. В свете троичного догмата соборность предстает перед нами как таинственное тождество единства и множественности, – единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством. Как в Боге нет одной природы вне трех Лиц, так и в Церкви нет абстрактной всеобщности, но есть совершенное согласие соборного многообразия. Как в Боге каждое Лицо – Отец, Сын и Дух Святой – не есть часть Троицы, но всецело Бог, в силу Своей неизреченной тождественности с единой природой, так и Церковь не есть некая федерация частей; она соборна в каждой из своих частей, потому что каждая часть отождествляется с целым, выражает целое, означает то, что означает целое, и вне целого не существует. Вот отчего соборность выражается различным образом в истории Церкви. Поместные Соборы, так же как и Соборы Вселенские, могут предварять свои деяния формулой, употребленной на первом Соборе апостольском: "изволися Святому Духу и нам", а такой человек, как святой Василий Великий, в особенности трудный момент борьбы за догмат мог воскликнуть с кафолическим дерзновением: "Кто не со мной, тот не с истиной".

Соборность не знает "частных мнений", не знает поместной или индивидуальной истины. Кафолически тот, кто преодолевает индивидуальное, кто освобождается от своей собственной природы, кто таинственно отождествляется с целым и становится свидетелем истины во имя Церкви. В этом и таится непобедимая сила отцов, исповедников и мучеников, а также спокойная уверенность Соборов. Даже если собрание разделяется, если правильно созданный Собор под внешним давлением или ради частных интересов становится в силу человеческой греховности "разбойничеством", как то было в Ефесе, соборность Церкви проявится в другом месте и выразится как Предание, хранимое всегда и везде. Ибо Церковь всегда узнает своих – тех, кто отмечен печатью соборности.

Если Собор, и в особенности Собор Вселенский, является самым совершенным выражением соборности Церкви, ее симфонической структуры, это еще не значит, что непогрешимость его суждений обеспечена одними канонами, определяющими его законность как Собора. Это условие необходимое, но недостаточное: каноны – не какие-то магические рецепты, вынуждающие проявление соборной истины. Искать критерий христианской истины вне самой истины, в канонических формах, – значит лишать истину ее внутренней достоверности и превращать соборность во внешнюю функцию, осуществляемую иерархией, то есть смешивать атрибут соборности Церкви с атрибутом ее апостоличности. Не следует также считать, что соборная истина подчиняется в своем выражении чему-то вроде всеобщего голосования, утверждения большинством: вся история Церкви свидетельствует об обратном. Демократия, понимаемая в этом смысле, чужда Церкви: это карикатура на соборность; Хомяков говорит, что Церковь – не в большем или меньшем количестве ее членов, но в духовной связи, которая их объединяет. Нет места для внутренней очевидности истины, если большинство оказывает давление на



меньшинство. Соборность не имеет ничего общего с "общепринятым мнением". Нет иного критерия истины, кроме самой истины. Но истина эта есть откровение Пресвятой Троицы, и именно она сообщает Церкви ее соборность, – неизреченную тождественность единства и различия по образу Отца, Сына и Святого Духа, Троицы Единосущной и Нераздельной.

## **КАФОЛИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ (антропологическое приложение догмата церкви)**

Кафоличность – не пространственный термин, который должен обозначать протяженность Церкви, объемлющей всю землю. Это некое внутреннее качество, которое с самого возникновения Церкви всегда было ей присуще и всегда ей присущим останется, независимо от исторических условий, которые могут в большей или меньшей степени ограничивать как занимаемое Церковью пространство, так и ее численность. Термин *katholike* или *katholika*, которым отцы первых веков пользовались как именем существительным, часто был синонимом *Ecclesia* и обозначал некую новую реальность: не часть космоса, а новое, более абсолютное целое. Оно существует в мире, но мир охватить его не может. "Тесно для меня место; уступи мне, чтобы я мог (могла) жить" – святой Григорий Богослов учит, что в этом пророчестве устами Исаяи (49, 20) говорит Церковь (О крещении, P.G., t. 36, col. 577). Для святого Амвросия Церковь – больше земли и неба; это новая вселенная, и солнце ее – Христос. Она содержит в себе весь *orbis terrarum* (земной шар), потому что все призваны стать едиными во Христе, и Церковь уже сейчас является этой новой целостностью (In. ps. 118, s. 12, p. 25. P. L., t. 15, col. 1369).

Никакие различия тварной природы – пол, раса, социальный класс, язык или культура – не могут иметь влияния на единство Церкви; никакая "разделяющая" реальность не может войти в лоно *katholika*. Поэтому надо считать, что столь часто употребляемое в наши дни выражение "национальная Церковь" ошибочно и даже еретично, согласно определениям, осуждающим филетизм, данным в 1872 году Константинопольским Собором. Нет Церкви иудеев или эллинов, варваров или скифов, как нет Церкви рабов или свободных, мужчин или женщин. Есть только один, Единый для всех Христос, небесный Глава нового, осуществляющегося на земле творения, Глава, с Которым тесно связаны все члены единого Тела. Здесь всякое сознание, связывающее нас с какой-либо этической или политической, социальной или культурной группировкой, должно исчезнуть, чтобы уступить место сознанию "сообразно всему" (*kath'olon*), сознанию большему, чем то, которое связывает нас совокупностью человечества. Действительно, наше единство во Христе – не только первичное единство человеческого рода по происхождению, но и конечное завершение этого единства человеческой природы, обновленной вторым Адамом – *eskhotos Adam*. Эта эсхатологическая реальность – не какая-то идеальная "потусторонность", но само условие существования Церкви, без которого она не была бы освященным организмом, а таинства ее были бы только подобиями, а не реальным участием в нетленной жизни Тела Христа.

В сложной, а иной раз и удручающей действительности церковной жизни, когда дряхлость ветхого Адама слишком часто заслоняет в наших глазах нетленность Адама нового, в исторической реальности Церкви надо, не уходя от этой реальности в "метаисторию", уметь различать богословскую и нетленную структуру "кафолика". Эта структура – структура становления новой, будущей твари – не есть что-то, совершенно чуждое человечеству. Следовательно, она предполагает элементы антропологические, и

надо их учитывать, когда мы говорим о кафоличности (соборности) Церкви. Но именно те антропологические понятия, которыми всегда пользуются, говоря о Церкви, обычно и ускользают от контроля богословской мысли.

В общем христианская антропология не была достаточно разработана. К ней подходили главным образом под углом зрения христологии. И когда в учении о Церкви нам приходится оперировать такими понятиями, как личность или тварная ипостась, человеческая природа, воля и другими подобными, мы видим, что выражения эти теряют присущий им чисто богословский смысл и получают содержание философское "по стихиям века сего, а не по Христу" (Кол. 2, 8). Личность становится синонимом индивидуума, природа – синонимом конкретной субстанции или логическим видом, воля – феноменом психологического порядка. Путаница неизбежна, и кругозор затуманен. Это месье "ветхого Адама" тому богослову, который хочет говорить о Церкви терминами на своем языке, не очистив его от своих понятий, и подходит к реальностям экклезиологии не с вершин, а с "подножия", беря за обоснование антропологию мира сего.

Действительно, научная антропология, основанная на наблюдении конкретных фактов, для богословия может иметь значение лишь относительное. Антропология же богословская должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов, и раскрывать в человеческой реальности единую природу и множественность тварных ипостасей, волю – как функцию этой общей для всех людей природы, стяжание Божественной благодати тварными лицами и многое другое. Тогда только мы поймем, до какой же степени антропологические данные нашего повседневного опыта искажены грехом, как мало соответствуют они становлению истинного образа новой твари в Церкви. Ведь индивидуум, владеющий частью природы и сохраняющий ее для самого себя, человек, самоопределяющийся противопоставлением себя всему, что не "я", – действительно не личность или ипостась, которая обладает природой совокупно с другими и существует как лицо в действительной связи с другими лицами, "свое-волие" (с которым борется вся христианская аскеза) не тождественно воле новой твари, – той воле, которую снова обретаешь отказом от самого себя, в единстве Тела Христова, в том единстве, где каноны Церкви предлагают нам волю общую и нераздробленную. Не свойства индивидуальной природы, но только личное отношение каждого человеческого существа к Богу, – вот в чем неповторимость человеческой личности; отношение же это утверждается Духом Святым и осуществляется благодатью.

Достаточно этого краткого вступления, чтобы убедиться в несоответствии антропологии Адама ветхого и Адама нового. Они смешались в нашем земном плане, в сложной реальности Церкви. Мы остановимся на одном только антропологическом понятии, понятии сознания, и поставим перед собой вопрос: кому же принадлежит кафолическое сознание Церкви?

Ясно, что здесь речь идет не о самосознании индивидуума или группы, по воле своей оказавшихся вне Тела Христова. Это не было бы сознанием "сообразно всему" – *kath'olon*, но сознанием частным – *kata meros*, – и как таковое лишенным объективности. Но вместе с тем, если приписывать сознание одной чистой церковности, что же станет с отдельным сознанием каждого члена Церкви? Не сведется ли оно практически к бессознательности, не окажется ли жизнь Церкви обезличенной, не станет ли она сверхличностным процессом сакраментального организма? Как урочать это "горестное" сознание, раздираемое антисоборным субъективизмом и безличным объективизмом?

Разрешить эту проблему трудно. Я бы даже сказал, что она неразрешима, если не отказаться от тех определений сознания, которые находим у философов (в особенности у

немецких идеалистов), где сознание неизбежно означает "самосознание" (Selbstbewusstsein), т.е. функцию субъекта "я" эмпирического или трансцендентального, которое сознает и утверждает себя, познавая свой собственный объект. Мы непрестанно пользуемся термином "сознание", когда говорим о Церкви, и знаем, что он соответствует той реальности, которую мы хотим обозначить этим словом. Но то ли это, о чем говорит философия человеческая? Есть ли тождество между "самосознанием" и "сознанием"? Или же необходимо очистить это понятие и совершенно его преобразовать, как надо преобразовать понятие "личность" или "ипостась" человека, которое совпало с понятием "индивидуум" в обыденном языке, но не в языке богословском, где понятие "личность" преображено и полно нового значения? Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть термин "сознание" в его христологическом и троическом аспектах, а затем уже подойти к вопросу в плане богословской антропологии...

Попробуем же определить место, которое должно занимать сознание в нашем представлении о Церкви.

С точки зрения христологии, Церковь представляется нам исполнением прославленной человечности Христа, или продолжением Воплощения, как часто ее называют. Но можем ли мы говорить о Церкви все то, что говорим о Богочеловеке? В ней мы действительно видим две воли – Божественную и человеческую, два действия и даже две природы – природу тварную и благодать Божественную, без смешения соединенных. Если бы мы дальше проводили эту параллель, или, точнее, это христологическое уподобление, то сказали бы, что в Церкви только одно сознание – сознание Богочеловеческое ("теандрическое", как любят говорить в наши дни), сознание, присущее Сыну, Главе Церкви, и сообщающееся людям, приобщающее их к себе, как членов Единого Тела Христова.

Если бы это было так, надо было бы видеть в Церкви Одну только Личность, Личность Христа, и утверждать, что Он и есть Собственное лицо Церкви, в котором содержатся человеческие ипостаси как частицы единой Его Личности. Церковное сознание было бы в таком случае только сознанием Одной Личности, Личности Сына, или, вернее, сознанием Одного только Сына, в котором тонули бы и человеческие сознания людей и отличные друг от друга и от Христа сами личности человеческие. Надо признать, что это не образ Христа, Главы Церкви, а, скорее, образ пожирающего своих детей Кроноса.

По двум причинам не можем мы принять за истину такое понимание нашего единства во Христе. Во-первых, богословское понятие ипостаси, или лица-личности, имеет в виду совершенное от других различие и совершенную онтологическую неповторимость, почему и невозможно согласиться с тем положением, что личность или личности, Божественные или тварные, содержались бы в некоей сверх-личности, как ее частицы. Христианское богословие может говорить об Одной Личности, соединяющей в себе различные природы (Христос Богочеловек), или об Одной общей Природе у различных Лиц (Пресвятая Троица). Можно говорить об одной общей природе, которая содержит в себе природы частные, разделенные между многими индивидуумами (совокупность человечества и человеческие индивидуумы). Но чтобы одно Лицо или Ипостась содержало бы в качестве частей другие лица, такое понятие противоречит богословию.

Нам скажут: Христос, Глава Своего Тела, нового человечества, осуществляющегося в Церкви, содержит в Себе эту обновленную природу, человеческие же личности также входят в это целое, потому что принадлежат этому целому. Несомненно, так бы оно и было, если бы личность была бы тем же, что индивидуум, т.е. частью раздробленной или разделенной общей природы. Если в той человеческой реальности, которую все мы знаем,

личностную множественность мы принимаем за начало индивидуалистическое и "эгоистическое" благодаря раздроблению единства природы, не есть ли это результат греха, скрывающего от нас истинный смысл личностного существования? Очищенное понятие личности – Лица, которое мы можем предугадывать в Пресвятой Троице, не позволяет нам видеть в Божественных Ипостасях три части единой Природы. Также и тварное лицо – личность не есть "индивидуальное существо". Она не часть целого, но как бы потенциальное содержание всего целого. В этом смысле каждую тварную личность можно рассматривать как ипостась общей природы, ипостась совокупности тварного космоса, или, вернее, земного творения (мы не затрагиваем здесь вопроса ангельских ипостасей и небесного космоса, это особая проблема). Если мы едины во Христе, то наше в Нем единство, уничтожая средостение индивидуальных природ, никак не разрушает личностной множественности.

Новое единство нашей природы во Христе не исключает "полиипостасности" человеческой. Экклесиологический текст апостола Матфея (18, 20) указывает одновременно на единство нашей природы во Христе и на личное отношение Божественной Ипостаси с ипостасями тварными. Там "где двое или трое (личностная множественность) собраны во Имя Мое (природное единство, осуществленное в Церкви, которая носит имя Сына), там Я посреди их". Господь не сказал: "Я их содержу" или же "они во Мне", как Он сказал это в другом месте, говоря об единстве искупленной Им нашей природы, но Он именно сказал "Я посреди их": как Лицо, которое среди других лиц, Его окружающих.

Вторая причина, не допускающая разрешения проблемы церковного сознания в одном только христологическом аспекте, содержится в самом образе Церкви, как Тела Христова, в котором Христос, Глава единой природы, есть Жених. Если двое соединяются, чтобы стать "в плоть едину" – *eis sarka mian*, – и если Жених – Глава этого природного единства, Глава Своего тела, или единой природы, то рядом с ним – другая ипостась этой природы, этого единого тела, Невеста. Если это так, если в Теле Христовом есть одна, или, вернее, множество ипостасей тварной природы, которые – не ипостаси Христа, которые в Его ипостаси не содержатся и как лица от Его Лица отличаются, – это значит, что члены Тела Христова являются личностями, к единству не сводимыми. Поэтому Церковь по образу Троицы есть одновременно природное единство и личностное различие. Поэтому в Церкви и необходима иная икономия,\* отличная от икономии Сына, Обновителя природного единства; это та икономия, которая обращена к каждой человеческой личности в отдельности, освящающая личностную множественность в едином Теле Христа, – икономия Святого Духа, "пентекостальный" аспект Церкви.

\* Домостроительство. – *Ред.*

Обе икономии – икономия Сына и икономия Духа – друг от друга неотделимы; они друг друга обуславливают, так как одна без другой немислимы. Мы не можем принять Духа, если мы не члены Тела Христова; мы не можем называть Христа Господом, т.е. созавать Его Божества, иначе как Духом Святым. Личностная множественность венчается Духом Святым только лишь в единстве Тела Христова, она становится причастной Божеству по благодати, преподанной каждому в даре Святого Духа. Вот почему оба таинства христианского посвящения – крещение и миропомазание так тесно связаны между собой.

