Лосский В.Н.

БОГОВИДЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Среди православных богословов нашего поколения Владимир Лосский был одним из тех, кто стремился показать Западу, что Православие - не историческая форма восточного христианства, а непреходящая и кафолическая истина. Свидетельствовать об этом и было основной заботой его жизни, и это же свидетельство побудило его работать в двух направлениях, которые - как он мыслил - друг друга дополняют византийское богословие органически продолжающее предание греческих отцов, и латинское Средневековье, в котором он искал - в частности в образе мыслей М.Экхарта - пункты возможного совпадения с восточным Православием.

Этот двойной научный интерес В. Лосского продолжал традицию Петербургского университета, к среде которого принадлежала его семья и из которой вышли как знаменитые византологи, так и известные знатоки Западного Средневековья. Но основным аспектом, определившим путь этого исследователя и богослова, был духовный аспект схизмы между Западом и Востоком. Те именно пункты, которые он считал наиболее разделяющими христиан, и привлекли в первую очередь его внимание: учение об исхождении Святого Духа и учение о нетварных энергиях Божиих. Мы видим, что все труды В.Лосского пронизаны этим двойным устремлением: сохраняя всю целостность Православия, вести диалог с христианским Западом.

В спорах и защите истины Владимир Лосский бывал иной раз непримиримым и жестким. Однако мы видели, как в последние годы своей жизни он все больше и больше преуспевал в том мудром спокойствии, которое было в нем столь привлекательным, что Этьенн Жильсон мог написать в своем предисловии к посмертному изданию магистерской работы Лосского об Экхарте: "Какой-то мир тихо излучался от этого такого скромного и совершенно простого и доброго человека, тайна которого и состояла может быть в том, чтобы быть среди нас самим воплощением христианского духа, и воплощение это совершалось в нем в силу призвания как бы совершенно естественного" (Vision de Dieu, Neuchatel, 1962, pp.7-9 [Перевод с французского.]).

В своем "Очерке мистического богословия Восточной Церкви" - труд этот стал теперь "классическим" - Владимир Лосский дает нам систематическое изложение того, чем являлось для отцов собственно богословие: одновременным созерцанием Бога и выражением Невыразимого. Богомыслие св. Григория Паламы о божественных сущности и энергиях уже занимает в этом труде центральное положение.

Курс лекций "Боговидение", который мы печатаем в серии Bibliotheque orthodoxe, был прочитан в пятой секции Ecole pratique des Hautes Etudese [исследовательская секция Сорбонны на очень высоком уровне, при участии известных профессоров, ученых и философов - Прим. сост.] в течение 1945-1946 гг. в Сорбонне, и является прежде всего как бы патристическим введением к тому, что принято называть "паламизмом".

Я сам немало потрудился над тем, чтобы "представить" западному читателю св. Григория Паламу, и поэтому хочу сказать здесь об особой и личной радости, которую испытал, читая рукопись Лосского и обнаруживая в нем аспект проблемы, мною во всех его деталях не затронутый, но разработанный автором с несомненно большей тонкостью и полнотой, чем было бы это же самое сделано мной: это аспект святоотеческого происхождения терминологии Паламы. Разрабатывая курс своих лекций, Лосский, по-видимому, не знал еще недавно вышедших трудов, в частности труда о.Шервуда [Sherwood], о Максиме Исповеднике, который помог бы ему еще точнее выразить свою мысль; но его эрудиция и исключительное богословское сознание придают его труду неоспоримую ценность. Явное стремление Лосского включить "богословие благодати" в контекст сотериологический, а значит и в контексты христологический и сакраментальный, особенно ценно и своевременно.

Этот новый "акцент" был неизбежен в изложении всех аспектов боговидения и обожения в творениях греческих отцов. Действительно, мы не можем ни воспринять всей глубины богословия св. Григория Паламы, ни понять его формулировок, ссылаясь только на каппадокийцев и псевдо-Дионисия: ведь к более позднему развитию византийского богословия подводят нас послехалкидонская христология и св. Максим Исповедник.

И как историк, и как богослов Владимир Лосский призывает нас к диалогу, к такому диалогу, который действительно углублялся бы в суть дела и искал бы истину,

соединяющую и освобождающую: истину не византийскую, не латинскую, а только ту, что проистекает от "Духа Истины, от Отца Исходящего".

Лосский В.Н.

БОГОВИДЕНИЕ

Глава 1
ПРЕДАНИЕ ОТЦОВ И СХОЛАСТИКА

Мы намереваемся рассмотреть проблему Богови'дения в том аспекте, в каком она встала перед византийским богословием. Эта тема может показаться слишком пространной: ведь видение означает познание, а познание вещей божественных есть само определение всякого богословия. Поэтому нам следует уточнить, *что* именно явится объектом нашего исследования. Ни один христианский богослов никогда exprofesso не отрицал того, что избранным, достигшим конечного блаженства, дано будет видеть Бога. Истина эта безоговорочно засвидетельствована Священным Писанием: "увидим Его как Он есть" - οψομεθα αυτον καθως εστιν (1 Ин.3:2). Однако она подала повод к различному развитию богословской мысли, тем более что то же Писание в том же Послании Иоанна (4:12) утверждает: "Бога никто никогда не видел" - Θεον ουεις πωποτε τεθεαται, - а апостол Павел уточняет, что видеть Его невозможно (1Тим.6:16). Таким образом возник вопрос: является ли это Боговидение достоянием одной только жизни вечной, in patria, или же оно в экстатическом опыте может предначинаться еще на земле, in via. Если говорить о ви'дении лицом к лицу в веке будущем, то оно могло истолковываться как один из характерных аспектов соединения с Богом, или же как самоисточник блаженства, и в таком случае это блаженное видение есть конечная цель человека. И, наконец, если говорить о самом объекте видения Бога "как Он есть" - sicuti est, καθως εστιν, - то доктринальное его толкование было различным в зависимости от того, допускалась ли возможность познания Божественной сущности или же, наоборот, утверждалась ее абсолютная непознаваемость для существ тварных. Этот последний аспект мы прежде всего и будем иметь в виду, исследуя учение о Богови'дении некоторых византийских богословов.

Если Божественная сущность неумопостигаема путем определений, каким образом сможем мы, по слову апостола Иоанна, познать Бога "как Он есть"? С другой же стороны, если Божественная сущность должна в будущем веке стать объектом блаженного познания, в каком смысле должны мы понимать утвержденную Писаниями божественную непознаваемость? Различное разрешение этой проблемы восточными и западными богословами дает нам основание предполагать, что перед нами две различные мистические гносеологии, обоснованные онтологией, для богомыслия византийского Востока и латинского Запада не всегда тождественной.

В XIV веке вопрос блаженного ви'дения встал сам по себе и на Востоке и на Западе, но в совершенно различных вероучительных контекстах. В Византии он возник вследствие споров о реальном различении Божественной сущности и ее энергий. Константинопольские Соборы 1341, 1351 и 1368 годов утвердили, между прочим, следующее: Бог пребывает совершенно непознаваемым по Своей сущности, которая не может быть объектом познания или ви'дения даже для достигших блаженства ангелов, которым Божественное Существо Себя открывает и становится познаваемым в Своих нетварных и обоживающих энергиях. В Риме же, вернее - в Авиньоне, вопрос о блаженном ви'дении был поставлен совершенно иначе. Просто надо было выяснить, могут ли избранные наслаждаться ви'дением Божественной сущности после своей смерти еще до второго пришествия, или же это наслаждение надо отнести только к конечному состоянию блаженства, которое наступит после всеобщего воскресения. Папа Бенедикт XII своем определении от 29 января 1336 года Benedictus Deus, критикуя мнение своего предшественника Иоанна I, по которому видение Бога лицом к лицу может наступить только лишь после всеобщего воскресения, говорит, между прочим, следующее: "После страданий и смерти Господа нашего Иисуса Христа, они (избранные) увидят и видят Божественную сущность в некоем интуитивном и непосредственном видении, без всякого тварного посредничества, которое стало бы объектом этого видения, ибо Божественная сущность предстанет перед ними непосредственно, неприкрыто (nude), ясно и откровенно; таким образом в этом видении они наслаждаются самой Божественной сущностью". Спустя пять лет, в 1341 году, тот же Бенедикт XII, разбирая вероучение армян, искавших тогда унии с Римом, наряду с прочими ошибочными мнениями поставил им на вид то, что они отрицают интуитивное видение Божественной сущности достигшими блаженства.

Перед нами две явно противоречивые формулы: первая решительно отвергает всякую возможность познать сущность Бога, в то время как вторая настаивает именно на том, что сама Божественная сущность должна стать объектом блаженного ви'дения. Однако, несмотря на всю их характерную противоречивость, оба эти вероучения согласуются в том, что как одно, так и другое непременно хотят видеть Бога "как Он есть", лицом к лицу, без какого бы то ни было тварного посредничества. Мы вправе спросить себя, возникло ли это противоречие между восточным и западным учениями о Богови'дении, - какими мы видим их в определениях XIV века, - просто как следствия

различной терминологии или же оно обосновано различными богословскими понятиями. Чтобы ответить на этот чрезвычайно тонкий и сложный вопрос, следовало бы параллельно изучить восточное и западное вероучения, заостряя внимание прежде всего на понятии Божественной сущности в латинской схоластике. Я надеюсь, что смогу подойти к этой проблеме в будущем, а пока мы останемся в рамках, намеченных для наших занятий, посвященных изучению византийского богословия.

Итак, мы не будем касаться вопроса развития западнобогословского учения о видении Бога по Его сущности. Отметим только, что учение это было уже ранее полностью разработано и выражено очень точными терминами еще задолго до того, как было сформулировано в акте учительной власти папы Венедикта XII, на который обычно ссылаются все богословы последующих эпох. Св.Фома Аквинский предлагает нам это учение о ***блаженном видении*** (visio beata) в нескольких своих трудах, в частности в "Сумме против язычников" (III, 51, 54, 57), где он пространно развивает аспект блаженства у людей, одаренных разумом. В его "Сумме теологии" Ia, двенадцатый вопрос - "Каким образом Бог нами познается?" (Quomodo Deus cognoscatur a nobis?) почти целиком посвящен видению Божественной сущности тварными умами. В первом разделе этого вопроса "может ли какой-либо тварный ум видеть Бога в Его сущности?" (utrum aliquis intellectus creatus possit Deum per essentiam videre?) св.Фома, начиная, по обычному методу схоластических "вопросов" (questiones), с возражения к своему тезису, ссылаясь на два восточных авторитета, отвечает: "по-видимому, никакой тварный ум не может видеть Бога в Его сущности" (videtur, quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre) и, далее: "Златоуст же, в пятнадцатой гомилии на Иоанна, толкуя восемнадцатый стих первой главы "Бога не видел никто никогда", говорит следующее: "того, что есть Бог, не видели ни пророки, ни даже ангелы и архангелы. Ибо каким образом то, что есть природа сотворенная, могло бы видеть то, что нетварно?" (Chrysostomus enim, super loan. (Hom.XV) exponens illud quod dicitur Ioan.I(18): Deum nemo vidit unquam, sic dicit: Ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nee angeli viderant, nee archangeli. Quod enim creabilis est naturae, qua-liter videre poterit, quod increabile est?). Второй авторитет, на который ссылается автор - слова' Дионисия Ареопагита в его труде "О божественных именах" (De divinis nominibus) гл.I,(5): "Он не может быть охвачен ни чувствами, ни воображением, ни мнением, ни умом, ни познанием" (Neque sensus est ejus, neque phan-

tasia, neque opinio, nee ratio, nee scientia). Фома, отвечая на эти отрицания, обоснованные текстами св. Иоанна Златоуста и Дионисия, отмечает, что оба эти греческие авторитетные мнения относятся скорей к неумопостигаемости Божественной сущности, нежели к ее непознаваемости (Dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis). Действительно, если Божественная сущность и может быть видима тварными умами в состоянии блаженства, она никогда не может быть ими полностью постигнута. Это различие между видением ознакомления и ви'дением постижения станет как общим местом для всей схоластической системы, так и ее обоснованием к толкованию свв. отцов, - и прежде всего отцов греческих, чье богомыслие чрезвычайно трудно согласовать с западным учением о ви'дении Бога в Его сущности. Однако в более позднюю эпоху перед некоторыми толкователями "Суммы теологии" Фомы Аквината встал вопрос, может ли действительно учение некоторых греческих отцов, и прежде всего учение св.Иоанна Златоуста, на которого ссылается автор, согласоваться с тем понятием ви'дения Божественной сущности, каким мы находим его у богословов-схоластов Запада.

Этот вопрос радикальным образом был поставлен ученым иезуитом Габриэлем Васкесом (1551-1604), преподававшим богословие в Испании и Риме. В своих "Комментариях и рассуждениях" [1] к первой части "Суммы", раскрывая в рассуждении XXXVII [2] учение о ви'дении Бога тварными умами, Васкес говорит об ошибке армян и греков предшествующей эпохи (recentioram graecorum), отрицавших возможность даже и блаженных ясно видеть Бога в Его сущности. По этому искаженному учению, говорит Васкес, Бог не может быть видимым Сам в Себе, но только лишь в Его сходстве или в исходящем от Него свете (tantum per quandam similitudinem, aut lucem ab eo deviratam). Некоторые считают, что Абеляр придерживался того же ошибочного мнения, хотя св.Бернар ничего об этом не говорит в своем обвинительном письме против этого философа. Приписывают также это учение его ученику Арнольду Брешианскому, так же как и Амори Венскому и еретикам альбигойцам; но что действительно важно, продолжает Васкес, это то, что некоторые из величайших отцов Церкви были, по-видимому, очень близки к подобному мнению (non longe ab hac sententia fuisse videntur nunnuli ex gravioribus Ecclesia Patribus). Васкес начинает с того, что подвергает сомнению учение св. Иоанна Златоуста о непознаваемости Божественной сущности. Рассматривая в контексте слова Златоуста, на которые ссылается Фома, присовокупляя к нему другие тексты из его

творений (взятые главным образом из гомилий "О неумопостигаемой природе Бога"), он пытается доказать, что здесь речь идет не о неумопостигаемости как таковой в схоластическом смысле этого термина, а именно о совершенной невозможности познать Бога в Его сущности. Св. Фома, говорит он, перетолковывая это учение в правильном смысле, пытается защитить Златоуста и других отцов, соглашавшихся с его мнением и говоривших так же, как он, о непознаваемости Божественной сущности. Но такое толкование Фомы представляется Васкесу недопустимым. "Мы, несомненно, можем доказать, что не следует толковать учение отцов (о сущностной непознаваемости) в смысле того ви'дения, которое схоласты называют познанием, но именно в смысле всякого совершенно ясного и интуитивного понятия о Боге, каков Он есть". Васкес даже доходит до того, что в известной степени оправдывает тезис Евномия, защищавшего в IV веке возможность совершенного постижения Божественной сущности человеческим умом. Он говорит: "Не был Евномий все же таким безумцем, чтобы утверждать, что понятие, которое он может иметь о Боге, равнозначно понятию и познанию, которое Бог имеет о Себе Самом. Таким образом, равноценность познания, которую Евномий утверждал против учения отцов, относилась единственно к объекту этого познания. Он хотел сказать, что все формальное содержимое Божественной природы, раз оно является объектом познания Божественного, может быть видимо им, Евномием. И оно, несомненно, должно быть даровано блаженным, которые видят Бога "как Он есть"; ведь все, что формально содержится в Боге, - есть Бог, будучи тождественно Его сущности; таким образом ничего из того, что есть в Боге, и является объектом Его постижения, не может оставаться сокрытым для блаженных". Переместив таким образом рационалистическую гносеологию Евномия в сферу мистическую, в сферу интуитивного ви'дения блаженными, Васкес отождествляет это видение со схоластическим учением ви'дения Божественной сущности прославленными, и ставит отцам в вину то, что они отрицают возможность постигать Бога "как Он есть". И действительно, по мнению Васкеса, не только св. Иоанн Златоуст распространял это неправоучение, но также св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Кирилл Александрийский, Феодорит, св. Иоанн Дамаскин и др. Васкес считает, что исключение представляют только Ориген, св. Григорий Богослов и Дионисий Ареопагит. Все же остальные греческие отцы повинны в том, что придерживались извращенного мнения о непознаваемости Божественной

сущности. Из среды латинских отцов Васкес обвиняет св. Амвросия, св. Иеронима, Примазиуса и Исидора Севильского и говорит, что они распространяли ту же ошибку.

Перед соблазном подобного обвинения другие западные богословы, современники Васкеса, попытались оправдать отцов, вернувшись к толкованию св. Фомы, проводившего различие между непознаваемостью Божественной сущности и ее неумопостижимостью. Отцы, собственно говоря, не отрицали ясного и интуитивного ви'дения Божественной сущности, но отрицали только лишь возможность ее умопостижения совершенно так же, как и богословы-схоласты. Поэтому в вопросе Богови'дения нет никаких оснований противопоставлять богомыслие отцов, и в частности отцов греческих, богословию схоластов. Такова точка зрения Франсиско Суареса [3] (1548-1617), который пытается толковать приводимые Васкесом тексты отцов в смысле невозможности иметь такое постижимое видение Бога, каковое иметь о Самом Себе может один только Бог. Он более сдержан по отношению к св. Иоанну Златоусту, который, говорит он, выражает свою мысль менее ясным и более сложным образом (Chrysostomus obscurius et difficilius loquitur). Поэтому некоторые современные богословы (Суарес их не называет, но мы знаем, что речь идет главным образом о Васкесе) не хотят принимать никакого толкования, но прилагают все свои усилия к тому, чтобы убедить нас в заблуждениях Златоуста; но они в том же свете рассматривают и некоторых других отцов Церкви. Суаресу кажется неправдоподобным, чтобы столь явное и противоречащее Священному Писанию заблуждение было принято таким множеством свв. отцов; это было бы недопустимой ошибкой (intolerabilis lapsus). Суарес считает, что даже у Златоуста можно найти места, послабляющие его непримиримую точку зрения и позволяющие толковать в схоластическом смысле понятие о умопостижимом ви'дении Божественной сущности, которое он не допускает для тварных существ. К тому же остроту этих негативных выражений можно легко объяснить как горячей полемикой против аномеян, так и неизбежными во всяком споре преувеличениями, отчего и может казаться, что отцы, защищая свою точку зрения против еретиков, уклонялись в крайнюю противоположность.

Другой толкователь св. Фомы Аквината отец иезуит Диего Руис де Монтоя (1562-1632) [4] вместе с Суаресом отвергает обвинение, предъявленное отцам Васкесом. "Среди самых прилежных и благородных авторов нашей эпохи, - говорит он, - кое-кто считает,

что свв. отцы, на которых мы только что ссылались, совершенно не допускали ни для ангелов, ни для блаженных возможности ви'дения Божественной субстанции как таковой; эти отцы якобы считали, что ангелы и блаженные могут созерцать только некое иное проявление Бога, а не Самого Бога" (quasi videatur ab illis aliquis alius effectus Dei, et non ipse Deus). Это именно и хочет доказать Васкес. Руис встает на защиту отцов: "Невозможно, чтобы лучшая и бо'льшая часть Церкви впала в заблуждение, и в заблуждение столь грубое и столь очевидное" (errore valde crasso et manifesto). Несомненно, отрицать видение лицом к лицу, утверждать, что объектом Божественного ви'дения является не Сам Бог, а только некое Его следствие или эффект, противоречило бы Священному Писанию. Рассматривая приведенные Васкесом места творений греческих отцов, Руис пытается отвести от них обвинение в столь грубой ошибке. Если св. Кирилл Иерусалимский утверждает, что ангелы видят Бога "в меру своей возможности", это еще не является отрицанием видения Бога simpliciter et omni modo. Отцы отказывают тварному в умопостижении Бога, которое они прилагают к Самому Богу. Однако это и есть тезис Руиса в его VI Disputatio, в которой он утверждает, что "только Божественное познание умопостигает Бога". Васкес как бы защищает другой тезис, а именно возможность познания Бога "как Он есть" тварным умом. Задача этих двух богословов-иезуитов различна и почти что противоположна. Поэтому святоотеческие тексты, для Васкеса затруднительные, служат опорой для Руиса де Монтойя.

Различие между познанием и умопостижением слишком нюансировано. Утверждая возможность Богопознания и одновременно отрицая Богопостижение, мы можем зайти слишком далеко и в том и другом направлении: или, утверждая познание, уделять слишком большое внимание умопостижению вплоть до защиты аномеев, как это сделал Васкес, или же, не принимая умопостижения, ограничивать познание, как это делал Руис.

Что же есть умопостижение в точном смысле слова? Руис ссылается на св. Фому: постигать означает знать в совершенстве. Какой-либо объект совершенно известен тогда, когда он известен в меру своей познаваемости (la, q.12, a.7). Ясно, что один только Бог может обладать постижением, то есть адекватным познанием Самого Себя, ибо Его познаваемость, будучи нетварной, требует и нетварной постигаемости, какой не может обладать ум тварный. Следовательно, никогда блаженное видение не сможет дать

Богопостигаемости, ибо, хотя подлинным объектом этого ви'дения и является Божественная сущность, видение это иного аспекта: оно не всецело, не адекватно, не обладает совершенным проникновением. Поэтому, собственно говоря, объект божественного знания и объект божественного ви'дения не совершенно тождественны, поскольку речь идет о том, что умопознаваемо, и о том, что есть объект (absolute loquendo, divinae scientiae et visionis beatificae formale objectum non est prorsus idem in ratione cognoscibilis et objecti). Таким образом, в своем желании защитить свв. отцов против сформулированного Васкесом обвинения в неправоучении Руис применяет метод, обратный методу Суареса: вместо того чтобы толковать тексты отцов в аспекте схоластическом, он пытается перестроить схоластическое учение о божественной неумопостигаемости и доходит в этом до известного агностицизма: будучи познаваемым, Бог не может быть объектом совершенно идентичным и для Самого Себя и для тварных умов, наслаждающихся ви'дением Его сущности. Приведенные нами примеры говорят о всей сложности поставленной Васкесом проблемы: невозможно должным образом толковать свв. отцов, оставаясь в обычных рамках схоластического образа мыслей. В этом возникшем в начале XVII в. богословском споре, стремясь примирить свв. отцов и схоластов, попытались приписывать то одним, то другим учения, никогда ни теми, ни другими не проповедовавшиеся.

Именно это прекрасно понял известный иезуитский эрудит Дионисий Петавий (1583-1652) [5]. Поэтому он решительным образом опровергает мнение современных ему богословов, то есть Руиса, который хочет видеть в умопостигаемости познание, равноценное самопознаваемости объекта. В таком случае мы должны были бы отказаться не только от умопостигаемости Бога, но и от умопостигаемости тварных субстанций, ибо наше понимание всегда случайно. Равнозначимость или соизмеряемость в познании, необходимые для умопостижения, не раскрывают самой сущности, а только дают о ней некое представление. Следовательно, объект Божественного самопознания и тварной умо-постижимости в блаженном ви'дении совершенно тождествен, несмотря на то, что умопостижение избранных никогда не сможет уподобиться полноте самого постигаемого объекта (amplitudinem rei cognitae), то есть умопостижения Божественной сущности. В этом именно смысле Петавий и пытается толковать тексты отцов, когда отрицает возможность познать Бога в Его сущности. Однако в своей попытке согласовать учение

отцов с доктриной схоластов он остерегается какого бы то ни было насилия над их богомыслием и, по его словам, "не сворачивает им шеи", obtorto quodammodo collo, по методу своих предшественников, что считает он недопустимым для честного и осторожного богослова. Но если ему и удается спасти честь некоторых дискредитированных Васкесом греческих и латинских отцов, то он испытывает явное затруднение, когда берется за толкование в схоластическом аспекте гомилий св. Иоанна Златоуста о Неумопостижимом. Что касается других греческих и сирийских авторов, то он решительно отказывается от всякой попытки интерпретировать их согласно со схоластическим понятием Богови'дения. И, наконец, он перечисляет некоторых отцов, категорические высказывания которых противоречат учению об интуитивном ви'дении Божественной сущности; это - Тит Бострский, Феодорит Кирский, Феодор Мопсуестийский, Василий Селевкийский, Экумений, Анастасий Синаит, Феофилакт Болгарский и некоторые другие. Здесь Петавий отмечает нечто чрезвычайно важное, что и определяет всю позицию западных эрудитов, несогласных с византийскими богословами в вопросе Богови'дения. Не упоминая более древних авторов, сбивчиво или же более четко (obscure, vel evidentius) отрицавших интуитивное видение Божественной природы достигшими блаженства, он заостряет свое внимание на провозглашавших то же учение богословах менее древних, в особенности на тех, кто был из греков и армян.

Он ссылается на Ричарда Радульфа, или Фицральфа, как на первого западного свидетеля этого учения "восточных". Действительно, примас Ирландии архиепископ Армагский Ричард Фицральф, которому папа Бенедикт XII поручил рассмотреть учение армян, добивавшихся в 1341г. унии с Римской Церковью, в своем трактате по вопросу армян - De questionibus Armenorum l. XIV, ch.I - обвиняет их и греков в том, что они отрицают видение Божественной сущности. Петавий совершенно не сомневается в том, что истинных авторов этой ошибки нужно искать среди греков. "У греков, - говорит он, - самым страстным защитником этого мнения, корифеем этой новой крамолы является Григорий Палама, об истории и смехотворном учении (ridicula dogmata) которого мы уже говорили в первой книге нашего труда", (где Петавий исследует вопрос божественных атрибутов).

Следует отметить, что нам кажется маловероятным, чтобы армяне, о которых идет речь в трактате Ричарда Фицральфа, находились под влиянием Паламы: богословский спор, происходивший в Византии по поводу ви'дения Бога, начался только в 1339 году, и первый так называемый "паламитский" Собор собрался в 1341 году в тот самый момент, когда, доктринальные пункты учения армян проверялись Бенедиктом XII в Авиньоне. Впрочем, что касается блаженного ви'дения, то Ричард Фицральф нацеливается не столько на мнение армян, как на учения византийских богословов своей эпохи. И действительно, в его Summa in quaestionibis Armenorum, в кн.XIV, посвященной видению Бога, речь идет о "современных греческих, а также некоторых армянских учителях" (grecorum doctores modern! et etiam armenoruni aliqui).

В какой-то мере Дионисий Петавий прав: именно в XIV веке, в эпоху, когда жил св. Григорий Палама, и проявляется все противоречие между византийским и западно-схоластическим учениями в вопросе Боговйдения. Но имеем ли мы право утверждать заодно со всеми критиками, идущими вслед за Петавием, что Григорий Палама был новатором, что XIV век отмечен в византийском богословском учении о Богови'дении отрывом от Предания? Изучая спор, поднятый Габриэлем Васкесом по поводу греческих отцов, мы убедились в том, что вследствие попыток примирить отцов со схоластами по интересующей нас проблеме, возникли весьма затруднительные вопросы (как толкование термина "умопостигаемость" - comprehensio), в свою очередь послужившие причиной для совершенно различных точек зрения, которые тем не менее не дали удовлетворительного ответа на поставленный Васкесом вопрос. Вместо того чтобы разрешить возникшие по поводу святоотеческих текстов затруднения, Петавий, отвлекая от него внимание, просто его перемещает. Этот слишком осторожный эрудит, не рискнувший перетолковывать тексты древних отцов путем тезисов, нападает на более поздних византийских богословов, превращая св. Григория Паламу в мишень для всех нападок, направленных Васкесом против восточных отцов.

Петавий наряду со всем прочим упрекает византийских богословов XIV века в том, что они учили о свете нетварном, но тем не менее телесными очами видимом, об исходящем от Бога великолепии, том, которое видели апостолы на горе Фаворской и которое якобы и подает в небесах высшее блаженство избранным, ибо, учат они, сама по

себе сущность Бога никакому познанию не доступна. Он приводит слова монаха Давида, писавшего в своем изложении споров между Варлаамом и Паламой следующее: "Все святые, как люди, так и ангелы, видят вневременную славу Божию и получают превечную благодать и дар; что же до Божественной сущности, то ни люди, ни ангелы ее не видят и видеть не могут". Петавий называет это учение "нелепой и варварской басней", и завещает это свое возмущение всем, кто после него на Западе соприкоснется с византийским богословием XIV века. Но возмущение не есть метод изучения истории религиозной мысли. Вместо того чтобы попытаться понять, каким именно образом в восточном предании ставился вопрос о блаженном ви'дении Бога, современные критики нападают исключительно на византийское богословие XIV века и, будучи заранее убеждены в том, что св. Григорий Палама - новатор, упрямо принимают его учение только за какой-то нелепый вымысел, потому что их умам, сформировавшимся на латинской схоластике, учение это чуждо. Современные полемисты, как о. Жюжи и некоторые другие, вместо того чтобы расчистить почву к исследованию вопроса Богови'дения в учении византийских богословов, заранее осложняют этот чисто вероучительный вопрос, присовокупляя к нему другие проблемы духовного или аскетического порядка, относящиеся к практике умной молитвы монахов исихастов. Несмотря на весь интерес, который может представлять для нас духовный опыт исихастов, его изучение вряд ли прибавило что-либо к выяснению вопроса Богови'дения в византийском богословии. И напротив, изучение истории доктринального учения может помочь нам лучше судить о духовной жизни исихастов, как и вообще о византийской духовности.

Если мы остановились на споре, поднятом Васкесом, то сделали это именно для того, чтобы показать, что вопрос Богови'дения не только у византийских богословов XIV века, но также и в более ранних отеческих преданиях и прежде всего у отцов греческих, представляется очень трудным для тех, кто подходит к его изучению с позиций, свойственных латинской схоластике. Мы отнюдь не претендуем ответить на вопрос, поставленный Васкесом. Мы просто попытаемся посмотреть, в каком аспекте вопрос ви'дения Бога представлялся византийским богословам, а поскольку богословская византийская традиция продолжает и развивает учение греческих отцов первых христианских столетий, нам придется начать наше исследование с краткого очерка их учения о Боговидении.

Глава 2
БОГОВИДЕНИЕ В БИБЛЕЙСКОМ ОБРАЗЕ МЫСЛИ И БОГОМЫСЛИИ ОТЦОВ ПЕРВЫХ ВЕКОВ

Византийские богословы и в особенности богословы XIV века обосновывают свое учение о Богови'дении двумя рядами святоотеческих текстов, которые друг другу как бы противоречат, друг друга как бы опровергают. Действительно, наряду с местами Священного Писания, в которых мы находим отрицание какого бы то ни было ви'дения Бога - Невидимого, Непознаваемого, Неприступного для тварных существ, есть другие, которые поощряют нас искать предстояния перед Лицом Бога, обещают видение Бога "как Он есть", и как бы говорят, что в этом именно ви'дении и состоит наивысшее блаженство человека.

Если византийских богословов более поздней эпохи словно бы поразил антиномичный характер того, что говорит о видении Бога Священное Писание, то еще задолго до них начиная с самых первых веков жизни Церкви другие христианские мыслители пытались разрешить это противоречие. Таким образом, византийские богословы унаследовали от своих греческих и сирийских предшественников как их учение о Богови'дении, так и метод классификации всех этих священных текстов, дополняя одни другими. В ходе нашей работы эти места из Священного Писания будут непрестанно проходить перед нами, поэтому мы и должны несколько задержаться на известных текстах Ветхого Завета, говорящих о Боговидении.

Из текстов, отрицающих возможность Богови'дения, необходимо прежде всего привести следующее место Исхода (33:20-23), где Бог говорит Моисею: "Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых". Бог дает пройти Своей славе, одновременно закрывая стоящего в расселине скалы Моисея Своей десницей; когда же Бог отводит Свою десницу, Моисей видит Его сзади, так как он не смог увидеть Лица Его. В других местах Ветхого Завета (Судей 6:22; 13:22; Исайя 6:5 и др.) мы видим то же утверждение: нельзя видеть Бога и остаться живым. Когда Бог сходит

на гору Синай в густом облаке, среди огня, народ должен остаться в стороне, чтобы не умереть (Исх.19:21). Когда пророку Илии является Бог, он закрывает лицо милотью (1Цар.19:13). 12-й стих 17-го псалма говорит, что Бог "мрак соделал покровом Своим". Мрак (*хошек*, в переводе Семидесяти: (σκοτα, σκοτος)) означает тайну, например, в псалме 138 стихи 11-12. "Облако" (γνοφος) имеет то же значение во 2-м стихе 96-го псалма [6]. Оно, кроме того, выражает тождественную неприступность, грозное божественное величие, tremendum [7], но в то же время облако знаменует и присутствие Бога [8]. Столп облачный и огненный, шедший перед евреями по их выходе из Египта, открывает присутствие Бога и в то же время Его скрывает [9].

Новозаветные тексты еще более категоричны в смысле отрицающем. Так, св. апостол Павел говорит (1Тим.6:16): "Единый имеющий, бессмертие (αθανασιαν), Который обитает в неприступном свете (απροσιτον), Которого никто из человеков не видел и видеть не может" (ον ειδεν ουδεις ανθρ ων ουδε ιδειν δυνατατ). Здесь идея бессмертия как бы сочетается с идеей Божественной непознаваемости. Он для смертного существа неприступен. Св. апостол Иоанн (1Ин.4:12) говорит: "Бога никто никогда не видел" (θεον ουδεις πωποτε τεθεαται). Мы находим почти то же выражение в его Евангелии (1:18): "Бога не видел никто никогда" (θεον ουδεις εωρακεν πωποτε), но здесь апостол дополняет: "Единородный Сын, Сущий в недре Отчем, Он явил (εκεινος)" (или, вернее, объяснил, раскрыл, εξηγησατο). Ибо Слову (Λογος) свойственно выражать, раскрывать природу Отца. И далее (Ин.6:46): "Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога (παρα του θεου); Он видел Отца". Ту же мысль выражают синоптики (Мф.11:27 и Лк.10:22). "Никто не знает (επιγινωσ κει) Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть (αποκαλνψαι)". Эти последние тексты (св. Иоанн Богослов и синоптики), ограничивая видение и познание Бога внутренними соотношениями между Отцом и Сыном - Они Одни знают друг друга, - одновременно утверждают, что познание это может быть даровано и сообщено людям по желанию Сына.

Последнее ставит нас перед целым рядом чрезвычайно многочисленных текстов, утверждающих возможность Богови'дения. Поэтому мы не можем перечислить здесь все "теофании" или явления Бога в Ветхом Завете. Обычно это - явление Ангела, как бы некое представительство, посредством которого Бог становится доступным человеку (Быт.16:7-

14; 18 гл. и др.). Исайя называет его "Ангелом лица Его" (Ис.63:9). Бог остается неопознанным, но Ангел знаменует Его личное присутствие, как в рассказе об Иакове, борющимся с Богом (Быт.32:24-30). Неизвестный не хочет раскрывать Своего имени, однако Иаков говорит: "Я видел Бога лицем к лицу и сохранилась душа моя". И он называет место, где явился ему Бог - Пенуэл, что означает "Лицо Бога". Бог говорил с Моисеем "лицем к лицу", как разговаривают с другом (Исх.33:11; Втор.34:10). Это - личная встреча с личным Богом, хотя и окутанным тайной, как на горе Синай был Он окутан мраком[10]. Лицо Моисея сияло отражением лица Божия (Исх.34:29), ибо лицо Божие светозарно: "Да призрит на тебя Господь светлым лицем Своим..." (Числ.6:25), и псалмы [11] говорят о свете лица Божия. Я не говорю уже о бесчисленных ветхозаветных текстах, относящихся к славе (kabod или, у Семидесяти δοξα), открывающей и одновременно сокрывающей присутствие Бога, чтобы подвести нас к книге Иова, в которой испытываемый Богом праведник в надежде воскресения выражает свою уверенность в том, что он увидит Бога собственными своими глазами (Иов.19:25-27): "А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний: день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узнаю Бога. Я узрю его Сам, мои глаза, не глаза другого, увидят Его...". И далее (Иов.42:5): "Я слышал о Тебе слухом уха, теперь же глаза мои видят Тебя".

Если в Ветхом Завете Божественная Личность часто представлена Ангелом ("Ангел лица Его", открывающий присутствие Бога), то в Новом Завете мы видим обратное: ангелы человеческих личностей "всегда видят лице Отца Небесного" (Мф.18:10). Ибо, как мы читаем в Послании к евреям (гл. 1 и 2), уже не через Ангелов, а через Сына Своего обращается Бог к людям. Если в Ветхом Завете люди с невинными руками и чистым сердцем именуются родом, ищущим лица Бога Иакова (Пс.23:6), то Евангелие утверждает, что "чистые сердцем Бога узрят" (Мф.5:8). Апокалипсис говорит об избранных: "И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их" (Откр.22:4).

Два новозаветных текста имеют исключительно важное значение для проблемы Богови'дения. Это Первое послание апостола Иоанна Богослова 3:1-2 и Первое послание к коринфянам апостола Павла 13:12. У святого евангелиста видение Бога связано с сыновством Богу, дарованным христианам любовью (αγαπη) Отца. Мир, говорит он, не

знает нас (как сынов Божиих), потому что он не знал Бога. Однако мы уже и сейчас - сыны Божии (τεκνα Θεου), а то, чем мы будем, еще не явлено (και ουπω εφανερωθη τι εσομεθα), т.е. еще не явлены плоды этого сыновства, его конечное завершение. Мы знаем, что когда оно станет явленным, мы станем подобными Ему, ибо увидим Его "как Он есть" (ομυιοι αυτω εσομεθα, οτι οψομεθα αυτον καθως εστιν). Мы уже видим всю глубину и все богатство вероучения, намечающееся в двух этих стихах. И действительно, только что приведенные нами тексты соотносят ви'дение Бога сначала с сыновством христиан, названных сынами или детьми Бога; а затем - с христианской эсхатологией, с нашим конечным проявлением себя или с последним проявлением Бога во втором Его пришествии, в "парусии": ведь слова εαν φανερωθη, "когда явится", можно переводить и в том и другом смысле; с другой же стороны, этот текст устанавливает связь между ви'дением Бога и обоженным состоянием избранных, которые становятся "подобными Богу" (ομοιοι αυτω) и, наконец, Апостол намекает на "щедроты" или божественную любовь (αγαπη), сообщающую христианам достоинство сынов Божиих, включая все то, что из этого достоинства следует. Здесь мы уже можем предвидеть все те различные толкования, поводом к которым и послужил данный текст апостола Иоанна. Таким образом, "будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть", может быть истолковано в смысле зависимости причинной: обоженное состояние станет последствием ви'дения Бога, "как Он есть". Или же выражение οτι οψομεθα, "потому что увидим Его", может обрести значение как бы доказательства "мы будем подобны Ему потому, что Его увидим", т.е., тот факт, что мы можем увидеть Бога, "как Он есть", является доказательством того, что мы станем Ему подобными. Именно поэтому выражение καθως εστιν, "как Он есть" - и обретет столь многоразлично-глубокое значение для богословской мысли.

Для богословия Боговидения не меньшее значение имеет и текст св. апостола Павла. В 13-й главе Первого послания к коринфянам Апостол хочет показать "путь наисовершеннейший", тот, который все превосходит - υπερβολην οδογ, - который есть наисовершеннейший дар, тот, который мы и должны приобрести: это - дар любви - αγαπη). Воспев свой дивный гимн любви, св. апостол говорит, что только она никогда не прекратится, в то время, как другие дары - пророчества, языки, знания (γνωσις) - упразднятся. "Ибо мы отчасти (εκ μερους) знаем и отчасти пророчествуем, когда же настанет совершенное (το τελειογ), тогда то, что отчасти (το εκ μερους), прекратится. Когда

я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое". Затем он противопоставляет несовершенное, частичное (το εκ μερους) совершенному (το τελειογ), тому конечному состоянию, к которому призван человек. Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно - βλεπομεν γαρ αρτι δι' εσοπττρου εγ αινιγματι, - тогда же лицем к лицу - τοτε δε προσωπον προς προσωπον". Знание "отчасти", "сквозь тусклое стекло" (δι' εσοπτρου) может означать проявление Бога в Его творении, доступное даже язычникам, то "невидимое Бога", о Котором мы можем иметь известное представление, созерцая тварное (Рим.1:19-20). Этому несовершенному, частичному видению Бога в Его творениях можно противопоставить ви'дение совершенное "лицем к лицу". Буссэ отмечает, что тот, кто рассматривает какой-нибудь предмет в зеркале, не стоит к предмету лицем, а стоит к нему спиной, поэтому, чтобы видеть непосредственно самый предмет, нужно повернуться к зеркалу спиной. Это толкование, конечно, не лишено остроумия, однако не следует забывать того, что говоря о ви'дении Бога "лицом к лицу", апостол повторяет обычное для Библии выражение, которое всегда означает встречу с Богом личностным. В следующем предложении совершенство этого Богопознания выражено чрезвычайно четко: "теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан". Если же мы не вспомним того, что сказано было несколькими стихами выше - а именно, что знание, γνωσις, в состоянии совершенства будущего века должно отступить перед любовью, αγαπη, то познание и становится высшей целью человека. В таком случае этот текст и будут толковать с известным интеллектуалистическим уклоном - т.е. в смысле равнозначности обоюдного познания. "Я познаю Бога в той же мере, в какой Он знает меня". И наоборот, если мы учитываем понятие αγαπη), которой посвящена вся глава этого послания, то сблизим этот текст, говорящий о взаимном познании, с другим текстом того же послания (1Кор.8:2-3), в котором св. апостол говорит: "Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него. Ει δε τις αγαπη τον Θεον, ουτος εγνωσται υπ αυτου". Когда мы познаём какой-либо объект, то это знание несовершенное, в нем нет взаимности; но там, где в знании есть взаимность, знание говорит об отношении между личностями, и оно определяется αγαπη, любовью. Видеть Бога "лицом к лицу", это знать Его так, как Он знает меня, как знают друг друга два друга. Такое предполагающее взаимность знание-ви'дение исключает всякую идею какой-то

"законченности" в видении Бога лицом к лицу, оно - не высшая причина, определяющая любовь, а некое выражение этой любви, которая достигнет своего совершенства (το τελειον) в будущем веке.

Просмотренные нами тексты Священного Писания, относящиеся к Боговидению, помогут нам определить, в какой степени богословие свв. отцов, и прежде всего богословие византийское, развивая первичные данные, остается верным христианскому Преданию и чуждым какому-либо постороннему влиянию. Мы видели в предыдущей главе, как в XVI веке Габриэль Васкес критиковал отцов, чьи учения не соответствовали идеям схоластов об интуитивном ви'дении Самой Божественной сущности, а в наши дни протестантский богослов Андерс Нигрен упрекает отцов Церкви и все как восточное, так и западное богословское предание в смысле противоположном упрекам Васкеса. В своей чрезвычайно содержательной книге, вышедшей на французском языке под названием "Эрос и агапэ" (Обье, 1944), Нигрен противопоставляет чисто христианское понятие "агапэ" как любви совершенно дарственной, которая, как он мыслит, есть путь только Бога к человеку, языческому понятию "эроса", любви "заинтересованной" и эгоистической, влекущей к Богу человека и вызывающей в нем желание наслаждения; этот путь есть путь только человека к Богу. Таким образом, ви'дение, говорит Нигрен, есть основной ответ, данный "эросом". Несомненно в "агапэ" наличествует идея ви'дения Бога, но в совершенно ином смысле (p.250). Он считает, что по мере развития христианского богомыслия произошел компромисс между "агапэ" апостола Павла и "эросом" эллинской философии. "Эрос", пишет Нигрен, развивается по непрерывающейся линии, идущей от неоплатоников и александрийского богословия, продолжающейся в образе мыслей Дионисия Ареопагита и отчасти блаженного Августина, Эриугена Скота, средневековой мистики и доходящей до немецкого идеализма и спекулятивных систем Канта и его последователей (p.247). Результат подобного компромисса с платонизмом в вопросе Боговидения, по мысли автора, тот, что "уже давно связали мистическое созерцание Бога, которое является одним из очевиднейших аспектов религии, обоснованной эросом, со словами "блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога". Не заметили того, продолжает автор, что между эсхатологическим ви'дением Бога, о котором здесь идет речь, и Его мистическим созерцанием лежит бездна, и что первое есть только некий способ выражения совершенного осуществления общения с Богом (p.255-256). Как

Васкес, так и Нигрен критикуют отцов: первый - во имя схоластики, второй - во имя религии Богооткровений. Первый главным образом настаивает на восходящем пути от человека к Богу и упрекает большинство греческих отцов в том, что они не сделали из Бога объекта познания; Нигрен, наоборот, упрекает их в том, что они якобы подменили Богосозерцанием Его эсхатологическое проявление. В какой же мере эти противоречивые упреки могут относиться к византийскому богословию? Это мы и попытаемся рассмотреть, сосредоточив прежде всего свое внимание на определении того места, которое занимало само Богови'дение у христианских восточных авторов, предшественников собственно византийских богословов.

Итак, мы прежде всего остановимся на двух христианских авторах II века: св. Феофиле Антиохийском и св. Иринее Лионском. Единственный дошедший до нас целиком труд Феофила, это его Апология в трех книгах, обращения к образованному язычнику Автолику. Она, по-видимому, была составлена между 178 и 182 гг. В книге первой в главах 1-7 [12] Феофил рассматривает вопрос возможности Богови'дения. Автолик, приверженец культа идолов, просит Феофила показать ему Бога христиан. Феофил ему отвечает: "Прежде чем я покажу тебе нашего Бога, покажи мне себя как человека; дай мне доказательство того, что душевные твои очи могут видеть и что сердечные твои уши могут слышать, ибо видеть Бога могут только те, чьи очи душевные открыты. Напротив же, те, чьи очи затемнены (υποκεχυμενους) греховной катарактой, не могут видеть Бога. Можно ли описать Бога тем, которые не могут Его видеть? Но Его облик (ειδος) неизречен, невыразим, ибо невидим для очей телесных. Если я говорю, что Он свет, я говорю о чем-то произошедшем (ποιημα). Если я называю Его Словом (Λογος), я говорю о Его начале (αρχη)". Несомненно, здесь речь идет о началах Его проявлений. Термины, которые здесь употребляет св. Феофил, несколько расплывчаты, и мы не осмеливаемся слишком их уточнять, чтобы, толкуя эти выражения в том точном смысле, который они приобретут в богословии последующих веков, не исказить собственной его мысли. Поэтому неясно, означает ли термин ποιημα, приложимый к φως, свет - "сотворенное" (тогда речь шла бы о тварном свете, и это наименование было бы здесь дано Богу просто по аналогии), или же этот термин означает "последствие", некий "эффект", в котором Бог проявляет Себя, как свет. Этого мы, собственно говоря, не можем уточнить.

"Если я Его называю - Разум (νους), я говорю о Его предусмотрительности (φρονησις). Если называю - Дух (πνευμα), то говорю о Его дыхании. Если называю - Мудрость (σοφια), то говорю о плодах Его деятельности. Имя Сила (δυναμις) означает Его энергию. Когда я называю Его Промыслом (προνοια), то я говорю о Его благости. Царство указывает на Его славу. Наименование Господин относится к Его достоинству Судии, а имя Судия указывает на присущее Ему правосудие. Если я называю Его Отцом, то говорю, что Он есть всё [без сомнения, в смысле первопричины всего сущего]. Наконец, когда я говорю, что Он - Огонь, то этим я говорю о Его гневе. ... Все было сотворено из "не сущего" (εξ ουκ οντων εις το ειναι), дабы Его величие (το μεγεθος αυτου) мы могли бы познавать и охватывать умом через Его творения". Таким образом, перечисленные здесь Феофилом Божественные имена относятся к величию Божию, проявляющемуся в тварном, "подобно тому, как душа человека, оставаясь невидимой, проявляет себя в одушевленных ею движениях тела. Так в Его промысле и в Его делах (δια της προνοιας και των εργων) мы можем познать Бога, сотворившего все Словом и Премудростью". Это разработка Послания к римлянам ("невидимое Бога становится видимым в творении"), напоминающая нам προνοιαι εκφαντορικαι Дионисия Ареопагита, именно его метод составлять Божественные имена, исходя из Его промыслительных действий и заимствуя их из Священного Писания. Это - еще не непосредственное ви'дение, несмотря на то, что Бог, сотворивший все Словом и Премудростью, уже представлен Богом Троичным: непознаваемый Отец, проявляющий Себя в мире через Сына и Духа Святого.

Для того чтобы Автолик смог познать Бога, нужно, чтобы Бог открыл ему очи, как врач снимает с глаз катаракту (может быть, здесь намек на крещение, на озарение?). Вера и страх Божий - вот необходимые условия, чтобы уразуметь: Бог основал землю Своей Премудростью и создал небо Своей предусмотрительностью. Если Автолик, уразумев это, будет вести жизнь праведную и чистую, он сможет увидеть Бога. Но Богови'дение это сможет осуществиться только после общего воскресения. "Когда ты совлечешься своей греховной природы (το θνητον) и облечешься в безгрешность (αφθαρσια), ты увидишь Бога в ту меру, в которую окажешься достойным (κατ' αξιαν). Ибо Бог воскресит твою плоть, сообщив ей вместе с душой бессмертие, и тогда, ставши бессмертным, ты увидишь Бессмертного, но только если ты поверил в Него уже сейчас".

Это эсхатологическое ви'дение Бога, ставшего доступным смертным существам, потому что тогда они будут облечены в безгрешность. Здесь мы видим "реплику" на "негативный" текст апостола Павла: "Единый имеющий бессмертие, который обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел и видеть не может" (1Тим.6:16). Мы припоминаем также все места Священного Писания, утверждающие, что Бога нельзя увидеть лицом к лицу и остаться живым. Богови'дение, о котором здесь говорит Феофил Антиохийский, приложимо к человеку во всей его совокупности: как к его душе, так и к телу, ставшим бессмертными после всеобщего воскресения. Это приобщение людей, ставших безгрешными, Богу, безгрешному по Своей природе, причем в самом акте этого ви'дения мы не находим никакого различия между познанием разумным и восприятием чувственным. Это не столько созерцание Бога, как конечное Его явление, в котором Он становится видимым каждому человеку в той мере, в какой человек этого удостоился. Это богомыслие, обоснованное в сущности своей Священным Писанием, отмечено эсхатологическим веянием первых веков христианства, ожиданием совершенного откровения Бога после завершения веков.

То же эсхатологическое восприятие ви'дения Бога как конечного Его проявления, к которому человечество постепенно подготавливается, то же соотношение между этим ви'дением лицом к лицу и состоянием безгрешности находим мы у св. Иринея Лионского (скончался около 202 г.). Его основной труд "Обличение и опровержение лжеименного знания", в котором он противопоставляет учению гностиков Предание Церкви, относится примерно к 180-198 гг. Греческий текст дошел до нас лишь в нескольких фрагментах. Все остальное мы узнали из латинского перевода, вероятно очень древнего, сделанного, возможно, еще современником самого св. Иринея. Ведь всего через 20 лет после его смерти на него уже ссылается Тертуллиан.

В своей борьбе против гностиков, пытавшихся противопоставить Бога творящего, Демиурга, Богу спасающему, явившемуся в Иисусе Христе, Ириней развивает мысль о постепенном самооткровении Бога, Который все сотворяет Своим словом, о том откровении, которое Слово, являя Себя патриархам и пророкам, продолжает и которое оно завершает Своим Воплощением. Здесь Слово говорит о самом принципе откровения Отца, к Которому приложима идея Бога невидимого по Своей природе. Бог, непознаваемый в

Своем величии, дает познать Себя в Своей любви через Слово, Которым Он все сотворил [13]. "Именно Сын в Своем проявлении и дает познать Отца, потому что познание Отца есть явление Сына". И дальше св. Ириней добавляет: "Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца" [14].

"Слово явило Себя, когда Оно стало Человеком. Хотя до Воплощения и говорили, что человек был создан по образу Божию, но этого нельзя было показать, потому что Слово было еще невидимо - Он, по образу Которого был сотворен человек. Поэтому само подобие скоро и утерялось. Слово, ставшее плотью, восстановило как образ, так и подобие. Ибо стал Он Сам тем, что было сотворено по Его образу, и Он глубоко запечатлел подобие, сподобляя человека через видимое Слово невидимому Отцу" [15]. Именно в Духе Святом человек стяжает уподобление. "Если в каком-либо человеке дух не соединен с душой, человек этот несовершенен; он остается звероподобным и плотским, хотя образ Божий и запечатлен в его плоти, тем не менее он не обретает Духом Его подобия" [16]. Таким образом, домостроительство Сына и Духа Святого "подъемлет человека к жизни Бога" [17]. Теперь постепенное проявление Бога свершается в духовном совершенствовании человека, осуществляя подобие, полученное в залоге Духа. Этот восходящий путь, путь к состоянию человека духовного превышает столь дорогое гностикам деление на людей телесных, душевных и духовных. Теперь новый элемент Священного Писания обогащает учение о познании Бога: достоинство человека, созданного по образу и подобию Божию. то человеческое качество, которое во всей своей полноте осуществляется и благодаря делу Воплощения, в котором Сын являет Себя совершенным образом невидимого Бога, по которому был создан человек, и благодаря делу сошествия Святого Духа, сообщающего человеку возможность усовершенствования, способность к духовной жизни. Это духовное продвижение человека, восходящего Духом и Словом к общению с Отцом, обретает у св. Иринея эсхатологический аспект: "Если уже теперь, - говорит он, - получив залог духа, мы взываем: Авва Отче, то что же будет с нами, когда воскреснув, мы увидим Его лицом к лицу, когда разрозненные члены, сбежавшись толпой воспоют победную песнь в честь Того, Кто воскресил их из мертвых и даровал вечную жизнь" [18].

Для св. Иринея Боговидение есть всегда откровение, совершающееся по воле Божией. Бог по самой природе Своей не есть некий объект, поддающийся познанию: Он дает откровение о Себе по Своей любви, по Своему снисхождению. Если пророки и провещали, что люди увидят Бога, если Господь и обещал это Боговидение "чистым сердцем", то также истинно и то, что "Бога никто не увидит". Действительно, когда созерцаешь Его величие и Его славу, никто не может видеть Его и остаться в живых, потому что Отец "неуловим" (incapabilis); но по Своему милосердию, по Своей любви к людям, по Своему всемогуществу (secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit) Он сообщает любящим Его великий дар, - дар Богови'дения, как и возвещали об этом. пророки. Ибо то, что невозможно людям, возможно Богу. Действительно, "человек сам по себе не видит Бога, но Бог, потому что Он того хочет, становится видимым людьми, теми, которыми Он хочет, когда Он этого хочет и как Он этого хочет" [19]. В этом мы можем усмотреть некое сокрытое различение - как бы два аспекта в Боге - secundum magnitudinem и secundum dilectionem. Можно было бы сказать, что Бог, недоступный в Своей природе, открывает Себя в Своей благодати. Но не будем "форсировать" тексты. У св. Иринея, чья тройческая терминология отлична от той, которая станет классической в IV веке, именно к имени Отца относится понятие Божественной природы Самой по себе, в то время как понятие Слова он относит к проявлению этой природы вовне. Однако впечатления, чтобы по богомыслию Иринея существование Слова было подчинено воле Бога для сотворения или самопроявления, у нас не создается. Сын есть природное проявление Бога, Он есть "видимое Отца", так же как Отец есть "невидимое Сына", и если и происходит Божие "соизволение", то это для того, чтобы даровать видение Бога тем, кому Он хочет, per Sancti Spiritus beneplacitum - по благому изволению Святого Духа.

Св. Ириней различает три ступени видения: видение пророческое - через Духа Святого, видение усыновления - Сыном, и видение Отчее в Царстве Небесном. Дух предуготовляет человека в Сыне Божием, Сын приводит его к Отцу, Отец сообщает ему нетленность вечной жизни, которую человек получает оттого именно, что он видит Бога [20]. Этот тезис отличается исключительно богатым вероучительным содержанием, которое св. Ириней развивает в другом месте. Первое, что нас здесь поражает, это то, что Боговидение в Царстве Небесном сообщает вечную жизнь, делая человека безгрешным.

Лицо Бога, которое мы не могли бы видеть и не умереть, в жизни будущего века становится источником самой жизни. "Итак, люди, - говорит св. Ириней, - будут видеть Бога, чтобы жить, через видение сделавшись бессмертными и шествуя даже до Бога" (per visionem immortales facti et peregrinantes usque in Deum). И несколько выше он отмечает - этот текст дошел до нас на языке подлинника: "Невозможно жить без жизни, а бытие (υπαρξις) жизни происходит от общения (μετοχη) с Богом; общение же с Богом состоит в познании (γιγνωσκειν) (латинский текст говорит videre - видеть) Бога и в наслаждении Его благостью" [21]. Здесь речь идет не только о вечной жизни, не только о безгрешности, которую мы получаем в будущем веке Богови'дением - совершенным соучастием Божественной жизни, но именно о жизни вообще, которая в известной степени также есть причастность, а значит и частичное видение Бога. И это не должно нас удивлять: ведь и сотворение мира уже представляется св. Иринею проявлением Бога, и то, что проявляется, становится видимым и очевидным. Невидимый Бог Себя являет, дает видеть Себя в Слове, - начале всяческого проявления. И действительно, Слово дает людям возможность видеть Бога, и Оно же одновременно представляет (exhibet) человека Богу. Здесь снова находим то взаимо-ви'дение, которое утверждает св. апостол Павел. Однако в том контексте св. Иринея, который мы сейчас рассматриваем [22], речь идет не о совершенном видении, не о видении лицом к лицу; здесь автор имеет в виду проявление Бога через Слово до Его Воплощения. Это то Богови'дение, которое св. Ириней в другом месте [23] называет "символической причастностью" непорочности, жизни совершенной. Эта совершенная жизнь станет явленной, видимой только после Воплощения, которое дает людям способность получить полноту сопричастности жизни вечной, непорочности. Как мы уже сказали, именно видение Бога Отца соделывает нас непорочными. До Воплощения Слово, являя Бога в Его творении, охраняет невидимое Отца, чтобы человек, будучи недостаточно подготовленным к подобной с Ним близости, не начал бы Богом пренебрегать. Но в то же время Слово не оставляет людей в совершенной неизвестности Бога. Он показывает Его во многих расположениях (per multas dispositiones вероятно нужно читать здесь dispensationes - во многих проявлениях домостроительства), что и должно соответствовать символическому или пророческому видению Бога. Это проявительное домостроительство необходимо "дабы человек, совершенно отвернувшись от Бога, не перестал бы существовать" (ne in totum deficiens a Deo homo, cessaret esse).