Евангелист Иоанн говорит: "Впрочем, помазание (*to chrisma*), которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас... сие помазание учит вас всему..." (1 Ин. 2, 27). Этот текст может дать новое направление исследованию о сознании Церкви.

Действительно, если надо отбросить тезис, по которому сознание Церкви и есть сознание Личности Христа, не следует ли приписать это сознание к Третьей Божественной Ипостаси и считать, что Дух Святой есть сознание Церкви? Поначалу, это предположение кажется нам очень привлекательным: познавать Откровение в Духе Святом, Который как бы сливается с нами, Который становится как бы нашим сознанием, сознанием Церкви; исповедовать Божество Христа тем свидетельством, которым свидетельствует о Нем Сам Дух Святой... Может показаться, что такое разрешение вопроса соответствует духу православного богословия в силу своего явно пневматологического характера: действительно, такой аспект мог увлечь Хомякова, экклезиология которого отличалась от экклезиологии Мёлера и других немецких богословов его времени именно своим пневматологическим уклоном. Немецкий же католицизм эпохи романтизма видел сознание Церкви скорее в аспекте христологическом, в аспекте единого священного организма. Тем не менее, несмотря на эту характерную разницу оттенков, обе эти экклезиологии очень схожи. И та и другая прекрасно увидели и выразили единую природу Церкви, но второй аспект, аспект ипостасной множественности, – Церковь как *communio sanctorum* (общение святых) и в том и другом случае недостаточно освещен. Ни одна, ни другая экклезиология не учла реальности антропологической, превратив сознание Церкви в одну из функций Второго или Третьего Лица Пресвятой Троицы. И в том и другом случае вывод аналогичен: личности человеческие поглощены Сверхличностью, Личностью Христа или же Личностью Духа. За этим объективным "сверхсознанием", которое в органическом католицизме Тюбингена принадлежит Христу, а в демократической соборности славянофилов – Духу Святому, можно усмотреть общий их источник, или, точнее, общий их философский фон, окрашенный немецким идеализмом, и это несмотря на критическую позицию по отношению к философии Гегеля такого мыслителя, как Хомяков, называвшего его "совопросником века сего". Отвечая "совопроснику", мы часто впадаем в зависимость не только от его проблематики, но и от образа его мысли.

Хотя богословское понятие личности, или человеческой ипостаси, не может согласоваться ни с первым, ни со вторым тезисом, каждый из них по-своему ценен, и это надо помнить. Первый показывает нам Церковь, как организм христологический. Второй подчеркивает роль Духа Святого, свидетельствующего в Церкви об Истине. Чтобы уточнить характер этого свидетельства, обратимся к тексту Писания: "Когде же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною" (Ин. 15, 26, 27). Различие между этими двумя свидетельствами очень ясно: "Он будет свидетельствовать о Мне" и "вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною". Если мы с самого начала со Христом, к чему же свидетельство Духа, почему необходимо оно для того, чтобы человеческие личности в свою очередь могли свидетельствовать о Христе? В чем состоит это свидетельство Духа Святого, обращенное к человеческим личностям? Он "научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам" (Ин. 14, 26). Это "напомнит вам все" (*hypomnesei hymas panta*) относится не только к апостолам, которые следовали за Христом Иисусом с самого начала, но также ко всем христианам, ко всем членам Церкви, обладающим общей памятью слов Христовых, того, что было "вначале", той памятью, которая именуется Преданием. Память эта для всех общая и единству Тела Христа – Церкви присущая, это память Церкви, или ее Предание; оно действительно и актуально в каждой отдельной личности, которой Дух Святой сообщает Свою благодать.

Дух Святой раскрывает внутреннюю достоверность Истины сознанию каждой христианской личности; однако раскрытие это не "единообразно"; нет единой для всех меры там, где есть личности. Достоверность Истины, память, или Предание Церкви, то,

что составляет содержание сознания, для всех едино, однако это не означает, что существует одно для всех сознание, навязанное всем, как какое-то "сверхсознание", некоей "коллективной личности". Если мы признали в церковной реальности не только единую природу, но и множественность человеческих ипостасей, то естественно признать и множество "сознаний", различных личностей, с различным для каждой из них духовным деланием, более интенсивным у одних и почти отсутствующим у других. Тот, кто глубже укоренен в Церкви, кто глубже сознает единство всех в Телe Христовом, тот и меньше связан своими индивидуальными ограничениями, личное сознание его более раскрыто Истине. В этом – парадокс кафоличности: здесь сознание – не "само-сознание", но "само-свобода". Сознательен в Истине тот, кто перестает быть предметом собственного сознания. И тогда исповедуемая Истина стоит перед ним во всей своей объективности: не как "собственно" мнение, "собственное мое богословие", но как собственность Церкви, как "сообразное всему" – *kath'olon*, – как кафолическая истина. Тайна кафоличности Церкви осуществляется в множественности человеческих сознаний как согласие единства и множества, по образу Пресвятой Троицы, тому образу, который Церковь осуществляет в своей жизни; три сознания – одно содержание, один "Божественный Совет", или "Совет Святых", т.е. некая "Божественная кафоличность", если дерзнем мы употребить этот экклезиологический термин по отношению к Пресвятой Троице. В Церковной реальности, в становлении нового творения многие "личные сознания" становятся сознанием Церкви только в той мере, в какой они перестают быть "само-сознаниями" и ставят вместо собственного своего "я" одно-единственное содержание в многочисленных церковных сознаниях.

Так как кафоличность Церкви выражает себя в сознаниях тех, кто пытается определить, выразить в догматах и защитить истины Откровения как одну и ту же Истину, одну и ту же память Церкви, которая свершается Духом Святым, то Собор (Поместный или Общий), на котором, естественно, должен прозвучать голос Церкви, никак не схож с каким-либо демократическим учреждением. Не мнение большинства решает, не коллективное сознание определяет кафоличность: Церковь не знает безличных коллективов, как чужды ей и бунтующие индивидуумы. Ревнитель кафоличности тот, кто обладает сознанием единства Тела Христова, сознанием для всех общего апостольского предания, тот, кто неослабно борется за торжество кафолической Истины в сознании всех. Иногда он принужден противостоять подавляющему большинству: вспомним, что после Никейского Собора догматическая борьба длилась шестьдесят лет, пока окончательно не восторжествовал термин "*homoousios* (единосущный). "Подобает бо и ересем в вас быти, да искуснии явлени бывають в вас" (1 Кор. 11, 19).

Эти ревнители прежде всего должны были проявлять себя, для того чтобы все вошло в сознание Истины, чтобы кафолическая достоверность актуализировалась во всех сознаниях (людей). И эти ревнители – это прежде всего все те, кого мы почитаем, называя их отцами Церкви. Знаменательно, что в круге своего литургического года Православная Церковь в дни памяти Великих Соборов празднует не тот или иной Собор, как "коллектив", а память отцов данного Собора (называя их "отцами догматов"). Этими несколькими сознательными (людьми) и торжествует Истина, ибо сознанию этому чужд всякий субъективизм, ибо это сознание тех, кто говорит не от своего собственного имени, а от имени Церкви, полагая Церковь единственным содержанием личных, многочисленных сознаний. Если мы хотим приложить понятие "сознание" к реальности экклезиологии, мы должны понять, что в этой реальности много сознаний, но одно содержание, только "само-сознание" – Церковь. И в этом смысле отцы Церкви – и все те, кто, освобождаясь от своих индивидуальных ограничений, идут по их стопам. Они и есть отцы церковного сознания. Это те, которыми на Соборах была выражена Истина в форме догмата не как "сверх-сознательное" понуждение некоего *deus ex machina*, но как

совершенное сознание человеческой личности, несущей всю свою человеческую ответственность. Именно это позволяет судить в вопросах веры, а также с католическим дерзновением говорить: "Изволися Святому Духу и нам" (Деян. 15, 29).

## ВСЕСВЯТАЯ

В Православной Церкви мариология не является самостоятельной темой: она неотделима от христианского учения в целом, как своего рода его антропологический лейтмотив. Основанный на христологии догмат о Богородице имеет ярко выраженный пневматологический характер и благодаря двойному Домосторительству Сына и Святого Духа неразрывно связан со всей экклезиологической реальностью.

В сущности, если мы попытаемся говорить о Божией Матери, основываясь исключительно на догматических данных в самом строгом смысле слова, т.е. на соборных определениях, то мы не найдем ничего, кроме именованной Θεοτοκος (Богородица), которым Церковь торжественно подтвердила Богородице Пресвятой Девы.\* Догматическая тема Θεοτοκος, утвержденная в борьбе против несториан, есть тема прежде всего христологическая: в противоположность тем, кто отрицал Богородице, здесь отстаивается ипостасное единство Сына Божия, соделавшегося Сыном Человеческим. Таким образом, здесь непосредственно все сосредоточено на христологии. Но в то же время косвенно получает догматическое подтверждение и почитание Церковью Той, Которая родила Бога по плоти, а из этого следует, что все то, кто восстает против именованной "Богородица", все, кто отвергает это качество Марии, приписываемое Ей благочестием, не могут считаться подлинными христианами, ибо они тем самым восстают против догмата Воплощения Слова. Это должно бы показать, как тесна связь между догматом и культом, которые в сознании Церкви неотделимы друг от друга. Тем не менее известны случаи, когда христиане, признающие, на чисто христологических основаниях, Богородице Пресвятой Девы, по тем же причинам воздерживаются от всякого специального почитания Божией Матери, не желая признавать никакого посредника между Богом и людьми, кроме Богочеловека Иисуса Христа. Это обстоятельство ставит нас непосредственно перед неопровержимым фактом: христологический догмат о Богородице, принимаемый отвлеченно, вне живой связи с тем почитанием, которое оказывает Матери Божией Церковь, недостаточен для обоснования того исключительного места – превыше всей твари, – которое отводится Царице Небесной православным богослужением, приписывающим Ей "боголепную славу" (θεοληπτικὴ δόξα). Таким образом, в богословском труде о Богородице невозможно отделить строго догматические данные от данных благочестия. Догмат здесь должен освещать жизнь, ставя ее в связь с основными истинами нашей веры, а жизнь должна питать догмат живым опытом Церкви.

\* Термин "Приснодева", встречающийся в соборных деяниях, начиная с Пятого Вселенского Собора, не был специально разъяснен употреблявшими его Соборами.

\* \* \*

То же самое мы видим, обращаясь к данным Священного Писания. Если бы мы захотели рассмотреть свидетельства Писания, абстрагируясь от того почитания, которое оказывает Богородице Церковь, мы должны были бы ограничиться лишь несколькими местами Нового Завета, относящимися к Марии, Матери Иисусовой, и одним прямым указанием в

Ветхом Завете: пророчеством Исайи о рождении Мессии от Девы. Но если мы посмотрим на Священное Писание в свете этого почитания или – употребим, наконец, точный термин – церковного Предания, то священные книги Ветхого и Нового Завета представят нам бесчисленные тексты, используемые Церковью для прославления Богоматери.

Некоторые места Евангелия для внешнего взгляда, вне церковного Предания, как будто явно противоречат этому величайшему прославлению, этому безграничному почитанию.

Приведем два примера. Христос, свидетельствуя о святом Иоанне Крестителе, называет его "большим из рожденных женами" (Мф. 11, 11; Лк. 7, 28). Значит, именно ему, а не Марии подобает первое место среди всех людей. Действительно, мы видим Предтечу вместе с Богоматерью по обе стороны от Господа на византийских иконах "Деисис". Необходимо, однако, отметить, что Церковь никогда не превозносила Предтечу выше серафимов, никогда не помещала его икону, как икону Богоматери, на одном уровне с иконой Христа, непосредственно рядом с царскими вратами храма.

В другом месте Евангелие говорит нам о том, как Христос всенародно воспротивился прославлению Своей Матери. В ответ на возглас женщины из толпы: "Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие", Он говорит: "Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его" (Лк. 11, 27-28). И тем не менее именно это место Евангелия от Луки, где Богоматеринство Пресвятой Девы, казалось бы, умаляется перед достоинством тех, кто принимает и хранит Откровение, торжественно читается в Богородичные праздники, словно здесь за внешне негативной формой скрыто особенно большое прославление.

И вновь мы стоим перед невозможностью разделять догмат и жизнь Церкви, Священное Писание и Предание. Христологический догмат обязывает нас признать Богоматеринство Пресвятой Девы. Свидетельство Писания говорит нам, что слава Богоматери – не только в Ее материнстве по плоти, не только в том факте, что Она родила и вскормила воплощенное Слово Божие. Наконец, Предание Церкви – священная память тех, кто "слышит и хранит" слова Откровения, – дает Церкви ту уверенность, с которой она превозносит Божию Матерь, приписывая Ей безграничную славу.

Вне церковного Предания богословие ничего не сможет сказать об этом, не сможет объяснить этой поразительной славы. Потому и те христианские общины, которые отвергают всякое понятие Предания, остаются чуждыми и почитанию Матери Божией.

Тесная связь между всем, что относится к Божией Матери, и Преданием Церкви объясняется не только тем, что Священное Писание не упоминает о таких празднуемых Церковью событиях Ее земной жизни, как Ее Рождество, Введение во храм, Успение. Если Евангелие хранит молчание об этих фактах, поэтическая трактовка которых восходит к апокрифическим источникам, иногда довольно поздним, то основная их тема принадлежит тайне нашей веры и неотделима от сознания Церкви. Действительно, понятие Предания богаче, чем это обычно думают. Предание состоит не только в устной передаче фактов, которые могут нечто добавить к евангельскому повествованию. Оно есть восполнение Писания и прежде всего осознанное Церковью исполнение Ветхого Завета в Новом. Именно Предание дает понимание смысла истины Откровения (Лк. 24, 25), – не только того, что надлежит принимать, но также – и что главное, – того, как следует принимать и хранить услышанное. В этом общем смысле предпосылкой Предания является непрестанное действие Духа Святого, которое может вполне раскрываться и приносить плоды только в Церкви, после Пятидесятницы. Только в Церкви делаемся мы способными обнаруживать внутреннюю, сокровенную связь между священными текстами, благодаря которой Священное Писание – как Ветхого, так и Нового Завета –



является единым и живым телом Истины, где Христос присутствует в каждом слове. Только в Церкви семя слова не остается бесплодным: это-то плодоношение Истины, так же как и способность делать ее плодоносной, и называется Преданием. Безграничное почитание Богоматери Церковью, которое может показаться для постороннего взгляда противоречащим данным Священного Писания, раскрыто в Церковном Предании; оно есть драгоценнейший плод Предания.

Это не только плод, но корень и ствол Предания. Действительно, можно увидеть конкретную связь между личностью Богоматери и тем, что мы именуем Преданием Церкви. Попытаемся же, установив эту связь, увидеть хотя бы отчасти славу Матери Божией под кажущимся молчанием Священного Писания. При этом будем руководствоваться изучением текстов в их внутренней взаимосвязи.

В тексте, параллельном тому, который мы цитировали выше, евангелист Лука говорит о том, как Христос отказывается видеть Свою Мать и братьев, говоря: "Мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его" (Лк. 8, 19-21). Контекст этих слов очевиден: согласно Евангелию от Луки, в момент, когда Божия Мать желает видеть Своего Сына, Он только что сказал притчу о Сеятеле.\* "А упавшее на добрую землю, это те, которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении. Кто имеет уши слышать, да слышит" (8, 15). И дальше: "Итак, наблюдайте, как вы слушаете; ибо кто имеет, тому дано будет; а кто не имеет, у того отнимется и то, что он думает иметь" (8, 18). Но именно эта способность слышать и хранить "в добром и чистом сердце" слова о Христе, способность, которую Христос в другом месте (Лк. 11, 28) ставит выше материнства по плоти, приписывается в Евангелии только Матери Господа. Евангелист Лука с определенной настойчивостью дважды отмечает это в повествовании о детстве Христа: "Мария же сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем" (2, 19 и 51). Та, Которая родила Бога по плоти, хранила в Своей памяти все свидетельства о Божестве Своего Сына. Можно было бы сказать, что здесь перед нами – уже олицетворенное выражение Предания Церкви, еще до существования самой Церкви, если бы евангелист Лука не подчеркнул, что Мария и Иосиф не поняли слов Отрока, сказавшего: "или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?" (2, 49-50). Итак, слова, которые Богоматерь хранила в Своем сердце, еще не были вполне ясными для Ее сознания. До завершения подвига Христа, до Пятидесятницы, до Церкви даже Та, на Которую сошел Дух Святой, чтобы сделать Ее способной послужить Воплощению Слова, не достигла еще той полноты, которую предстояло осуществить Ее личности. Тем не менее уже здесь возможно сопоставление между Богоматерью, хранящей и слагающей в сердце Своем пророческие слова, и Церковью – хранительницей Предания. Здесь – начаток одной и той же реальности. Одна только Церковь – распространение человеческой природы Христа – может хранить полноту Откровения, которой, если бы она была записана, не мог бы вместить весь мир. Одна только Богоматерь, избранная, чтобы вместить Бога в Своем чреве, может вполне осуществить в Своем сознании все то, что связано с фактом Воплощения Слова, являющегося в то же время и фактом Ее Богоматеринства. Слова Христа, которые кажутся столь суровыми по отношению к Его Матери, на самом деле превозносят это Ее свойство, общее у Нее с сынами Церкви. Но тогда, как сыны Церкви, храня Предание, могут осознавать Истину и делать ее плодотворной лишь в той или иной степени, Богоматерь в силу исключительной связи, соединяющей Ее личность с Богом, Которого Она может именовать Своим Сыном, уже здесь, на земле, смогла возвыситься до совершенного сознания всего что Дух Святой сообщает Церкви, осуществив эту полноту в Своей личности. Это всецелое сознание Божества, это стяжание полноты благодати, свойственное будущему веку, может быть осуществлено лишь в существе обожженном. Это

ставит нас перед новым вопросом, на который мы и попытаемся ответить, чтобы лучше понять особый характер почитания Царицы Небесной Православной Церковью.

\* В Евангелиях от Матфея (13, 23) и Марка (4, 1-20) притча о Сеятеле непосредственно следует за эпизодом с Матерью и братьями Господа. Здесь также очевидна связь между ними.

\* \* \*

Свидетельствуя о святом Иоанне Предтече, Христос называет его бóльшим из всех рожденных женами (Мф. 11, 11; Лк. 7, 28), но Он добавляет: "но меньший в Царствии Божиим больше его". Ветхозаветная святость сравнивается здесь с той святостью, которая сможет осуществиться после завершения искупительного подвига Христова, когда "обетование Отца" (Деян. 1, 4) – сошествие Святого Духа обогатит Церковь полнотой боготворящей благодати. Иоанн Предтеча, "бóльший пророка", ибо он крестил Господа и видел разверзшиеся небеса и Духа Святого, сошедшего в виде голубя на Сына Человеческого, умер, не получив обетования, как и все те "свидетели веры", "которых весь мир не был достоин", которые, по Божественному Промыслу, не смогли достигнуть совершенства без нас (Евр. 11, 38-40), т.е. без Церкви Христовой. Только через Церковь ветхозаветная святость сможет получить в будущем веке свое завершение – то совершенство, которое было закрыто, оставалось человечеству недоступным до пришествия Христа.

Та, Которая была избрана, чтобы стать Матерью Бога, представляла, несомненно, вершину ветхозаветной святости. Если Иоанн Предтеча назван "самым великим" до Христа, то это потому, что величие Всесвятой принадлежит не только Ветхому Завету, в котором Она пребывала сокровенной и не была явлена, но и Церкви, в которой Она явлена во всей полноте, и Ее "ублажают все роды" (Лк. 1, 48). Личность святого Иоанна Предтечи принадлежит еще Ветхому Завету, тогда как Пресвятая Дева переходит из Ветхого в Новый Завет, и переход этот, в личности Богоматери, позволяет нам понять, насколько Новый Завет является исполнением Ветхого. Ветхий Завет не есть лишь ряд предображений Христа, получающих разъяснение после Евангелия. Это прежде всего история подготовки человечества к пришествию Христа, в которой человеческая свобода постоянно испытывается волей Божией. Послушание Ноя, жертвоприношение Авраама, исход народа Божия под водительством Моисея через пустыню, Закон, пророки, ряд божественных избраний, при которых люди то пребывают верными обетованию, то падают и подвергаются наказаниям (пленение, разрушение первого храма), – все священное предание евреев есть история медленного и трудного продвижения падшего человечества по пути к "полноте времен", когда ангел будет послан, чтобы благовествовать избранной Деве Воплощение Бога и получить из Ее уст человеческое согласие на совершение божественного Домостроительства спасения. Поэтому, по слову святого Иоанна Дамаскина, "именование Матери Божией содержит в себе всю историю божественного Домостроительства в мире" (О православной вере, III, 12, P.G., 94, 1029-32).

Это Домостроительство Божие, подготавливавшее человеческие условия Воплощения Сына Божия, – действие не одностороннее. Божественная воля не уничтожает истории человечества. В своем Домостроительстве спасения Премудрость Божия сообразуется с колебаниями воли людей, с ответами людей на Божий призыв. Так в поколениях ветхозаветных праведников созидает Она Себе дом, чистейшую природу Пресвятой Девы, через Которую Слово Божие делается единосущным нам. Ответ, данный Марией архангелу: "се, Раба Господня, да будет Мне по слову твоему" (Лк. 1, 38) разрешает

трагедию падшего человечества. Здесь совершилось все то, чего требовал Бог от человеческой свободы после грехопадения. После этого уже может осуществиться дело Искупления, совершить которое способно одно лишь Воплощенное Слово Божие. В своей проповеди на Благовещение Николай Кавасила говорит: "Воплощение было делом не только Отца, Его Силы и Его Духа, но также делом воли и веры Девы. Без согласия Непорочной, без содействия веры Домостроительство это было столь же неосуществимым, как и без действия трех Божественных Ипостасей. Только научив и убедив Ее, Бог берет Ее Себе в Матерь и воспринимает от Нее плоть, которую Она соглашается дать Ему. Он желал, чтобы Матерь Его родила Его столь же свободно, как и Он воплотился добровольно" (франц. изд. Жюжи, Восточная патрология, XIX, 2).

Начиная со святого Иустина и святого Иринея, отцы часто противопоставляют "двух дев" – Еву и Марию. Преслушанием первой в человечество вошла смерть; послушанием "второй Евы" Жизнодавец соделался Человеком и вошел в потомство Адамов. Но между ними лежит вся история Ветхого Завета – прошлое, от которого невозможно отделять Ту, Которая стала Матерью Божией. Она была избрана для этой единственной и исключительной роли в деле Боговоплощения; однако избрание это следует за целым рядом других избраний, которые оно завершило и которыми оно было подготовлено. Не напрасно Православная Церковь в своих богослужебных текстах именует Давида "богоотцом" и этот же термин применяет к Иоакиму и Анне: "святые праведные богоотцы". Римско-католический догмат о непорочном зачатии, по-видимому, нарушает это непрерывное преемство ветхозаветной святости, завершающееся в момент Благовещения, когда Дух Святой, сошедший на Деву, сделал Ее способной воспринять во чреве Своем Слово Отчее. Православная Церковь не признает такого исключения Пресвятой Девы из всего остального падшего человечества, такой "привилегии", которая делает Ее, ради будущих заслуг Ее Сына, искупленной до того, как совершился подвиг Искупления. Мы почитаем Матерь Божию превыше всякой твари не за привилегию, якобы полученную Ею в момент зачатия Ее родителями. Она была свята и чиста от всякого греха уже во чреве матери, однако эта святость не выделяет Ее еще из остального человечества до Христа. Состояние Ее в момент Благовещения не было аналогичным состоянию Евы до грехопадения. Первая Ева, ставшая "матерью всех живущих", преклонила слух к словам искушителя, будучи в райском состоянии, состоянии безгрешного человечества. Вторая же Ева, избранная стать Матерью Божией, услышала слова ангела, будучи в состоянии человечества падшего. Поэтому это исключительное избрание не выделяет Ее из остального человечества, не отделяет Ее от всех Ее прародителей и собратьев, святых или грешников, для которых Она представляет все лучшее, что было у них.

Как и другие люди, как и святой Иоанн Предтеча, зачатие и рождение которого также празднует Церковь, Пресвятая Дева родилась под законом первородного греха и вместе со всеми несла общую ответственность за грехопадение. Однако грех никогда не смог осуществиться в Ее личности; пагубное наследие греха было не властно над Ее праведной волей. Она представляет вершину святости, когда-либо достигнутую до Христа, в условиях Ветхого Завета, кем бы то ни было из потомков Адама. Она пребыла без греха под всеобщей властью греха, осталась чистой от всякого соблазна в человечестве, поработанном князю мира сего. Для служения особому плану Божию Она не была поставлена превыше истории, но именно в цепи исторических событий, в общей судьбе людей, ожидавших спасения, Она осуществила Свое исключительное призвание.

И тем не менее, если в личности Богоматери мы видим вершину ветхозаветной святости, этим еще не ограничивается личная Ее святость, ибо Она превзошла и все вершины

святости новозаветной, осуществив величайшую святость, какой может достигнуть Церковь.

Первая Ева была взята от Адама: она – личность, которая в момент своего сотворения Богом воспринимает природу Адама, чтобы послужить ему дополнением. В отношении же новой Евы мы видим обратное соотношение: именно через Нее Сын Божий становится "новым Адамом", восприняв от Нее человеческую природу. Первый Адам был до Евы, Последний – после новой Евы. Однако нельзя сказать, что человечество, воспринятое Христом во чреве Пресвятой Девы, есть дополнение к человечеству Матери; это поистине человечество одной из Божественных Ипостасей, "небесного человека" (1 Кор. 15, 47-48). Человечество же Богоматери принадлежит существу тварному, происшедшему от "человека перстного". Глава нового человечества не Пресвятая Богородица, а ее Сын; Он "выше всего, Глава Церкви, которая есть тело Его" (Еф. 1, 22-23) – дополнение Его человечества. Поэтому лишь через Своего Сына, в Его Церкви, Богоматерь сможет достичь совершенства, уготованного тем, кто должен носить образ небесного человека (1 Кор. 15, 49).

Мы уже сопоставляли личность Пресвятой Богоматери и Церковь, когда говорили о Предании, которое Она, так сказать, олицетворяет до появления Церкви. Родившая Бога по плоти слагала также в сердце Своем все слова, открывавшие Божество Ее Сына. Это свидетельство о духовной жизни Богоматери. Святой евангелист Лука показывает Ее нам не только как орудие, добровольно послужившее Воплощению, но и как личность, стремящуюся осознать Свое Богоматеринство. Даровав Свою человеческую природу Сыну Божию, Она через Него стремится получить то общее с Ним, чего у Нее еще нет, – причастность Божеству. В Ее Сыне Божество обитает телесно (Кол. 2, 9). Естественная Ее связь с Богочеловеком еще не сообщила личности Богоматери состояния твари обóженной, несмотря на то, что Дух Святой сошел на Нее в Благовещении, чтобы сделать способной к исполнению Ее исключительной роли. В этом смысле Богоматерь до появления Церкви, до Пятидесятницы еще связана с человечеством Ветхого Завета, с теми, кто ожидал "обетования Отчего", крещения Духом Святым (Деян. 1, 4-5).

Предание говорит нам, что Богоматерь присутствовала среди учеников в день Пятидесятницы и вместе с ними получила Духа Святого, сошедшего на каждого из них в виде огненного языка. Это соответствует и свидетельству Деяний апостолов: после Вознесения апостолы "все единодушно пребывали в молитве и молении, с женами и Мариною, Матерью Иисуса, и с братьями Его" (Деян. 1, 14). Вместе с Церковью Богоматерь получила тот последний дар, которого Ей недоставало, чтобы возрасть "в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова" (Еф. 4, 13). Та, Которая Духом Святым восприняла в Своем чреве Божественную Личность Сына, получила теперь Духа Святого, посланного Сыном.

В известном смысле эти два сошествия Духа Святого на Пресвятую Деву можно сравнить с двумя ниспосланиями Его апостолам: в вечер дня Воскресения и в день Пятидесятницы. Первое дало им власть вязать и решить – функцию, не зависящую от их субъективных качеств, данную им Божественным изволением для исполнения именно этой роли в Церкви. Второе дало каждому из них возможность достигнуть личной святости, что всегда зависит от субъективных условий. Эти два ниспослания Духа Святого – функциональное и личное – дополняют, однако, друг друга, как это видно на примере апостолов и их преемников: свои обязанности в Церкви можно выполнять хорошо только тогда, когда делаются усилия достигнуть святости, а вместе с тем трудно достигнуть святости, пренебрегая теми обязанностями, которые возложены на человека Богом. То и другое должно все более и более сливаться в течение жизни: нормально жизненная задача

становится тем путем, на котором человек достигает личной святости, забывая о себе самом.

Нечто подобное можно увидеть и в роли Богоматери, при всей ее исключительности: объективная жизненная задача Богоматеринства, возложенная на Нее в день Благовещения, становится и субъективным путем Ее освящения. И Она все глубже сознает и все определеннее являет в личной Своей жизни тот факт, что Она носила в Своих чреслах и питала Сына Божия. И здесь слова Христа, которые, казалось бы, умаляют Его Матерь перед Церковью (Лк. 11, 28), обретают свой подлинный смысл высшей похвалы: блаженна Та, Которая не только была Матерью Бога, но и осуществила в Своей личности степень святости, соответствующую этой исключительной и единственной задаче. Личность Богоматери превозносится выше, чем Ее жизненная задача, достижение Ею вершины святости более, чем начало Ее пути.

Факт Богоматеринства уже осуществлен в прошлом; но Пресвятая Дева, пребывая на земле и после Вознесения Своего Сына, продолжает оставаться Матерью Того, Кто со Своим воспринятым от Нее и прославленным человечеством воссел одесную Отца "превыше всякого начальства и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем" (Еф. 1, 21). Какая же степень святости, достижимая здесь, на земле, может соответствовать тому единственному и исключительному отношению между Богоматерью и Ее Сыном, Главою Церкви, пребывающим на небесах? Это может быть только всецелая святость Церкви, распространение прославленного человечества Христова, содержащего полноту благодати обожения, которую Дух Святой, непрестанно сообщает Церкви со дня Пятидесятницы. Если члены Церкви могут становиться родными Христу, Его братом, сестрой, матерью (Мф. 12, 49), в меру исполнения ими своего призвания, то одна лишь Богоматерь, благодаря Которой Слово стало плотью, может воспринять всю полноту благодати, достигнуть беспредельной славы, осуществить в Своей личности всю святость, которая может быть достоянием Церкви.