Здесь мы можем уже видеть зачаток известной онтологии, которую, однако, св. Ириней не развивает, а именно: существование сотворенного человека зависит от его причастности Богу, причастности, осуществляемой известным Богови'дением. И св. Ириней продолжает: "ибо слава Божия есть живущий человек, а жизнь человека есть видение Бога". Таким образом, если явление Бога в сотворении мира per conditionem сообщает жизнь всему живущему на земле, то тем более проявление Отца Словом сообщает жизнь тем, кто видит Бога" [24]. Это снова приводит нас к отмеченным св. Иринеем трем ступеням Богови'дения: видению пророческому - в Святом Духе, видению усыновления - в воплотившемся Сыне, видению Отчему - в будущем веке. Эти три этапа, как мы сейчас увидим, как бы содержатся один в другом - каждый потенциально уже входит в другой. Св. Ириней подчеркивает, что пророки не видели явленным Само лицо Божие, но что Оно являлось им через таинственное домостроительство, в котором люди как бы начинали видеть Бога [25]. То, что они могли видеть, были только лишь "подобиями великолепия Господа" (similitudines claritatis Domini) в предвидении полноты явления будущего. Ибо Отец невидим, но Слово раскрывает Отчее великолепие, в зависимости от способа, который Оно хочет придать этому проявлению. Это и есть символическое или пророческое видение, приложенное в данном случае не к домостроительству Святого Духа, но к домостроительству Сына, ибо и Слово и Дух совместно и неразлучно являются началом всякого Богопроявления. Это видение "подобий великолепия Отца" уже содержит в себе начатки того совершенного ви'дения, которое осуществится позднее. Бог является Моисею на горе Синайской как другу - "в Своем присутствии" (in conspetu). Ему является именно Слово; но Моисей не может Его видеть и умоляет о явном ви'дении Того, Который с ним говорит. Стоящему в расщелине скалы Моисею дается тогда символическое видение Бога - videbis quae sunt posteriora mea - "увидишь задняя Моя". Для св. Иринея это означает: во-первых, что человеку невозможно видеть Бога, и во-вторых, что человек увидит Его позднее, в новые времена, in novissimis temporibus, на вершине скалы, т.е. в Его человеческом пришествии (in eo qui est secundum hominem ejus adventu), в воплотившемся Слове. "Поэтому-то, - говорит св. Ириней, - Моисей беседовал с Богом лицом к лицу на вершине горы в присутствии Илии, как нам повествует Евангелие, и таким образом Бог к концу сдерживает обещание, данное вначале [26]. Итак, видение на Синайской горе обретает свое завершение, полноту своего осуществления на горе

Фаворской, на которой Моисей и Илия, - а им также дано было символическое видение Бога, - являются рядом с Христом преображенным, Следовательно, пророческое видение уже участвовало в конечном состоянии, в состоянии непорочности будущего века, раскрывшемся в Преображении Христовом, как в "Царстве Божием, пришедшем в силе".

Для св. Иринея третья ступень, ступень ви'дения Отца, присущая достигшим блаженства, есть явление Христа, преображенного светом, как источником непорочной жизни будущего века. Действительно, он говорит: "Слово стало плотью... дабы все, что существует, видело... своего Царя; и дабы свет Отца сошел на плоть Господа нашего, и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, одеянный Отчим светом, получил нетление" [27].

К теме Преображения Христова постоянно возвращаются византийские богословы; это - ключ их учения о Богови'дении. Эта тема впервые появляется у св. Иринея, - и мне кажется, что я не ошибаюсь, - в том именно учительном контексте, который соотносит эту тему с ви'дением будущего века: ви'дением Христа в Его славе, тем ви'дением, благодаря которому человек становится причастным свету Бога невидимого, обретая в нем состояние безгрешности, т.е. обожение. Ибо "если Слово стало человеком, то для того, чтобы люди могли стать богами" [28] - говорит св. Ириней, и эти его слова будут повторять во все века святые отцы и богословы. И что же есть обожение, как не совершенная сопричастность жизни божественной? Эта сопричастность наилучшим образом выражается в ви'дении света. "Видеть свет, - говорит св. Ириней, - значит быть в Нем и быть причастным Его животворному великолепию. Поэтому видящие Бога - сопричастны жизни" [29]. Блаженство представляется св. Иринею беспредельным усовершенствованием человека и все возрастающим проявлением Бога. "Даже и в будущем веке, - говорит он, - Богу всегда надо будет поучать, а человеку - всегда у Бога поучаться" [30].

Часто св. Иринея обвиняли в том, что он учил о тысячелетнем царстве праведников, которое, согласно Апокалипсису, должно наступить еще на земле до конца света. Он действительно говорит о тайне воскресения и царстве праведников, как начале непорочности, таком царстве, где его удостоившиеся постепенно будут привыкать к тому, как Бога "уловлять" (paulatim assuescunt capere Deum) [31]. И далее он прибавляет: "Праведники будут царить на земле, возрастая в ви'дении Господа, и в Нем они будут

привыкать к приятию славы Бога Отца" [32]. Это характерно для образа мысли св. Иринея: Если обожающий свет Отца был явлен на земле во Христе преображенном, то присущее будущему веку видение Отца может начинаться уже здесь, на земле. Для автора первых веков христианства такое участие в состоянии безгрешности, свойственном концу времен, но ставшим возможным уже на земле, представляется в эсхатологических перспективах Апокалипсиса как таинственное условие праведных, воскрешенных для наслаждения на земле общением с Богом. Однако состояние полного блаженства остается за небом. Св. Ириней говорит нам об этом, когда набрасывает картину нового неба и новой земли: "Тогда, как говорят древние отцы, удостоившиеся небесного пребывания вознесутся на небо. Другие будут наслаждаться сладостью рая (здесь, по-видимому, речь идет о земном рае). И наконец, иные будут обладать великолепием Града (Горним Иерусалимом, сшедшим с небес). Однако всюду будет видим Спаситель в той мере, в какой удостоятся видящие Его" [33]. И он же развивает ту же мысль различного Богови'дения для каждого в отдельности, интерпретируя в этом именно смысле слова Евангелия от Иоанна: "В дому Отца Моего обители много суть" [34]. Таково учение о ви'дении Бога св. Иринея. Так же, как и у св. Феофила Антиохийского, Боговидение сочетается с мыслью о безгрешности. Но у св. Иринея оно становится самим источником вечной жизни и даже источником всяческого существования. Через видение приобщаешься Богу, как мы приобщаемся свету, когда мы его видим. Однако Бог невидимый явил Себя во Христе, преображенном светом Отчим, тем Светом, в котором человек обретает безгрешное состояние вечной жизни. Возможность наслаждаться этим обоживающим нас ви'дением уже здесь, на земле, получая через воплотившееся Слово свет Отчий, в образе мыслей св. Иринея переносится в план эсхатологический - это тысячелетнее царство праведных. Тема мистического созерцания как бы ему не представлялась иначе, как только в этой форме нового исторического этапа человечества, в котором праведники мало-помалу будут привыкать к совершенному общению с Богом. Мы далее увидим, что вопрос этот примет совершенно иной аспект - именно аспект мистического созерцания у Климента Александрийского и Оригена.

Глава 3
АЛЕКСАНДРИЯ

С угасанием эсхатологического духа, характерного для двух первых веков христианской эры, учение о тысячелетнем царстве, или хилиазм, постепенно исчезает. В третьем веке против него ведется упорная борьба, главным образом в Египте, сначала Оригеном, а затем его учеником ев Дионисием Александрийским. Причину, по которой эти чаяния грядущего царства живущих на земле в соединении с Богом праведников начинают казаться лишенными смысла, не следует искать только в наивно-материалистическом характере, который они иной раз принимали, как, например, у Папия, против чего возражал св. Ириней, - или же в экстравагантных претензиях дискредитировавших хилиазм сектантов монтанистов. Растущую оппозицию против учений о возникновении некоей новой эры, отмеченной новым и очевидным Божественным проявлением, можно лишь отчасти объяснить аллегорическим образом мыслей, свойственным молодой христианской школе Александрии, не хотевшей быть связанной одной только иудейской "буквой" и искавшей в священных текстах их духовный смысл. И если идею о некоем новом этапе приобщения Богу в образе грядущего царства праведников и отстраняли, то делалось это с целью показать, что путь к степеням этого совершенства открыт христианам уже и в настоящем, в духовной жизни, посвященной созерцанию Бога. Подобный идеал созерцательной жизни по своей форме слишком напоминает, по крайней мере при своем возникновении, эллинскую мудрость, в особенности же когда созерцание, как состояние наисовершеннейшее, самоцель христианина, противопоставляется деланию.

Протестантский богослов Андерс Нигрен, о котором мы уже упоминали в предыдущей главе, видит здесь результат подмены христианской "агапэ" языческим "эросом". "Не заметили того, - говорит он, - что между эсхатологическим ви'дением Бога... и мистическим Его созерцанием пролегла бездна и что первое и выражает совершенную реализацию христианского Богообщения". Таким образом, вся христианская мистика представляется ему отклонением от первохристианских учений, она - их платоническое искажение.

Независимо от Нигрена к таким же выводам об идеале созерцательной жизни приходит и о. Фестюжьер В своей статье "Аскеза и созерцание" [35] он говорит: "С начала III века параллельно традиции характерно христианской наблюдается влияние иной традиции, в которой идущее от Иисуса смешивается с элементами языческой мудрости и порой ею полностью поглощается. Истоки этого движения совершенно очевидны: это - Александрийская школа, Климент и Ориген" [36]. И о.Фестюжьер на этом не останавливается: он, как и Нигрен, хотя и с оговорками, видит почти во всей умозрительной мистике последующих веков результат синтеза, симбиоза между Афинами и Иерусалимом. "Можно легко проследить звенья этой цепи: на Востоке это учители созерцания - Евагрий, Григорий Нисский, Диадох Фотикийский, псевдо-Дионисий, на Западе - Августин, и - в том, в чем он следует за Августином, - Григорий Великий" [37].

Когда в дальнейшем мы будем рассматривать учение о Богови'дении Григория Нисского, Диадоха и Дионисия, то попытаемся дать себе отчет, в какой мере мы можем согласиться с тезой о. Фестюжьера. А пока ограничимся беглым рассмотрением темы Богови'дения у великих Александрийских учителей - Климента и Оригена, в которых о. Фестюжьер и видит основоположников того, что он называет "философической духовностью". Он определяет ее следующим образом: "Это - мистика интеллектуальная или сверхинтеллектуальная, которая приводит к образу жизни исключительно созерцательному, не оставляющему ни малейшего места действованию, даже если последнее движимо любовью. Быть совершенным - значит созерцать, а созерцать - это видеть Бога ви'дением непосредственным" [38].

Климент Александрийский родился около 150 года; он преподавал в Александрии вплоть до 203г., когда гонения Септимия Севера принудили его покинуть этот город. Скончался он примерно в 215г. Основные его труды "Протрептик, или Увещание к эллинам", где он обращается к внешним, к язычникам, затем "Педагог", предназначенный оглашенным или нуждающимся в поучении простым верующим, наконец "Строматы", составленные как мозаика из разнородных подчас частей и содержащие в себе как бы начатки учения для христиан более сознательных.

В этой заботе распределить свое учение в зависимости от степени совершенства читателя проступает известный эзотеризм, и Климент иной раз выражает свою мысль

терминами, сознательно заимствованными из языческих мистерий. Так, он отмечает, что греческие мистерии начинаются с очищения, которое аналогично христианской исповеди. Затем следует посвящение в "малые мистерии (μικρα μυστηρια), как бы обучение или научная подготовка к "великим мистериям" (μεγαλα μυστηρια), или тайнам, когда уже не обучаешься, а созерцаешь данные реальности. Это - επoπτεια, высшая ступень христианского посвящения, Богосозерцание, достижимое путем анализа. Климент дает нам пример подобного интеллектуального действия, завершающегося созерцанием.

Исходя из какого-нибудь тела, мы производим ряд абстракций и прежде всего упраздняем его физические качества. Остается определенная протяженность. Устраняя измерения высоты, ширины и длины, мы получаем точку, занимающую известное пространственное положение, известную единицу, некую умопостигаемую монаду. Если затем мы отбросим все, что может быть свойственно существам как телесным, так и бестелесным, то мы "ринемся" (απορριψομεν) в величие (μεγεθος) Христа; если же от величия посредством святости перейдем к "бездне" (βαθος), то обретем известное познание Бога "Вседержителя" (Παντοκρατωρ), познавая не то, *что* Он есть, а то *что* Он не есть [39].

Этот текст Климента, в котором мы видим как: бы наметки отрицательного - апофатического - пути Богопознания, напоминает аналитическое рассуждение, которое спустя шестьдесят лет после Климента опишет в своей 6-й Эннеаде Плотин. Его путь интеллектуальных абстракций, путь "упрощения", (απλοσις) или сведе'ния к единому, также приводит к известному опыту, экстатический характер которого у Плотина выражен более ярко, нежели у его христианского предшественника. У Плотина всякое познание упраздняется в состоянии экстаза, где нет больше ни субъекта, ни объекта, а только опыт совершенного отождествления с Единым. Но создается впечатление, что когда Климент предлагает познавать Бога в том, *что* Он не есть, он все же остается в сфере интеллектуальной, хотя прежде чем дойти до этого негативного познания и следует - как он говорит - перейти за грань монады умопостижимой, "ринувшись в величие Христа", дабы затем "путем святости" достичь бездны Отца. Место это несколько туманно. Пока мы касаться его не будем. Но одно нам ясно: здесь речь идет о таком созерцании, которое,

вместе с о.Фестюжьером, мы можем отнести к мистике интеллектуальной или сверхинтеллектуальной.

Объектом подобного созерцания является Бог, Который Единое превосходит, Который превыше единства [40]. Все понятия, которые можем мы о Нем иметь, - "не имеют формы" [41]. Действительно, к Нему не приложимы ни род, ни различие, ни вид, ни индивид, - ни одна из всех логических категорий. Он и не акциденция, и не то, к чему акциденции прилагаются. Он и не целое, и не часть. Можно сказать что Он бесконечен, ибо у Него нет измерения; Он не имеет ни вида, ни имени. И если мы неискусно и называем Его - Единое, Благо, Дух, Само-бытие, Отец, Бог,

Творец, Господь, - то вместо того, чтобы Его именовать, мы, чтобы сосредоточить свою блуждающую и сбивчивую мысль, пользуемся именами самыми прекрасными, какие только можем найти для вещей нам знакомых [42]. "Если Бога познать трудно, то выразить Его невозможно". Это в своем "Тимее" говорит Платон, потому что Платон читал Библию (Климент никогда не сомневался в том, что и Пифагор, и Платон, и стоики, все они обретенное ими знание о Боге позаимствовали в священных книгах евреев). Поэтому Платон, зная о восхождении Моисея на гору Синай, знал и то, что путем "святого созерцания" Моисей смог достичь самой вершины умопостижимого [43]. Чем же еще могло это быть, как не столь трудно постижимой "сферой Бога", которую Платон называет "сферой идей", узнав от Моисея, что Бог есть сфера, ибо Он полностью все в Себе содержит [44]. Обнаружить Его мы можем чистым и внетелесным взлетом мысли только издали, как бы в зеркале, а не лицом к Лицу [45]. Итак, в образе мыслей Климента Александрийского философия Платона и священный текст составляют неразделимую амальгаму и друг друга дополняют, взаимно друг друга раскрывают.

Поднявшись до вершин сущего - до "идеи", мы можем мысленно охватить то, что их превосходит, то есть Благо (αγαθον), достигая таким образом самого предела умопостижимого, согласно Платону [46]. Взойдя на эти вершины, Моисей вступает в мрак (γνοφος), идет навстречу Невидимому и Неизреченному. Мрак означает неверие и невежество толпы, которая неспособна к познанию Бога. Действительно, св. апостол Иоанн говорит нам, что "Бога не видел никто никогда. Единородный Сын, Который в лоне Отца, Он явил". Лоно Отца и есть то Невидимое и Неизреченное, которое Моисей

единой природы трех Лиц, термин "усия" не вошел еще в употребление. Однако в Богомыслии Климента мы находим все доктринальные элементы, позволяющие утверждать возможность созерцания божественной сущности. Для Климента божественная сущность равнозначна бездне Вседержителя.

Таким образом, тема Богосозерцания, которая неизбежно должна была возникнуть в христианском мышлении, первоначально выступает в формах, еще не освободившихся от влияний, чуждых христианскому вероучению. Климентовские гностики, составляющие внутренний, - хотелось бы сказать "эзотерический" - круг в Церкви, в его образе мыслей соответствуют христианам, достигшим совершенства, святым, пребывающим в непрестанном общении с Богом. Их жизнь почти что неизбежно должна заканчиваться мученичеством. И здесь мы узнаём идеал святости, свойственный христианам эпохи гонений. Но портрет гностика не списан с натуры: он не отражает типа конкретного святого. Это литературная фикция, где Климент облачает в христианский наряд образ того интеллектуального созерцателя, которого он нашел вне жизненного опыта Церкви. И только конкретная реализация аскетической жизни вытеснит эту платоническую утопию практикой созерцания чисто христианского, которое в новом аспекте снова будет соответствовать эсхатологическому видению св. Иринея.

Мысль Оригена (ок.185-254 или 255) сравнительно с Климентом, чьим учеником он был некоторое время в Александрийской дидаскалии, более четка, менее расплывчата. Климент - прежде всего моралист; Ориген - богослов, экзегет, апологет и учитель аскетической жизни. Для него христиане тоже разделяются на две категории: одни - верят, другие - знают. Однако каждый христианин должен стремиться к познанию. Итак, Откровение относится как к простым, так и к совершенным. Одним оно дает учение нравственное, другим дает "гносис", учение о Троице или "теологию" [64]. Бог открывает Себя в священном тексте Писаний по мере того, как мы отрываемся от его буквального смысла - иудеям только он и доступен, - чтобы проникнуть в его духовный смысл, открытый христианам. Но и здесь существуют градации. Когда апостол Павел обращается к Коринфянам как "не знающий" и желающий проповедовать одного только Христа распятого, он обращается к простым. И, наоборот, когда апостол Иоанн в прологе к своему Евангелию говорит о божественном Логосе, он обращается к тем, кто способен

познавать [65]. В общем, то, что относится к человечеству Иисуса Христа - принадлежит *икономи'и* (домостроительству) и предлагается вере простых; то, что относится к Божеству - есть область богословия и предназначается для совершенных, для способных к созерцанию.

Эти две различные стадии совершенствования осуществляются в двух различных образах жизни: в жизни деятельной и жизни созерцательной. (Различие это заимствовано у стоиков.) Ориген первый сделал из Марфы и Марии, в повествовании евангелиста Луки, образы жизни деятельной и жизни созерцательной [66]. "Деятельные" занимают внешний двор храма, "созерцающие" входят в Дом Божий [67]. Различные части Иерусалимского храма соответствуют степеням совершенства в познании. Так, двери, отделяющие внешний двор от святилища - суть двери познания: это первое созерцание, созерцание существ телесных и бестелесных. Святое Святых есть познание Бога [68]. Итак, христианам надо пройти три этапа: первый - это πρακτικη (делание), борьба за бесстрастие (απαθεια) и любовь; второй - φυσικη θεωρια (естественное умозрение), познание тайн сотворенного; и третий - θεολογια (богословие), познание Бога в Логосе. Ориген был прежде всего экзегетом, поэтому он обращается к Священному Писанию и предлагает проходящим первый этап - Притчи, как советы нравственные; проходящим второй этап - книгу Экклесиаста, раскрывающую тщету существ тварных и понуждающую искать познания Бога, и наконец, проходящим третий этап - Песнь Песней, которая, воспевая брак человеческой души с Логосом, учит созерцанию Бога. Именно эта третья ступень, область "теологии" прежде всего нас и интересует в исключительно богатом и сложном Богомыслии Оригена. Что же, собственно, представляет собой эта "теология", познание Бога в Логосе, которое для Оригена одновременно есть и Богосозерцание, и высочайшая ступень христианского совершенства?

Совершенство есть уподобление Богу. Философы, конечно, тоже это говорили. Но не сами нашли они эту истину: они позаимствовали ее из священных книг евреев, где в книге Бытия Моисей повествует о том, что человек был сотворен по образу и подобию Бога. "Образ" нам уже дан; "подобие" же есть возможность достигать совершенства, которое обретет всю свою полноту лишь по окончании времен, когда Бог будет "всяческая во всех" [69]. Ориген далее определяет это состояние совершенства: "Бог будет всем во

всем" означает, что Он будет "всем" даже в каждом из нас. И в каждом будет Он "всем" в том смысле, что все что может чувствовать, понимать или мыслить ум, очищенный от всякой греховной скверны, омытый от всякого лукавства, было бы Богом; чтобы не видел он ничего иного кроме Бога, чтобы Богом он обладал, чтобы Бог был для него модусом и мерой всех его движений; таким образом Бог и будет "всем" [70]. Это и есть обоженное состояние, то соединение с Богом, которое осуществляется путем исключения всякой иной цели совершенствования, Бог так становится "всем", что ум человека ничего другого, кроме Него, уже не знает. Если ум человека, по слову апостола Павла, на которое часто ссылается Ориген, становится "единым умом с Богом", то это именно потому, что в полноте своей сознательности ум "охватывает" Бога, Который и становится единственным его содержанием. Обожение совершается через созерцание. Бог становится "всяческая во всех" путем Его познания каждым человеком в отдельности.

Естественно, что такое познание неотделимо от любви. Ориген был слишком хорошим экзегетом, чтобы не помнить места, занимаемого любовью (αγαπη)) в Богови'дении святых апостолов Иоанна и Павла. По мере возрастания познания, все сильнее возгорается любовь [71]. Поэтому слово αρχη - душа, - которое Ориген производит от ψυχος - холод, означает для него охладевшую духовную субстанцию, утерявшую из-за удаления от Бога свою первоначальную пламенность.

То первозданное состояние, в котором был сотворен человек, соответствует его состоянию конечному: Бог, ставший "всяческая во всех" посредством созерцания. Действительно, когда книга Бытия повествует нам о сотворении неба "в начале", а затем говорит о том, что на следующий день была сотворена твердь, речь идет о двух различных небесах: о небе духовном и о небе телесном. "Первое небо, - говорит Ориген, - то, которое мы определили как небо духовное - это наш духовный ум (νους, или mens), иначе говоря - наш "духовный человек, видящий и созерцающий Бога; а небо телесное - это человек, видящий очами телесными" [72]. "Внешний человек" - уже деградация совершенного состояния, состояния человека духовного. Второй день творения с его численностью и множественностью уже есть отход от единства, нисхождение на более низкий уровень. Этот день отмечает начало времени. По мысли Оригена, с этого момента сотворение мира сопровождается ниспадением совершенных существ, созданных "в начале", в

жизни мира, в которую он погружен? Не следует воображать, будто между христианами и язычниками существовали непроницаемые стены, а особенно в Александрии, где как одни, так и другие были носителями одной и той же культуры, участниками одной и той же интеллектуальной жизни. Ориген и Плотин вместе учились у Аммония Саккаса, основателя неоплатонической школы. Эти два человека друг друга знали и уважали. Порфирий в своей "Жизни Плотина" рассказывает, как однажды Ориген пришел на лекцию Плотина. "Он покраснел и хотел встать; Ориген попросил его продолжать, но тот ответил, что говорить больше не хочется, когда ты уверен в том, что обращаешься к людям, знающим то именно, что и собираешься сказать. Он еще немного продолжил свое рассуждение, а затем встал и вышел" [94]. Эти два человека, языческий философ и христианский богослов, в различных религиозных обрамлениях параллельно развивали одни и те же темы, характерные для духовного аспекта эллинизма: побег, исчезновение из мира чувственного. Это небесное путешествие совершается не ногами, говорит Плотин, а созерцанием, уподобляющим душу Богу, восстанавливающим в ней подобие Ему тем, что возвращает ее в ее отечество, где ждет ее Отец. Порфирий говорит, что возводящим чрез разум озарением Плотин видел того Бога, у Которого нет ни формы, ни сущности, ибо Он пребывает по ту сторону ума и умопостижимого... Для него концом и целью было приближение и соединение с тем Богом, Который над всем. Пока я был с ним, он четыре раза достигал этой цели, благодаря какому-то неизреченному действию, а не по своей собственной си [95]. Здесь тот же интеллектуальный мир, почти что тождественный духовный строй как у Плотина, так и у Оригена, как у александрийских созерцателей язычников, так и у созерцателей христиан. Здесь не "заимствования" и "влияния", ибо две системы духовности вырабатываются одновременно. Это скорее естественная родственность. Одна и та же культурная традиция, выражающая себя не только на общем языке, не только в общей "технической терминологии", но в одной и той же глубинной позиции по отношению к конечной цели человека. Вместо того чтобы христианизировать духовный опыт эллинов, Климент и Ориген чуть ли не "оспиритуализировали" христианское учение. Но благодаря им эта эллинистическая "духовность", эта интеллектуалистическая или сверхинтеллектуалистическая мистика, раз уже введенная в круг Церкви, будет Ею поглощена, полностью преобразована и превзойдена. Понадобятся целые века борьбы, сверхчеловеческих усилий, чтобы освобождая его от природных пут,

от этнических и культурных ограничений, эллинизм этот превзойти, дабы стал он в конце концов вселенской формой христианской Истины, самим языком Церкви. Если эта борьба развернулась главным образом вокруг памяти Оригена, надо сказать, что началась она уже в само'й беспокойной и сложной душе великого александрийского учителя. Как на его учение нападавшие, так и учению этому следовавшие, и те и другие в одинаковой мере пытались преобразовывать его интеллектуализм, прежде всего в плане догматическом, где платоновские концепции кристаллизовались у Оригена в спиритуалистическое учение о предсуществовавших душах, которые деградировали в существование психоматериальное, но могут снова достичь своего первичного состояния путем созерцания. В своей реакции против оригенизма христианские богословы сохраняют терминологию, свойственную александрийскому мышлению, но все дальше и дальше отходят от его исходной точки, общей как для Оригена, так и для Плотина. Спасение, как побег из мира, как "мысленное бегство", будет восприниматься как ограниченность, как спиритуалистическое искажение. Ведь действительно речь идет не о том спасении, которое бы из мира вырывало, а о том, которое бы в Слове, ставшем плотью, открывалось бы для тварного мира. Гносис, интеллектуальное или сверхинтеллектуальное созерцание все больше и больше воспринимается как один из необходимых моментов общения людей с Богом, однако от этого он не становится "путем преимущественным", ведущим к обоживающему общению.

В той же Александрии св. Афанасий Великий (293-373) больше говорит о обо'жении (θεωσις), к которому призваны тварные существа, нежели о Богови'дении. В своем раннем труде "Слово против язычников" [96], в котором еще звучат некоторые оригеновские отголоски, он говорит об Адаме как об экстатике, который, "поднявшись над вещами чувственными и всяческими препятствиями к божественному гносису, по чистоте своей непрестанно созерцает Образ Отчий, Бога Логоса, по образу Которого он создан". Однако то Богови'дение, которое было свойственно Адаму в земном раю, обретает в образе мыслей св. Афанасия совершенно иной, не оригеновский оттенок. В трактате "О Воплощении" [97] Боговидение представляется ему необходимым условием для всецелого обожения Адама: если бы, созерцая Бога, он смог бы сохранить в себе свое Ему уподобление, он уничтожил бы всякую возможность греха в своей тварной природе и стал бы навсегда непогрешимым. Как и у св. Иринея, видение означает здесь известное участие

в состоянии безгрешности, известную непоколебимость человека, причастного свойственной Логосу творческой силе: "Ни солнце, - говорит далее св. Афанасий, - ни луна, ни небо, ни вода, ни воздух не отошли от порядка; но благодаря познанию Логоса, их Творца и Царя, они пребывают такими же, какими были Им сотворены" [98]. В самом акте творения св. Афанасий различает два момента: создание тварного бытия и вхождение Бога в мир, то присутствие Логоса в тварном, которое накладывает на каждое тварное существо Его отпечаток, как некий знак божественного приятия. Это есть тот принцип, по которому Бог дает познание о Себе в Своем творении, и одновременно вложенная в тварное бытие возможность нашей причастности Логосу. Делом Своего Воплощения Логос становится началом новой жизни. Он снова становится "Началом путей Божиих в Его творении". Это - как бы новое творение, в котором воскресшее тело Христа становится корнем нетленности тварных существ. "Слово стало плотоносным (σαρκοφορος), чтобы люди могли стать духоносными (πνευματοφοροι)" [99]. Если Святой Дух сообщает нам небесную жизнь, подавая способность познания, гносис об Отце и Его Логосе [100], то такое познание уже не источник, а плод нашего уподобления Слову. Не интеллектуальное познание климентовских "гностиков" или оригеновских "духовных" сообщает нам непогрешимость. Христианский идеал св. Афанасия - совсем не эллинистическая утопия, и у него нет ничего общего с "бегством" платоников. Св. Афанасий находит этот идеал в самой жизни Церкви, в этом самом Египте. Написанное им "Житие преп. Антония" (мы не видим никаких серьезных причин для сомнения в подлинности его авторства) дает нам конкретный пример в отшельнике Фиваиды, осуществляющем приобщение Богу в своей борьбе с грехами. Богосозерцание в платоновском смысле слова, и даже Богови'дение, как самоцель отшельнической жизни, совершенно чуждо духовной жизни пустынножителя. Это совершенно иная духовная среда, не имеющая ничего общего с интеллектуальным миром Александрии, миром Оригена и Плотина. Для св. Афанасия именно эта среда и является осуществлением христианского идеала: приобщение Богу в воплотившемся Слове, Христе, победившем грех и смерть, и сообщившем тварной природе начало нетленности в залог будущего обожения.

Глава 4

КАППАДДОКИЙЦЫ

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

Даже в богомыслии Дидима Слепца (313 К которую мы постигали бы

Так же как у Василия Великого, у Григория Богослова превзойдена характерная для александрийской школы интеллектуалистическая или сверхинтеллектуалистическая мистика. Это уже не субординированная и схожая с троицей Плотина Троица Оригена, когда поднимаешься со ступени на ступень, чтобы в конце восхождения созерцать "бездну Отца", или же, как у Плотина, с Единым отождествиться. Теперь мысль соприкасается с тайной, превосходящей тайну первично "Единого": теперь она различает абсолютные соотношения, но не способна полностью "уловить" троичность: "Я еще не начал думать о Единице, как Троица озаряет меня своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единица снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что это целое, до того мой взор заполнен Им, а остальное ускользает от меня; ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять Одного, не имеется больше места для остального. Когда я соединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света" [119].

Это - не видение Бога, но, собственно говоря, это уже и не спекулятивное размышление. Мы можем сказать, что это размышление о Троице, "привитое" к созерцанию, интеллектуальное откровение в таком свете, который превосходит разумение. Св. Григорий Богослов более двух других каппадокийцев через Дидима получил александрийское наследие. Поэтому созерцание Пресвятой Троицы, которое заменяет у него ви'дение усии, - центральная тема его учения о Боговидении, если вообще можно говорить об учении, поскольку не уточнена сама природа этого видения.