Сын Божий сошел с небес и через Пресвятую Деву стал Человеком, для того чтобы люди могли возвышаться до обожения благодатью Духа Святого. "Обладать по благодати тем, чем Бог обладает по природе" – вот высшее призвание тварных существ, та конечная цель, к которой стремятся чада Церкви на земле, в историческом становлении Церкви. Это становление уже совершено в божественной Личности Христа, Главы Церкви, воскресшего и вознесшегося на небеса. И если Богоматерь смогла действительно достигнуть в Своей человеческой тварной личности той святости, которая соответствовала Ее исключительной роли, Она не могла не достигнуть здесь, на земле, по благодати, всего того, чем Сын Ее обладал по Своей божественной природе. А если это так, то историческое становление Церкви и мира уже завершилось не только в нетварной Личности Сына Божия, но и в тварной личности Его Матери. Потому святой Григорий Палама и называет Богоматерь "пределом между тварным и нетварным". Рядом с нетварной Божественной Ипостасью стоит обоженная человеческая ипостась.

Выше мы говорили, что в личности Богоматери можно видеть переход от величайшей святости Ветхого Завета к святости Церкви. Но если Всесвятая достигла высшей святости Церкви, т.е. всей святости, доступной тварному существу, то теперь речь идет уже о другом переходе: от мира становления – к вечности восьмого дня, от Церкви – к Царствию Божию. Эта конечная слава Матери Божией, *εσχατον*, осуществленный в тварном существе еще прежде конца мира, уже теперь ставит Ее по ту сторону смерти, воскресения и Страшного Суда. Она разделяет славу Своего Сына, царствует вместе с

Ним, рядом с Ним правит судьбами Церкви и мира, развивающимися во времени, Она ходатайствует за всех перед Грядущим судить живых и мертвых.

Последний переход, благодаря которому Богородица входит в небесную славу Своего Сына, празднуется Церковью в день Успения – смерти такой, за которой, по внутреннему убеждению Церкви, не могло не последовать воскресение Всесвятой и вознесение Ее во плоти. Трудно говорить, столь же трудно и мыслить о тайнах, которые Церковь хранит в сокровенных глубинах своего внутреннего сознания. Всякое слово представляется здесь упрощенным, всякая попытка формулировать кажется святотатственной. Авторы апокрифов часто неосторожно касались тайн, которые Церковь хранит в мудром молчании по икономии по отношению к внешним. О Богородице никогда не проповедовали апостолы. И если о Христе проповедают на кровлях, возвещают, чтобы Он был познан всеми, в учении, обращенном ко всему миру, то тайна Богородицы открывается внутри Церкви верным, принявшим слово Божие и стремящимся "к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе" (Флп. 3, 14). Здесь не только предмет нашей веры, но и нечто большее – основание нашей надежды: плод веры, созревший в Предании.

Итак, соблюдаем молчание и не будем пытаться дать догматические определения всепревосходящей славе Матери Божией. Не будем многословными, как гностики, которые в своем стремлении сказать больше, чем следовало, больше, чем они могли, примешали плевелы своих ересей к чистой пшенице христианского Предания.

Послушаем лучше святого Василия Великого, который определяет то, что принадлежит к области Предания, как "учение неразглашаемое и несказанное, сохраненное отцами нашими в молчании, недоступном никакому нескромному любопытству, ибо они были здраво научены охранять святость тайны молчанием. Действительно, не подобает оглашать в письменной форме учение о предметах, которые не должны быть открыты взорам тех, кто не посвящен в тайны. Кроме того, есть и другое основание для незаписанного предания: многократно рассматривая содержание этих учений, некоторые люди могли бы в силу привычки утратить благоговение перед ними. Ибо одно дело – учение, а другое – проповедь. Учения хранятся в молчании, проповедь же возвещается открыто. Известная туманность выражений, которая употребляется иногда в Писании, также есть вид умолчания, дабы сделать трудно постижимым смысл учения, ради большей пользы читающих" ("О Святом Духе", гл. XXVII).

Если учение о Богородице принадлежит Преданию, то приобщиться к тому безграничному почитанию, которое оказывает Ей Церковь, мы можем лишь путем собственного опыта жизни в Церкви. И степень этого нашего приобщения будет мерой нашей принадлежности к Телу Христову.

## **ГОСПОДСТВО И ЦАРСТВО (эсхатологический этюд)**

Когда мы говорим о "вещах последних" или затрагиваем проблемы, как сейчас принято говорить, эсхатологические, мы вступаем в ту область, где непрестанно удостоверемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить, перед множеством перемещающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, их не искажая. Вспомним, что даже науки, изучающие материальные реальности, так называемые "точные науки", и те в наши дни должны прибегать к понятию дополнительности, а иной

раз одновременно поддерживать, не пытаясь их примирить, две противоположные теории, чтобы дать представление о каком-либо физическом феномене во всей его сложности, как, например, о феномене света. Тем более относится это к реальности, о которой сказано: "не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что уготовал Бог для любящих Его" (Ис. 64, 4; 1 Кор. 2, 9). Чтобы избежать двойной опасности слишком уточнять, или же, наоборот, слишком многое относить к области невыразимой тайны, я позволю себе затронуть тему собственно эсхатологическую лишь в конце этого очерка, подойти к ней, так сказать, обходными путями, которые покажут нам, как именно христианский богослов может говорить об исполнении господства Бога.

Говоря о "господстве" и его "исполнении", прежде всего необходимо рассмотреть термины, которыми мы будем пользоваться.

Господство – понятие относительное, и оно предполагает противопонятие: подчинение чего-то или кого-то этому господству. Если же мы говорим о подчинении, то, естественно, предполагаем возможность неподчинения и бунта. Господствуют лишь над тем, что оказывает или может оказать сопротивление. Бог Аристотеля не господствует над своей вечной вселенной; Он лишь первичное "безусловное условие" того действия, без которого не пойдет машина вселенной и из которого исключена какая бы то ни было случайность. Стагирит весьма бы удивился, если бы его Богу – неподвижному Перводвигателю мыслящей себя Мысли – дали имя "Господин", Κύριος.

Но Бог Библии – Господин, Он – Господь небесных воинств, всякого духа и всякой плоти: Господство Его "из рода в род", и "владычество Его на всяком месте". И если невозможно выйти из-под этого всеобъемлющего господства, которое тем более абсолютно, что Бог евреев и христиан есть "Творец всяческих", то можно ему противоборствовать; отчаянный вызов человека, пытающегося подняться до Бога, чтобы спорить с Ним лицом к лицу, – не безнадежный вопль свободы, которая, как в античной трагедии, в своем падении возвращается к самой себе, осознавая всю свою абсурдность и иллюзорность перед Роком, одинаково неумолимым как к бессмертным богам, так и к смертным людям.

И вот мы видим, как Бог оправдывает спорившего с Ним Иова, но Его гнев возгорается на Элифаза и его друзей, защищавших непреодолимый и неизбежный абсолютизм Его господства: "Вы говорили о Мне не так верно, как раб мой Иов" (Иов. 42, 7). Протест же Иова, его отказ принять такое господство, которое исключает всякий диалог между Богом и человеком, негативно доказывает истинную природу этого господства. Упреки Иова – это угодная Богу хвала, которая глубже проникает в Его таинственную сущность, ибо она не хочет останавливаться на "идее" о Его господстве. Так богословие взлетает выше всех неискусных "богословствований" и теодицей, прототипом которых и являются речи друзей Иова. И если многие тексты Ветхого Завета свидетельствуют об абсолютном господстве Бога, то книга Иова побуждает нас видеть в нем нечто иное, а не одно только антропоморфическое выражение божественного предопределения.

Действительно, в своей протяженности господство Творца содержит все, что только существует и даже, по апостолу Павлу, оно простирается за пределы существующего как его необходимость; ибо, по творческому слову Создателя, все стало бытием, и ничто в небытие возвратиться не может. Однако господство это по своей напряженности никогда не однообразно и не статично, а всегда многообразно и динамично. Ведь Господь Бог, господствующий над вселенной, которую Он сотворил из "ничего", – не безлика "необходимость", и заложено это в самом акте сотворения, ибо – что же значит в совершенном смысле слова творить, творить из небытия в бытие, как не созидать новое бытие, если тебя не принуждают к тому ни внешние условия, ни внутренняя

необходимость? Бог захотел быть Творцом, и безусловность Его желания придает творению нечто такое, что никак не сведешь к категориям детерминистической космологии вечного возвращения. Этот аспект божественного творчества, не допускающий подчинения всеобщей необходимости, достигает наибольшей полноты в сотворении ликов ангельских и личностей человеческих: они наделены свободой самоопределения, той *αυτεξουσια*, в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию. Это означает, что отношение Бога ко вселенной, соотношение господства Бога ко всему сотворенному миру предполагает личную связь между Господом неба и земли и сотворенными личностями мира небесного и мира земного, личное отношение с людьми и ангелами, чье свободное подчинение воле Божией и есть превечная хвала всемогуществу Творца.

Бог философов и ученых – только некая первичная необходимость, которая упорядочивает сцепление причин и следствий и автоматически выправляет всякое непредвиденное отклонение; для нее проявление свободной воли человека – не более, чем скрип в механизме. Но Бог Библии, даже в гневном Своем, это Тот Бог, Который пошел на риск, создавая вселенную, совершенство которой непрестанно будет зависеть от свободной воли того, кто сам должен стать венцом ее совершенства. Этот Божественный риск, соответствующий желанию создать существа по Своему образу и подобию, есть вершина всемогущества Божиего или, вернее, переход в добровольно взятую на Себя немощь, так как: "немощное Божие сильнее человеков" (1 Кор. 1, 25). Немощное это безгранично превышает все атрибуты величия и господства, которые богословы перечисляют в своих трудах *de Deo uno*. Божественный риск, свойственный личному Богу, свободно творящему свободные человеческие личности, чужд всякого "абстрактного" представления о божественном господстве, далек от всякого рационалистического богословствования, которое воображает, что, приписывая Богу Живому атрибуты Бога безжизненного, Бога, не способного пойти на риск, оно превозносит Его могущество. Но тот, кто не идет на риск, не любит; Бог богословских учебников любит лишь Самого Себя, а в Своем творении любит лишь собственное Свое совершенство. Он не любит никого, потому что личная любовь есть любовь к иному, чем ты сам. Ревнивый Бог Библии – это не жадный до своей славы жестокий Бог евреев, но Тот, чья любовь к избранным Своим "крепка как смерть" и чья ревность ко всему, что отдаляет от Него Его творение, "люта, как преисподняя" (Песнь Песней 8, 6). Поэтому господство надо понимать как личную любовь Бога; Он ждет от Своего творения свободной и полной к Нему обращенности, хочет свободно скрепленного с Ним союза. Но столь абсолютное требование, обращенное к свободе того, кого любишь, не было бы требованием подлинным, если бы не ожидало оно ответной, совершенной полноты, осуществляющейся в любимом, самым любимым желанной, самим им свободно достигаемой.

Если это так, то господство Бога над сотворенным Им миром тем более неограниченно, что оно совершенно не сходно с тем, что мы обычно имеем в виду, говоря о господстве: о давлении извне на волю человека. Поэтому конечное исполнение господства Бога (на грани, никогда не достижимой, но бесконечно достигаемой) равнозначно отмене всякого господства в союзе с Тем, Кто превышает существа, над которыми господство простирается. "Бог станет всем во всем", или, по дерзновенному слову св. Максима Исповедника, "тварные существа станут по благодати тем, что есть Бог по Своей природе". Такова диалектика господства Бога – Троичного в Лицах, трансцендентного в Своей непостижимой природе, имманентного в Своей любви. Он захотел сотворить такой мир, который не мог бы достичь последнего своего совершенства, не вовлекая волю Творца в риск любви, доходящей до "безумия Креста". "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного" (Ин. 3, 16).



Так как завершение господства Божьего совпадает с конечным обожением твари, и это высочайшее призвание не может быть достигнуто автоматически, без свободного соучастия "ангелов и человек", необходимо, чтобы каждый этап пути, ведущего к этой конечной цели, совершался в согласном единстве двух волей, воли Творца и воли сотворенного человека. С падения первого Адама, с момента согрешения, лишившего его (а с ним и весь земной космос) возможности усовершенствоваться в своем призвании, и вплоть до того времени, когда Христос, "Последний Адам" (ἔσχατος Ἄδამ), "снова", по слову святого Иринея, "возглавил падшее человечество", согласованность воли Божией и воли человеческой могла быть лишь внешней. В этом и состояла самая сущность следовавших один за другим ветхозаветных союзов: союза Бога с Ноем, Авраамом, наконец, союза с Моисеем, – союзов, предписывающих закон господства Божия над избранным Им Себе народом, дабы совершилось дело Искупления, которое мог совершить один только Бог. Уличая человека в грехе, отчего грех, по слову апостола Павла, становился особенно злокачественным, Закон выявлял особое закабаление человека иному, не Божьему господству. Есть "третья воля", которой и покорился своевольно первый Адам, соблазненный обещанием псевдообожения вне любви Божией. С этой извращенной волей, с этой силой, враждебной Богу, по ошибке Адама и проникло в земной космос господство греха и смерти. Закон Моисея, "преподанный через ангелов" (Гал. 3, 19), указывал тем, кому был дан этот Закон, на их бессилие перед законом "греха и смерти", по которому ангелы сатаны, ставшего князем мира сего, проводят свое господство. Согласие с волей Божией стало проявляться тогда в исповедании греха, в сознании того, что одно только вмешательство самого Бога может вывести людей из создавшегося положения, и наконец в вере в сопутствующее Закону обетование, в то обещание, без которого Закон не мог бы быть выражением Божественной икономии и "детоводителем ко Христу" (Гал. 3, 24).

"Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан через ангелов" (Гал. 3, 19). Существует тесная связь между Законом и господством греха и смерти, между Законом Откровения и обнажаемым им законом греха, между законным порядком, установленным через ангелов Божиих, и властью, захваченной после грехопадения Адама ангелами сатаны. Что Божий закон соответствует страшным условиям, в которых оказалась подвластная греху и смерти тварная природа, это понять не трудно. Но в горестных этих условиях, навязанных по вине человека всей твари, в том самом законе, который св. апостол Павел называет "законом греха и смерти", в самом беспорядке этого павшего мира надо уметь различать некий непреложный порядок, в котором проявляется Божие господство, предохраняющее мир от окончательного распада и ограничивающее господство властей тьмы. И больше того: само господство восставшего ангела над падшим творением не чуждо Божественной воле, потому что она придает этому "пленению" некий законный характер. Только Бог – Господин, и восставшие против Него духи не смогли бы проявлять своего господства узурпаторов, если бы, в конечном счете, не подчинялись они против своей воли одному Его господству. В своем желании противиться Божественному плану лукавый, в конце концов, вынужден участвовать в его выполнении. И вот раскрывается весь смысл пророческих аналогий израильского пленения: пророчества эти относятся не только к Вавилону и всем сатанинским силам, которые неустанно преследуют Церковь в течение всей ее истории, но в плане более глубоком, в плане метаисторическом пророчества эти относятся прежде всего к самому сатане и той власти, которую с падения Адама мог он взять над человеком и земным космосом.

Здесь снова книга Иова раскрывает перед нами подлинную перспективу проблемы зла, или, вернее, обнаруживает роль лукавого в истории борьбы за всеосвещение. Св. папа Григорий Великий, комментируя этот "пролог в небесах", которому через двенадцать

веков подражал в своем Фаусте Гете, отмечает, что, желая искушать праведника, клеветник-сатана должен был обратиться к Богу, чтобы Тот "простер руку Свою". "Удивительно, – говорит св. Григорий, – что он не присваивает себе права поражать, и это тот, кто никогда не упускает случая Гордиться своей гордыней перед Творцом всяческих". Дьявол знает, что сам по себе он не способен ни на что, – что как дух он сам по себе не существует: *Sciendum vero est, quia Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas iniust: quia a semetipso voluntatem habet, sed a Domino potestatem*". "Надо знать, что воля Сатаны всегда зла, но могущество его не вне закона. Потому что волю он имеет от самого себя, власть же – от Бога". То, что он хочет делать по злобе, то Бог позволяет ему исполнять по правосудию. И св. папа заключает: "Не следует бояться того, кто ничего не может делать без разрешения. Надо трепетать только перед той силой, которая, разрешая врагу буйствовать, заставляет неправую волю служить исполнению правых предопределений" (*Moralia*, II, 16-17).

Божественная икономия выполняет план Творца и пользуется враждебной Ему волей, невзирая на препятствия, возникающие по свободной воле ангелов и людей. Если это так, то выполнение Божественного плана, непреложного в своей конечной цели (обожения всей твари), надо воспринимать как некую стратегию в действии стратегию всегда подвижную, обладающую богатейшими возможностями – как многообразно (πολυποικίλος) действующую Премудрость Божию.

Но для богословов рационалистов все это не так. Безжизненное богословие христианских друзей Иова приучило нас рассматривать Божественный план с точки зрения вечности (*sub specie aeternitatis*), но только той, которую знают эти друзья. Такой образ мысли придает превечной Божественной воле характер навеки неподвижных и необходимых предопределений, по образу застывшей и печальной вечности математических аксиом. Также искажается и богатый в своих поучениях библейский антропоморфизм и заменяется абстрактным и бедным, который я осмелюсь назвать антропоморфизмом разумного животного, занявшегося богословием. Подобным богословам выражения св. Григория Великого могут показаться слишком дерзкими (не говоря уже, конечно, о всегда "соблазнительной" терминологии Священного Писания); а мысль о господстве Бога, которое проявляется господством над павшим творением князя мира сего, – кощунственной. Чтобы спасти честь отца Церкви, они пытаются включить деятельность дьявола в заранее предначертанный Божественный план, избегая таким образом тех треволнений, которые могли бы неожиданно внести в эту раз навсегда зафиксированную программу "грядущие случайности". Конечно, как божественный покой, так и умственный комфорт богослова в этом случае обеспечены, но "серьезность Божией любви", на которой еще так недавно настаивал Романо Гуардини, окажется бессмысленной для Бога богословов, созданного по образу Бога философов и ученых мира сего. Этот Бог, вероятно, очень близок Тому, Которого, как казалось молодому Августину, нашел он в книгах неоплатоников: это был Бог всемогущий, Который тем не менее не мог бы принять реального участия в спасении Своего творения, участия вплоть до вочеловечения и "даже до смерти", не потеряв при том Своих прав на подобающие Божеству совершенства. Это, конечно, не Бог Писаний, не Бог отцов Церкви, и не Бог самого блаженного Августина. Это – Бог друзей Иова, угнетающий Свое творение господством, схожим с преходящим господством непреложного и необходимого закона, предписанного неумолимым правосудием. Иов восставал против кумира истинного Бога, против искажения Его царственности и ее преломления в господстве князя мира сего, против той карикатуры, в которой Праведный отказывался признать Лицо Того Господа, Которого жаждал увидеть.

Интересно отметить, что ответ Бога на "безумные речи" Иова оканчивается описанием бегемота, названного "верхом путей Божиих" (Иов. 40, 14), и левиафана, "царя над всеми

сынами гордости" (Иов. 41, 26). Эти чудовищные животные, безграничная мощь которых может быть укрощена лишь Тем, Кто их создал, не только редкостные экземпляры древнееврейской фауны. Для христианина, который видит в священных текстах нечто большее, чем документ еврейского фольклора, и не хочет низводить богословский гносис к уровню позитивистической науки "демифологизации" (Entmythologisierung), для него огромные существа, показанные Богом Иову, – это "поднебесные" (επουρανιος) силы ангелов – мироправителей (κοσμοκράτορες) (Еф. 6, 12), ставших в своем бунте против Бога "духами тьмы". Показывая Иову господство, которому покорился человек, Бог предлагает ему сокрушить гордыню сатаны, связать левиафана, "чтобы сделать из него игрушку для девочек своих" (Иов. 40, 24). Тогда Бог признает, что человек может спасти себя собственными своими силами, что "десница твоя может спасти тебя" (Иов. 40, 9). Размеры духовного могущества сатаны, весь объем космической катастрофы, происшедшей вследствие грехопадения человека, все ослепление и вся немощь сбившейся с пути свободы показаны Иову для того, чтобы указать на благость закона смертного существования, закона необходимого и вносящего порядок в те новые условия, которые установила Божественная воля для своего плененного грехом, падшего создания. Раскаяние Иова ("безумные речи которого омрачили Провидение") – в том, что за обязательным и неотвратимым господством, которое он отказывается принять, он видит условия Божественной икономии, неотступно ведущей земной мир к выполнению своего высшего призвания, к тому исполнению, соратником которого падший человек уже быть больше не мог.

Позиция Иова, обвиняющего Бога, прямо противоположна позиции его друзей, лицемерно взявших на себя роль Его защитников, и, сами того не подозревая, защищавших права сатаны на неограниченное свое господство. Как большинство фактопоклонников, защищающих status quo, они, желая оправдать законность существующих человеческих условий, "абсолютизировали" аспект законности и распространили его на природу Самого Бога. В этой искаженной перспективе различные уровни реальности человеческой, бесовской, ангельской и божественной, которые входят в сложную и подвижную икономию общего спасения, оказываются смешанными, вместе спаянными и застывшими в одном только видении – видении Бога неизбежного, подобного неумолимой и безликой Άναγκη эллинского язычества. Это Бог только Закона, но не Бог Обетования, Бог, над Своим творением господствующий, но ничего на Себя не берущий и не идущий на риск быть обманутым в Своей любви. Это только диктатор, а не Царь. Но Иов провидел выше своих друзей; Иов поверил Обетованию, без которого Закон был бы чудовищным абсурдом, и Бог Ветхого Завета не мог бы быть Богом христиан. И вот из всего традиционного ряда ветхозаветных писаний книга Иова первая раскрывает перед нами эсхатологические горизонты; она ставит господство Бога и условия человека в правильную перспективу, что и надо иметь в виду, когда мы говорим об исполнении господства.

Новый Завет много говорит о Царстве (βασιλεία), но когда говорит о Боге, почти никогда не употребляет терминов "господство" (κυριότης), "господствовать" (κυριεῖν). Это соответствует той основной перемене, которая произошла в положении человека по исполнению мессианского обещания, после воцарения Христа. Те, кто узнали Царя Своего, знают Его не по внешним проявлениям наложенного на них господства. Сатрапы господствуют, царь же царствует. Его царское достоинство ни в какой мере не зависит от того, господствует ли он или не господствует: Он остается царем даже тогда, когда всходит на плаху, чтобы быть убитым своими подданными. Божественная царственность проявила себя неожиданным и удивительным, как для ангелов, так и для людей, образом, – Образом Самого Сына Божия, пришедшего на землю, чтобы претерпеть смерть на кресте. "Я именую Его Царем, – говорит св. Иоанн Златоуст, – потому что вижу Его

распятым: Царю подобает умирать за своих подданных" (О кресте и разбойнике, беседа II: P.G., 49, 413). Но Христос воскресает, восходит на небо, сидит одесную Отца, возносит взятую на Себя человеческую природу "превыше всякого начальства и власти, силы и господства" (Еф. 1, 21). Все эти четыре наименования небесной иерархии, выбранные апостолом Павлом, чтобы подчеркнуть происшедший в порядке всего космоса переворот, содержат в себе понятие господства. Значит, этот внешний аспект божественной царственности был превзойден: отношения, которые устанавливаются между Главой Церкви и ее членами на земле, теперь уже вне категории господства. Это новое положение отражается в космосе как "отнятие сил у властей" (Кол. 2, 15) Христом – Богочеловеком. Не только власти тьмы низложены искуплением (Кол. 1, 13) и не может больше сатана господствовать над сынами Царства, но и ангелы, выявители и хранители законного порядка, несут иное служение после упразднения Закона и изменения человеческих условий. Воистину все, что есть "господство", останавливается у порога Церкви, той новой реальности, которая возникает в мире после Вознесения Христа и Сошествия Святого Духа. Сыны Церкви находятся по ту сторону огненного меча, закрывающего потомству первого Адама вход в земной рай.

Но ничего не изменилось для "внешних", и те, кого апостол Петр называет "наглыми ругателями", все еще могут спрашивать: "Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается тем же" (2 Пет. 3, 4). Действительно, все мы еще облечены в те "кожные ризы", которыми, по выходе их из рая, Бог покрыл Адама и Еву. Они – биологическое, подвластное смертной необходимости условие, ставшее по вине человека новым законом существования земного космоса. Воля бесовская все еще свирепствует в мире и проявляет себя не только через сынов века сего, которые преследуют Церковь или хотят над ней властвовать, но также и через сынов Царства, когда в самом ее лоне эта воля создает нестроение: одни хотят проявлять власть, другие противопоставляют им свою мятежную волю схизматиков. То, что языческий поэт Лукиан, как безбожник и ругатель, говорил о касте жрецов, то, что Лукреций говорил о римских авгурах, часто, увы, можно отнести и к христианскому духовенству. Ничего не меняется, и вечное возвращение, утомительная повторность, которую Екклесиаст называет "суетой", продолжает властвовать над миром, как могущественный и неизбежный закон его существования. "Где обетование пришествия Его?"

Нет ничего удивительного, что так рассуждают евреи. Они все еще ждут исполнения обетования и не узнали в "муже скорбей" Мессию. Что новые язычники, которые ничего не ждут от "потустороннего", хотят подчинить историю мира законам жестокой диалектики – тоже совершенно естественно. Но когда то восприятие вселенной, которое только и может быть у "внешних" (религиозных или безбожных), заражает христиан, и такие воззрения определяют даже и их богословское сознание, это означает, что не все верующие приняли исполнение Обетования. Для некоторых из них Евангельский Христос остается Иисусом из Назарета, и согласно такой вере немислимо видеть в Нем Сына Бога Живаго, разве что только в плане "эсхатологическом". Я привожу один только этот вопиющий, враждебный какому бы то ни было богословскому мышлению, пример псевдоэсхатологизма, чтобы показать, до чего может дойти пораженчество христиан. Но абстрактный эсхатологизм может иметь множество оттенков: он всюду встречается, если не в теории, то, по крайней мере, на практике. Надо сказать, что нынешняя "мода на эсхатологию" не имеет ничего общего с чаением неминуемого пришествия Христова, того нового смысла времен, которое возбудило в апостолах и их учениках благовестие иудеям и язычникам переворота, совершенного Христом, Победителем греха и смерти во всем космическом строе. Эсхатологизм наших дней также не похож на богословие, обращенное к последним срокам, на то богословие отцов Церкви, которое, как завоевание свое, собирало все проросшие в мысли человечества ростки истины, чтобы все проросло "в

меру полного возраста Христова" (Еф. 4, 13). Но псевдоэсхатологизм далек от всякого динамизма: он превращает эсхатологию в некую "эпистолическую" категорию, которая дает возможность спокойно заниматься житейскими делами и не заботиться о том, что принадлежит "иному плану". Богословские затруднения? Ереси? Разделения христиан? Все это будет разрешено в "эсхатологическом порядке", или все "уже разрешено" в кантовской "потусторонности" такой эсхатологии, которая никогда не есть (и никогда не будет) парусией, то есть Присутствием. Здесь мы снова сталкиваемся с смешением различных планов и узнаем ту ошибку, которую видели у друзей Иова. Там это были различные планы законного господства вместе слитые и отнесенные к Богу; здесь – эсхатологическое обетование, которое совершилось и все еще совершается в различных сферах, рассматривается в телескоп бесперспективно и под неправильным углом зрения. Друзья Иова не поняли "риска" любви Того Бога, Который все берет на Себя и входит в икономию спасения Своего создания. Христианские же потомки этих "разумных" богословов углубляют ошибку своих отцов: они не понимают эсхатологической "вовлеченности" человека и подменяют ее абстрактной верой, верой, не способной сдвинуть горы бесовского господства, потому что такую веру знают ведь и сами бесы.

Эсхатология появляется в мире в тот момент, когда человек становится способным соработником в исполнении Божественного плана. Исполнение эсхатологического обетования начинается там, где завершается икономия спасения: после смерти, Воскресения и Вознесения Христа. В плане историческом свершение человеческое идет вслед за свершением Божественным. Эсхатологические провидения пророков единым взглядом охватывали мессианское обетование, Искушение, Сошествие Святого Духа, Последний суд и преображение космоса. А ведь эсхатологическая эра началась лишь через десять дней после Вознесения, с момента Сошествия Св. Духа, "Обещанного от Отца" (Деян. 1, 4-5), с сошествия того "Огня, который Христос пришел низвести на землю" (Лк. 12, 49). Эсхатология может "начинаться" лишь с "конца". Но этот конец – конец не неподвижный, не предел: конец – это непрестанно возобновляющееся начало бесконечного пути к соединению, к обожению, в котором свершаются господство Бога и призвание человека. Это последнее свершение – по благодати Духа Святого и свободной воле человека – есть внутренняя тайна Церкви, та тайна, которая совершается в удивленном присутствии ангелов, но остается закрытой для внешних: для бесов, для сынов века сего, для нас самих, когда мы начинаем философствовать "по преданию человеческому, а не по Христу" (Кол. 2, 8). Тайна этого величайшего призвания уже совершилась в одной человеческой личности: в Марии, Матери Божией, в Той, что дала Сыну Божию жизнь человеческую и получила от Сына Своего полноту жизни божественной. Совершающаяся в Церкви тайна обожения и есть "эсхатология в действии", сокровенное, но совершенно новое средоточие, в соотношении с которым и разворачивается вся история мира.

Надо бы говорить о множестве средоточий, потому что высшее это призвание, в меру духовного возраста человеческой личности, осуществляется в каждой из них, в каждой тварной ипостаси земного космоса, которая благодатию Духа Святого трудолюбно движется к обожению.

Апостол Павел говорит нам, что тварь с нетерпением ждет откровения сынов Божиих, того откровения, которое освободит ее от рабства греху, от необходимого закона повторности. Потому что земная природа во всей своей совокупности, вся зависимая от человека тварь не добровольно покорилась этой всеобщей необходимости, которую Екклесиаст и ап. Павел называют "суестью" (Рим. 8, 19-22). Искривленный грехом человека земной космос также должен участвовать в "свободе славы детей Божиих", и когда цикл узаконенной повторности внезапно остановится в своем круговращении, тогда

освобожденная от суеты тварь не исчезнет, поглощенная безличным абсолютном некоей нирваны, но увидит начало вечной весны, в которой все жизненные силы восторжествуют над смертью и достигнут полноты своего расцвета: тогда один только Бог станет началом жизни всего, тогда обожженные личности человеческие просияют, как светила вокруг Единого Солнца – Христа, с Которым они будут царствовать в единой славе с Пресвятой Троицей, славе, без меры преподанной каждому человеку Духом Святым.

Но мы еще стенаем вместе со всей земной тварью, чая "воскресения мертвых и жизни будущего века". Ведь победа Христа и изменение космического строя не есть восстановление того первичного условия, которое было до грехопадения Адама. Потому что последний конец – не земной рай, а новая земля и новое небо. С Нового Адама эсхатологическое условие есть новое шествование к вечно новому концу, но этот новый путь открывается в условиях старого, дряхлеющего мира, в плоти "ветхого Адама", в плоти брэнной и смертной, хотя и обитает в ней нетварная благодать. Мы получили царское помазание Духа Святого, но мы еще не царствуем со Христом. Как юный Давид, который после помазания его Самуилом должен был до своего воцарения претерпеть ненависть Саула, должны мы противоборствовать полчищам сатаны, лишнего, как Саул, власти, но все еще остающегося "князем мира сего".