Св. Григорий Нисский (ок. 335-399) принимал горячее участие в споре с Евномием, о чем свидетельствуют его двенадцать книг "Против Евномия". Так же как и его брат Василий Великий, св. Григорий Нисский утверждает, что мы не в состоянии познать, или постичь сущности вещей даже тварных. Наш ум раскрывает "собственное вещей" в той точно мере, в какой оно необходимо для нашей жизни. Если бы мы могли постигать обоснованность вещей, то были бы ослеплены творческой силой их создавших. Наш разум - всегда в движении, когда путем размышления открывает еще не известные ему свойства; но сами по себе вещи для дискурсивного познания остаются неистощимыми. Слова, имена, найденные разумом, необходимы для того, чтобы закреплять понятия вещей в нашей памяти, чтобы могли мы общаться с другими человеческими личностями. Слово

теряет всю свою ценность на той грани, где прекращается познание, где мысль становится созерцанием. "Существует одно только имя, определяющее Божественную природу: изумление, которое нас охватывает, когда мы мыслим о Боге" [120].

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

Подобно св. Василию Великому, св. Григорий Нисский различает приложимые к Богу имена отрицающие и утверждающие. Имена отрицающие, не открывая нам божественной природы, отстраняют от нее все, что ей чуждо. И даже имена, кажущиеся нам утверждающими, имеют, собственно говоря, смысл отрицающий. Таким образом, когда мы говорим, что Бог добр, мы только констатируем, что в Нем нет места злу. Имя "начало" означает, что Он безначален. Другие имена, имеющие смысл чисто позитивный, относятся к божественным действиям или энергиям; они дают нам познание о Боге не в Его недоступной сущности, а в том, что "окрест ее". "."Таким образом одновременно истинно и то, что чистое сердце видит Бога, и что никто Бога никогда не видел. Действительно, то, что невидимо по природе, становится видимым по Его действиям, которые явлены нам в известном Его окружении" [121].

В том же слове, посвященном вопросу ви'дения Бога (ведь 4я заповедь блаженства гласит: "блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят"), св. Григорий Нисский спрашивает себя, достаточно ли одного созерцания Божественных свойств для того, чтобы они давали блаженство. Ведь недостаточно знать причину своего здоровья, нужно жить в самом здоровье, чтобы действительно быть счастливым. Так же и блаженство не состоит в том, чтобы что-то знать о Боге, но в том, чтобы иметь Его в себе самом. Св. Григорий Нисский ви'дению лицом к Лицу предпочитает последнее: "Мне представляется, что не ви'дение Бога лицом к Лицу предлагается здесь тому, чье душевное око очищено; но предложенное нам в этой дивной формуле то, быть может, что Слово выразило в более ясных терминах,

обращаясь к другим, когда говорит: "Царство Божие внутри вас", для того чтобы мы поняли, что, предочистив свои сердца от всего тварного, от всякой плотской склонности, мы видим в собственной своей красоте образ божественной природы... Итак, соответствующий тебе способ созерцания в тебе самом... Это подобно тому, как глядящие на солнце в зеркале, если и не устремляют своих взоров на само небо, видят солнце в блеске зеркала не меньше тех, кто смотрит на солнечный диск; так же и вы, ослепленные светом Божиим, если возвратите в себе благодать заложенного в вас с самого начала образа, то возымеете то, что ищете. Божество действительно есть чистота, бесстрастие, ум непричастен никакому злу, свободен от страстей, удален от всякой нечистоты, ты блажен от остроты своего зрения, ибо, как очищенному, тебе известно то, что невидимо нечистым, и так как удален плотский туман с душевных твоих очей, ты необозримо созерцаешь в чистом воздухе сердца это блаженное зрелище (το μακαριον θεαμα) [122].

Отец Даниелу отмечает, что это выражение (το μακαριον θεαμα) напоминает место из "Федра", когда перед душами, шествующими по небесному своду, открывается зрелище блаженного видения (μακαριον οψιν και θεαν). Отец Даниелу считает, что это вхождение внутрь себя, θεωρια (созерцание), раскрывающееся, как учит св. Григорий Нисский, в очищенном сердце, в зеркале души, знаменует собой полный переворот платоновской перспективы. Интеллектуальная θεωρια, это платоновское νοητα (умопостижимое), для Григория Нисского уже не есть вершина в восхождении к божественному. Она - вершина, но только по отношению к тварному миру. Ведь действительно, у платоников (и в какой-то степени у Оригена) κοσμος νοητος, мир умопостигаемый, принадлежал к сфере божественного; он, противопоставляя себя миру чувственному, был для Климента и Оригена Богу соприроден. У Григория Нисского - напротив, демаркационная линия проходит между миром тварным и Существом Божественным. Таким образом мир (космос) чувственный и умопостижный сосредоточивается в душе, созерцающей, как в зеркале, в своем очищенном отображении обо'живающие энергии, в которых прежде всего соучаствуют существа умозрительные - ангелы, чистые образы, которым уподобляется душа человека. Следовательно, небесное "путешествие души" (тема общая для всех платоников) становится путешествием внутренним; оно - внутреннее восхождение: душа находит свое отечество, то, которое ей соприродно, в самой себе, во вновь обретенном, первозданном своем состоянии. Это

вершина созерцания, θεωρια, вершина ви'дения. Но Бог остается непознаваемым в Самом себе, неуловимым по Своей природе. В своем толковании на Песнь Песней св. Григорий Нисский говорит нам о душе, ищущей своего Возлюбленного: "она снова поднимается и умом обозревает мир умопознаваемый и надкосмический, который именует градом, в котором Начальства, Господства, Престолы, предназначенные Властям: она проходит сквозь совокупность небесных сил, которые именует "местом", и их бесчисленное множество, которое называет "путем", в поисках среди них своего Возлюбленного. Ища его, она проходит сквозь весь мир ангельский и, не находя среди блаженств Того, Кого ищет, говорит себе: "Может быть, хоть они могут уловить Того, Кого я люблю?". Но они, не отвечая на этот вопрос, молчат, и своим молчанием дают понять, что кого она ищет, неуловим и для них. И тогда, пробежав деятельностью своего ума весь надкосмический град и не признав среди умопостигаемых и бестелесных Того, Кого желает, оставив все обретенное, она узнает Того, Кого ищет, только по тому, что не улавливает того, *что* Он есть" [123].

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

Если Бог является сначала как свет, а затем как мрак, то для Григория Нисского это означает, что видения Божественной сущности нет и соединение представляется ему

путем, превосходящим видение или θεωρια, путем, проходящим за гранями разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь или, вернее, где гносис становится агапой. Все больше и больше желая Бога, душа непрестанно возрастает, себя превосходя, сама из себя выходя. И по мере того, как она все более и более соединяется с Богом, ее любовь становится все пламеннее и ненасытнее. Поэтому возлюбленная Песни Песней достигает своего Жениха в сознании того, что соединению не будет конца, что восхождение к Богу не имеет границ, что блаженство есть бесконечное продвижение по беспредельному пути...

Наш очерк учения о Богови'дении св. Григория Нисского был бы неполным, если бы мы не отметили еще одного аспекта, который особенно подчеркнул в своей книге [124] о.Даниелу: душа - обитель Слова, Слово обитает в ней, и мистический опыт - только все возрастающее сознание: духовный опыт присутствия в нас Христа, вхождения в себя, - и экстатический опыт в порыве любви, выхода из себя к Слову, Такому, Какой Он есть в Самом Себе, иначе говоря к "неуловимой" природе Бога.

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

Глава 5
БОГОСЛОВЫ СИРИЙСКОПАЛЕСТИНСКОЙ ШКОЛЫ

И СВ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Говоря о реакции на рационализм Евномия в познании Бога, мы прежде всего остановились на трех великих каппадокийцах - св. Василии Великом, св. Григории Нисском и св. Григории Богослове. Каппадокия в IV в. - центр богословской мысли, где осознанно преследовалась великая задача христианизации философского аппарата греческого мира. Мистический интеллектуализм Александрии будет преодолен и трансформирован в этом вероучительном синтезе, имеющем вершиной догмат о Троице. Гносис Климента и Оригена будет сведен до вспомогательной роли, теология - созерцание Бога - не будет более определять духовное учение о бегстве, возвращении к Богу через разум; она явится одним из необходимых элементов общения с Божественной Троицей.

Если отголоски эллинизма еще чувствуются у христиан из Александрии (Синезий, например, более обязан платонизму, чем Ориген), то в IV в. были и другие круги богословов, оставшиеся полностью чуждыми греческому интеллектуализму. Прежде всего это мир сирийской духовности: Афраат, св. Ефрем Сирин. Последний очень привязан к Ветхому Завету. В его высказываниях о Боге доминирует апофатизм, запечатленный религиозным страхом. Сознавая бесконечную дистанцию, отделяющую создание от Создателя, он отказывается искать познание Бога, поскольку Неприступный по природе Своей страшен. Св. Ефрем яростно восстает против "исследователей", против рационалистовевномиан; он не хочет также, чтобы изыскивались мистические дары, делающие созерцание Бога целью христианской жизни. В его богословской мысли большое место занимает Церковь. Церковь как среда освящения, где союз с Богом осуществляется в таинствах.

Среди грекоязычных богословов Сирии и Палестины таинственный аспект созерцания Бога более всего развивает св. Кирилл Иерусалимский (315-386). О ви'дении Бога он говорит скорее в терминах негативных: только Сын и Святой Дух имеют чистое ви'дение (ακραιφνες ειλικρινως) природы Отца, в Которой Они совершенно участвуют. В самом деле, сказано, что только Сын видит Отца и что Святой Дух исследует глубины (τα βαθη) Бога. Именно со Святым Духом и через Его посредство (συν τω Πνευματι, δια του

Πνευματος του αγιου) Сын открывает Божество ангелам в мере, соответствующей их чину (κατα το μετρον της οικειας ταξεως), по способности (κατα το μετρον της οικειας ταξεως) каждого. Когда ангелы малых сих всегда созерцают лицо Отца, они не видят Бога таким, каков Он есть, но настолько, насколько способны воспринять, вместить (αλλα βλεποσιν οι αγγελοι ου κατως εστιν ο θεος αλλα καθοσον και αυτοι χωρουσιν). Если так обстоит с ангелами, то людям не должно смущаться своего незнания. Мы можем знать о Боге только то, что воспринимает (κεχωρηκεν) человеческая природа, столько, сколько наша немощь (ασθενεια) может вынести. Для тех, кто находится рядом с Богом, великое знание - исповедовать свое незнание (Εν τοις γαρ περι θεου, μεγαλη γνωσις το την αγνωσιαν σμολογειν) [125].

Св. Епифаний Кипрский (315-413) рассмотрел вопрос о ви'дении Бога в своем "Panarion" (ящичек с лекарствами против ересей) [126]. Если Писание, отказывая людям в возможности видеть Бога, утверждает вместе с тем это ви'дение, это означает, что Бог, непознаваемый по природе, дает видеть Себя, открывает Себя по Своей воле Его видят не как Бесконечного (απειρος), но в той мере, в какой Он являет нам Себя, адаптируя способность этого ви'дения к нашей способности воспринимать. Видеть небо сквозь щель в крыше - это все же видеть небо; но это также и не видеть его. В воплощении Сын, явившийся во плоти, дал познать Себя людям, но как Бог Он превосходит нашу способность понимания. Тем не менее все, что мы можем сказать о Нем, - истинно.

Св. Иоанн Златоуст (344-407) ответил Евномию двенадцатью проповедями "О непостижимой природе Бога". Он рассмотрел также вопрос о ви'дении Бога в 15й беседе на Евангелие от Иоанна, объясняя слова "никто никогда не видел Бога". Природа Бога, простая, не имеющая формы, несложная (απλη, ασχηματιστος, ασυνθετος), никогда не является объектом ви'дения. Если бы Исайя, Иезекииль и другие пророки действительно видели природу Бога, они бы не видели ее поразному. Бог сказал Осии: "Аз ви'дения умножих, и в руках пророческих уподобихся" (12. 10). Это означает: "Я не явил самую сущность Свою, но (в ви'дении) Я снисхожу к слабости тех, кто видит Меня" [127]. Всякое видение Бога относится к Его снисхождению и не есть ви'дение Его чистой сущности (οτι παντα εκεινα υγκαταβασεως ην, ουκ αυτης της ουσιαςγυμνηςοψις) [128]. Что такое это снисхождение (συγκαταβασις)? Это явление Бога, когда Он показывает Себя "не таким,

какой Он есть, но таким, каким видящий Его способен Его увидеть, сообразуя ви'дение с немощью (ασθενια) тех, кто видит" [129]129. И так обстоит не только с людьми, которые познают на этом свете "отчасти", ","в зеркале и загадках", но и с ангелами, имеющими ви'дение Бога лицом к лицу. Даже совершенное ви'дение соотнесено с восприимчивостью твари, даже на небе Бог являет Себя в снисхождении, и ангельские силы отворачивают глаза, не будучи в состоянии переносить это схождение (συγκαταβασιν), являющее Бога [130]. То, что для нас значит ви'дение (ορασις), для бестелесных духов есть знание (γνωσις). Тем не менее ни ангелы, ни архангелы не знают сущности Бога. Они даже не пытаются познать, как Евномий, *что* есть Бог в Его сущности, но славят Его и поклоняются Ему непрестанно [131].

Это домостроительное снисхождение Бога, недоступного по Своей природе, соответствует у св. Иоанна Златоуста проявляющимся действиям или энергиям, нисходящим к нам, которые мы встретили у св. Василия Великого и св. Григория Нисского. Более моралист, чем богослов, св. Иоанн Златоуст придает этим проявлениям Бога, этому исходу во вне Его сущности, нюанс психологический: милостивая воля снисходит к низшему состоянию созданных существ. Кажется, что для св. Иоанна Златоуста это милосердное снисхождение в итоге сводится к воплощению Сына. Будучи совершенным образом невидимого Бога, Сын также невидим: иначе Он не был бы образом Отца. Являя Себя во плоти, Он стал видим также и ангелам. Именно таким образом Златоуст объясняет слова ап. Павла (1Тим.3:16) "Бог явился во плоти... показал себя ангелам". До воплощения - схождения Сына к тварным существам - ангелы видели Бога только мысленно (κατα διανοιαν οψις), воображая Его (φανταζονται) в своей чистой и неусыпной природе [132]. Таким образом, ви'дение Бога обусловлено для тварных существ Его воплощением: совершенным выражением его снисхождения, συγκαταβασις ипостасного. Сын один только имеет знание о Боге, которое есть καταληψις, совершенное созерцание, поскольку Он в лоне Отца. Он явил нам Бога. Златоуст понимает выражение св. Иоанна εξηγησατο в его прямом значении - объяснять, пояснять, повествовать. Своими чудесами, Своим примером и Своим учением Христос открыл нам Бога, и это откровение имеет прежде всего нравственный характер. Являя Бога в Своем воплощении, Сын ("образ невидимый") остается сокрытым в Своем Божестве. Даже в преображении Он являет только свет, примененный к зрению смертных; это все еще ви'дение "в зеркале и

загадках", ","неясный образ будущих благ" [133], той божественной славы Христа, которая будет созерцаема глазами бессмертных в жизни вечной.

Итак, резюмируя мысль св. Иоанна Златоуста о ви'дении Бога, можно сказать, что Бог, невидимый и непознаваемый в своей сущности, дает познать Себя, является, выходя, так сказать, из собственной природы, снисходя к тварным существам, и это снисхождение (συγκαταβασις), дело воли, есть воплощение Сына и посредством воплощения Слово, невидимый образ Бога, становится видимым как ангелам, так и людям. В будущем веке Христа узрят облеченного божественной славой, и это будет ви'дение Бога "лицом к лицу". Бог явил Себя став человеком, вот почему узрят Бога в человечестве Христа.

Эта концепция - общая для всей антиохийской школы, прилежное благочестие которой привержено конкретной личности Евангельского Христа. Более выраженная у Феодора Мопсуестийского и Феодорита, этих отцов несторианства, она ограничивает ви'дение Бога только восприятием человеческой природы Христа. Если для св. Иоанна Златоуста Личность Сына была "невидимым образом", а в воплощении становится образом видимым, то для Феодора Мопсуестийского (350428) единственно человек Иисус есть образ невидимого Божества [134].

Феодорит Киррский (393453) в диалогах "Нищий или Непостоянство", известных также под названием "О неизменном", защищая неизменность божественного Слова в воплощении, утверждает абсолютную невидимость Бога даже для ангелов [135]. Тварные существа (люди и ангелы) могут увидеть Бога только в откровениях, соразмеренных с их способностью восприятия, "подобиях", которые не являют саму природу Бога, так же как изображения императоров на монетах лишь отдаленно напоминают оригинал [136]. Ангелы, созерцающие лицо Отца, не видят Божественной сущности, бесконечной (απεριγραπτον), непознаваемой (απεριλητον), непостижимой (απεριvοητον), всеобъемлющей (περιληπτικην των ολων), но всего лишь некую славу, соразмеренную с их природой (αλλα δοξαν τινα τη αυτων φυσει συμμετρουμενην) [137].

Какова природа этой славы? Вероятно, что для Феодорита это не божественные энергии, но тварное действие, посредством которого Бог проявляет Свое присутствие, так как Феодорит употребляет преимущественно библейское (Иез.2:1) выражение "подобие

славы". В воплощении Бог явился ангелам, в то же время что и людям, уже не в "подобии славы", но используя "в качестве покрова" человеческую плоть настоящую и живую [138]. Природа невидимая проявилась через природу видимую, совершая чудеса, обнаруживая присущую ей силу (την οικειαν δυναμιν). Что такое эта видимая природа? Феодорит о ней сказал так: Божественная природа невидима, но плоть видима [139]. Господь открыл силу своей божественной природы через чудеса. Это несторианский параллелизм: божественное Лицо Сына остается сокрытым в человечестве Иисуса. Тело Христа стало невидимым после вознесения, но Оно доступно восприятию в символах, в таинствах [140]. В будущем веке Господь Сам будет видимым "лицом к лицу", или, точнее, "верные, как и неверные увидят природу, которую Он взял от нас, поклоняемую всею тварью" [141]. Это ви'дение человечества Христа, ничего более. Божество остается сокрытым. Всякий энергийный момент, всякая "перихореза" чужда этой теологической мысли, которая, акцентируя конкретный характер ви'дения Бога в Христе - Человеке, доводя до крайности тенденции антиохийской школы, не признает всякое ви'дение Бога как таковое, всякое непосредственное богообщение, а также всякую возможность обожения, в истинном смысле этого слова, тварных существ. Здесь, несомненно, крайность, противоположная той, какую мы отметили в александрийской школе у Климента и Оригена, где интеллектуальный гносис, созерцание божественной сущности заменяет личную встречу с Христом, внутреннее общение с Богом Живым.

В V веке александрийское богословие находит свое наиболее полное и наиболее православное выражение в мысли св. Кирилла Александрийского (370-444), мысли, где главенствовала идея обожения как высшей цели созданных существ. Это традиция св. Афанасия, обогащенная богословским вкладом трех великих каппадокийцев: александрийское богословие обожения, освобождение от всякого следа оригенизма и его спиритуалистического идеала бегства в созерцание.

Это чистое богословие, богословие Святой Троицы, где нет никакого места Богу философов, Единому (εν) неоплатонизма, духовной монаде. Для св. Кирилла имя Отца выше имени Бога. "Он назван Отцом, говорит он, по причине Сына, наилучшего и наидостойнейшего. Он назван Богом по причине рабов, т.е. наименьших, так велика дистанция между Господином и рабом, Создателем и созданием". Как слово Отец

соотносится с Сыном, так слово Бог соотносится с рабами и со всеми теми, кто не одной природы с Богом, какой бы она ни была" [142].

Всякая созданная природа, духовная или телесная, равно удалена от несозданной природы Бога. Тем не менее все призваны стать по слову св. ап. Петра "причастниками Божеского естества". Только Слово есть Сын по природе, но по причине Его Воплощения мы становимся "сынами по причастию" (μεθεξις). Участвовать в Божестве Сына, в общем Божестве Троицы, значит быть обоженным, быть пронизанным Божеством, подобно тому как раскаленное железо бывает охвачено жаром огня, что делает нас носителями сияния красоты невыразимой природы Троицы [143]. Мы обожены Святым Духом, который делает нас подобными Сыну, совершенному образу Отца [144]. Мы становимся подобными Сыну - "сынами по причастию" - будучи причастны божественной природе, соединяясь с Богом в Святом Духе [145]. Мы обожены Сыном в Святом Духе. "Если бы невозможным образом нам случилось быть лишенными Духа Святого, мы бы даже и не догадались, что Бог был в нас" [146]. Святой Дух не только становится источником духовной жизни души, но Он также есть начало гносиса, который дает нам осознание этой жизни в благодати. Мы видим здесь как трансформируется интеллектуалистский гносис Климента и Оригена в александрийском богословии, совершенно разрывая с созерцанием платонизма.

Совершенное знание Бога, которое достигается в будущем веке, более не является конечной целью, но одной из сторон конечного обожения, "духовного мира блаженства" (τρυφης δε τροπος πνευματικος), как говорит св. Кирилл. Мы познаем Христа, Который воссияет в нас Святым Духом, потому что мы приобретем "ум Христов" (νους Χριστου), о котором говорит св. ап. Павел, и этот ум Христов есть Святой Дух, присутствующий в нас [147]. Возрастающее обожение, сопровождаемое все более и более совершенным познанием Бога, исполняется в таинствах. "Совершенный гносис Христа, - говорит св. Кирилл, - достигается крещением и просвещением Духом Святым" [148]. Тело имеет свою долю в этой жизни в союзе с Богом, что более всего проявляется в таинстве Евхаристии - телесном соединении с Христом" [149].

"Божественный мрак", познание через неведение, не имеет места в мысли св. Кирилла. Как и св. Григорий Богослов, он часто говорит о просвещении (φωτισμος) и коль скоро познание упразднится в будущем веке, то речь идет здесь у него о познании

частичном - "гадательном, сквозь тусклое стекло", - которое исчезнет перед озарением Христа, Который наполнит наш ум светом божественным и несказанным (θειου τινος και απορρητου φωτος [150]. "Мы увидим Бога как он есть". Это значит, что, имея лицо открытое и мысль нестесненную, мы будем иметь в сознании (εννοησομ εν) красоту Божественной природы Отца, созерцая славу Того, Кто воссиял от Него (την τουπεφηνοτος εξαυτου θεωρησαντες δοξαν) [151].

Это очень важный для учения о ви'дении Бога лицом к лицу текст. Как у св. Иринея и у богословов антиохийской школы, речь в нем идет о Христе. Но это не только Его человеческая природа, как у Феодорита, а воплотившаяся божественная *Личность,* которая являет Себя в Своей собственной славе, которая есть также и слава Отца, "красота (καλλος) божественной природы" [152], которой мы причастны в Духе Святом. И св. Кирилл приводит слова св. ап.Павла (2Кор.5:6): "Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем". В тех, кто обрел божественное разумение (θεια συνεσις) сияет слава Христа, потому что они воспламенены тем же Духом, который обожил человеческую природу Сына. Лицом к лицу видят Христа, но это ви'дение неотделимо от причастия Троице в целом, в просвещении будущего века.

Византийские богословы соберут наследие обеих школ - антиохийской, прежде всего через св. Иоанна Златоуста, и александрийской, через св. Кирилла. Первое направление в учении о богови'дении проявляет некоторую ограниченность, поскольку связано прежде всего с Личностью Христа, явленной в Его человечестве, второе же акцентирует "красоту Божественной природы", вечную славу Христа, общую у Него с Отцом и Святым Духом. Мысль антиохийцев следует направлению божественного снисхождения, которое приспособляет явление Бога к возможностям тварных существ: она прежде всего христологична. Мысль александрийцев придерживается противоположного направления - человек восходит к соединению с Богом и обожению; эта мысль несет акцент пневматологический.

Было отмечено, что с середины V века начинается упадок богословской литературы Востока: "Имена Феодорита и св. Кирилла завершают, в некотором смысле, список великих писателей греческой Церкви: литературная жила исчерпана и наступает время богословия менее красноречивого, но более тонкого" [153]. Это справедливо только с

точки зрения чисто литературной: великое красноречие завершается, но великая богословская мысль продолжает развиваться. С Дионисием Ареопагитом и св. Максимом мы входим в мир богословия собственно византийского. Но прежде чем приступить к учению о богови'дении в Ареопагитском корпусе, нам нужно вернуться назад, чтобы увидеть, как этот вопрос ставился у аскетических писателей, предшествующих V веку.

Глава 6
ВИДЕНИЕ БОГА В АСКЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

А теперь мы рассмотрим вопрос о ви'дении Бога в совершенно ином освещении: так, как он был поставлен в аскетической литературе. Вернемся назад, в IV век, в эпоху рождения монашества.

Говоря об Оригене, мы увидели насколько его идеал созерцательной жизни был более точен, более конкретен, более основан на жизненном опыте, чем идеал Климента Александрийского. Гностик Климента - литературный вымысел. Духовный человек (пневматик) Оригена, несмотря на его родство с платоническими созерцателями, гораздо ближе к христианскому аскету. Это духовность платонического побега, бегство от мира и возвращения к Богу через созерцание, которая стремится стать наукой о спасении, христианской аскетикой. Тем не менее интеллектуалистическая мистика Александрии не имела никакого влияния на первые поколения великих египетских аскетов. В жизнеописании св. Антония, составленном св. Афанасием, нет и намека на превознесенный созерцательный путь над путем деятельным, на созерцание как цель христианской жизни. Это жизнь в непрестанной молитве и постоянном бдении, жизнь деятельных добродетелей, борьбы за нетление, когда человеческая воля героически сопротивляется коварным нападкам бесов, стараясь следовать евангельским заповедям, и прежде всего заповеди любить Бога и ближнего.

Эта духовность борьбы за нетленность (αφθαρσια) служила образцом св. Василию Великому, когда он составлял свои правила монашеской жизни. Он видел в установлении

общежительной монашеской жизни (κοινη βιος) идеальную христианскую общину, малую церковь в Церкви, где узы любви, разорванные в миру, должны укрепиться, где жизнь по образу Святой Троицы должна осуществиться на земле в отказе от своей воли через послушание, в союзе с братьями, на общем пути соединения с Богом. Ви'дение Бога, созерцание как цель монаха, искание мистических даров, гносис не имеют места в этой духовности общежительного монашества. Нетрудно понять, что такой монах, как Евагрий, усердный читатель Оригена, покинул общину такого типа "из-за любви к философии божественной истины", как он говорил.

Евагрий Понтийский, родившийся около 345 г., был посвящен во чтеца св. Василием; св. Григорий Нисский рукоположил его в диакона и он сопровождал св. Григория Богослова в Константинополь в 380 г. Несмотря на тесные связи с тремя великими каппадокийцами, особенно со св. Григорием Богословом, которого Евагрий считал своим учителем, сформировался он прежде всего читая Оригена. В 383 г. он приезжает в Египет, поступает в один из нитрийских монастырей, но скоро покидает его в надежде обрести в Скитской пустыне, к западу от Дельты, благоприятную среду для созерцательной жизни. В этой "пустыне келлий", организованной св. Макарием, учеником св. Антония, он постарался осуществить идеал созерцательной жизни, намеченный Оригеном. Евагрий умер в 399 г., заслужив признание как великий учитель созерцательной жизни. Он оставил труды, которые служат учебниками духовной жизни, в которых мысли Оригена о христианском совершенстве, приспособленные для монашеского пользования, даны в сжатой, ясной форме аскетических и мистических афоризмов. Именно Евагрию принадлежит заслуга введения в аскетическую литературу формы "сотниц", сборников из ста глав или определений. Но также благодаря ему в духовную жизнь вошел преодоленный в догматическом плане интеллектуализм Оригена, который хотя обогатил христианскую аскетику, но и создал в ней новые трудности. В этом странность судьбы Оригена: испытывать постоянные нападки и в то же время обращать тех, кто борется с его воззрениями. Первым обвинил Евагрия в оригенизме блаж. Иероним. Но осужден Евагрий будет только через 150 лет, на V Вселенском соборе, одновременно с Оригеном. Тем не менее его сочинения, переведенные на сирийский, коптский, латинский языки, продолжали хождение в монашеской среде иногда под прикрытием имени, скажем, св. Василия или преп. Нила Синайского. Св. Максим и другие

воспользуются Евагрием, не упоминая его имени, но сознавая богатство его учения, несмотря на его эллинистический изъян, т.е. интеллектуалистическую мистику. В наши дни все более и более начинают осознавать основополагающую роль, которую Евагрий сыграл в истории христианских учений о духовной жизни. Его литературное наследие чрезвычайно возросло благодаря находкам его сочинений, остававшихся неизвестными, а также идентификации текстов, до сих пор известных под ложными авторскими именами. Труды Евагрия образуют три группы сочинений, соответствующих трем этапам христианской жизни, определенных Оригеном: деятельная жизнь, борьба за бесстрастие απαθεια; гносис или созерцание природ, ощутимых и умопостигаемых; и θεολογια, божественный гносис, созерцание божественной природы, по Оригену, созерцание Троицы у Евагрия, который назовет этот высший этап молитвой (προσευχη).