Христос, Глава Церкви, царствует одесную Отца, "доколе положены будут враги Его к подножию ног Его" (Пс. 109, 1). Брань, которую мы должны под Его началом вести здесь, на земле, за то Царство, которое не от мира сего, можем мы вести только оружием Христовым, "потому что брань не против крови и плоти, но против духов злобы поднебесных" (Еф. 6, 12). Начатая в духовных, небесных сферах ангельских, брань эта продолжается и в земном космосе, а ставка в этой борьбе – свобода человека. Духовный уровень, на котором ведется эта брань за наследие сынов Божиих, глубже всех поверхностных слоев тех реальностей, которые доступны анализу человеческой науки. Ни психология, ни социология, ни экономика, ни политика, ни другие науки не могут уловить истинной причины различных бедствий, которые они лишь констатируют и, желая их отворотить или хотя бы ограничить следующие за ними опустошения, пытаются их определить; даже философия, которая, однако, говорит о человеческом духе и пользуется терминами "личность" и "природа", и та не может достигнуть того уровня, на котором решается проблема человеческих судеб. Термины, которыми она пользуется, это в большинстве случаев результаты вырождения и обмирщения понятий богословских. Философия никогда не эсхатологична, ее проблемы никогда не достигают последних пределов; она неизбежно переносит в онтологию истины порядка метаонтологического. Поле ее зрения остается по эту сторону двух бездн, которые "со страхом и трепетом" может именовать одно только богословие: нетварной бездны жизни Пресвятой Троицы и адской бездны, которая открывается перед свободой тварных личностей.

Мы знаем, что врата ада никогда не одолеют Церкви, что власть его, сокрушенная Христом, реальна лишь тогда, когда наша воля совпадает с волей врага высокого нашего призвания. Только за выполнение этого конечного призвания, предложенного всякому творению Божию, и ведет Церковь свою брань. Все другие "брани", которые нам приходится вести на земле, ограничиваются интересами какой-либо группы, партии, страны, человеческой идеологии; они неизбежно выключают своих противников и ими жертвуют; здесь же никто не может быть исключен или принесен в жертву, и даже тогда, когда Церковь противоборствует людям, она ведет эту борьбу за спасение этих же людей.

Таковы правила ее брани, поле которой все больше и больше расширяется, в зависимости от интенсивности взятого нами на себя эсхатологического обязательства. Но что же представляет из себя это "интенсивное обязательство", как не достижение святости? Нам

говорят, что Исаак Сирий молился не только за врагов истины, но также и за бесов. Возможно это лишь на такой духовной высоте, на которой человек уже участвует в тайне Божественного Совета. Несмотря на некоторые намеки св. апостола Павла, вопрос об ангельской эсхатологии остается закрытым нашему богословию, соответствующему ступеням нашего духовного восхождения. Ставить вопрос о спасении ангелов, это значит вторгаться в область, где, пытаясь наспех построить богословские синтезы, мы так или иначе неизбежно впадали бы в ересь. Тем не менее не следует забывать, что исполнение Божьего господства, которое есть также и достижение полноты святости, осуществляется на различных уровнях и в различных планах, которые мы можем усматривать лишь отчасти. Выполнение нашего высочайшего призвания прежде всего относится к судьбе земного космоса, где люди суть созданные по образу Божию тварные ипостаси этого космоса. В этом плане, который и есть план богословия, Церковь будет вести свою брань до скончания века.

Мы знаем, что брань эта закончится пришествием Христа и что все враги Его будут повержены под ноги Его; что суду и последним распознаваниям надлежит быть до того, как Царство мира сего соделается Царством Божиим (Апок 11, 15). Но, трепеща перед страшным образом Христа Судии, будем помнить о том, что высочайшее право Царя есть милосердие.

## Примечания

### Богословие света в учении св. Григория Паламы

1. Petavius. Opus de theologicis dogmaticis (Петавий. Сочинение о догматах богословия), т. I, кн. 1, гл. 12 и 13; т. 3, гл. 5 (изд. Thomas, 1864. pp. 145-160; 273-276).
2. M.Jugie. Статьи Palamas ("Палама") и Palamite ("Паламитство") в "Dictionnaire de théologie catholique" de Vacant et Mangenet, т. 11, стлб. 1735-1776 и 1777-1818. Его же: De theologia palamitica ("О богословии паламитском") в его Theologia dogmatica christianorum orientalium ("Догматическое богословие восточных христиан"), т. 2 (1933), стр. 47-183 (труд чисто доктринальный по своему характеру), а также несколько статей в "Echos d'Orient". М.Жюжи дает такую оценку богословию св. Григория Фессалоникийского: "И все же по попущению Божию это учение, в котором позволительно видеть наказание, было навязано как официальный догмат" (статья Palamas, стлб. 1817). S.Guichardan. Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV<sup>e</sup> siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios (С.Гишардан. Проблема божественной простоты на Востоке и на Западе в XIV и XV веках: Григорий Палама, Дунс Скот, Георгий Схоларий). Лион, 1933. Этот труд, весьма упрощенно истолковывающий учение, глубоко чуждое образу мыслей самого критика, заслужил справедливые упреки в рецензии В. Грумеля ("Echos d'Orient", 38, 1935, стр. 84-96).
3. Основными биографическими источниками являются два "Жития" св. Григория Паламы, написанные двумя константинопольскими патриархами – св. Филофеем (+ 1376) и Нилом (+ 1387); оба они были учениками Паламы (P.G., т. 151, стлб. 551-656; 656-678). Среди исследований, посвященных жизни и деятельности Паламы, см. главным образом труд Г.Папамихаила "Св. Григорий Палама" (на греч. яз.). Александрия, 1911. Биографическая справка имеется и в уже упомянутой статье о.Жюжи, а также в статье Ф.Майера. Palamas в

"Realencyklopädie für protestantische Theologie", т. 14, стр. 599-601. Кроме того, ценные сведения можно найти в А.А.Васильев. Histoire de l'Empire Byzantin (Париж, 1932) ( т. 2, гл. 9); этот труд дает общую картину политической, культурной и религиозной жизни Византии XIV и XV вв.; стр. 362-369 посвящены св. Григорию Паламе и так называемым "паламитским" Соборам.

[Основным трудом о св. Григории Паламе является в настоящее время книга о.Иоанна Мейендорфа "Введение в изучение Григория Паламы" (Jean Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas), Париж, 1959.]

4. Статья о.Иринея (Хаусхера) "Метод молитвы исихазма" (P. Irénée Hausherr. La méthode d'oraison hésychaste. "Orientalia christiana", IX, 1927, стр. 101-210), несмотря на несомненную эрудицию автора, никак не может служить руководством к изучению исихазма: полемическая цель автора придает характер страстного памфлета труду, который должен бы быть историческим исследованием. К сожалению, то же самое приходится сказать о статье о.Жюжи. Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes ("Происхождение метода молитвы исихастов") ("Echos d'Orient", 30, 1931). В противовес этим статьям можно указать краткое исследование Г. Острогорского "Исихасты Горы Афонской и их противники" (на русск. яз.) в "Анналах Русского научного института в Белграде", V, 1931 (стр. 349-370).
5. Этот упрек св. Григорию Фессалоникийскому в мессалианстве направлен против его учения о возможности видеть Божественный свет телесными очами; но мессалианцы утверждали, что путем молитвы можно достигнуть некоторого материального видения Божественной сущности. Св. Иоанн Дамаскин в "Главах" против мессалианцев отмечает (глава 17), что они считали возможным видеть Ипостась Святого Духа со всеми присущими Ей свойствами ("Книга о ересях. P.G., т. 94, стлб. 732B). Св. Тимофей также ставит в упрек мессалианцам их утверждение, что можно видеть телесными очами Пресвятую Троицу в Самой Ее сущности ("О принятии еретиков", P.G., т. 86, стлб. 48-49). Св. Григорий Палама отмечает в своей "Феофании", что мнение, будто святые могут быть причастны Самой сущности Бога, свойственно мессалианцам (P.G., т. 150, стлб. 933D-936A); к мессалианству же относит он учение о возможности видеть Самую Божественную сущность (P.G., т. 151, стлб. 448C). Византийские авторы часто называли мессалианцами и богомилов, которые разделяли в сущности те же самые заблуждения. Известно, что незадолго до начала варлаамитских споров Паламе пришлось защищать Православие против этих еретиков, которые попытались распространить свое учение даже среди монахов Афонской Горы.

Некоторые критики (J.Bois. Los hésychastes avant le XIV<sup>e</sup> siècle – Ж.Буа. "Исихасты до 14 века", в "Echos d'Orient", 5, 1901, стр. 1-11), частично повторяя тезисы Варлаама, пытаются усмотреть в афонской мистике некоторое влияние мессалианцев или богомилов. Это мнение, превращающее Паламу в защитника мессалианских учений, так же несправедливо, как если бы мы, например, стали говорить о доктринальном влиянии аверроизма на св. Фому Аквината.

(О мессалианизме см. статьи Euchites ("Евхиты") G.Bareille и Messaliens ("Мессалиане") A.Amann "Dict. de théol. cath.", т. 5, стлб. 1434-65 и т. 10, стлб. 792-95, а также G.-L.Marriot. The Messalians and the discovery of their Ascetic (Г.Л.Марриот. Мессалианцы и открытие их "аскетики") в "Harvard theological review", т. 19 (1926), стр. 131-138.

6. Mansi. Coll. concil. (Деяния Соборов), т. 25, стлб. 1147-1150.
7. См. Деяния Соборов XVI века, у Манси, т. 25, стлб. 1147 и след., т. 26 – passim. В настоящее время собрание сочинений св. Григория Паламы содержится только у Миня (P.G., т. 150 и 151), неполное и с серьезными дефектами. Значительная часть творений Паламы остается неизданной. См. список его трудов у Папамихаила, цитированный труд (на греч.) К.Крумбахера, Geschichte der byzantinischen Literatur ("История византийской литературы") (изд. 2, Мюнхен, 1897,



- стр. 104-105; 485-486) и в вышеуказанной статье М.Жюжи в "Dict. de théol. cathol.", т. 11, стлб. 1742-1750. Хорошее изложение учения Паламы дано в статье монаха Василия Кривошеина "Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы" в "Seminarum Kondakovianum", VIII. Прага, 1936. стр. 99-154 (по-русски, с французским резюме); нем. перев. о.Хуголина Ландфогта, в "Das östliche Christentum", вып. 8 (1939).
8. Мы пользуемся термином "мистическое богословие" в том же смысле, в каком употребил его М.Жильсон, озаглавивший свой очерк о св. Бернарде "Мистическое богословие св. Бернарда" (M.Gilson. La théologie mystique de saint Bernard): "Тема строго ограничена самим названием труда. Здесь не говорится ни о жизни святого Бернарда, ни о его богословии вообще, ни даже о всей совокупности его мистического опыта, но только о той части его богословия, которым обоснована его мистика" (Предисловие, стр. 9).
  9. Я, конечно, не говорю здесь о богословских учебниках и других книгах, в которых содержатся только "противопоставляемые", по выражению Бергсона, сведения.
  10. P.G., т. 120, стлб. 289, примечание Льва Алляция. Никита Стифат. "Жизнь Симеона Нового Богослова" (изд. о. Ир.Хаусхера в "Orient. Christ", XII. №45, Рим, 1928).
  11. "Томос агиоритикос" (Ὁ ἀγιωρείτικοξ Τόμος ὑπερ τῶν ἡσυχάζοντων) был написан в 1339-1340 году другом и учеником Паламы Филофеем Коккиносом (будущим патриархом Константинопольским). Это богословский труд, посвященный Свету Преображения. "Томос агиоритикос", подписанный многими настоятелями и монахами Афонской Горы, послужил базой для Григория Паламы в последующих спорах.
  12. P.G., т. 150, стлб. 1225-1227. Жюжи и Гишардан усматривают в этом тексте признание самими защитниками учения о свете "новизны" этого учения. Но этот чрезвычайно ясный текст, устанавливающий различие между знаниями, открытыми сынам Церкви, и тайнами, которые будут полностью познаны лишь в жизни будущего века, не дает никаких оснований для толкования, которое приписывает Паламе и афонским монахам иоакимитскую философию истории.
  13. Capita physica, theologica, moralia et practica ("Главы физические, богословские, нравственные и практические"), 150, гл. 121. P.G., т. 150, стлб. 1205.
  14. Theophanes sive De divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate ("Богоявления, или О сообщаемости и несообщаемости Божества и вещей божественных"), P.G., т. 150, стлб. 917 А, т. 94, стлб. 860 В.
  15. Там же, стлб. 917 В.
  16. См., например, вышеприведенный текст об антиномии между единством и троичностью и одностороннюю доктрину Савеллия, не признающую различий, постулируемых антиномией учения о Троице. P.G., т. 150, стлб. 917 В-D.
  17. Ad Amphilochium ("К Амфилохию"). P.G., т. 32, стлб. 869 АВ.
  18. De fide orthodoxa ("О вере православной"). P.G., т. 4, стлб. 800 ВС.
  19. Если Григорий Палама, говоря о сущности и энергиях, иногда прибегает к категориям причинности (Собор 1351 года – P.G., т. 151, стлб. 738 АВ), то не следует забывать, что перед нами – богословие традиции св. Дионисия Ареопагита, где "причинность" означает "проявление". См. замечания по этому поводу в наших статьях: La notion de l'"analogie" chez Denys la pseudo-Aréopagite ("Понятие "аналогии" у Дионисия псевдо-Ареопагита"), в "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", V (1930), стр. 285; La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite ("Богословие отрицаний в учении Дионисия Ареопагита") в "Revue des sciences philosophiques et théologiques" XXVIII (апрель 1939), стр. 217. Несколько очень характерных текстов по этому вопросу есть у св. Максима Исповедника: P.G., т. 4, стлб. 137, 380, 404-405.
  20. Capita physica, etc. (92, 94). P.G., т. 150, стлб. 1185D; 1188CD.
  21. Theophanes. P.G., т. 150, стлб. 949 АВ.
  22. De fide orthodoxa, кн. I, гл. 14. P.G., т. 94, стлб. 860 В.
  23. Capita physica, etc. P.G., т. 150, стлб. 1184 А; 1192 В (103).