Аскеза в собственном смысле слова соответствует προσευχη; этот первый этап пути к совершенству состоит из лествицы добродетелей, которая начинается с веры - низшей ступени. Затем следует страх Божий, соблюдение заповедей, воздержание, благоразумие, терпение и надежда. Вершиной деятельной жизни становится απαθεια, бесстрастие, или, точнее, состояние, где человек более не волнуем страстями. Плодом απαθεια является любовь - увенчание аскезы. Вспомним, что у Оригена любовь также была "дверью гносиса". Евагрий идет еще дальше, заявляя: "Только любовь к благу пребывает во веки [намек на слова ап.Павла о αγαπη (Кор.13)]. Это любовь "истинного знания" (... της αληθειας γνωσεως αγαπη) [154]. Данное определение любви отмечено сильным интеллектуалистическим уклоном: совершенная любовь, которая никогда не умирает, есть любовь божественного гносиса. В другом месте Евагрий высказывается в том же духе: "Любовь это высшее состояние (υπερβαλλουσα καταστασις) разумной души, в силу которого она не может ничего любить в этом мире более, чем познание Бога" [155]. Но прежде чем прийти к созерцанию Бога, духовному гносису (γνωσις πνευματικη), нужно, чтобы разум упражнялся, познавая Бога в творении, упражнялся в гносисе или созерцании (θεωρια) физическом, знании природ ощутимых и умопостигаемых. Это арена упражнений, гимнасий интеллекта, где уже освобожденный от страстей через προσευχη, он упражняется в созерцании, прежде чем увидеть Бога. Это тоже "царство небесное", как говорил Евагрий: "Царство небесное - это бесстрастие души, соединенное с истинным

созерцанием существ". Но это еще не Царство Божие, которое есть созерцание Святой Троицы [156].

Созерцание Святой Троицы - начало гносиса: это theologia (Ориген пользовался этим же словом для обозначения этой высшей степени совершенства). Это еще и молитва (προσευχη) или "чистая молитва". Таким образом, теология, гносис Троицы и молитва для Евагрия являются синонимами. "Если ты богослов, говорил он, то будешь молиться истинно, а если ты молишься истинно, то ты - богослов" [157]. Απαθεια (бесстрастие) недостаточно для истинной молитвы, поскольку можно еще быть отвлекаемым "простыми мыслями", мыслями, лишенными страстей, но которые все же затуманивают ум [158]. Так как все, что осведомляет ум, интеллект - νους - далеко уводит его от Бога. В гносисе умопостигаемых существ, отвлекает их множественность. Итак, очищение, начатое в προσευχη, где аскет добродетелями побеждает страсти, должно завершиться в гносисе. Добродетель, говорит Евагрий, это не что иное, как мысль, рожденная из страсти, которая ей противостоит. Гностик, или "видящий", должен следовать этому очищению, освобождая себя от образов посредством духовного познания. На высшей ступени он будет освобожден от простых мыслей молитвой [159]. "Ищите Царствия небесного и правды его, и все прочее приложится вам". Праведность для Евагрия означает добродетели деятельной жизни; Царство небесное - гносис сущего; нужно искать добродетелей и гносиса, тогда созерцание Святой Троицы - Царствие Божие - приложится, в состоянии высшем, состоянии молитвы, которое не зависит более от нашей воли.

Что значит это состояние молитвы? Это "бесстрастное состояние, habitus, которое через высшую любовь возносит на интеллектуальные вершины ум (νους), охваченный мудростью и одухотворенный" [160]. Это "восхождение ума" к Богу [161]. И еще: "Молитва без рассеянности есть высшее разумение ума" [162]. Итак, это состояние интеллектуального созерцания, где νους достигает своего совершенства. Но Евагрий говорит в другом месте: "Греховная душа (ψυχη) - это ум (νους), отпавший от созерцания Монады" [163]. Здесь мы имеем концепцию чисто оригенистскую: как и для Оригена, ψυχη была, по всей видимости, для Евагрия деформацией νους (ума), который, материализуясь, удаляется от Бога. Душа становится умом (νους) через созерцание, высшая ступень которого - чистая молитва.

В состоянии чистой молитвы νους становится абсолютно простым, "обнаженным" (νους): даже чистые мысли должны быть удалены из сознания, и эта последняя ступень совершенства есть дар Божий [164]. В таком состоянии, во время молитвы, свет Троицы воссиявает в духе очищенного человека. Это состояние νους, ума, есть вершина для естеств умопостигаемых, в нем они сравнимы с небом, преисполненным света Троицы [165]. Молитва может быть сравнима с видением: как зрение лучшее из всех чувств, так и молитва наибожественная из всех добродетелей [166]. Но здесь "зрением называется то зрение, которое совершается чувством ума" [167]. Именно мысль во время молитвы видит свет Святой Троицы (διανοια… καιρω προσευχης το τηςαγιας) [168]. Ум в состоянии чистой молитвы становится вместилищем Бога (τοπος θεου), образом Бога, храмом, божественным духом, Богом по благодати. Созерцая Бога, человеческое разумение улавливает самого себя, видя Его, видит себя. Это восприятие одновременно: познавая Бога, ум познает себя как вместилище Бога, как место принимающее свет Троицы. Он видит себя, таким образом, светлым как сапфир, как небо. Это обнаженный разум (νους γυμνος), разум, который "усовершенный в видении самого себя и который удостоенный участия в созерцании Святой Троицы" [169].

Это учение, ни в коей мере не выраженное в данной форме у Оригена, может быть приближено к τιο ;ρια св. Григория Нисского, где Бог созерцаем в зеркале души. Однако у Евагрия это ви'дение света Божия в уме обоженном является вершиной, завершением, которое не знает трансценденции. Как и у Оригена у него нет экстаза, выхода из себя, "превыше ума"; а также нет божественной тьмы познания через незнание. Нам известен только один отрывок, где Евагрий говорит: "Блажен тот, кто сошел в бесконечное незнание" (Μακαριος ο φθασας εις απεραντον αγνωσιαν) [170]. Слово φθασας - сошел - могло бы вызвать удивление, если бы речь шла о состоянии экстатическом, которое выше созерцания света Троицы в душе. На самом же деле, как это показал о.Хаусгерр, Евагрий понимает под - απεραντον αγνωσια бесконечное незнание - исключение всякого иного знания, кроме знания Бога. Обнаженный разум, созерцающий Троицу, становится бесконечно незнающим по отношению к тому, что ниже божественного гносиса. Вспомним св. Григория Богослова, которого Евагрий часто называет своим учителем. Для него тоже тьма Синая, куда вошел Моисей, чтобы встретить Бога, не имела значения способа общения с Богом, превышающего θεωρια: γνοφος для св. Григория Богослова есть

невежество толпы в отношении Бога; свет выше тьмы. Св. Григорий Богослов, который много говорит о созерцании Троицы, не разрабатывал учения о созерцании. Самая природа созерцания трудноуловима в его сочинениях, которые представляют скорее созерцательные размышления, нежели изложение доктрины. Евагрий нашел у Оригена то, что отсутствовало у св. Григория Богослова, и он осторожно, не называя его имени, критиковал св. Григория Нисского, для которого соединение с Богом было бесконечным продвижением во мраке неведения, превышающего созерцание [171]. Для Евагрия необязателен выход за пределы ума, экстатическое превосхождение его, потому что по самой своей природе разум является приемником божественного света. Достигнув единожды своего чистого состояния νους γυμνος, видя себя, видит Бога, Который наполняет его Своим светом. Воспринимающая способность νους в отношении созерцания Троицы есть составляющая его природы: более того, он есть в совершенстве ум только в той мере, в какой созерцает Бога. Мы находим здесь вновь основополагающую мысль Оригена, его платонический спиритуализм, сродство умопостигамого и божественного, ума человеческого, по образу Божьему, и Троицы.

Созерцание Святой Троицы единообразно, оно не имеет ступеней. Здесь мысль Евагрия также находится в несогласии со св. Григорием Нисским, которому соединение с Богом представляется бесконечным продвижением души. Для Евагрия это устойчивое совершенство, не знающее ни верха, ни низа, этих "подъемов" и "спадов", которые могут иметь место в созерцании созданных существ [172]. Ви'дение Святой Троицы всегда одинаково тождественно само себе (οψιςιση καθ αυτην). Евагрий называет его "существным познанием" - γνωσις ουσιωδης. Это значит, что Бог воспринимается непосредственно, без посредства какого-либо образа. Нет никаких образов божественного океана в уме [173]. Невозможно восприять Божественный свет в каком-нибудь свете, кроме сияния Св. Троицы. Действительно, "так же как свет, который нам все являет, не имеет нужды в ином свете, чтобы быть увиденным, так и Бог, который дает нам все увидеть, не нуждается в свете, который позволил бы нам его увидеть: потому что Он есть свет по Своей сущности" [174].

Это созерцание Троицы, сущностное познание, было ли оно для Евагрия ви'дением божественной сущности? Трудно сказать нечто вполне определенное по этому поводу. С

одной стороны, объектом ви'дения у Евагрия всегда является свет Троицы, который воссиявает в чистом уме; с другой - никогда не проводит различия между природой Бога и сущностным светом. Однако он определенно говорит, что "Бог неприступен в Себе Самом" [175], а в Письме 29: "Помни истинную веру и знай, что Святая Троица не являет себя ни взору телесных существ, ни созерцанию существ бестелесных, кроме как если Она не приклонится по благодати к познавательной способности души"... "..."потому что твари явились в жизнь из небытия, тогда как познание Святой Троицы существенно и непостижимо". Это снисхождение Святой Троицы по благодати к познавательной способности есть, несомненно, божественный свет, который снисходит во время молитвы в νους.

Евагрий решительно восстает против всех видимых богоявлений. Он считает, что это учение свойственно языческим мудрецам (стоикам), которые представляют себе, что Бог, который не имеет никакой формы, принимает по своей воле различные обличья, чтобы предстать перед людьми [176]. "Желая увидеть лицо Отца, Который на небесах, не старайся ни за что на свете увидеть какой-либо образ или облик во время молитвы" [177]. При молитве видения, приятные чувствам, являются бесовским обманом [178].

В этих высказываниях Евагрия хотели увидеть намек на неправославное духовное учение евхитов или мессалиан, которое развивалось тогда же, в IV веке. Собор 383 г. осудил учения мессалиан, но эта секта продолжала существовать еще в течение нескольких веков: некоторые ее черты значительно позже появляются вновь у богомилов Болгарии, против них будут непрестанно бороться православные в Византии. Судя по некоторым положениям мессалиан, осужденным в 383 г. и изложенным св. Иоанном Дамаскином и Тимофеем, пресвитером Константинопольским, эта секта исповедовала мистический материализм. Мессалиане утверждали, что сущность Троицы может быть воспринята чувственно, плотскими глазами, что Троица превращается в одно лицо, чтобы войти в соединение с душами совершенных, что Бог принимает различные виды, чтобы чувственно открыть Себя, что только чувственные откровения Бога сообщают совершенство христианину, что состояние свободы от страстей может быть достигнуто только молитвой (откуда название евхитов - "молящиеся"), что крещение и таинства недейственны против власти сатаны над человеческой природой, что те, кто получил

подтверждение своему состоянию бесстрастности через чувственное явление Бога, будучи освобожденными от беса, могут уже не подчиняться требованиям морали и церковной дисциплины.

Изучение "Духовных бесед", приписываемых св. Макарию Египетскому, основателю скитов в Скитской пустыне, дало Дому Воллкуру некоторые основания утверждать (в 1920 г.), что это произведение, столь чтимое христианскими аскетами всех веков, есть не что иное, как мессалианский "Аскетикон", осужденный в 383 г. Нельзя отрицать, что многие положения мессалиан, цитируемые Дамаскином и Тимофеем, имеют место в "Духовных беседах", приписываемых св. Макарию. Однако неправославные крайности (зримость Божественной Сущности, грубо чувственный характер благодати и пренебрежение к таинствам, аморализм и т.д.) не могут быть вменены в вину "Духовным беседам". Можно предположить, что евхиты представляли крайнюю тенденцию той мистики чувства, которая свойственна "Беседам", приписываемым св. Макарию, и что принадлежа в начале той же духовной среде евхиты отделились от нее впоследствии. О.Штигльмайр, которого нельзя упрекнуть ни в наивной доверчивости, ни в отсутствии критического духа (часто у него слишком много такового), отказывается видеть в "Духовных беседах" мессалианское сочинение. Он настаивает: 1) на несовместимости содержания "Духовных бесед" с учением мессалиан; 2) на том факте, что loca parallela [параллельные места] не являются достаточным доказательством идентичности; 3) что, несмотря на некоторые традиции, общие с мессалианскими кругами, "Беседы" православны по сути изложенного в них учения; 4) что разрозненные разновременные отрывки "Бесед" совсем не позволяют идентифицировать их с аскетической книгой мессалиан, осужденной в 383г.

Духовное учение св. Макария, или, точнее, "Бесед", которые носят его имя, противостоит интеллектуалистической мистике Евагрия. Для св. Макария (или псевдо-Макария) принципиальное различие между греческими философами и христианами состоит в том, что языческие мудрецы извлекают знания из рассуждений, а служители Бога имеют знание божественное. "Мы вкусили Бога, мы имели опыт" (εγευσαμεν και πειραν ισχυμεν). Могут говорить о Боге те, кто имел Его в своем опыте. Момент опыта (πειρα) является центральным в этом духовном учении, и опыт в противоположность

мистике Евагрия имеет здесь эмоциональный характер, он обращен более к чувству, нежели к уму. Это мистика сознанной благодати, почувствованного Божества. Гносис приобретает здесь значение сознания, без которого путь соединения с Богом остался бы слепым, "кажущейся аскезой" (ασκησις φαινομενη) [179]. Как Господь облекся во плоть человеческую, так и христиане должны облечься Духом Святым. Святой Дух делается покоем (ησυχια) для достойных душ, их радостью, их блаженством, их вечной жизнью. Бог становится питием и пищей, "сладостью" благодати, которую мы вкушаем в себе. Однако и тот, кто имеет озарение (φωτισμος), тот больше, получит более того, кто только вкушает, потому что он имеет в себе уверение видений (τινα πληροφοριον ορασεων). Но есть нечто еще более значительное: это откровение (αποκαλυψις), в котором великие тайны Божества являются душе. Те, кто достигают этой ступени, видят образ души, так же как мы видим солнце, но испытали это очень немногие [180].

Здесь можно было бы увидеть аналогию с Евагрием, тем более что для Макария также речь идет о вспышке субстанциального света Божества в душе (υποστατικου φωτος … ελλαμψις) [181]. И все же этот опыт благодати очень отличается от интеллектуального созерцания божественного света у Евагрия, для которого оно является состоянием единообразным и постоянным, не претерпевающим никаких изменений. "Духовные беседы" говорят об огне благодати, зажженном в сердцах людей Святым Духом, возжигающим их как свечи перед Сыном Божиим. Этот божественный огонь следует колебаниям человеческой воли; то он разгорается, охватывает всего человека, то затухает и не вспыхивает более в сердцах помраченных страстями. "Нематериальный божественный огонь озаряет и испытывает души. Этот огонь сошел на апостолов в виде языков пламени. Этот огонь явился ап. Павлу, он говорил с ним, он озарил его ум, и одновременно, он ослепил его очи, так как то, что есть плоть, не может вынести сияние этого огня. Моисей видел этот огонь в Купине Неопалимой. Этот огонь в виде огненной колесницы вознес на небеса пророка Илию. Ангелы и духи служащие Богу, причастны свету этого огня. Этот огонь изгоняет демонов, истребляет грехи. Он сила воскресения, реальность вечной жизни, озарение святых душ, твердое стояние небесных сил" [182].

Троица обитает в душе не такой, какая Она есть в Себе Самой - так как ни одно создание не могло бы ее таковой принять - но по мере способности человека Ее принять

[183]. Душа становится "престолом Бога", она вся становится светом, ликом, оком; каждая ее часть наполняется светом, не оставляя никакого места тьме, как если бы она была наполнена духовными очами (ολη οφθαλμων γεμουσα); с каждой стороны она "лик", обращенный к Богу, принимая свет Христа, в нее входящий [184]. Но в этом мире царство света освещает душу тайно. Оно явит себя в телах, прославленных светом, после Воскресения [185]. Эсхатологический момент очень выражен в "Духовных беседах": истинные христиане, всегда обращенные в мыслях к небу, созерцают в Святом Духе блага небесные (τα αιωνια αγαθα), предназначенные тем, кто любит Господа [186]. В этих небесных благах Бог сообразуя себя с тварями, становится Иерусалимом - жилищем света, Сионом - небесной горой, для радости и блаженства тварных существ" [187].

Но прежде всего нужно, чтобы глаза души были устремлены к Христу, который, как хороший художник (καλος ϛωγραφος), живописует в тех, которые веруют в Него, и непрестанно на Него смотрят, образ человека небесного, по своему собственному образу, посредством Святого Духа, из самого существа Своего несказанного света (εκ του αυτου Πνευματος, εκ της υποστασεως αυτου του φωτος ανεκλαλητου, γραφει εικονα ουρανιον) [188]. Это образ, преобразованный в нас по подобию, вновь облаченный светом Духа Святого, как Адам был облачен до грехопадения [189]. Христос - художник и образец одновременно, вот почему созерцающий Его преобразуется по Его подобию. Мистический язык "Бесед" далек от всякой заботы о догматической точности. Так, читаем в беседе 34-й, что в будущем веке "все преобразуются (μεταβαλλονται) в божественную природу". Правда, сразу же это выражение смягчается: "все покоятся в едином свете", а в другом месте [190] находим категорическое утверждение о радикальном различии между божественной природой и тварными существами даже в состоянии соединения.

В конце времен ("крушения небесной тверди") праведники будут жить в Царстве, в свете и славе, видя только Христа, всегда сидящего во славе одесную Отца [191]. Сопричастные божественной славе будут внимать друг другу и через это еще более воссияют, продвигаясь в истинном ви'дении несказанного света [192] Таким образом, эта мистика чувства, благодати, почувствованной в этом мире, испытанной как блаженство, как радость, как внутренний свет души, приведет в будущем веке к соединению с Христом

в Его божественном свете. Ви'дение лицом к лицу, когда душа становится вся целиком "духовным оком" есть ви'дение Христа прославленного.

Между интеллектуалистической мистикой Евагрия и мистикой сознательной жизни в ощущенной благодати св. Макария срединное положение занимает св. Диадох, епископ Фотикийский, в Эпире. О нем известно только то, что в середине V века он был среди противников монофизитов. Критическое издание его творений было осуществлено в России К. Поповым в 1903 г. (Киев) и дополнено Вл. Бенешевичем в 1908 (СПб). Французский перевод вышел в серии "Христианские источники".

Цель христианина - соединение с Богом через любовь. "Любовь, говорит Диадох, соединяет душу с самими совершенствами (ταις αρεταις) Божиими, исследуя Невидимого умственным чувством [193]. Эта первая максима из ста глав о совершенстве содержит в неразвернутой форме все духовное учение Диадоха Фотикийского: невидимый Бог и его δυναμεις, которые он также называет энергиями, соединение, которое осуществляется через αγαπη и орган αγαπη, ищущий опытного познания божественного, внутреннее чувство, которое св. Диадох называет также умственным чувством, чувством сердца, чувством духа, чувством души, опытом чувства. Будучи движимы любовью, мы познаем сердечным чувством того, кого мы чтим верой, и в момент этого опыта мы пребываем выше веры [194]. Как и в "Духовных беседах" сначала Святой Дух дает душе вкусить сладость Божию, но никто в этом мире не может достигнуть совершенства в опыте божественного, "разве что только смертное будет поглощено жизнью" (2Кор.5:4) [195]. "Иная радость начальная, иная та, которая делает совершенным; первая не свободна от воображения, вторая обладает силой смирения; между обеими располагается благословенная печаль и безболезненные слезы" [196]. Опыт Бога, чтобы достичь совершенства, должен быть очищен, вот почему Бог оставляет душу, и эта воспитательная покинутость Богом учит ее искать Бога со смирением [197].

Божественный свет совершенствует человеческий дух, сообщая ему подобие через любовь. С момента крещения благодать начинает живописать, поверх образа, подобие Божие, как изображение Бога. "Внутреннее чувство ясно показывает, что мы находимся в процессе формирования по подобию; но совершенство подобия мы познаем только в озарении" [198]. Здесь Диадох следует непосредственно преп. Макарию. Но этот теоретик

мистики чувства ближе Евагрию, когда он решительно восстает против чувственной мистики мессалиан: "То, что ум, когда он начинает быть часто под воздействием божественного света, становится весь ясным, так что сам способен видеть богатство своего света, не должно подвергать сомнению. Говорят, что это происходит, когда сила души овладевает страстями. Но что все, что является ему в образе, то в виде огня, то в виде света, происходит от злоухищрений врага, божественный Павел совершенно определенно учил этому, говоря, что враг оборачивается ангелом света [199]. "Пусть никто, слышащий как говорят о чувстве ума, не надеется, что слава Божия явится ему воочию" [200]. Если пророки видели Бога в физическом ви'дении, "это не значит, что Он являлся им, изменившись в некий образ, но они сами видели Неизобразимого как бы в образе славы, когда воля Божия, но не Его природа являлась их глазам; ибо это деятельная воля физически проявляла себя в ви'дениях славы благодаря Тому, Кто согласился полностью открыть Себя в образе воли" [201].

В будущем веке Бог будет зрим не в Своей природе, не в каком-либо образе, но в силе Своей славы. "Вот почему те, которые будут удостоены, будут постоянно пребывать в свете, непрестанно наслаждаясь во славе Божией любовью, но не будучи в состоянии уразуметь природу озаряющего их света; так же как Бог, ограничивает себя там, где Он хочет, оставаясь всегда беспредельным, так же Он являет себя по своему желанию, оставаясь невидимым.

- Что нужно понимать под совершенством Божиим?

Безвидную красоту, которая познается только во славе" [202].

Красота или совершенство божественной природы (которую позднее богословы Византии обозначат на догматическом языке термином энергии - ενεργειαι), безвидно, потому что оно есть слава божественной сущности. Однако эта красота божественной природы, ее вечный свет, явится видимо в будущем веке, "... потому что в образе и славе Сына, Отец, Который образа не имеет, покажет нам Себя; по этой причине Богу было угодно, чтобы Слово Его явилось через Воплощение в человеческом виде, оставаясь, конечно, во славе своего всемогущества, чтобы смотря на дебелость облика этой славной плоти (ибо зримое видит только зримое), человек мог, после того как он очищен, зреть

красоту Воскресения, соотнеся ее с Богом" [203]. Ту же концепцию мы встретили и у св. Иринея: Отец воссиявает свет Своей природы в воплотившемся Сыне. Это ви'дение Бога не в Его природе, но в Его славе (красоте природы), ви'дение лицом к лицу личности Христа, воплотившегося Сына, преобразившегося Божественным светом.

Диадох часто говорит о гносисе, который он отличает от теологии. Теология или мудрость (σοφια) для него только лишь дар научения, тогда как гносис обозначает опыт единения с Богом, опыт, который достигается молитвой, непрестанным памятованием о Боге, непрекращающимся призыванием имени Иисуса, который запечатлевает его "памятью ума в пылающем сердце" [204]. Таким образом, мистика ума и мистика сердца объединяются, открывая путь той духовности, которая относится к целокупной человеческой природе. Св. Диадоха Фотикийского можно считать одним из основателей или по крайней мере одним из предшественников византийского исихазма.

VI век не будет благоприятен для созерцательной духовности: антиоригенистская реакция и осуждение Евагрия подорвут доверие к мистике в целом, победит духовность, ориентирующая на волевой момент, или, скорее, на отречение от собственной воли, - общежительная духовность св. Василия, св. Варсануфия и его ученика св. Дорофея. Но в VII веке св. Максим Исповедник попытается осуществить новый синтез и возвратит духовной жизни всю ее широту, принимая некоторые ценные элементы мысли Евагрия - оригеновской традиции, включая их в свое творчество, питаемое традицией совершенно иной - Дионисия Ареопагита.

Глава 7

СВЯТОЙ ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ И СВЯТОЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

...Более чем Антиохии и Александрии, византийское богословие богови'дения будет обязано творениям таинственного автора, известного под именем св. Дионисия Ареопагита. У нас нет необходимости заниматься здесь происхождением ареопагитских творений. Все, что известно нам об этом корпусе из четырех трактатов и десяти посланий, - это дата, когда они были процитированы впервые. Монофизиты - с Севером Антиохийским - первыми в начале VI века попытались опереться на авторитет св. Дионисия Ареопагита, ученика св. апостола Павла. Однако православные вскоре вырвут это оружие из их рук, толкуя труды Дионисия таким образом, чтобы приспособить их к защите собственных целей. Иоанн Скифополь-ский в VI веке и, в основном, св. Максим в VI веке представят Ареопагитики как свидетельство христианского предания. Несмотря на некоторые сомнения в принадлежности "Корпуса Ареопагитик" Дионисию, ученику св. Павла (св. Фотий, например, относится скептически к такому утверждению), православность ареопагитских творений никогда не будет казаться подозрительной.

В 1900 году Гуго Кох установил тесную связь "Корпуса" Дионисия с неоплатонической мыслью, а именно с Проклом, последним великим платоником Александрии (+486). Эта связь была отмечена уже св. Максимом, согласно которому Прокл "скопировал" Дионисия. Кох не сомневается в том, что мысль автора "Корпуса" зависит от последнего великого языческого философа Александрии.

Общепринятое мнение желает видеть в Дионисии (или псевдо-Дионисии) некоего окрашенного христианством платоника, а в его творчестве усматривать своего рода канал, по которому неоплатоническая мысль вновь (после Климента и Оригена) оказывается проникающей в христианскую традицию. Мне же, как изучавшему Дионисия, представляется истинным как раз обратное: это христианский мыслитель, облачившийся в одежды неоплатоника, богослов, весьма понимающий свою задачу, - захватить собственную территорию неоплатонизма, воспользовавшись его философской "техникой". Отец С.Пера прав, когда говорит: "Позиция Дионисия - лицом к лицу с мыслителями Греции - это отношение не генетической зависимости, но победного противостояния: недаром он говорит, - и нет ни малейшего основания сомневаться в его искренности, - что он был обвинен "как отцеубийца" за то, что неблагоговейно использовал эллинов против

эллинов" [205]. В этом смысле Дионисий встает в один ряд с великими каппадокийцами: св. Василием, в особенности же св. Григорием Нисским, с которым он связан общностью тем.

Что в гораздо большей степени связывает Дионисия с Григорием Нисским, чем с богомыслием александрийцев, так это понятие "божественного мрака" (что прекрасно показывает М.Пюч в статье, опубликованной в "Etudes carmelitaines" [206]. Богопознание не может быть достигнуто иначе, как только преодолением всего видимого и умопостигаемого, только неведнием (αγνωσια), которым познается Тот, Кто превыше всего того, что может быть объектом познания. Конечная цель здесь - не божественный гносис, но превосходящее всякое познание соединение (ενωσις). Как и для св. Григория Нисского, θευρια (созерцание) для Дионисия не есть вершина восхождения к Богу: неименуемой природы Божией достигают в неведении, в удалении себя от всех ее проявлений, или теофаний - богоявлений.

Имели место попытки сблизить подобное соединение с Богом в неведении с плотиновским "экстазом". Но подобно и другим высказываниям Дионисия, родство терминологии, известный тематический параллелизм еще резче подчеркивают внутреннюю направленность христианского автора, желающего "исправить" Плотина. Человеческие существа, соединенные с Богом, отнюдь не отождествляются с Ним; они лишь становятся "всецело Божьими" (ολους θεου γιγνομενους) [207]. В таком состоянии соединения Бог познается сверхразумно, превыше ума νους - именно через то, что Его вовсе не познают [208]. Это вхождение во мрак (σκοτος), сокрытый преизобилием света, в котором Бог становится познаваем в сотворенном Им. Познание ограничивается всем тем, что существует, что есть, ибо как причина всего сущего Бог - не есть [209], или, точнее, Он превышает всякое противопоставление "сущего" - "не-сущему". Для того, чтобы соединиться с Богом, согласно Дионисию (как и по Плотину), необходимо выйти из сферы тварного ("сущих"). Однако Бог Дионисия - не (εν, не Единое (единство), или Первотождество, Плотина [210], которое противопоставляется множественности "сущих". Бог - не Единство, но причина Единства, точно так же, как Он есть и причина множественности. Вот почему Дионисий выше имени "Единое" превозносит имя "Троица" - "самое возвышенное из имен" [211]. Это еще одна позиция, где Дионисий полностью преобразует плотиновскую концепцию.

Единство и различие, соединение и различение присущи Самому Богу, ибо Он есть Троица - "единства и различия в их неизреченном единении и существовании" [212], поскольку три Лица едины и различны в одно и то же время. Но Бог становится познаваем через "различия" (или "различения") (διακρισεις) за пределами, во вне Своей природы - этого "тайного" Его "местопребывания", сокрытого мраком и неведением", - действуя во вне Самого Себя посредством "выступлений" (προοδοι) или сил (δυναμεις), которыми и проявляются эти различения и которым сопричастны тварные существа. Именуя Его Богом, Жизнью, Сущностью, мы имеем в виду силы - обоживающие, животворящие, субстанциоииующие ("осуществляющие"), в которых Бог сообщает Себя всему, оставаясь несообщимым по Своей природе, дает познать Себя всем, оставаясь непознаваемым в том, что Он есть. Отличаясь от Божественной Сущности (υπαρξις), эти силы, или действования, отнюдь не отделяются от нее, потому что в Боге "единства (соединения) преобладают над различиями" [213]. Силы (δυναμεις) - всегда Сам Бог, хотя и во вне Своей Сущности, или "единства". Ибо "Он различается, оставаясь во всем простым, и умножается, не утрачивая Своего единства" [214]. Здесь мы узнаем то же самое различение, что уже ранее наблюдали у св. Василия Великого и у св. Григория Нисского, - различение между непознаваемой ουσια (сущностью) и теми проявляющимися энергиями, которым и соответствуют божественные имена. У Дионисия это различение есть основа всего его богомыслия. Если (как слишком часто случалось) пренебрегать этим учением, преимущественно разработанным во второй главе трактата "О божественных именах", то мы никогда не сможем уловить основного "нерва" дионисиевского образа мысли; неизбежно это учение тогда станут интерпретировать в неоплатоническом смысле, который ему чужд или, вернее, которому оно как раз и противостоит. Дионисиевские δυναμεις (или энергии) - не умаленные эманации Божественной природы, которые нисходят "в истощевании", имея своим началом единство этой природы, вплоть до самых последних степеней тварного. Дионисий настаивает на целостной полноте божественных исхождений, на каждом уровне сопричастности им; поэтому он чаще всего и называет их - в единственном числе - сверхсущностным лучом божественного мрака. Божество (то есть Божественная Сущность. - *Перев.*) полностью являет Себя, всецело присутствует в δυναμεις (силах), но тварные существа причастны Ему в силу пропорционального соотношения, или "аналогии", свойственной каждому из них; отсюда иерархическое устроение вселенной,

раскрывающееся в соответствии с последовательно убывающими "сопричастностями", или "аналогиями" тварных существ. Иерархия Дионисия ни в коем случае не ограничивает полноты единства; на каждой ступени этой лестницы единение с Богом осуществляется во всей своей полноте; причем эта полнота соединения не равномерно-единообразна, но персоналистична, личностна. В "аналогии" каждой сотворенной природы присутствует некая встреча, некая синергия двух волений: свобода твари - и предопределение (προορισμος), идея (παραδειγμα), или Божественная воля, обращенная к каждому существу. Здесь присутствует некое двойное движение, охватывающее эту иерархическую вселенную: Бог являет Себя Своими δυναμεις во всем сущем, "умножаясь без утраты единства", а тварное возводится к обожению, превосходя проявления Божий в Его творении - эти иерархические озарения, - для того чтобы войти во мрак, чтобы достичь соединения с Богом, превосходящего νους (разум), - за гранью всякого ведения, как и всякого чувственного или умопостигаемого проявления Божия.

Два пути познания у Дионисия - богословие "положительное", или созерцательное (умозрительное), и богословие "отрицательное", или апофатическое, соответствуют этому пронизывающему творение двойному потоку. Они (эти пути) имеют своим основанием таинственное различение в Самом Боге - между проявляющими Его Самого δυναμεις (силами) и ουσια, или непостижимой "сверхсущностью" (υπερουσιοτης), иначе говоря, движение к многоразличию и одновременно к единству. Но то, что является динамичным движением в существах тварных, то остается стабильным, устойчивым в Боге, в Котором движение в то же время есть покой (ησυχια), ибо в Лицах Святой Троицы единства и различия тождественны [215].

Для богопознания необходимы оба богословских пути. Но путь отрицательный - совершенней. В символическом познании как пути утвердительном (положительном) Дионисий отдает предпочтение именам, берущим свое начало от материальных объектов, как менее способных вводить в заблуждение тех, кто устремляется ввысь, к созерцанию Бога. Ведь значительно труднее сравнивать Бога с камнем или огнем, нежели устремляться к отождествлению неименуемой природы с Умом, Благом или Бытием. Даже по отношению к воплощению Слова путь отрицательный полностью остается в силе, поскольку "в человечестве Христа, - говорит Дионисий, - Сверхсущий является в

сущности человеческой, неизменно пребывая сокрытым после этого явления или, выражаясь более "божественным" образом, - в самом этом явлении" [216].

Даже в видении Бога блаженными совершенная теофания не исключает "отрицательного пути" - этого соединения в неведении: "Тогда, - говорит Дионисий, - когда мы станем нетленными и бессмертными, достигшими состояния блаженства, и уподобившись Христу (χριστοειδους), мы, согласно словам Писания, всегда с Господом будем, наслаждаясь Его видимым Богоявлением, - в чистейшем созерцании (της μεν ορατης αυτου θεοφανειας εν παναγνοις θεωριαις αποπληρουμενοι), озаренные Его ослепительными лучами, подобно ученикам Его во время божественного Преображения. При этом нашим бесстрастным и невещественным умом мы будем причащаться Его умопостигаемого озарения (νοητης αυτου φωτοδοσιας), а также превосходящего ум единения - в сиянии Его пресветлых лучей, в состоянии, сходном с состоянием небесных духов. Ибо, как говорит слово Истины, мы будем подобны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами Воскресения" [217].

Этот текст содержит синтез всего того, что мы до сих пор находили у Св. Отцов первых пяти веков на тему богови'дения. Никакого следа оригеновского спиритуализма: весь человек целиком, а не только его дух, ум (νους), входит в общение с Богом. Здесь как и у св. Иоанна Златоуста и отцов-антиохийцев, - это есть ви'дение воплотившегося Сына. Но у Дионисия учение о духовных чувствованиях (которого недостает антиохийцам) обретает всю свою значимость в "видимом Богоявлении" - узрении света Христа преобразившегося. В это самое время ум (νους) обретает умопостижимое озарение, и в этом самом свете человек узнает Бога - и здесь Дионисий присоединяется к св. Григорию Богослову и к св. Кириллу Александрийскому. Но человеческая личность поднимается над всяким познанием, она трансцендирует, превосходит νους в единении, которое есть порыв к непознаваемой природе (Божией), к мраку божественного покоя (ησυχια) - и здесь мы вновь видим "бесконечное восхождение" из учения св. Григория Нисского. Итак, одновременно - Христос виден лицом к лицу, Бог полностью являет Себя и познается в раскрывающем Его διακρισις (различении); однако и в соединении (с человеком) Он превыше всякого ви'дения, всякого познания, ибо Его сверхсущностная природа остается всегда недоступной.

С Дионисием мы вступаем в мир чисто византийского богословия. Его учение о динамическом проявлении (Божием), содержащее в себе различение между неименуемой Сущностью и ее природными исхождениями, или энергиями (как их будут называть в процесс адаптации этого термина, употреблявшегося каппадокийцами предпочтя тому δυναμεις, что характерно для Дионисия), это дионисиевское различение и служит догматической основой учения о Богови'дении в системе последующего богословия, главным образом XIV века. Также и учение Дионисия об идеях Божиих, уподобленных предопределениям Его воли и в этом смысле отличающихся от собственной природы Бога, недоступной всякой внешней связи, станет общим наследием богословов Византии.

Порой утверждают, что ареопагитские творения пользовались гораздо большим влиянием на Западе, чем на Востоке. Но это только видимость: действительно, на фоне общей доктринальной картины латинской схоластики, столь отличной от картины византийской традиции, влияние Дионисия выступает более ярко и становится более заметным. Но влияние это, сколь бы значительным оно ни представлялось, было только частичным. "Динамическое" учение, определившее направление византийской мысли, никогда не было ни воспринято, ни использовано на Западе. Даже Иоанн Скот Эриугена, буквально пропитанный учениями Дионисия и Максима, не смог уловить различия между модусами бытия Божия - в Его Сущности и в Его исхождениях во вне; поэтому Эриугена, постигнув однажды отличие "идей" Бога от Его Сущности, тем не менее отнес их к категории тварного. Если на Востоке традиция Дионисия знаменует собой окончательную победу над плато-низирующим эллинизмом, то на Западе творения Дионисия, плохо усвоенные, наоборот, часто становятся проводниками влияния неоплатонизма.

Дионисиевский "Корпус" был включен в поток богословской мысли - как свидетельство христианской традиции благодаря св. Максиму Исповеднику (580-662). Мысль св. Максима устремлена к синтезу, к собиранию разрозненных элементов драгоценного богословского наследия вокруг одной основной идеи - того аспекта христологии, раскрытию которого он и посвятил всю свою жизнь: это догмат о двух природных волях и двух природных энергиях, соединенных во Христе, догмат, за который он отдал свою жизнь. "Тайна Воплощения Слова, - говорит св. Максим, - содержит (в себе) значение всех символов и загадок Священного Писания так же, как и сокрытый

смысл всего чувственного и умопостигаемого творения. Но тот, кто знает тайну Креста и Гроба, знает также сущностные причины всякой вещи. Наконец, тот, кто проникает еще глубже и оказывается посвященным в тайну Воскресения, познает цель, ради которой Бог сотворил все "в начале" [218]. Таким образом, икономия ("домостроительство спасения") воплотившегося Сына раскрывает нам, один за другим, три следующих уровня: в акте Воплощения икономией охватывается все бытие (ειναι), затем ею (через безгрешность Сыновней воли, ведущей Его на Крест) достигается соотнесенность бытия с Благом - в явлении благобытия (ευ ειναι), соответствующего "идеям", или "изволениям" Божиим в отношении тварных существ; и, наконец, икономией Сына достигается бытие вечное, или приснобытие (αει ειναι), нетленность природы, что открывается после Креста и Гроба, - в Воскресении [219]. Три этапа духовного совершенствования, установленные Оригеном и развитые Евагрием Понтийским, окажутся преобразованными и воссозданными на основе этой христологической системы. Так, этап πρακτικη [220] соотнесен в ней с бытием - в реальности Тела Христова. Этап познания природ "сущих" (тварных существ), то есть их идей, или божественных "предопределений" ("изволений") о них, соответствует благобытию, душе Христовой, Его безгрешной воле (это исключает однозначно интеллектуализированныи характер гносиса). Наконец, этап θεολογια соотносится с приснобытием, в свою очередь заключая в себе два этапа: первый - "простая мистагогия (μυσταγωγια - посвящение в тайны, в таинства. - *Ред.*) богословского ведения", ступень, на которой и обретает свое место мистика Евагрия; это есть созерцание - обоженным умом, преисполненным света Пресвятой Троицы; и второй этап - высшая ступень, где проникают, в превосхождении себя, в совлечении своего νους (ума), в Божество Христа, "через совершенное отрицание - к совершенной неопределимости". Это - экстатичский путь Дионисия: соединение в том неведении, что превосходит всякое ведение.

Святой Максим широко использовал труды, идеи Евагрия, особенно в своих "Сотницах (главах) о любви". Отец М.Виллер [221] решился даже утверждать, что св. Максим находится в теснейшей зависимости от образа мысли Евагрия: св. Максим - всего лишь компилятор, кое-как соединивший весьма разнородные элементы, сочетав апофатизм Дионисия с евагриевым "умным" (в νους) созерцанием божественного света. Это всегда казалось нам несправедливым. Теперь же, после изучения мысли св. Максима

отцом Г.У. фон Бальтазаром, никому уже не позволительно сомневаться в оригинальности такого мощного синтеза.

"Ум совершенен тогда, - говорит Максим, - когда он, благодаря истинной вере, обладает в сверхневедении сверхпознанием сверхнепостижимого" (τον υπεραγνωστον υπεραγνωστως υπεραγνωκως), и это по Дионисию; то же, что следует далее, относится к познанию Бога в "сущих" - к τεωρια: [ум совершенен], "когда он улавливает в тварях их всеобщие причины (для Максима и Дионисия это идеи, или "изволения" Божий. - *В.Л.*), когда для действования в них (тварях) божественного Промысла и божественного Суда ум получил от Бога познание, которое содержит в себе все. Сказанное, разумеется, возможно постольку, поскольку доступно для человека" [222]. Если это и от Евагрия, то мысль его преобразована на основе дионисиевского энергетизма. От "физического гносиса", гносиса-ведения существ тварных переходят к богословию, или божественному ведению - в обретении "благодати божественного познания" (θεολογικη χαρις), преодолевая "на крыльях любви" познание тварное, - дабы "пребывать в Боге". "Тогда, в той мере, насколько это возможно для человеческого ума, проникаемся Духом Святым до природных глубин Его божественных свойств" [223]. Это уровень созерцания, соответствующий уровню "разума Христова", та достижимая для тварных существ вершина познания, где открываются свойства, или энергии (у Дионисия - δυναμεις), в которых становится познаваем Бог - то, что познается свыше в неведении, превышением νους. "На пороге познания Бога не ищи познания Его Сущности - ум человеческий не способен ее постичь; никому не ведома она - кроме Бога. Но по возможности глубже рассматривай ее свойства, например, Его Вечность, Его Бесконечность, Его Незримость, Его Благость, Его Премудрость, Его Могущество, что созидает тварь, управляет ею и судит ее. Ибо достоин между всеми имени богослова тот, кто стремится раскрыть, насколько это возможно, истинность Его свойств" [224]. "Познаваемый с одной точки зрения, непознаваемый - с других: таков Бог, как и (все) божественное. Познаваемый - в созерцании Его свойств, непознаваемый - в созерцании Его Сущности" [225]. "Мы познаем Бога не в Его Сущности, но через великолепие Его творения и действие Его Промысла, которые, как в зеркале, являют нам отражение бесконечных Его Благости, Мудрости и Могущества" [226] (то есть свойств энергий, известных нам исходя из тварных существ). "Очищенный ум - или изображает простыми и чистыми вещи человеческие, или

естественным образом созерцает существа видимые и невидимые, или воспринимает свет Пресвятой Троицы" [227] (это высшая ступень τεωρια - созерцания). "Но, достигнув Бога, ум - своим пламенным желанием - побуждается к поиску того, что есть Божественная Сущность, ибо не находит он утешения ни в чем, лишь подобном Ей. Однако предприятие это невозможное, и познание Божественной Сущности равно недоступно всякой тварной природе. Ум, следовательно, довольствуется (только) свойствами (Божиими), то есть Вечностью, Бесконечностью, Незримостью, Благостью, Мудростью, Могуществом, которое созидает "сущих", управляет ими и творит над ними суд. То единственно в Нем совершенно понятно: что Он бесконечен; и само отсутствие какого-либо знания (о Нем) есть уже некое всепревосходящее познание для ума - как это показано богословами Григорием и Дионисием" [228].

Различение между природой и свойствами, между непознаваемой Сущностью и силами, или проявляющими Бога энергиями, утверждается здесь вслед за Дионисием и каппадокийцами совершенно четко. В последовательности обогообщения различение это противопоставляет созерцанию Бога в "сущих" или в зеркале души - соединение с Ним в неведении, превосходящем всякое познание. Действительно, познают то, чему сопричастны; сущность же (Божия) несообщима, по определению (мы не "суть", и никогда не станем божественными по сущности); соединяясь с Богом, необходимо выйти на области сопричастности, следовательно, отказаться от всякого познания. Если же от познания нами тварного мы восходим к познанию свойств Божиих, то это означает, что тварь сопричастна проявляющим Его силам, Его энергиям. "Разумная и духовная природа сопричаствует Богу Святому самим своим бытием, своей предрасположенностью к благобытию (я хочу сказать - своей склонностью к благости и мудрости) и по благодатному дару приснобытия. Через эту сопричастность природа и ведает Бога" [229]. Бытие и приснобытие - суть сопричастности неизменные, дарованные самим сущностям разумных тварей. Благобытие же (ευ ειναι), то есть благость и мудрость, дарованы их свободной воле, дабы "тем, чем Сам Бог является по сущности, Его создание стало бы по сопричастности" [230]. Это образ (сопричастность, дарованная сущностям) и подобие (сопричастность, предложенная их волям), сотворение и обожение. "Не как нуждающийся в чем-либо - привел Бог, абсолютная Полнота, к бытию Свое творение, но для того, чтобы

твари радовались соучастию в подобии Его и чтобы Самому веселиться о радости созданных Им - в то время, как они неисчерпаемо черпают Неисчерпаемого" [231].

Обожение - ключевая тема духовного учения св. Максима. У Евагрия обожение сопутствовало созерцанию, или вернее, проявлялось на высшем уровне последнего - на уровне чистой молитвы, как естественного состояния νους, этого приятелища божественного света. У св. Максима обожение - высшая цель, к которой устремляется человеческая воля, - определяет собой все остальное. Вместо того чтобы служить лишь дополнением к системе Евагрия, как утверждает о. Виллер, дионисиевский "экстаз", выход за грани бытия (соединение в неведении), полностью преобразует эту систему. Он придает всему пути восхождения к Богу тот динамизм, который мы можем наблюдать у Дионисия, тот порыв подняться над собой, выйти из своей ограниченной природы - в жажде единения с Богом. Это уже не гносис - как у Евагрия, но действительно та θεωρια (благодатная любовь. - Перев.), что первенствует у св. Максима. Отец Пегон, переводчик "Сотниц о любви", верно отметил, что "Богопознание не есть цель любви, в том смысле, что оно превратило эту любовь в некое средство для достижения известного результата. Говоря более точно, познание есть следствие, знак соединения с Богом, осуществляемого любовью, однако такое следствие, которое в свою очередь воздействует на причину, усугубляя любовь" [232]. Здесь св. Максим более близок св. Григорию Нисскому и Дионисию, чем Евагрию.

"Чтобы любить Бога, Который превосходит всякое разумение и познание, Который свободен от всякой связанности отношениями (σχεσεως) и от природы (φυσεως), надлежит в неудержимом порыве подняться над чувственным умопостигаемым, над временем и вечностью, над пространством (τοπος), полностью совлечься всякой энергии чувств, мысли и νους (разума) - ради того, чтобы неизреченно и в неведении (αρητως τε και αγνωστως) встретить божественные радости, - превыше мысли и разумения" (*"Амбигва". PG91, col.1153BC*). Те, кто следовали за Христом в делании и созерцании, будут переходить в состояние все лучшее, и никакого времени не хватило бы, чтобы поведать о всех восхождениях и откровениях Святых, преображающихся - от славы к славе, пока каждый в свой черед (εν τω ιδιω ταγματι) не получит обожения [233]. В подобном окончательном состоянии, в состоянии "будущего века", человеческие личности

призываются соединить в себе "любовью природу тварную с природой нетварной - в явлении их единства и тождественности через стяжание благодати" [234]. Для св. Максима такое соединение благодатью, совершающееся в тварных личностях, - суть аналогия ипостасному соединению двух природ во Христе. Максим никогда не теряет из виду христологии - центральной идеи в образе его мысли. Однако если восхождение ума Христова к Его Божеству совершается для нас "путем отрицательным", путем экстатического неведения, Божественная природа, тем не менее, пронизывает своими энергиями Его Человечество - точно так же Его ум, как и Его душу и Его тело. Эта "перихореза", энергетическое взаимопроникновение тварного и нетварного во Христе, находит свою аналогию в тварных существах, стремящихся стать "богами по благодати". Действительно, они начинают становиться превыше материи, в согласии с телом, через желание, и превыше формы, в согласии с разумением, через созерцание; иными словами, они оказываются превыше единства материи и формы, которым обусловлены вещи дольние [235]. Таким образом, с начальных этапов, путь христианского совершенствования - как в πραξις, так и в θεωρια - есть путь обожения, превосходящего посредством благодати ограниченность нашей природы, а это полностью меняет духовную перспективу бытия - так, как она мыслилась Евагрием. Обожение относится ко всей полноте человеческой сущности. Во всем и всецело - и по душе и по телу - сохраняя свою человеческую природу, человек столь же всецело - так же и по своей душе и по своему телу - становится богом по благодати и по тому божественному великолепию обоживающей славы, что ему всецело и подобает (ολος μεν ανθρωπος μενων κατα ψυχην και σωμα δια την φυσιν, και δλος γινομενος θεος κατα ψυχην και σωμα δια την χαριν και την εμπρεπουσαν αυτω διολου θειαν της μακαριας δοξης λαμπροτητα) [236].

Видение Бога - каким же представляется оно св. Максиму - в обоженном состоянии "будущего века"? Оно не может быть ви'дением Божественной Сущности - как это следует из всего здесь сказанного. "Дионисий утверждает, - говорит св. Максим, - что сокровенную реальность ("сокрытое" Бога, Бог "в Себе": αυτο μεν το κρυφιον τον θεου), то есть Его Сущность (οπερ ουσια αυτου), никто не видел и не увидит. Или, говоря еще более возвышенно, что никто не может и не сможет ни достигнуть мысленно, ни выразить словесно (κατανοησαι και φρασαν) того, что есть Бог Сам в Себе (τι εστιν ο θεος)" [237]. Как и у Дионисия, ви'дение Бога избранными Его представляется как некое энергийное

откровение Божества в Личности Христа Бого-Человека: Его божественное тело станет видимым Богоявлением" (το θειον αυτου σωμα ορατην θεοφανεαν φησιν), и в это же самое время умом будут причащаться Богоявления умопостигаемого, ноэтического (νοητη), и это - "совершеннее" [238]. Однако нам представляется, что чувственное и умопостигаемое более не окажутся противопоставляемыми друг другу - в качестве различных уровней познания, потому что, как говорит св. Максим, будучи обоженными, "мы соделаемся единовидно единым" (ενοειδως εν) свободными от противоположностей, необходимо присущих сложному" (των κατα συνθεσιν ετεροτητων ημων) [239]. Это - Богови'дение, которое превосходит разум - точно так же, как и чувства; и потому оно относится ко всему человеку в целом: приобщение человеческой личности к личностному Богу.

С Дионисием и Максимом мы проникаем в богословие собственно византийское. Это богомыслие предполагает различение между непознаваемой "усией" (ουσια) и ее проявлениями (динамическими свойствами - δυναμεις или энергиями), различение, которое, вместо того чтобы ограничивать мистический взлет, ставя человеческую личность перед накрепко запертыми вратами, напротив, распахивает перед ней бесконечный путь - за гранью познания.

Глава 8
"ВИДЕНИЕ БОГА" В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ[240]

Прежде чем исследовать направление, в котором духовное учение Дионисия и Максима развивалось византийскими созерцателями, мы должны остановиться на некоторых аспектах ви'дения Бога, косвенно затронутых в догматических спорах.

Я ограничусь только указанием на одно весьма интересное место у св. Анастасия Синаита, настоятеля одного монастыря Синайской горы, "нового Моисея", как его называли, умершего в начале VIII века. В своем полемическом труде против монофизитов под заглавием 'Οδηγος (Руководитель) [241], св. Анастасий обвиняет своих противников в том, что они смешивают в Боге природу (φυσις) и προσωπον - термин, обычно

обозначающий личность, но буквально означающий "лицо". Для подтверждения этого различия между φυσις и προσωπον св. Анастасий ссылается на текст Евангелия об ангелах малых сих, которые всегда видят лицо (προσωπον) Отца Небесного. Невозможность видеть природу (φυσις) Бога представляется настолько очевидной истиной, что св. Анастасий ограничивается приведением текста о ви'дении лица для доказательства различия между προσωπον и φυσις. Далее он ссылается на слова апостола Павла в 1 Послании к коринфянам о ви'дении лицом к лицу, замечая, что здесь сказано προσωπον προς προσωπον, а не φυσις προς φυσις. Не природа видит природу, а личность видит личность.

Ту же идею мы находим у защитников икон в период борьбы с иконоборцами. Иконоборческий собор 754 года привел против иконопочитания аргумент, сформулированный императором Константином V: что представляют иконы Христа? Если на этот вопрос ответят: две соединенные природы, это будет монофизитской ересью, смешением Божества и человечества, причем это заблуждение будет еще отягчено желанием ограничить Божество образом. Если же ответят, что икона представляет одно лишь человечество Христа, это будет впадением в несторианство, разделением двух нераздельных природ. Св. Феодор Студит дает православный ответ на аргумент иконоборцев, сформулировав, в чем состоит сходство и различие между образом и первообразом. Образ всегда непохож на первообраз по своей сущности (κατ' ουσιαν), но похож на него по своей ипостаси (καθ' υποστασιν) и по имени (καθ' ονομα). Именно Ипостась Воплощенного Слова, а не Его Божественная или человеческая природа изображается на иконах Христа [242]. Это догматическое обоснование иконопочитания имеет большое значение для учения о ви'дении Бога: речь идет об общении с Личностью Христа, в которой энергии двух природ - тварной и несозданной - взаимно проникают друг друга. Эта последняя идея была развита после св. Максима св. Иоанном Дамаскином (+749).

Св. Иоанн Дамаскин начинает свое "Точное изложение православной веры" с категорического утверждения о непознаваемости природы Бога. "Ни люди, ни силы небесные - херувимы и серафимы не могут познавать Бога иначе, как в Его Откровении. По Своей природе Он - превыше бытия, а следовательно, превыше познания. Его

сущность можно определить только апофатически, посредством отрицаний. То, что мы говорим о Боге утвердительно (καταφατικως), обозначает не Его природу, а Его атрибуты - то, что "рядом" с природой (τα περι την φυσιν) [243]. Это то же самое, что проявления вовне, силы (δυναμεις) Дионисия или энергии каппадокийцев. Дамаскин говорит об энергиях преимущественно в христологическом контексте, различая вместе со св. Максимом Божественные и человеческие энергии в Богочеловеке. Наиболее интересно для нас применение учения об энергиях к Преображению - этому проявлению Божества в Воплощенном Слове. Св. Иоанн Дамаскин говорит об этом дважды - в своем "Точном изложении православной веры" [244] и в слове на Преображение [245]. "Тело (Христа) было прославлено в тот же момент, как оно было приведено из небытия к бытию, так что славу Божества следует называть также славой тела (και η της θεοτητος δοξα του σωματος λεγεται)... никогда это святое Тело не было чуждо Божественной славе" [246]. "В Преображении Христос не стал тем, чем Он не был ранее, но Он явился Своим ученикам таким, каким Он был, открыв им глаза, даровав зрение слепым" [247]. На Фаворской горе ученики видели все ту же Личность Воплощенного Слова, но они получили способность созерцать Его в Его вечной славе, воспринимать энергию Божественной природы: "Ибо все обоживается в Воплощенном Слове: то, что принадлежит плоти, как и то, что относится к бесконечному Божеству (της απεριγραπτου θεοτητος); но мы понимаем, что эта общая слава Божества и тела имеет иной источник, чем общая способность испытывать страдание. Но Божество берет верх (над тварным) и сообщает телу блистание Своей славы само по себе (как Божественная природа), оставаясь непричастным страданию в том, что подвержено страданию" [248]. Это является применением учения об энергиях к христологии: хотя Божественная природа сама по себе остается неприступной, ее энергия, ее вечная слава пронизывает тварную природу, сообщается ей. В ипостасном единстве человечество Христа участвует в Божественной славе, позволяя нам видеть Бога.

Св. Иоанн Дамаскин задает себе вопрос - почему св. Василий называет Евхаристию "образом" (αντιτυπα) Тела и Крови Христовых? Он называет их образом, - говорит св. Иоанн Дамаскин, - по отношению к реальностям будущего века. Это означает не то, что Евхаристия не является истинными Телом и Кровью Христа, но то, что сейчас мы приобщаемся Божеству под видом евхаристических Даров, а тогда будем приобщаться Ему духовно, одним созерцанием (δια μονης της θεας). Приобщаясь к Божественной славе,

"праведники и ангелы просияют, как солнце, в вечной жизни, с Господом нашим Иисусом Христом, всегда созерцая Его и созерцаемые Им, черпая в Нем непрестанную радость, славя Его со Отцем и Святым Духом во веки веков" [249]. Ви'дение лицом к лицу есть общение с Личностью Христа, отношение взаимное - мы видим и мы видимы, ви'дение-приобщение к Божеству в Божественной славе, озаряющей праведников так, что они просиявают, как звезды.

Св. Иоанн Дамаскин, этот византийский схоласт, подытоживший учение отцов Церкви христологической эпохи, т.е. семи первых веков, фиксировал для всего позднейшего византийского богословия это учение о ви'дении Бога в аспекте христологической догматики. Но проблема ви'дения Бога имеет и другой аспект, который не был развит св. Иоанном; это его субъективная сторона, связанная с человеческой личностью, вступающей в общение с Богом, т.е. постановка вопроса в плане догматического учения о Св. Духе. Как мы видели, св. Кирилл Александрийский ясно говорит о действии Святого Духа в богообщении. Именно во Святом Духе приобщаемся мы к красоте (καλλος) Божественной природы; именно в нем является нам Божество Слова, так что, созерцая Воплощенного Сына Божия, "мы уже больше не знаем Его по плоти", но знаем Его в славе, присущей Его Божеству. И все же плоть не остается чуждой этому переживанию, потому что Тело Христа преображено Божественным светом.

Этот пневматологический аспект ви'дения Бога выражается прежде всего в духовной жизни как опытном переживании благодати. Рассматривая различные аскетические учения о созерцании, мы смогли констатировать наличие двух основных отклонений: интеллектуализма Евагрия, идущего от Оригена с его платоническим спиритуализмом, и чувственного опыта мессалийцев, по представлению которых Бог материализуется, принимает чувственные формы, вступая в общение с людьми. Между этими двумя крайними направлениями стоит мистика чувства, благодати ощущаемой, переживаемой, - учение, выраженное в "Духовных словах", приписываемых св. Макарию, и в учении о созерцании св. Диадоха Фотикийского, более трезвенном, чем учение св. Макария, остерегающемся каких бы то ни было чувственных образов, но чуждом и интеллектуализму Евагрия. У Дионисия и Максима интеллектуализм Евагрия радикально преодолевается в экстатическом порыве, в выходе за пределы тварной природы, к

единению с Богом, превосходящему всякое знание, всякую гнозу как в области чувства, так и в области интеллектуального созерцания. Посредством действия и созерцания человек, по учению св. Максима, "перенесенный на крылах любви", становится выше соединения материи и формы. Возвышаясь к состоянию обожения, он преодолевает противоположность между чувственным и умопостигаемым, которая также относится к области тварных существ. Потому-то реальность, открывающаяся созерцанию, не принадлежа к тварному миру, не может быть подобающим образом определена. Исаак Сирин в середине VII века сказал об этом: "Тайны будущего века не имеют собственного и прямого наименования. О них возможно лишь некоторое простое ведение..." Он повторяет слова Дионисия: "Это неведение, превосходящее всякое ведение" [250]. Мысль Дионисия, усвоенная Максимом, дала догмагическое основание для такого мистического учения, в котором человек весь, во всей полноте своего существа, входит в общение с Богом. Я не хочу сказать, что этих духовных представлений не существовало до св. Максима: уже у Диадоха Фотикийского (V век) мы отмечали это соединение в молитве сердца и ума (νους), которое является основной отличительной особенностью духовного направления, известного под названием исихазм. Исихасты не пользуются на Западе доброй славой. Причина этого заключается в недобросовестности некоторых современных критиков, примешавших конфессиональные споры к исследованию одного из вопросов истории духовной жизни. Я остерегусь следовать их примеру и не стану выступать с апологией исихазма, тем более что этот вопрос имеет лишь косвенное отношение к предмету нашего курса. Но следует устранить некоторые слишком вопиющие заблуждения в отношении так называемой молитвы исихастов:

1) Исихазм есть не духовное движение, но просто лишь одна из форм монашеской жизни, всецело посвященной молитве.