24. Там же, стлб. 1172 С: "Итак, Един Бог от века, действующий и всесильный, как и пречестные имеющие силы и энергии".
25. Второе письмо к Акиндину, неизданное, рукопись находится в фондах Coislin 99 и описана Монфоконом. См. цитату у Жюжи в статье Palamas в "Dict. de théol. cath.", 11, стлб. 1755.
26. De divin. nom. ("Об именах Божиих") IX, I. P.G., т. 3, стлб. 909 В.
27. Если бы мы могли становиться причастниками Самой сущности, Бог был бы уже не Троицей, а множеством лиц (см. Theophanes. P.G., т. 150, стлб. 941 А, 944 АС).
28. Собор 1351 года. P.G., т. 151, стлб. 725 В; Манси, Coll. concil., т. 26, стлб. 138.
29. Там же. См. также Theophanes, стлб. 941 CD.
30. "Против Акиндина". P.G., т. 150, стлб. 823.
31. "Слова св. Григория Паламы" (22), изд. Софоклиса (Афины, 1861); Слово 171 (цитируется о.Василием Кривошеиным, цит. соч. стр. 114-115).
32. P.G., т. 150, стлб. 1933 D.
33. Гл. 69 и 93, P.G., т. 150, стлб. 1169 и 1188.
34. Гл. 69, там же. См. такие же формулировки у св. Марка Ефесского, Capitula Syllogistica ("Главы силлогистические"), у Гасса в Mystik des Nicolaus Cabasilas ("Мистика Николая Кавасилы"), прилож. 2.
35. "Томос агиоритикос", P.G., т. 150, стлб. 1229 D.
36. Интересно отметить, что "мистическая ночь" чужда духовности Православной Церкви. Состояния, подобные тем, которые получают это наименование на Западе, называются у восточных духоносных руководителей "унынием" ("asedia") и рассматриваются как грех или искушение, против которого надо бороться, всегда трезвенно хранить свет, который светит во тьме. Аседия – уныние, печаль, переходящие в отчаяние, – самый большой грех (начало вечной смерти).
37. Слово на Преображение. P.G., т. 151, стлб. 448 В.
38. Ch. Diehl. Byzance. Grandeur et décadence. (Ш.Диль. "Византия, ее величие и упадок), Париж, 1920, стр. 1905.
39. Св. Григорий Богослов. Слово на Богоявление. P.G., т. 36, стлб. 365 А; св. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Луки. P.G., т. 72, стлб. 752D – 756А; св. Максим Исповедник. Capitatheol. et oeconom., centuria IIa, 13. P.G., т. 90, стлб. 1129D – 1132А; св. Андрей Критский. Проповедь на Преображение. P.G., т. 97, стлб. 932-957 passim; св. Иоанн Дамаскин. Слово на Преображение. P.G., т. 96, стлб. 545-576 passim; Акrostих на Преображение, там же, стлб. 848 С; Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие от Матфея, гл. 17. P.G., т. 79, стлб. 477 В. Можно было бы привести еще много мест из творений греческих отцов о Божественной природе Света Преображения. Некоторые следы той же традиции можно заметить и на Западе. Так, св. Лев Великий (Слово 51. P. L. т. 54, стлб. 310 В) говорит о славе Царства Божия, которую Христос зримо явил апостолам в Своем преображенном теле. Правда, он делает различие между видением Божественной славы, сообщенной человеческой природе Христа, и "неизреченным и непреступным видением Самого Божества" в жизни вечной. Однако псевдо-Августин (De mirabilibus Sanctae Scripturae) – "О чудесах Св. Писания", (кн. 3, гл. 10. P. L., т. 35, стлб. 2197S) (неизвестный ирландский автор, по-видимому конца VII века) этого различия не делает: "Сияло, однако, не само тело, но сокрытое в теле Божество, – сияло светом, который отчасти стал доступен видению тех, кто, в меру своей способности, созерцал его извне. И как Божество сияло во вне через тело, так и тело, озаренное Божеством, светилось сквозь одежды".
40. "Томос агиоритикос". P.G., т. 150, стлб. 1232 С.
41. P.G., т. 151, стлб. 433 В.
42. Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы, изд. Софоклиса, 176-177; о.В.Кривошеин, цит. соч., стр. 138.
43. Ф.Комбефис (Предисловие к "De essentia et operatione" – "О сущности и действии" – Мануила Калеки. P.G., т. 152, стлб. 260 В) признается, что он убедил Геншениуса и Паперброха не включать в Жития святых (Acta sanctorum), составленные болландистами, жизнеописание св. Симеона, так как он был началом всех

- паламитских заблуждений. о.Хаусхер не одобряет этого крайнего рвения, но надо признать, что точка зрения Комбефиса была совершенно логичной: отвергнув учение Паламы, невозможно было не осудить учения св. Симеона.
44. P.G., т. 96, стлб. 560 CD, 565 C. 569 и далее.
  45. P.G., т. 97, стлб. 941 C.
  46. P.G., т. 36, стлб. 365 A: "Свет Божества, явленный ученикам на горе и почти что зримый очами".
  47. Статья Palamas, стлб. 1760.
  48. "Декарт только облек Бога Средневековья в одежду математика". Курс М.Жильсона в Коллеж де Франс в 1940-1941 году.
  49. (Προσωποποιία...) (Диалоги души и тела). P.G., т. 150, стлб. 1361 C. М.Жюжи сомневается в подлинности этого текста (см. его статью Palamas, стлб. 1749), но, кажется, без достаточного основания.
  50. Capita physica, etc., 38 и 39. P.G., т. 150, стлб. 1145-1148.
  51. "Томос агиоритикос". P.G., т. 150, стлб. 1233 BD.
  52. Там же, стлб. 1233 C.
  53. См. классический текст об обожении у св. Максима Исповедника, Ambigua, 222 (P.G., т. 91, стлб. 1038).
  54. Слово на Успение. P.G., т. 151, стлб. 472 B.
  55. Споры относительно подлинности этих творений и даже то, что их приписывали кругам, из которых впоследствии родилось мессалианство, отнюдь не умаляют высокой ценности "Бесед" св. Макария. Значение, принадлежащее им в традиции христианской духовности, неоспоримо. См. о. Л.Виллекур. "Дата и происхождение "Духовных бесед", приписываемых Макарию" (Dom L.Villecourt. La date et l'origine des Homéliees spirituelles attribuées a Macaire, в "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Bolles Lettres", 1920). См. также замечание о.Стигльмайра, "Псевдо-Макарий и мистика ранних мессалианцев" (P.Stiglmayr. Pseudo-Makarius und die Altermystik der Messalianer в "Zeitschrift für katholische Theologie", т. 49 (1925), стр. 244-260 и главным образом замечательное опровержение гипотезы о.Виллекура В.Йегером. "Два вновь открытых памятника древнехристианской литературы: Григорий Нисский и Макарий" (W.Jaeger. Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregori of Nyssa and Macarius, Лейден, 1954).
  56. См. пример "богоявления света" в "Житии св. Симеона" Никиты Стифата, изд. о.Хаусхера, стр. 92-96.
  57. Западная агиография дает типичный пример "богоявления света" в повествовании об экстазе св. Бенедикта, у св. Григория Великого, Диалоги, кн. II, гл. 35 (P.L., т. 66, стлб. 198-200).
  58. Некоторые выдержки из этого памятника русской духовной жизни начала XIX века были напечатаны на французском языке: "Беседа преподобного Серафима о Духе Святом" (изд. Le Semeur, март-апрель 1927); "Беседа преподобного Серафима с Мотовиловым" (выдержки).
  59. Тропарь второго воскресения Великого поста, посвященного памяти св. Григория Паламы.
  60. "От обновленного контакта с великой кафолической традицией Востока мы можем ожидать омоложения и новых плодов в нашем изучении богословия". о.Конгар. "Обожение в духовной традиции Востока" (M.-J.Congar, La defication dans la tradition spirituelle de l'Orient; в "La vie spirituelle", №188, 1 мая 1935, стр. 107).

### **Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице**

1. Thesen über das "Filioque" (von einem russischen Theologen) dans la Revue internationale de Théologie (Международный богословский журнал), опубликованные старокатоликами в Берне; VI (1898), 681-712.

2. Болотов подсознательно понимает эту радикальную разницу, если несмотря ни на что, категорически отрицает причинное посредничество Сына в ипостасном исхождении Святого Духа. См. также с. 693 и 700 "Aber wenn auch in den innersten geheimnisvollsten Beziehungen des trinitarischen Lebens begründet, ist das "durch den Sohn" frei von dem leisesten Anstrich einer *Kausalitäts* – Bedeutung..." (курсив Болотова).
3. Рассмотрение учения "Филиокве" испанских соборов V и VI вв. имело бы исключительное значение и дало бы возможность догматически уточнить эти формулы. В данном случае беспристрастная помощь исторического богословия оказала бы исключительно важную услугу Церкви.
4. Св. Григорий Богослов. Слово XX, 11; Слово XXXI, 8. (P.G., t. 36, col. 1077 C; t. 36, col. 141 B).
5. Выражение св. Фотия; *Mystagogie*, §9; Καὶ ἀναβλαστῆσει πάλιν ἡμῖν ὁ Σαβέλλιος δὲ τὴν τέρου ἐτέρου ἡμισαβέλλειον (P.G., t. 102, col. 289 B).
6. Св. Фома Аквинат I, вопр. 36, со ссылкой на блаж. Августина *De Trinitate*, I, 11.
7. Св. Фома Аквинат употребляет выражения: *relativa oppositio* (относительное противопоставление); *oppositio relationis* (противопоставленность соотношения) главным образом, когда речь идет об "эссенции" *relatio* (или *respectus*) *ad suum oppositum* (отношение (связь) к своему противопоставленному), а также *relationes opposita* (противопоставленные соотношения) для обозначения того, что мы называем "соотношение по противопоставлению". Этой терминологией мы отнюдь не искажаем мысли Фомы, для которого идея противопоставленности заложена в само определение связанности: *De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum secundum quem aliquid alteri opponitur relative*.
8. I, вопр. 36 а, 2 и 4.
9. Св. Фома Аквинат идет еще дальше: для него Лица Пресвятой Троицы суть соотношения (I, вопр. 40, а 2).
10. Отец Ф. де Ремон удивляется тому, что в столь насыщенных трудах греческих отцов не развиты соображения в духе Филиокве, "не служит ли это доказательством тому, – говорит он, – что при их понятии о Троице соображения эти просто не пришли им в голову?" И сам же отвечает на свой вопрос весьма многозначительным признанием: "действительно, все эти соображения в порядке концепций предполагают, что природа предваряет лица и что последнее является как бы расцветом первой (*Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 1, p. 309). "Латинская философия сначала рассматривает общую природу саму в себе и затем доходит до сообщника. Греческая философия сначала рассматривает сообщника, а затем, в него проникая, находит природу. Латинянин видит в лице модус природы, грек видит в природе содержание лица" (там же, с. 433).
11. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, 8 (P.G., t. 94, col. 820 A – 824 A), см. также св. Григорий Богослов, *loc. cit.*, сноска 4.
12. Точнее: модус существования. Мы находим это выражение прежде всего у Василия Великого в его трактате о Духе Святом XVIII. P.G., t. 32, col. 152 B; и позднее, например, у Иоанна Дамаскина "Точное изложение православной веры", I, 8, P.G., t. 94, col. 828 D и I, 10, col. 837 C. Его также часто употребляет Георгий Кипрский (*Апология*, P.G., t. 142, col. 254 и *passim*).
13. "Быть нерожденным, родиться и исходить – дает наименование: первое – Отцу, второе – Сыну, третье – Святому Духу, так что неслитность трех Ипостатей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын – не Отец, потому что Отец – один, но то же, что Отец. Дух – не Сын, хотя и от Бога, потому что Единородный – один, но то же, что Сын. И Троиединое по Божеству и Единое – Три по личным свойствам, так что нет ни единого, в смысле Савеллиевом, ни трех – в смысле нынешнего лукавого разделения". Св. Григорий Богослов. Слово XXXI (О богословии пятое), §9; P.G., t. 36, col. 141 D – 144 A.
14. В своем споре с латинянами св. Марк Эфесский критикует принцип противопоставления лиц у св. Фомы Аквинского и утверждает принцип их различия. Силлогические капитулы против латинян. XXXIV (P.G., t. 161, col. 189-193).

15. "У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Те, которые происходят от Него, будучи Тремя по вере... Поэтому, когда имеем в мысли Божество – Первопричину и Единоначалие, тогда представляемое нами – Одно, а когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество и Которые происходят от Первоначала довременно и равночестно, тогда поклоняемся Трем". Св. Григорий Богослов. Слово 31 (О богословии пятое), §14. P.G., t. 36, col. 148 D – 149 A.
16. Святитель Фотий сравнивает Троицу с весами: стрелка знаменует Отца, обе чаши – Сына и Духа.
17. "На три разделяя Нераздельное Божество". Св. Григорий Богослов, loc. cit.
18. ...Естество в Трех единое – Бог, Единение же (εὐωσιον) – Отец, из Которого Другие и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним, и не разделяемые между Собою ни временем, ни хотением, ни могуществом". Слово 42. P.G., t. 36, col. 476 B.
19. "Отец был бы началом (αρχή) только скудных и недостойных вещей, более того, Он был бы началом в мере скудной и недостойной, если бы Он не был Началом Божества и благодати, которым поклоняемся мы в Сыне и Духе Святом: в одном – как Сыне и Слове, в другом – как в Духе, без разлучения исходящем". Святой Григорий Богослов. Слово 11, §38, P.G., t. 35, col. 445.
20. P.G., t. 75, col. 65 и 68.
21. Такое понимание можно было бы найти у Оригена. См., например, In Ioannem (толкование на Иоанна), II, 2. (P.G., t. 14, col. 109). По этому поводу можно справиться с превосходным трудом Т.Лиске. Theologie der Lagosmystik bei Origenes, Münster, 1938.
22. "Единое Божество не возрастает и не умаляется чрез прибавления или убавления, повсюду равно, повсюду то же, как единая красота и единое величие неба. Оно есть Трех бесконечных бесконечная соестественность, где Каждый умосозерцаемый Сам по Себе есть Бог, как Отец и Сын и Дух Святой с сохранением в Каждом личного свойства, и Три умопредставляемые вместе – также Бог: первые – по причине единосутия, последние – по причине единоначалия". Св. Григорий Богослов. Слово 40 на св. Крещение, 43, P.G., t. 36, col. 417 B.
23. Главы богословские и домостроительные. Сотница, II, 1; P.G., t. 90, col. 1125 A.
24. Св. Василий Великий прекрасно передает эту мысль: "Мы не ведем счета, переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря один, два, три, или первый, второй, третий, "ибо Я первый и Я последний и кроме Меня нет Бога" (Ис. 44, 6). Никогда до сего не говорили "второй Бог", но, поклоняясь Богу от Бога, исповедуя различие Ипостасей, без разделения природы на множественность, мы остаемся при единоначалии". Книга о Духе Святом, §45; P.G., t. 32, col. 149 B.
25. Св. Григорий Богослов. О мире, III, слово 23, 10; P.G., t. 35, col. 1161 C; Слово 45, на Пасху, 4. P.G., t. 36, col. 628 C.
26. Понятие о Духе Святом как взаимной любви между Отцом и Сыном характерно, в этом смысле, для триадологии "Филиокве".
27. Великий покаянный канон св. Андрея Критского, песни 3, 6, 7.
28. "Единица приходит в движение от Своего богатства; Двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы; Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первая преодолевает состав Двоицы. Таким образом, Божество не пребывает ограниченным, но и не распространяется до бесконечности. Первое было бы бесславным и второе – противоречащим порядку. Одно было бы совершенно в духе иудейства, а второе – эллинства и многобожия". Слою 23 (О мире, третья), 8, P.G., t. 35, col. 1160 C.
29. Св. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление, 8, P.G., t. 36, col. 320 BC.
30. См. деяния Константинопольских Соборов 1341, 1347 и 1350 годов. Mansi, Sacrorum conciliorum... collectio, t. XXV, 1147-1150; t. XXVI, 105-110; 127-212; Св. Григорий Палама, P.G., t. 150, col. 909-960.
31. Таким образом, имя Логос в прологе Евангелия от Иоанна знаменует Сына, как проявляющего природу Отца, – общую природу Пресвятой Троицы. В этом смысле

- в имени Логос также содержится проявляющее дело Святого Духа (В Нем была Жизнь, и Жизнь была свет человекам).
32. Св. Григорий Богослов. На Св. Крещение, Слово XXXVIII, §7; P.G., t. 36, col. 317 B; Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, 4; P.G., t. 94, col. 800 C.
  33. С. Булгаков. Утешитель. Aubier, 1946, p. 69-75.
  34. Таким образом, все Божественные имена, относящиеся к общей природе, можно отнести к каждой Ипостаси в аспекте "энергий", то есть аспекте проявления Божества. См., например, у св. Григория Нисского "Слово о Духе Святом, против Македонян Пневматомахоов" (Духоборцев), §13: "Источник Всемогущества – Отец; Всемогущество – Сын; Дух Всемогущества – Дух Святой". P.G., t. 45, col. 1317 A; Св. Григорий Богослов. Слово XXIII, §11: "Истинный, Истина, Дух Истины", P.G., t. 35, col. 1164 A.
  35. Слово XXX (Богословское, IV), §20; P.G., t. 36, col. 129 A.
  36. Против Евлогия, II, 17; P.G., t. 36, col. 605 B.
  37. Св. Кирилл Александрийский. Строматы, XXXIII, P.G., t. 75, col. 572 AB; Св. Иоанн Дамаскин. Об образах, III, §18; P.G., t. 94, col. 1337 D – 1340 B; Точное изложение православной веры, I, 13, P.G., t. 94, col. 856 B.
  38. Св. Григорий Богослов. Слово XXXI, §9, P.G., t. 36, col. 144 A.
  39. См. выражение Εἰς αἰῶν ἐνκφανσὶν у св. Георгия Кипрского: Τομὸς πῖστewς P.G., t. 142, col. 241 A; Ομολογία ibid., col. 250 AC; Απολογία, ibid., col. 266-267; Περὶ τῆς ἐκπορευσεως του Αγίου Πνεύματος, ibid., col. 290 C и 300 B.
  40. Ep. 38 (alias 43), §4; P.G., t. 32, col. 329 C – 332 A.
  41. Например, пневматологическая формула Синодика св. Тарасия, зачитанного на VII Вселенском Соборе, в которой не отмечена разница аспекта бытия и аспекта проявления. Манси. XII, col. 1122.