2) В противоположность всему, что говорят об исихастах, этот вид молитвы не есть механический процесс, имеющий целью вызвать экстаз; далекие от стремления к достижению мистических состояний монахи-исихасты стремятся к трезвению (νηψις), к внутреннему вниманию, соединению ума с сердцем и контролю умом сердца, "хранению сердца" умом, "молчанию сердца" (ησυχια); это есть подлинно христианское выражение бесстрастия (απαθεια), при котором действие и созерцание не понимаются как два различных порядка жизни, но, напротив, сливаются в осуществлении "духовного делания"

- πραξις νοηρα.
3) Духовное делание связано с определенной техникой молитвы, цель которой - господство над телом и душой; это отнюдь не означает, что метод исихастов сводится к внешним приемам и направлен на механизацию молитвы.
4) Созерцание благ будущего века, божественных реальностей, нетварного света есть не цель исихаста, но выражение общения с Богом, Которого он непрестанно взыскует.
5) Наконец, исихазм не есть сравнительно позднее изобретение византийских монахов; характерные элементы молитвы, именуемой молитвой исихастов, мы находим у Диадоха, у св. Иоанна Лествичника, у Исихия Синайского. Первое известное нам систематическое изложение техники внутренней молитвы приписывается св. Симеону Новому Богослову. Даже если этот трактат носит на себе следы более позднего редактирования, он, несомненно, отражает древнюю традицию.

Св. Симеон, которому византийская традиция дала имя Нового Богослова ("нового" - после св. Григория Назианзина, именуемого "Григорий Богослов"), жил в конце X и первой половине XI века. Его смерть относят, со значительной долей вероятности, к 1022 году. Очень трудно (а в настоящий момент и невозможно) проанализировать творения св. Симеона Нового Богослова с целью выяснения его учения о ви'дении Бога. Издание его творений, появившееся в Смирне в 1886 году, совершенно недоступно; даже Крумбахер не смог ознакомиться с ним. Перевод на новогреческий, сделанный Дионисием Загореосом и изданный в Венеции в 1790 году, предварил издание оригинального текста. Это венецианское издание тоже чрезвычайно редкое, и русский перевод с него [сделанный епископом Феофаном Затворником] не может служить достоверным источником. Минь опубликовал [в своей Патрологии] латинский перевод творений св. Симеона, сделанный Понтаном в 1603 году - 33 слова и 40 гимнов, к которым добавил еще два произведения - меньшей значимости - св. Симеона на греческом языке. Наконец, есть несколько оригинальных текстов св. Симеона у Holl'a и Hausherr'a [251]. Попытаемся все же ознакомиться с учением св. Симеона Нового Богослова о ви'дении Бога, полагаясь не столько на точность выражений преподобного, сколько на их общий дух и характер.

Св. Симеон развивает ту же идею ορατη θεο φανεια которую мы встречали у Дионисия, Максима и Иоанна Дамаскина. Но в то время как св. Максим и св. Иоанн

Дамаскин говорят о ви'дении Божественной славы преимущественно в христологическом контексте, в отношении обоженного человечества Христа, посредством которого мы участвуем в божественном озарении, св. Симеон подходит к той же реальности в плане пневматологическом. Для него в первую очередь речь идет об откровении в нас Святого Духа, о жизни в состоянии благодати, которая не может оставаться сокровенной, но проявляется на высших духовных ступенях как свет.

Современные критики настолько одержимы идеей мессалианства, что готовы находить его всюду, где только идет речь о ви'дении Божественного света. Однако главным источником наших сведений о мессалианстве является, без сомнения, св. Иоанн Дамаскин, который развивает, в связи с Преображением, учение о лицезрении Божественной славы, к которому некоторые критики, без сомнения, привесили бы ярлык мессалианства, если бы встретили его у автора - "исихаста". Но когда люди исходят из предвзятого мнения, они обходят молчанием неудобные для них тексты, вместо того чтобы воспользоваться ими для уточнения возражений Дамаскина против мессалиан. И все же он ясно сказал: неправославной является именно их претензия на реальное ви'дение Божественной сущности телесными чувствами.

Возвращаясь к св. Симеону, мы можем спросить себя, какова природа этого видения Божественного света, составляющего центральную тему всех его трудов? Есть ли это чувственное или интеллектуальное восприятие? Св. Симеон ничего не говорит об этом; но, говоря о переживании божественного, нетварного света, он употребляет антиномичные выражения. Он утверждает, что этот свет видим, и в то же время называет его "светом незримым": "Это поистине Божественный огонь, нетварный и невидимый, вечный и нематериальный, совершенно неизменный и бесконечный, неугасимый и бессмертный, непостижимый, пребывающий за пределами всего тварного" [252]. Этот свет "отделил меня от всех видимых и невидимых существ, сообщив мне ви'дение несозданного... Я соединился с Тем, Кто несотворен, нетленен, бесконечен и невидим для всех" [253].

Как и у Дионисия, это выход за пределы твари, единение в неведении. Вот почему - как и у Дионисия и Максима - вечные реальности, к которым здесь приобщается человек, не являются в собственном смысле слова ни чувственными, ни умопостигаемыми; но

именно потому, что они превосходят разум, так же как и чувства, они воспринимаются всем существом человека, а не какой-то одной из способностей. "Бог есть свет, - говорит св. Симеон, - и Он сообщает Свое сияние тем, кто с Ним соединяется, в меру их очищения. Тогда угасший светильник души, т. е. помраченный разум, сознает, что он снова возгорелся, потому что его воспламенил Божественный огонь. О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что его душа не отделяется от духа, а его тело не отделяется от души. Бог соединяется со всем существом человека" [254]. Мы далеки здесь от интеллектуалистической мистики Оригена и Евагрия - этого бегства чувственного в умопостигаемое. Но мы так же далеки и от чувственных представлений мессалиан. Представители Александрийской школы спиритуализировали чувственное, мессалиане материали-зировали духовное. У Симеона Божественный свет является всему человеку, человеческой личности, как несозданная реальность, превосходя как материю, так и дух. И если видеть в этом духовное бегство, то это есть не бегство от чувственного, но полный выход за пределы тварного бытия к единению обожения. С другой стороны, если в этом опыте хотят видеть материализацию божественного, следовало бы говорить скорее о преображении тварной природы, тела и духа, Божественной благодатью, являющейся как нетварный свет, к которому человек приобщается всем своим существом. И в том и в другом случае свет у св. Симеона означает встречу с Богом - безразлично, человек ли возвышается к Богу или Бог нисходит к человеку.

"Я часто видал свет, - говорит св. Симеон, - и иной раз он являлся внутрь меня, когда душа моя имела мир и тишину, а когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь, потому что иной раз являлся он вне, вдали, или даже совсем скрывался, и тогда думалось мне, что, верно, он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начинал плакать и проливать слезы, и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака, и мало-помалу выказывается радостотворное, блестящее и круговидное. Так, наконец Ты, неизреченный, невидимый, неосязаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присущий и все исполняющий, видимый и скрывающийся каждый час... и днем и ночью, удаляющийся и приходящий, исчезающий и внезапно опять являющийся, мало-помалу прогнал бывшую во мне тьму, рассеял покрывавший меня облак, очистил зеницу умных очей моих, открыл душевный слух мой, снял покрывало нечувствия с сердца

моего, и вместе с сим усыпил плотскую сласть и совсем изгнал из меня всякую страсть. Сделав меня таковым, Ты очистил от всякого облака небо мое, т. е. душу очищенную, в которую приходя невидимо, не знаю, каким образом и откуда, Ты, вездесущий, внезапно обретаешься в ней и являешься как другое солнце. О неизреченное снисхождение!" [255] "Благодарю Тебя за то, что Ты, Божественное Существо, пребывающее превыше всех существ, соделался единый дух со мною, без смешения, без изменения... Благодарю Тебя за то, что Ты открыл мне Себя, как невечерний день, как незаходящее солнце, о, Ты, не имеющий места, где Ты мог бы укрыться; ибо никогда Ты не скрываешь Себя, не презираешь никого; напротив, это мы скрываемся, не желая идти к Тебе" [256].

В переживании Божественного света у св. Симеона нет ничего общего с обезличивающим экстатическим состоянием, в котором сознание человека тонет в созерцании некоего безличного божества. Напротив, именно общение с личным Богом делает это переживание света невыразимым для человеческого языка. То, что пытается выразить, в антиномичных терминах, св. Симеон, позволяет нам составить некоторое представление об этом общении с Богом, живущим во свете несозданном: "Когда приходим мы в совершенную добродетель, - говорит он, - тогда не приходит уже Он более, как прежде, безобразным и безвидным... но приходит в некоем образе, впрочем в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо очертании или отпечатлении, но является как простый, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом лицеи к лицу, любит сынов Своих как отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным некиим ви'дением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить как должно, но опять и молчать не могут... (Святой Дух) бывает в них все, что, как слышим, в Божественных Писаниях говорится о царстве небесном, - именно Маргарит, семя горчичное, закваска, вода, огнь, хлеб, питие жизни, одр, чертог брачный, жених, друг, брат и отец. И что много говорить мне о неизглаголанном? Ибо чего око не видало, о чем ухо не слыхало, и что на сердце человеку не входило, то как может измерить язык, и как можно сказать словом?.. Хотя мы стяжали все сие и имеем внутрь себя от Бога, давшего нам то, но нисколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить" [257].

Это реальности будущего века, которые мы видим отчасти в этом мире - вначале в экстазе, а на более высоких ступенях совершенства - в постоянном общении с Божеством. Ибо, как говорит св. Симеон, экстазы и состояния восхищения подобают лишь неопытным, тем, чья природа еще не привыкла к переживанию нетварного [258]. Однако эта новая реальность присутствует во всех христианах, ибо она есть не что иное, как благодать крещения. Св. Симеон часто это повторяет. Он особо подчеркивает значение таинств, в противоположность тому, что можно было бы ожидать. Но надо не только получить благодать в таинстве, но и "стяжать ее многими скорбями и трудами"; она должна актуализироваться, выражаться в жизни, следовательно, проявляться и становиться видимой в нашей духовной жизни. "Если неточный ключ бьет, то наверное река, исходящая из сего источника и текущая, видима бывает для имеющих очи. Но если и это действуется в нас, а мы ничего такого не чувствуем и не сознаем в себе, то явно, что мы совсем не будем чувствовать и жизни вечной, которая бывает следствием того, и не увидим света Духа Святого, но пребудем мертвы, слепы, бесчувственны и в будущей жизни, как пребываем в настоящей" [259]. Нельзя назвать истинным христианином того, кто не имеет этого опытного переживания света, этого сознательного богообщения: "Мы не то, чего не знаем, говорим, но что знаем, о том свидетельствуем. Свет уже во тьме светит, и в нощи, и во дни, и в сердцах наших, и в уме нашем, и осиявает нас невечерне, непреложно, неизменно, неприкровенно, - глаголет, действует, живет и животворит и делает светом тех, которые осияваются Им. Бог свет есть, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые прияли Его, прияли как свет. Ибо свет славы Его предъидет пред лицем Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что Бог свет есть; и те, которые не прияли света Его, не прияли еще благодати, потому что приемлющие благодать приемлют свет Божий и Бога... Но те, которые не сподобились еще приять или вкусить сего, все находятся еще под игом закона, еще состоят под сенью и образами, еще суть чада рабынины. Пусть это будут цари, пусть патриархи, пусть архиереи или иереи, пусть начальники или подначальные, пусть миряне или монахи. Все они еще во тьме сидят и во тьме ходят, и не хотят, как должно, покаяться. Покаяние есть дверь, которая выводит человека из тьмы и вводит в свет. Почему, кто не вошел еще в свет, тот очевидно не добре и не как следует прошел чрез дверь покаяния. (Заметим: "дверь покаяния" занимает место

"двери гнозы" Оригена)... Творящий же грех раб есть греха и ненавидит свет, чтоб не обнаружились дела его" [260].

Во свете мы познаём Бога, но также и самих себя, и судим самих себя. По учению Евагрия, ум человеческий, созерцая Бога, представляется сам себе богоподобным существом; по учению св. Симеона, в божественном свете прежде всего открывается наше несходство с Богом. "Ныне, в настоящей жизни, входя в свет чрез покаяние, самоохотно и самопроизвольно, мы хотя обличаемся и осуждаемся, но, по благости и человеколюбию Божию, обличаемся и осуждаемся тайно и сокровенно, в глубине души нашей, во очищение и прощение грехов наших. И только один Бог вместе с нами знает и видит сокровенности сердец наших, И кто здесь, в настоящей жизни бывает судим таким судом, тому нечего бояться другого какого истязания. Но тогда, во второе пришествие Господне, на тех, которые ныне не хотят внити в свет и быть им судимы и осуждаемы, но ненавидят его, откроется свет, сокрытый ныне, и сделает явными все их сокровенности. И все мы, ныне укрывающие себя и не хотящие объявить сокровенности сердец наших чрез покаяние, раскрыты будем тогда действом света пред лицем Бога и пред всеми прочими, - что такое есмы мы ныне" [261].

Итак, свет есть суд, он есть также парусия [второе пришествие], уже совершающаяся для тех, кто живет в общении с Богом, ибо опытное познание нетварного света превосходит границы тварного существа, выходит за пределы пространства и времени к "Тайне восьмого дня". Так у св. Симеона мистическое созерцание соединяется с эсхатологическим прозрением.

В самом деле, "для тех, которые соделались чадами света и сынами будущего дня и могут всегда как во дни ходить благообразно, никогда не придет день Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся. Ибо день Господень явится не для тех, которые уже осияваются божественным светом, но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире по-мирски и любят блага мира сего; для них явится он вдруг, внезапно, и покажется им страшным, как огнь нестерпимый и невыносимый" [262].

В состоянии обожения, которое наступит в будущем веке. Святой Дух явится во всем как свет, но видеть будут Личность Христа. "Благодать Твоего Всесвятого Духа, - говорит Симеон, - будет озарять праведников как звезды и среди них воссияешь Ты, о недосягаемое Солнце! Тогда все они просветятся в меру своей веры и своих дел, своей надежды и любви, в меру очищения и озарения Твоим Духом, о Единый Бог бесконечной кротости!" [263] "Тогда Христос будет видим всеми, и Сам Христос будет видеть все бесчисленные мириады святых, ни с кого глаз не сводя, так что каждому из них будет казаться, что Он на него смотрит, беседует с ним и приветствует его; и никто не будет опечален тем, будто Христос не обратил на него внимания и презрел его... Пребывая неизменным, Он будет являть Себя инаковым для одного, и инаковым для другого; будет уделять Себя каждому, как подобает и как он того достоин" [264].

Мы сказали бы, что это ви'дение Бога, не являющееся ви'дением существенным, имеет характер общения экзистенциального, если позволительно применить этот современный термин к византийской духовной жизни XI века. В самом деле, это не только общение тварной и несозданной природы, но и раскрытие каждой человеческой личности, принимаемой Богом, Который обращается к каждому в отдельности. Слова апостола Павла: "Я познаю Его, как и я познан Им" получают здесь смысл личного общения с Живым Богом, Который является не только универсальной природой, но и Богом каждого. В дальнейшем мы увидим, как это учение о ви'дении Бога нашло свое догматическое отражение в доктринальном конфликте XIV века.

Глава 9
ПАЛАМИТСКИЙ СИНТЕЗ[265]

В историю богословской мысли входят различные периоды, как бы вероучительные циклы, в которых какой-то один аспект христианского предания обретает сравнительно с другими исключительное значение, в которых все темы учения в известной степени трактуются соотносительно с каким-то одним вопросом, становящимся для догматического сознания центральным. Слишком незамеченным остался тот чисто

пневматологический аспект, который, начиная с половины девятого века, становится все более и более характерным для византийского богословия после его окончательной победы над иконоборчеством, после той эпохи, которой завершается целый вероучительный цикл и которую можно назвать христологической. Вопросы, относящиеся к Духу Святому и благодати, - вот то ядро, вокруг которого строится теперь богословская мысль, более чем когда-либо неотделимая от духовной жизни. Мы видели, как вслед за Дионисием св. Максим Исповедник и св. Иоанн Дамаскин разработали богословие обожения, включив его в рамки христологии, связанной с учением об энергиях, и в предыдущей главе проследили, как это учение об обоживающем единении проявилось в своем пневматологическом аспекте у св. Симеона Нового Богослова

Св. Симеон действительно "новый богослов": он самый яркий выразитель того пневматологического течения в византийском богомыслии, которое, как бы объятое тайной обитающего в нас Духа Святого, не ищет своего внешнего выражения, как богословие христологическое, а сосредоточивается в молчании, в исихии. Только грубое вмешательство со стороны некоторых представителей рационалистического богословия, только профанация сокрытой, созерцательной жизни заставили эту духовную жизнь монастырей и скитов выйти из своего уединения, принудили ее, поставленную перед конфликтом, относящимся к вероучению, искать своего догматического выражения, как богословия мистического опыта.

В 1339 году калабрийский монах Варлаам нападет на афонских исихастов. Он не только высмеивает их аскетическую практику, но, основываясь на том, что некоторым из них якобы дано было опытное ви'дение нетварного света, в котором Бог дает познать Себя делателям созерцательной молитвы - мы видели, что учение это было уже ранее выражено св. Симеоном Новым Богословом, - Варлаам обвиняет их в мессалианстве, в материальном ви'дении Бога. Спор здесь идет о природе света, в котором Христос явился ученикам на горе Фаворской. Варлаам утверждает, что это был тварный феномен, порядка, так сказать атмосферического. В 1341 году в Константинополе созывается Собор, на котором вопрос этот ставится в чисто догматическом плане. Речь идет о природе обоживающей нас благодати. Сюда входят все вопросы, относящиеся к возможности нашего действительного приобщения Богу: вопрос нашего реального, а не

только "метафорического" обожения, нашего богопознания, возможности нашего мистического опыта и, наконец, вопрос ви'дения Бога.

В течение 20 лет - с 1340 по 1360 год - созывалось несколько Соборов, догматическое значение и учительный авторитет которых для всей Православной Церкви ни в чем не уступают авторитету и значению Соборов, именуемых вселенскими. Выразителем голоса этих Соборов, вдохновителем их догматических контроверсий был св. Григорий Палама. Он родился в 1296 году, получил серьезное богословское и философское образование, после чего принял монашеский постриг на Афоне. Вынужденный принять участие в догматической борьбе, он против своей воли оставляет в 1339 году созерцательную жизнь и в 1347 году становится архиепископом Фессалоникийским; в 1359 - он умирает. Св. Григория Паламу, канонизованного вскоре после его смерти, Православная Церковь почитает особым образом: второе воскресенье Великого поста посвящено его памяти.

Богословие св. Григория Паламы все еще не получило надлежащей оценки на Западе [266]. Писавшие о доктринальном конфликте XIV столетия отцы Жюжи, Гишарден и Буа усматривают в "паламизме", как обычно они называют его богомыслие, опасное и еретическое новаторство, разрыв с богословской традицией Византии. В то же время они стараются представить противников Паламы защитниками общего для Востока и для Запада Предания. В сущности же, если попытаться дать какую-то характеристику противникам мистического богословия по тому, какое место они занимали в социальной и культурной жизни Византии, то они представляются нам принадлежащими к категории лиц, весьма мало озабоченных защитой церковных догматов. В большинстве своем это были преподаватели риторики из среды тех гуманистов, которых немало тогда было в Византии. Все они увлекались античной философией и иной раз занимались вопросами богословскими, но не столько ради поисков истины, сколько из ученой любознательности. Уже в IX веке логик Михаил Пселл пытался создать своеобразную схоластику, но его ученик Иоанн Итал был осужден Церковью; риторы снова вернулись к изучению философии и светских наук и больше не пытались проникать в область чисто богословскую. Пожалуй, можно сравнить эту интеллектуальную среду Византии с преподавательской средой факультета искусства на Западе, представленную такими

философами, как Абеляр, Сигер Брабантский и Вильгельм Охамский. Но в Византии, не знавшей схоластической философии, расстояние, отделявшее философов от богословов, было более значительным, нежели на Западе. Св. Фома Аквинат, например, вел борьбу с аверроизмом во имя христианской философии. А в Византии именно философы возомнили себя богословами и, нападая на один из аспектов духовной жизни, столкнулись с догматическим Преданием. Видеть в противниках св. Григория Паламы только лишь представителей религиозной западной мысли, принимать их за "византийских томистов" было бы очень большой ошибкой. Здесь скорее встреча с томистской схоластикой на уровне известного интеллектуализма. Но это был интеллектуализм восточного происхождения: превзойденный богословием античный эллинизм снова проявляется в образе мыслей этих гуманистов, воспитанных на изучении философии и желающих поэтому смотреть на каппадокийцев глазами Платона, на Дионисия - глазами Прокла, на Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина - глазами Аристотеля. Проблема ви'дения Бога для противников исихии ставится в плане интеллектуальном: это - гносис, познание; для св. же Григория Паламы, как и для всего мистико-богословского Предания, Боговидение неотделимо от обожения и есть один из его аспектов. В сущности спор шел о возможности реального общения с Богом, иначе говоря - о природе благодати. Как примирить непознаваемость Бога с Его познаваемостью, невозможность общения с Богом с возможностью действительного общения с Ним? "Сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна", - говорит св. Григорий Палама. "Мы приобщаемся Божественного естества, и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак нам нужно держаться того и другого утверждения и полагать их как мерило благочестия" [267]. Св. Григорий Палама разрешает эту антиномию, не упраздняя ее и сохраняя за ней основную тайну, которая в неизреченном различении сущности (ουσια) и присущих ей энергий остается неприкосновенной. "Озарение и божественная и обожающая благодать не сущность, а энергия Божия [268]; "энергия общая и божественная сила и действие Триипостасного Бога" [269], - говорит св. Григорий Палама. Таким образом, "когда мы говорим, что божественная сущность приобщима не в самой себе, а в своих энергиях, мы остаемся в границах благочестия" [270]. Это различение между сущностью и энергиями не вводит в Божество никакой сложности. Сложность была бы в том случае, если бы действие противопоставлялось страданию в смысле пассивности, если бы энергия

предполагала страдательность (το πασχειν); но Бог "проявляет действие, но не страдает по отношению к нему" [271]. Для Паламы сущность и энергия - не две "части" Бога, как все еще воображают некоторые современные нам критики, а два различных модуса бытия Божия, в Своей природе и во вне Своей природы; это тот же Бог, пребывающий абсолютно недоступным по Своей сущности и всецело Себя сообщающий в Своей благодати. Подобно догмату Троичному, догмат о божественных энергиях никак не нарушает божественной простоты, если только эта простота не превращается в философское понятие, которым пытаются определить неопределимое. "Всякому богословию, желающему соблюдать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны" [272]. Так Савеллий, будучи неспособным утверждать, что Бог един и не един, - он видел одно только единство сущности, - утерял понятие троичности Лиц [273]. То же можно сказать о простоте божественной природы и различении между усией и энергиями. "Бог не только в трех ипостасях, Он еще и всемогущий, πανταδυναμος" (Собор 1351 года).

Различение между усией и энергиями или действиями, различение, утвержденное Соборами XIV века, есть догматическое выражение Предания о познаваемых свойствах Божиих; его мы видели у каппадокийцев и позднее у Дионисия в его учении о божественных соединениях и различиях, о силах (δυναμεις) или же о "луче божественного мрака"; это различение намечает два пути богословия - путь утверждений и путь отрицаний: один из них Бога открывает, другой - ведет к соединению с Ним в неведении. Наконец, у св. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина видим мы то же учение об энергиях в его приложимости к христологии и, в частности, в сообщимости божественной славы человеческой природе Христа, в ипостасном единстве воплотившегося Слова. Все эти предшествующие богословские данные послужили Собору 1351 года опорой в его вероучительных постановлениях, которые согласно святоотеческому преданию подтверждали определение божественной и нетварной благодати как энергии, от троической единосущности отличной, но от нее неотделимой.

Противники Паламы, утверждающие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты. Когда они говорили об отличных от сущности действиях или энергиях, то имели в виду тварные эффекты или

"следствия" божественной сущности. Их понятие о Боге - как о сущности простой - не допускало для Божества иного бытия, кроме как бытия сущностного. То, что не есть сама сущность, не принадлежит бытию божественному, не есть Бог. Таким образом, энергии должно или с сущностью отождествлять, или же от сущности совершенно отделять, как ее действия во вне, иначе говоря, как следствия тварные, ею, сущностью, "причиненные". Здесь рационалистическое понятие причинности вторгается в учение о благодати. Для противников св. Григория Паламы есть божественная сущность, есть ее тварные следствия или эффекты, но не остается места для божественных действий или энергий. В ответ на их критику св. Григорий Палама поставил их перед следующей дилеммой: или они должны допустить различение между сущностью и ее действием, но тогда философское понятие божественной простоты принудит их отнести к тварному славу Божию, благодать, свет Преображения; или они должны категорически отрицать это различение, что заставит их отождествлять непостижимое с постижимым, несообщаемое с сообщаемым, сущность с благодатью. И в том и в другом случае обожение человека становится невозможным, как становится невозможным и всякое реальное общение с Богом [274].

Именно это мы и видим, например у Никифора Григоры. Для него Фаворский свет был только лишь формой (μορφη), образом (τυπος), материальным символом, указывающим на присутствие Божества [275]. Для него апостолы видели на горе Фаворской некую реальность, принадлежащую к области сущих (τινα των οντων) нечто познаваемое, а значит - тварное [276]. Подобная ассимиляция Григорой познаваемого с областью сущего говорит о его зависимости от Дионисия, но Дионисия платонизированного, воспринятого через Прокла и неоплатоновскую традицию, от Дионисия, из богомыслия которого изъят основной его стержень - учение об энергиях, по которому Бог, по неизреченному различению в Своих энергиях (δυναμεις), Себя сообщает и открывает тварному миру. По мысли Григоры не только люди, но и ангелы могут познавать Бога не иначе, как через символы и телесные знаки (δια συμβολων και τυπον σωματικων) [277]. И здесь этот философ, противник Паламы, удивительным образом сближается с антиохийской школой, с мыслью св. Иоанна Златоуста, например, полагавшего, что ангелы до Воплощения знали Бога только в образах и представлениях. Но св. Иоанн Златоуст принимал ви'дение Бога в будущем веке в Лице Христа прославленного, тогда как для Григоры это ви'дение

навсегда остается в категориях κατα διανοιαν οψις, то есть ви'дения мысленного. Это мысль, которая здесь, на земле оперирует символическими представлениями, чтобы вывести из них соответствующие понятия [278]. Непосредственное общение с Богом, какой бы то ни было мистический опыт в земной нашей жизни невозможны, а в веке будущем это будет совершенным, чисто интеллектуальным знанием, блаженством познавательной способности человека. Здесь Григора через философию как бы возвращается к интеллектуальному гносису Климента и Оригена. Но, рационализируя и тем самым лишая этот интеллектуализм свойственной ему мистики, Григора его обедняет. Даже когда он обращается к Дионисию, то делает это для того, чтобы, пользуясь дионисиевским термином θεομιμησις, богоподражание, доказать тварный характер обожения, которое есть скорее благочестивая метафора, нежели реальное соединение тварного с нетварным.

Обе стороны обвиняют друг друга в мессалианстве. Противники Паламы включают в это обвинение ви'дение нетварного света. Защитники божественных энергий называют мессалианством познание божественной сущности тварным умом в будущем веке; если не принимать различения сущности и богопроявительных энергий, остается выбирать между интеллектуальным мессалианством и отказом от всякого непосредственного общения с Богом.

Что же такое этот нетварный свет, вокруг которого в XIV в. развернулись богословские споры? Он - сама реальность мистического опыта, о которой с такой настойчивостью тремя веками раньше говорил св. Симеон Новый Богослов; он ощутимая благодать, в которой Бог дает Себя познавать тем, кто, перейдя за грани тварного бытия, входят с Ним в единение. Св. Григорий Палама пишет об этой мистической реальности на "техническом" языке богословия, благодаря чему она неизбежно теряет свою гибкость. "Бог именуется светом не по Своей сущности, а по Своей энергии", - говорит он [279]. Но если энергии именуются светом, то это не только по аналогии со светом материальным (энергия, распространяющаяся от ярко горящего очага), но потому, что они являются созерцанию некой неизреченной реальностью, которой больше всего соответствует наименование "свет". Поскольку Бог Себя проявляет и дает о Себе познание в Своих δυναμεις или энергиях, в Своих динамических свойствах, Он есть Свет. "Этот Божественный опыт дается в меру и способен быть большим или меньшим, неделимо

делимый в соответствии с достоинством воспринимающих его" [280]. Совершенное же ви'дение Бога, ви'дение, ощутимое как нетварный свет, который и есть Бог, - это "тайна восьмого дня", и она принадлежит будущему веку, в котором мы узрим Бога лицом к лицу. Однако те, кто достойны, те, кто соединяются с Богом уже в этой жизни, сподобляются видеть "Царство Божие, пришедшее в силе", каким видели его ученики на горе Фаворской.

Свет, увиденный учениками на Фаворе, не был, как утверждал Варлаам, тварным метеорологическим феноменом, светом, по природе своей низшим, чем человеческое мышление. Это был свет, присущий Богу по Его природе: вечный, безначальный, вневременный и внепространственный, существующий вне тварного бытия. Он являлся в ветхозаветных теофаниях как слава Божия, страшная и нестерпимая для тварного, потому что до Христа она была для человека "внешней". Поэтому Павел, когда был еще человеком "внешним", чуждым веры во Христа, был ослеплен по пути в Дамаск явлением этого света. Но Мария Магдалина смогла увидеть свет Воскресения, наполнивший гроб и освещавший все, что в нем находилось, хотя "свет чувственный" еще и не осветил землю [281]. В момент Воплощения Божественный свет как бы сосредоточивается в Богочеловеке, в Котором обитала вся полнота Божества телесно, по слову апостола Павла [Кол.2:9]. Именно этот свет Божества, эту славу, присущую Христу по Его Божественной природе, и могли узреть апостолы в момент Преображения. Никакого изменения не произошло в Богочеловеке на горе Фаворской, но для апостолов это было выходом из времени и пространства, осознанием реальностей вечных. "Свет Преображения Господня не начинался и не кончался, - говорит св. Григорий Палама. - Он был не ограничен пространством и не восприемлем чувственно, хотя и был тогда зрим очами телесными... Но изменением своих чувств таинники Господа перешли от плоти в Дух" [282].