### **Искупление и обожение**

1. Против ересей, V, пред. (P.G., t. Col. 1120).
2. Первое слово против ариан, гл. 54 (P.G., t. 25, col. 192 B).
3. Догматические поэмы, X, 5-9 (P.G., t. 37, col. 465).
4. Большое огласительное слово, гл. 25 (P.G., t. 45, col. 65 D).
5. Первое слово против ариан, гл. 20 (P.G., t. 25, col. 129 D-132 A).
6. Мф. 18, 12-14; Лк. 15, 4-7; Иоан. 10, 1-16.
7. Мф. 12, 29; Мк. 3, 27; Лк. 11, 21-22.
8. Св. Афанасий, там же, гл. 30 (P.G., t. 25, col. 148).
9. Св. Иоанн Дамаскин, "Третье слово об иконах", §9 (P.G., t. 94, col. 1332 D). Образ Христа – врача человеческой природы, пораженной грехом, часто связывается с притчей о добром самарянине, которая была истолкована в этом значении в первый раз Оригеном. См. его 34-е поучение на Евангелие от Луки и Толкование на Евангелие от Иоанна, 20, 28 (P.G., t. 13, col. 1886-1888 et t. 14, col. 656 A).
10. Св. Григорий Нисский, Большое огласительное слово, гл. 22-24 (P.G., t. 45, col. 60-65).
11. Рим. 3, 24; 8, 23; 1 Кор. I, 30; Еф. 1, 7; 14, 30; Кол. 1, 14; Евр. 9, 15; 11, 35 – со значением освобождения. 1 Тим. 2, 6; 1 Кор. 6, 20; 7, 22; Гал. 3, 13 – со значением уплаченного выкупа.
12. Жертвоприносительный, или священнический, образ подвига Христова у апостола Павла в сущности тождествен юридическому образу, образу выкупа или собственного искупления, но он его дополняет и углубляет. Действительно, идея умиловления кровью (Рим. 3, 26) связывает воедино оба образа – юридический и жертвоприносительный в понятии искупительной смерти праведника, понятии, присущем мессианским пророчествам (Ис. 53).
13. Cur Desu homo, 1, 4 (P.L., t. 158, col. 365).

14. В оригинале: *Sacrificateur*, что по-русски буквально означает: Жертвоприносите́ль или Первосвященник. – *Прим. перев.*
15. Слово 45, на Святую Пасху, §22 (P.G., t. 36, col. 656).
16. У св. Афанасия мы находим некоторые начатки пневматологического объяснения изречения: "Бог стал человеком, дабы человек стал богом". Это особенно явно выражено в замечательном сопоставлении Христа, "Бога-Плотноносца" и христиан, "людей духоносных". Слово восприняло плоть, дабы мы смогли получить Святого Духа (О воплощении, §8, P.G., t. 26, col. 996 C).
17. Проповеди, 74, 2 (P.L., t. 54, col. 398).
18. Чтобы получить представление о тех трудностях, с которыми встречается римско-католическое богословие, не способное сочетать личное обожение, с понятием о Церкви как Телѣ Христовом, полезно ознакомиться с трудом P.Louis Bouer. *Mystère pascal*, pp. 180-194. Paris, 1945.
19. Говоря о "земном космосе", природе, ипостасьѹ (или ипостася́ми) которой является человек, мы оставляем в стороне вопрос о "небесном космосе", или мире ангелов. Это совсем другая тема, не имеющая прямого отношения к проблеме, которой мы здесь занимаемся.
20. "Разделенные некоторым образом на совершенно определенные личности, вследствие чего такой-то есть Петр или Иоанн, или Фома, или Матфей, мы как бы слиты в единое тело во Христе, питаемся единой плотью" (Св. Кирилл Александрийский, Толкование на св. ап. Иоанна, XI, II P.G., t. 74, col. 560).
21. "...Дух присутствует в каждом, кто Его принимает, как если бы Он сообщался ему одному, и однако Он изливает на всех полноту благодати" (Св. Василий. Книга о Святом Духе, XI, 2; P.G., t. 32, col. 108-109).

### **Богословское понятие человеческой личности**

1. *Свт. Григорий Богослов*. Oratio 31, theologica quinta, 9, PG 36, 144.
2. *Блж. Феодорит Киррский*. Eranistes I, PG 83, 33.
3. *Преп. Иоанн Дамаскин*. Dialectica, 42, PG 94, 612.
4. Два эти понятия совпадают, но не являются полностью тождественными.
5. Путь этого превращения, начиная с Боэция вплоть до Гийома Оксеррского и Фомы Аквината, воспроизвел Э.Бержерон в своем прекрасном исследовании: *Bergeron E. La structure du concept latin de personne*. Pans-Ottawa, 1932.
6. *Richardus a Sancto Victore*. De Trinitate IV, 7, PL 196, 934-935.
7. Напомним, однако, что сщмч. Ириней Лионский простира́л образ и на телесную природу человека.
8. *Urs von Balthazar H.* Liturgie cosmique. Paris, 1947. P. 21.
9. *Gilson E.* L'etre et l'essence. Paris, 1948. P. 111.
10. *Фома Аквинский*. Scriptum in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, in lib. III, dist. 6, quaest. 2, art. 2; Ibid., quaest. 17, art. 2.

### **Богословие образа**

1. Романо Гуардини – современный католический богослов.
2. Цюрих, 1945 III. 1, с. 216.
3. "Der Mensch in Widerspruch". Берлин, 1937, с. 519.
4. I, с. 257.
5. Книга Премудрости Соломона, 2, 23.
6. 7, 26.
7. Быт, 1, 26.
8. Втор. 4, 15-16.

9. Там же, 4, 12.
10. Ис. 45, 15.
11. Dieu vivant, 2, 16.
12. Эннеады, 5, 1,7.
13. Там же, 5, 1, 6.
14. Там же, 6, 8, 18.
15. Рим. 8, 19-22.
16. Рим. 1, 19-23.
17. Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4.
18. Против Евномия, I, P.G., l. 44, col. 636.
19. Григорий Богослов. Слово 30 (о богословии 4), §20, P.G., t. 36, col. 129 A.
20. Об образах III, 18 P.G., t. 94, col. 1940/AB.
21. Мы отнюдь не желаем отрицать значение или умалять заслуги исторического изучения Библии, оно очень ценно, и богословы должны с ним считаться, но это изучение никогда не должно захватывать не принадлежащего ему места судьи в области богословия.
22. Например, псалом 8 (ст. 6), который цитируется в Послании к евреям (2, 6).
23. Это выражение, более сильное, чем "по образу", находим в первом Послании к коринфянам, 11,7: εἰκίον καὶ ὁμοῖα Θεοῦ.

### **Предание и предания**

1. В собрании "Мюнстерские статьи по вопросам богословия" (Münsterische Beiträge zur Theologie. Münster, 1931, №18).
2. Выражение святого Ириней Лионского в соч. "Против ересей", I, 1, 15-20.
3. См. статью о Луи Буайе. Отцы Церкви о Предании и Писании (The Fathers of the Church on Tradition and Scripture. ECQ. 1947, VII. – Специальный номер, посвященный Преданию и Писанию).
4. Эту возможность видит святой Ириней Лионский. "Против ересей". III, 4, 1.
5. Климент Александрийский. Строматы, VI, 61.
6. Святой Василий Великий. О Святом Духе. P.G., t. 32, col. 188-189.
7. Там же.
8. Святой Василий Великий называет "homoousios" "великим провозглашением благочестия" (Письмо 51, col. 392 с), раскрывшим учение о спасении (Письмо 125, col. 548 в).
9. Святой Василий Великий. Слово о посте. PG, t. 31, col. 185 с.
10. Письмо 251, P.G., t. 32, col. 933 в.
11. Письмо 155. Там же, col. 612.
12. Птолемей. Письмо Флору, VII-9 (изд. "Христианские источники" (Sources Chrétiennes), т. 24, с. 66).
13. Пример homoousios в этом отношении очень характерен. Икономия святого Василия Великого в отношении Божественности Духа Святого объясняется не только его "педагогикой", но также этим именно понятием тайного Предания.
14. Святой Василий Великий. О Святом Духе. P.G., t. 32, col. 189 с. – 192 а.
15. Там же. P.G., t. 32, col. 188а, 192с, 193а.
16. О тождественности этих двух терминов и "мистическом" значении таинств у авторов первых веков см. Дом Одо Казел. Христианское культовое таинство (Dom Odo Casel. Das christliche Kultusmysterium. Ratisbona, 1932, S. 105ss.).
17. Святой Василий Великий. Цит. соч., P.G., t. 32, col 113 в.
18. "О воплощении" (De Incarnatione, VI, 3). P.L., t. 50, col. 149а. Выражение "breviatum verbum" намекает на Послание к Римлянам 9, 27, в котором апостол Павел в свою очередь цитирует пророка Исаяю, 10, 23 (см. у блаженного Августина "О символе" (De Symbolo, 1). P.L., t. 40, col. 628; у святого Кирилла Иерусалимского "Слово огласительное" (V, 12, P.G., t. 33, col. 521 ab).



19. Послание к Филадельфийцам, VIII, 2 и IX, 1 ("Христианские источники" – Sources Chrétiennes, 10, 2 изд., p. 150).
20. Послание к Ефессянам, 15, 2. "Христианские источники", №10, изд. 2, с. 84.
21. См. выше – Василий Великий, loc. cit., 189 b. "Христианские источники".
22. Святой Игнатий Антиохийский. Послание к Магнезийцам, VIII, 10, 2 изд., с. 102.
23. Мы находим толкование этого текста у святого Василия Великого. P.G., t. XX, col. 164c – 165c.
24. Цитата приведена о.Г.Флоровским. См. "Пути русского богословия". Париж, 1939, с. 178.
25. Ориген, сказав в своих поучениях по поводу Послания к Евреям все, что он думает о происхождении этого Послания, учение которого Павлово, но стиль и композиция которого выдают какого-то другого автора, добавляет: "Поэтому, если какая-нибудь Церковь считает, что Послание написано Павлом, да будет она за это тоже почитаема. Не случайно древние передали его под именем Павла. Но кто же написал это Послание? Бог Один знает правду" (Фрагмент дан Евсевием в "Истории Церкви". I. VI, col. 25 – P.G., t. 20, col. 584 c).
26. И в наши дни в литературе синаксариев и лимонариев можно найти такие примеры, не говоря уже о невероятных случаях в области литургики, которые, однако, для некоторых суть "предания", т.е. святы.
27. Было бы также неправильным отрицать характерную принадлежность преданию творений Дионисия, опираясь на факт их неапостольского происхождения, как и приписывать их тому, кого обратил апостол Павел, потому что писания эти были приняты Церковью под именем святого Дионисия Ареопагита. Как одно, так и другое указывало бы на отсутствие настоящего понимания Предания.
28. До Никейского Собора термин "homoousios" встречается в фрагменте комментария Оригена к Посланию к Евреям, который цитирует святой мученик Памфил (P.G., 14, col. 308) в "Апологии Оригена" того же Памфила, переведенной Руфином (P.G., IX, col. 580-581), а также в анонимном диалоге "Об истинной правой вере в Бога", который неправильно приписывают Оригену (изд. Лейпциг, 1901, I, 2). Святой Афанасий говорит, что святой Дионисий Александрийский был обвинен в 259-261 гг. в том, что не признавал Христа Единосущным Богу; Дионисий ответил, что он избегает слова "homoousios", – его нет в Писании, – однако он признает православный смысл этого выражения (Святой Афанасий. De sententia Dionysii, p. 18, P.G., 25, col. 505). Сочинение "О вере", где встречается выражение "homoousios" в его Никейском значении (P.G., 10, col. 1128), не принадлежит святому Григорию Неокесарийскому: оно было написано после Никеи, по всей вероятности, в конце IV века. Поэтому примеры применения термина "homoousios" у доникейских авторов в большинстве своем маловероятны; переводу Руфина доверять нельзя. Во всяком случае, термин этот до Никеи очень мало употреблялся и носил случайный характер.
29. Св. Григорий Богослов. Слово 5-е, о богословии. P.G., t. 36, col. 101.
30. Op. cit., с. 27. P.G., t. 36, col. 164 b. Известно, что Григорий Богослов упрекал своего друга Василия Великого в излишней осторожности в его отношении к открытому заявлению о Божественности Святого Духа, той Истине, которая была по Преданию очевидной для верных Церкви, но по отношению к которой надо было соблюдать некоторую икономическую умеренность, ради "пневматомахов" (духоборцев), которых надлежало привести к единой вере.
31. Денцингер, Enchiridion Symbolorum, №302 (изд. 26, с. 146-147). "Шествуя, так сказать, царским путем ("царский путь" в церковной литературе употребляется в качестве синонима "главной", "большой", "имперской", т.е. особо прямой и важной, "дороги"), последуя учительной власти Божественновдохновенной дидаскалии святых наших отцов, а также Преданию Церкви Кафолической, ибо мы знаем, что оно от Духа Святого, в Церкви пребывающего, мы определяем со всей строгостью и справедливостью..."
32. См. выше цитату из св. Иоанна Кассиана.
33. См. Папа Григорий Великий. Письма, кн. 1, XXV; P.G., 77, col. 613.

34. "Мы предписывали почитать святую икону (образ) нашего Спасителя Иисуса Христа с той же честью, как и книгу Святого Евангелия. Ибо так же как благодаря буквам последнего все мы обретаем спасение, так же красочнообразным действием все, – как ученые, так и неученые, – каждый находит для себя пользу в том, что доступно всем. Действительно, так же как посредством букв – слова, так же посредством красок живопись говорит об одном и том же и одно и то же изображает. Итак, если кто-либо не почитает икону Христа, да не увидит тот Его Лица в день второго пришествия" (Denzinger, изд. 26, №337, с. 164-165).

Если мы здесь цитируем 3-й канон антифотиевского синода (869-870), постановления которого были аннулированы Церковью не только на Востоке, но и на Западе (как доказал это Ф.Дворник – см. "Схизма Фотия", Париж, 1950), то делаем это потому, что канон этот является прекрасным примером того сближения, которое имело тогда место между Священным Писанием и иконографией, объединенными тем же Преданием Церкви.