Здесь мы снова стоим перед антиномией, относящейся к природе этого ви'дения: с одной стороны, "не восприемлем чувственно" свет Господня Преображения, с другой - "зрим очами телесными". Св. Григорий Палама с негодованием отвергает попытки толковать в материальном аспекте его учение об этом ви'дении. "Божественный свет невещественен, - говорит он, - нет ничего чувственного в свете, осиявшем на Фаворе апостолов" [283]. Но вместе с тем было бы таким же абсурдом утверждать, что один только

интеллектуальный гносис заслуживает "метафорического" наименования света [284]. Свет этот - не материальный и не духовный, но божественный и нетварный.

"Агиоритическом Томосе" - той апологии исихастов, которая была написана под руководством св. Григория Паламы, - мы обнаруживаем чрезвычайно ясное различение света чувственного, света умопостигаемого и света Божественного: последний превосходит два других, одинаково принадлежащих области тварного. "Иной свет, - читаем мы в "Томосе", - свойственно воспринимать уму и иной чувству: чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание. Следовательно, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но каждое из них действует сообразно со своей природой и в пределах ее. Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством, и умом видят то, что превосходит всякое чувство и ум. Как - это ведает один Бог и испытывающий такие действия" [285].

В этом нам открывается истинная природа исихастского созерцания, так же как и место, которое занимает богословие св. Григория Паламы, увенчавшее длительную традицию святоотеческой борьбы за преодоление платоновского дуализма, дуализма между чувственным и умопостигаемым, чувством и разумом, материей и духом. Потому именно, что Бог превосходит тварное бытие, потому, что по сущности Своей Он абсолютно недоступен, что нет никакой со-природности (συγγενεια) между божественным и умственным, которому принадлежит как ум ангела, так и ум человека, Бог дает познавать Себя всему человеку в его целом, отчего мы не можем говорить о ви'дении чисто чувственном или же чисто интеллектуальном. Поскольку грань проходит здесь между тварным и нетварным, а не между областью чувств и областью разума, который рассматривался как родственный божеству, постольку единственный - Дионисием указанный - путь достижения истинного познания Бога Живого есть радикальный выход из всего, что тварно. И этот выход - уже не платоновский "побег", не спиритуализация человеческого существа, превращающегося в νους, как у Оригена и Евагрия. Это также и не "чувственная" мистика мессалианцев. Здесь нет ни редукции чувственного к умозрительному, ни материализации духовного, но приобщение всего человека к нетварному (что мы уже видели в образе мыслей Дионисия и Максима Исповедника),

общение, предполагающее соединение человеческой личности с Богом, соединение, превосходящее всякое познание, "превосходящее νους" путем преодоления ограничений, свойственных тварной природе. Здесь мы очень далеки от александрийского спиритуализма, но очень близки к св. Иринею Лионскому. Такая антропология приводит к положительному аскетизму, к аскетизму не отрицающему, а преодолевающему: "Если тело, - говорит Палама, - призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены" [286].

"Получивший в благой удел божественное действие... сам есть как бы Свет и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо Бога видят очищенные сердцем, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им" [287]. Таким образом, один и тот же нетварный Свет сообщается всему человеку, давая ему способность жить в приобщении Святой Троице. Это приобщение Богу, в котором праведники воссияют как солнце, и есть блаженство будущего века - то обоженное состояние тварных существ, в котором Бог будет "всем во всем", не по Своей сущности, а по Своей энергии, иначе говоря, по благодати или нетварному Свету, неизреченному великолепию триипостас-ной единой природы" [288].

"Агиоритический Томос" усматривает в Ветхом Завете, наряду с догматами закона Моисеева, пророческие прозрения будущих догматов, догматов эры евангельской; они представлялись ветхозаветному человеку, человеку до пришествия Христова еще не ясно выраженными тайнами. Так же и для нас, живущих в евангельской эре, вещи будущего века, Царство Божие, представляются тайнами. Тайны эти могут быть на земле познаны, или, вернее, опытно постигнуты только святыми, теми, кто живет в совершенном единении с Богом, кто преображен благодатью и принадлежит, скорее, жизни будущего века, нежели нашей земной жизни [289].

Таким образом, мы снова встречаемся, только в новой ее формулировке, с мыслью святого Иринея, с его "видением-откровением", последовательно раскрывающимся в трех

этапах: до Христа, после Воплощения и после парусии. Но св. Ириней видел "Свет Отчий" в эсхатологической перспективе "тысячелетнего царства святых". Мы видели, как это эсхатологическое ви'дение в III веке сменилось александрийским идеалом созерцательной жизни, которая у Климента и Оригена иной раз принимала форму некой философской утопии: "гностик" Климента, "духовный человек" Оригена; как одно, так и другое есть своего рода духовное "бегство" и подобная "духовность" происхождения отнюдь не христианского. Этот аспект и побудил некоторых современных критиков (прежде всего, Нигрена и отчасти и о. Фестюжьера) утверждать, что всякое мистическое созерцание характерно своего рода изменой единственному видению Бога, соответствующему Духу Священного Писания, то есть ви'дению эсхатологическому, парусийному. После целых веков борьбы против интеллектуалистическои мистики мы находим у византийских исихастов - свв. Симеона Нового Богослова, Григория Паламы и его учеников - ви'дение-созерцание, совпадающее с видением эсхатологическим, как выходом из истории к вечному свету "восьмого дня".

И, заканчивая наше исследование, мы можем сделать еще одно заключение. Я уже говорил о бурной критике, которой подверглось богомыслие св. Григория Паламы со стороны Дионисия Петавия. Не касаясь греческих отцов предшествующих эпох, уже подвергшихся осуждению Габриэля Васкеза [Gabriel Vasquez (1551-1604) - испанский богослов] за их отрицание ви'дения Бога лицом к лицу, - ведь святые отцы не учили о видении Божественной сущности, как то свойственно было западной схоластике, - Петавий обрушился больше всего именно на византийское богословие XIV века. Он утверждал, что св. Григорий Палама, отрицая непосредственное видение Бога, порвал с отеческим преданием и заменил его ви'дением чего-то иного, чем Бог, каким-то светом, от Бога отделенным и являющимся некой нетварной сферой между Троицей и тварным миром. "Абсурдное учение", говорит Петавий; признаемся, однако, что абсурдна именно его интерпретация учения св. Григория Паламы об энергиях. Он совершенно не уловил истинного смысла неизреченного различения, которое указывает на модус бытия Божия во вне Своей природы, то есть на благодать, в которой Бог Себя сообщает и проявляет. Он не понял того, - и в этом весь парадокс, - что богословствование св. Григория Паламы и является защитой непосредственного Богови'дения, и что различение сущности и энергий не есть ни "отделение" от Бога, ни Его "разделение" на две части - сообщаемую и

несообщаемую. Петавий не понял, что это различение есть богословский постулат, без которого немыслима реальность - не метафоричность - нашего обожения, без поглощения тварного существа божественной сущностью. Петавий не понял, что это видение и познание Бога лицом к Лицу в свете Его славы и есть видение и познание нетварное, потому именно, что различение между сущностью и благодатью имеет свое обоснование в Самом Боге, отчего и нет у нас необходимости отличать благодать, как Божие в нас присутствие, от благодати созданной или habitus; подобное различение может быть только разлучением. Петавий, как и все следовавшие за ним, вплоть до наших дней, западные критики, рассуждая о византийском богословии с позиций, свойственных латинской схоластике, видели ограничение и умаление ви'дения Бога именно там, где, напротив, очевиден христианский максимализм, одно из дерзновеннейших утверждений реального общения с Богом: всецелое приобщение человека к Богу, всецело присутствующему. Но этот Бог - не объект познания, Он - не Бог философов, а Бог, Себя открывающий. Если бы Его сущность, вместо того чтобы проявляться в природных энергиях, стала бы в какой-то момент сама по себе для тварного ума познаваемой, то такое познавание ни для самого св. Григория Паламы, ни для представляемого им отеческого предания не было бы тем познанием, которого ищет мистическое богословие, не было бы ви'дением, превосходящим как разум, так и чувства, зовом к непрестанному и бесконечному превосхождению тварного бытия.

Можем ли мы теперь ответить на вопрос, поставленный Васкезом, обвинившим большинство греческих отцов в том, что они отрицали видение Божественной сущности? Всегда несколько неудобно доказывать отсутствие какого-либо учения, в особенности если речь идет об учении столь нюансированном. Представленный нами краткий обзор не позволяет дать такого категорического ответа, который освободил бы нас от всяких поправок и уточнений.

Тем не менее мы смогли удостовериться в следующем: если действительно речь шла о видении сущности Божией у Климента и Оригена, то это учение (не доведенное до конца и не разработанное) представлено ими в ограничивающем аспекте интеллектуалисти ческой мистики, противопоставляющей чувственное умозрительному и

утверждающей соприродность человеческого ума с Божеством. В таком случае видение Божественной сущности явилось бы вершиной интеллектуального гносиса.

В области духовной жизни мы проследили две противоположные тенденции: с одной стороны - оригеновская мистика Евагрия, когда ум по своей природе является вместилищем сущностного божественного света, который, возможно (Евагрий не говорит об этом определенно), сообщает ему познание; с другой - чувственное участие в Божественной сущности мессалианцев. Православный духовный опыт в той же мере отвергает как интеллектуальный гносис, так и чувственное восприятие божественной природы, и в желании преодолеть свойственный человеку дуализм разумного и чувственного стремится к тому ви'дению Бога, которое вовлекает всего человека во взыскание обожения. Эта духовная жизнь превосхождения тварного бытия совершенно совпадает с категорическим утверждением Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника о непознаваемости сущности Бога. В плане чисто догматическом реакция против рационализации Евномия выразилась в том, что такие различные богословы, как три свв. каппадокийца, св. Ефрем Сирин, св. Епифаний и св. Иоанн Златоуст, категорически отрицали видение самой божественной сущности. Учение об энергиях, наметившееся у св. Василия Великого и св. Григория Нисского в их спорах против Евномия, развитое Дионисием как динамическое понятие божественных свойств, подтвержденное христологическим энергетизмом Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, легло в основу учения византийских богословов XIV века, защищавших возможность непосредственного приобщения Богу и одновременно отрицавших возможность познания Божественной сущности.

Другой, тесно связанный с видением Божественной сущности, аспект византийского богословия состоит в различении природы (φυσις) и личности (προσωπον) св. Афанасием Синаитом и в его утверждении, что видение лицом к лицу есть видение Личности воплотившегося Слова. Против иконоборчества вероучение утверждает, что не божественная природа Христа и не Его природа человеческая явлены в иконах, а явлена именно Его Ипостась. Таким образом, иконопочитание в известном смысле есть начало боговидения. Для св. Симеона Нового Богослова видение лицом к лицу есть "существенное" (existentielle) причащение Христу, приобщение Богу, в Котором каждый

находит всю свою полноту, личностно зная Бога и будучи личностно Богом знаемым и любимым. Это лицезрение светозарного Лица Божия, обращенного к каждому из нас, это видение Христа преображенного обретает свою богословскую структуру в учении св. Григория Паламы и в определении Соборов XIV в. о природе благодати.

После многих веков мы вновь стоим перед тем же ви'дением преображенного Христа, через Которого Отец сообщает в Духе Святом Свет Своей недоступной природы, стоим перед тем богови'дением, которое мы нашли в начале нашего очерка у св. Иринея Лионского, этого отца христианского Предания, ученика Поликарпа, бывшего учеником св. апостола Иоанна Богослова, сказавшего: "Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил".

БОГОВИДЕНИЕ

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Gabriel Vasquez, Bellomontanus theologus, S.J. Commentaria ac disputationes in primam partem S, Thomae, t.1. Antverpiae, 1621.

[2] P.195-200: Disputatio XXXVII: An visio Dei sicuti est, intellectui create possit a Deo communicari.

[3] De Deo 1. II, c.VII, п.15-19, Mayence, 1607.

[4] Didace (= Diego) Ruiz. De scientia Dei, disput. VI, sect.VII. Paris, 1629

[5] De theologicis dogmatibus. De Deo Deique proprietatibus. L.VII, cap.VII: Deum in futura vita clare, et secundum essentiam videri primum ex antiquorum Patrum auctoritate colligitur, tarn graecoram quam latinorum; turn ex Scriptoris Graeci et Armeni contra sentientes refutati, et eorum firmamenta discussa. Ed. Bar-le-duc 1864, t.I, p.571-576.

[6] Ср.Иов.3:5; 36:29; 37:16.

[7] Ср.Пс.35:6; 56:11; 107:5; Ис.14:14; Иов.20:6; Сир.35:20-21.

[8] Ср.Числ.12:5; Пс.98:7, 103:3; Ис.19:1; Наум1:3; Втор.33:26; Исх.16:10; 19:9; Лев.16:2; Иов.22:11; Дан.7:13; 2Мак.2:8 и др.

[9] Ср.Исх.13:21; 14:19; Втор.31:15. Неем.9:12. Прем.19:7.

[10] Ср. Исх.19:9-25; 24:9-18; 33:11-23; 34:4-8, Втор.5:4.

[11] Пс.4:7; 30:17; 66:2; 79:4,20; 89:8.

[12] PG6, col.1024-1036.

[13] Против ересей, IV,20,4. PG.7, col.1034.

[14] Там. же, IV,6,3-6, col.988.

[15] Там же, V,16,2, col.1167-1168.

[16] Там же, V,6,1, col.1137-1138.

[17] Там же, V,9,1, col.1144.

[18] Там же, V,8,1, col.1141.

[19] Против ересей, IV,20,5, col.1035.

[20] Там же.

[21] Там же, IV,20,5, col.1035-1036.

[22] Там же, IV,20,7, col.1037.

[23] В его "Доказательстве апостольской проповеди", армянский текст. "Patrologia orientalis", t.12, p.771, §31.

[24] Против ересей, IV,20,7, col.1037.

[25] Там же, IV,20,10, col.1038.

[26] Против ересей, IV,20,9, col.1038.

[27] Там же, IV,20,2, col.1033.

[28] Там же, V, введение, col.1035.

[29] Там же, ГУ,2,5, col.1035.

[30] Там же, II,28,2-3, col.805.

[31] Там же, V,32, col.1210.

[32] Там же, V,35,1, col.1218.

[33] Там же, V,36,1, col.1222.

[34] Там же, V,36,2, col.1223.

[35] Festugiere L'enfant d'Agrigente Pans, 1941, p.131-146.

[36] Там же, с.38.

[37] Там же, с.38.

[38] Там же, с.139.

[39] Строматы, V,11. PG9, coll.101-108.

[40] Педагог, I,8, PG 8, col.336.

[41] Строматы, II,2. PG 8, coll. 936-937.

[42] Там же, V,12. PG9, col.116.

[43] Там же, V,12. PG9, col.116.

[44] Там же, V,II. PG9, col.112.

[45] Там же, V,II. PG9, col.112.

[46] Там же, V,11. PG9, col.112.

[47] Там же, V,12. PG9, col.116.

[48] Там же, V,12. PG9, col.109.

[49] Там же, V,13, coll.124-125.

[50] Там же, II,22. PG8, col.1080.

[51] Там же, II,10. PG8. col.984.

[52] Там же, IV,22. PG8, col.1345.

[53] Там же, VII,10. PG9, coll.480-481.

[54] Там же, VII,11. PG9, col.496.

[55] Там же, V,1.PG9, col.17.

[56] Педагог, I,6. PG , col.293.

[57] Строматы, VI,8. PG9, coll.289-292.

[58] Строматы, VI,3. PG9, coll.289-292.

[59] Строматы, VI,3. PG9, coll.289-292.

[60] Там же, IV,22. PG8, coll.1345-1348.

[61] Corpus Hermeticum, collection Bude,I, Traite X, p.112s.

[62] Там же, Traite XII, 173s.

[63] Строматы VI,4. PG9, col.253.

[64] На Лев., XIII,3. PG12, col.547.

[65] На Ин.1:7,43. PG14, coll.36-37.

[66] Фрагменты толк, на Ин., №80, CGS,10,547.

[67] На Пс.CXXXIII. PG12, col.1652.

[68] На Пс.CXVII, PG11, col.1581.

[69] О началах, III,6,I. PG11, col.333.

[70] Там же, III.6,3, col.356.

[71] Там же, I,3,8, col.155.

[72] Беседа на Бытие, §2. Sources chretiennes,7, p.65.

[73]О началах, II,6, 3. PG11, col.11.

[74] Там же, II,8,3. PG11, coll.222-223.

[75] Там же, IV,36. PG11, coll.411-412.

[76] Там же, II,6,3. PG11, col.211.

[77] Толк. на Ин.10:41.

[78] Беседа VII на Лев.2.

[79] О началах, I,1,8. PG11; col.129 C.

[80] Против Цельса. PG11, col.749 AB.

[81] См. Rahner. Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituals chez Origene. RAM. 1932. p. 113-145.

[82] О началах, I,1,9. PG11, coll.129-130.

[83]Там же, 8, coll.128-129.

[84] Там же, I,1,5. PG11, col.124.

[85] Против Цельса, VI,20. PG11, coll.1320-1321.

[86] На Иоан., XXXII, 17. PG14, col.817 A.

[87] О началах, III, 6,3. PG11, coll.335-336; на Ин.I,16. PG14,coll.49-52.

[88] На Ин., I,16. PG14, coll.49-52.

[89] Lieske. Theologie der Logosmystik bei Origenes, Munster, 1938.

[90] На Ин., II,2. PG14, col.109.

[91] Там же, 19,I, col.536C.

[92] О началах, I,1.6. PG11, coll.124-126.

[93] Там же, 2, U, coll.240-248.

[94] Жизнь Плотина, изданная в виде предисловия к Эннеадам Собра-Бюде, I, с.15-16.

[95] Там же, с.26-27.

[96] Против язычников, §2. PG25, coll.5C-8B.

[97] О воплощении, 4. PG25, col.104C.

[98] Там же, 43. PG25, col.172B.

[99] О воплощении против ариан, 8. PG26, col.991C.

[100] Письмо к епископам Египта и Ливии, I. PG25, col.540 A.

[101] De Trinitate, I,16. PG39, col.332C.

[102] In Io., PG39, col.1645C.

[103] De Trin., IV,4, col.484A.

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

[105] Lettre 234. PG32, col.869.

[106] I, 6. PG29, col.521-524; II, 4, col.577-580; II,32, col.648.

[107] Apologje. PG30, col.859.

[108] Hom, quod est Deus, 6. PG31, col.344B.

[109] Contra Eun., III,5. PG29, col.665BC.

[110] De Spiritu Sancto, IX,23. PG32, col.109.

[111] Поэмы о самом себе, 11. PG37. col.1165-1167.

[112] Or. XXI, 9. PG35, col.945C.

[113] Or. XXVIII (О богословии 2-е). PG36, col.48-49.

[114] Ibid., col.29AB.

[115] In Theophan. or. XXXVIII, 8. PG36, col.320BC.

[116] Or. XXXII, 16. PG36, col.193.

[117] Or. XXIII, 11. PG35, col.1164.

[118] Or. XXIII, 4. PG36, col.32

[119] In sanctum baptisma, Or. 40,41. PG36, col.417.

[120] In Cant. Cant. XII. PG44, col.1028.

[121] Слово 6-е о блаженствах. PG44, col.1269.

[122] Ibid., col.1272BC.

[123] Слово 6-е о блаженствах. PG44, col.893.

[124] Danielou. Platonisme et theologie mystique. Paris, 1944.

[125] Слова огласительные, VI,2 и VII,11 - PG33, col.540 et 617

[126] LXX, 7 et 8 PG42, coll.349-353

[127] О непостижимом существе Божием / Против аномеев, V,4. PG48, col.740.

[128] Беседа на Иоанна 15-я,1. PG59, col.98.

[129] О непостижимом, III,3. PG48, col.722.

[130] Там же, I, 6,. col 707.

[131] Беседа на Иоанна 15-я,1. PG59, col.98.

[132] Беседа на Иоанна 15-я,2. PG59, col.100.

[133] К Феодору падшему вещание 1-е, 11. PG61, col.292.

[134] Толкование на Послание к галатам, I,15. PG66, col.928 BC.

[135] PG83, col.45.

[136] Там же, col.49.

[137] Там же, col.52.

[138] Там же.

[139] Там же, col.48.

[140] Толкование на 1 Коринф. ХШ.PG82, coll.336-337.

[141] Толкование на Послание к ефесянам, 2. PG82, col.521.

[142] Thesaurus de Trinitate, 5. PG75, col.65-68.

[143] Там же, col.189B.

[144] Толкование на Иоанна. PG74, col.541.

[145] Thesaurus... 34, op.cit., col.598.

[146] Толкование на Иоанна, op.cit., col.545A.

[147] Там же, col. 284-285.

[148] Глафира на Исход, II. PG69, col.432A.

[149] Толкование на Иоанна, VI,54. PG73, col.577 B-578 A.

[150] На Малахию, IV,2-3. PG72, col.360AC

[151] Толкование на Иоанна, XVI,25. PG73, col.464.

[152] Там же.

[153] Tixeront, Histoire des dogmes, t.III, p.4.

[154] Сотница ГУ, 50. Ed.W.Frankenberg, p.293.

[155] Сотница I,86. Frankenberg, p.123.

[156] Cap. practica, 2 et 3, PG40, col.1221.

[157] Слово о молитве, 60. Trad.I.Hausherr, RAM. №57, p.90.

[158] Там же, 55-57. Hausherr, p.86.

[159] Сотница VII, 26. Frankenberg, p.481.

[160] Слово о молитве, 52. Hausherr, p.84.

[161] Там же, 35, p.70.

[162] Там же, 340, p.70.

[163] Сотница III, 28. Frankenberg, p.207.

[164] Сотница V,79. Там же, p.355.

[165] Сотница VII, там же, p.425.

[166] Слово о молитве, 150. Hausherr, RAM, № 58, p.166.

[167] Сотница VI,56.

[168] Antirrhetikos, 475.

[169] Сотница III,6. Там же, p.193.

[170] Сотница III,88. Там же, p.257.

[171] Cap. practica, 59. PC40, col.1236.

[172] Сотница V,63.

[173] Письмо к Мелании, фрагмент 619.

[174] Сотница I,35. Frankenberg, p.79.

[175] Сотница II,11. Frankenberg, p.140.

[176] Письмо 29. Frankenberg, p.587.

[177] Слово о молитве, 114. PG79, col.1192.

[178] Слово о молитве, 72-3. Hausherr, p.120s.

[179] Беседа 40,1. PG34, col.761.

[180] Беседа 7,5-6. Там же, col.527.

[181] О свободе ума, 22. PG 4, col.956.

[182] Слово о любви, 28. PG34, col.932.

[183] Беседа 5,8. PC34, col.513 B.

[184] Беседа 1,2. PG34, coll. 449-452.

[185] Беседа 2,5, coll.465-468.

[186] Беседа 5,4, col.497.

[187] Беседа 4,12, col.481.

[188] Беседа 34,1, col.724.

[189] Беседа 12,6 и 7, coll.560-561.

[190] Беседа 49,4, col.816.

[191] Беседа 17,4, col.625.

[192] Беседа 34,2, col.745.

[193] Слово аскетическое, 1. Dialoque de Photice, OEuvres spirituelles. Sources chretiennes 5 bis, p.85.

[194] Там же, 91, p.153.

[195] Там же, 90, p.152.

[196] Там же, 60, p.120.

[197] Там же, 94, p.155.

[198] Там же, 89, p.149

[199] Там же, 40, p.108.

[200] Там же, 36, p.105.

[201] Видение, 12, p.172.

[202] Там же, 14-15, p.173.

[203] Там же, 21, p.175.

[204] Слово аскетическое, 59, p.119.

[205] Cesias Pera. Denys le Mystique et la Θεομαχι α. - "Revue des Sciences phitosophiques et theologiques", 1936, p.62.

[206] H. Ch. Puech. La tenebre mustique chez Je Pseudo- Denys I'Areopagite et dans la tradition patristique. - "Etudes carmelitaines", 1938, p.33-53.

[207] "О божественных именах", VII, 1. - PG3, col. 868 A. *Прим. перев.*: В.Н.Лосский использовал здесь как оригинальные святоотеческие тексты на греческом языке, так и их переводы на французский. Для сохранения авторского контекста статьи все цитаты из св. Отцов даются нами в обратном переводе с французского. Современные, более точные переводы греческих текстов см.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., "Глаголъ", 1994 [перевод Г.М.Прохорова]; Творения преп. Максима Исповедника. Книга I. Москва, "Мартис", 1993 [перевод А.И.Сидорова - в частности, "Сотницы (главы) о любви" и "Сотницы гностические" ("Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия").

[208] "О мистическом богословии", I, 3. - PG3, col.1001.

[209] "О божественных именах", I, I, col. 588.

[211] Как говорит Плотин, "Единое держит Само Себя" и есть "тождественное Сущее", "Благо, Которое Само Себя творит", "трансцендентное Себя Самого". - *Прим. перев.*

[212] "О божественных именах", XII, 3, col. 981 A. "Там же, II, 5, col. 641.

[213] Там же, II, 11, col. 649 D (автором здесь неточно указана col. 652. - *Прим. перев.*)

[214] Там же, col. 649.

[215] Там же, II, 4, col. 641; II, 5, col. 644.

[216] Псевдо-Дионисий Ареопагит. Письмо HI. PG 3, col. 1069 B.

[217] "О божественных именах", I, 4, col. 592.

[218] "Сотницы гностические" ("Главы о богословии и о Домостроительстве Воплощения Сына Божия"), I, 66. PG90, col. 1108 AB.

[219] Св Максим Исповедник "Амбигва" ("О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория"), PG91, col. 1392.

[220] Здесь - как теория совершенствования; по Аристотелю, знания и науки, направленные на совершенствование человеческой личности: "политика", "этика" и др. (не смешивать с πραξις - делание, действие). - *Прим. перев.*

[221] M. Viller. Aux sources de la spirituahte de S. Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique. - "Revue d'Ascetique et Mystique", 1930, L 11, p.153-184, 239-268, 331-336.

[222] "Сотницы (главы) о любви", III, 99. - [по изданию: Maxime le Confesseur. Centuries sur la charite. Introduction et traduction de J. Pegon. - "Sources chretiennes", 9. Paris, 1845, p.151].

[223] Там же, II, 26, p. 101.

[224] Там же, II, 27, p.101-102.

[225] Там же, IV, 7, p.153.

[226] Там же, I, 96, p.91.

[227] Там же, I, 97, p.91.

[228] Там же, I, 100, p.91-92.

[229] Там же, III, 24, p.130.

[230] Там же, III, 25.

[231] Там же, III, 46, p.137.

[232] J. Pegon. Указ.соч., p.55.

[233] Там же, col.1364A.

[234] Там же, col.1308B.

[235] Там же, col.1273C.

[236] Там же, col.1088C.

[237] Св. Максим Исповедник, Толкования (схолии) к книге "О божественных именах", IV, 3.

PG4, col.55.

[238] Там же, I,4, col.197.

[239] Там же.

[240] Это последний раздел курса, прочитанного Вл. Лосским в 1945/46 учебном году в Ecole des Hautes Etudes под общим заглавием "Видение Бога". Вошло в виде предпоследней, VIII главы (под названием Saint Jean Damascene et la spiritualite byzantine) в книгу Vision de Dieu. Neuchatel, 1962, pp.113-125. - *Прим. перев.*

[241] Гл. 8: PG, t.89, col.132.

[242] Antirrhetica, III: PG, t.99, col.405B.

[243] Гл. IV: PG, t.94, col.800.

[244] Ibid., гл. XVIII: PC, t.94, col.1188BC.

[245] PG, t.96, coll.564-565.

[246] Ibid., col.564.

[247] Ibidem.

[248] Ibid., col.565.

[249] Точное изложение правосл. веры, ГУ, 27: PG, t.94, col.1228.

[250] Ed. Wensinck, H, p. 8-9.

[251]В серии "Sources chretiennes" (№ 51) изданы в 1957г. "Главы богословские, гностические и практические", и готовится к изданию, при участии Преосвященного Василия Кривошеина, Катихизис преп. Симеона.

[252] Смирнское издание 1886 г., II, 1,1.

[253] Там же.

[254] Слово 25: изд. Афонского Пантелеимонова монастыря, I, с.228.

[255] Слово 90, там же, II, сс.487-488. Франц.пер. в Vie spirituelle, №28 (1931), pp.76-77.

[256] Введение к гимнам о Божественной любви: PC, t.120, col.509.

[257] Слово 90. Цит. изд. афонск. монастыря, вып.II, сс.488-489.

[258] Слово 45. Там же, I, сс.414-416.

[259] Слово 57, 4. Там же, II, сс.47-48.

[260] Слово 79, 2 Там же, II, сс.318-319 3

[261] Слово 79, 2. Там же, II, сс.318-319.

[262] Слово 57, 2. Там же, II, с.37.

[263] Слово 27, франц. пер. в Vie spirituelle, №27(1931), p.309.

[264] Слово 52, 1: изд. Афонского монастыря, вып.I, с.479.

[265] Заключительная, IX глава из книги Vision de Dieu Neuchatel, 1962, с.127-140. Большинство цитат из творений св. Григория Паламы даны здесь по переводу о. Василия Кривошеина в его статье "Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы". - Seminariwn Kondakovianum, VIII, Прага, 1936, с.99-154.

[266] "Открытие" и более правильная оценка св. Григория Паламы теперь осуществляется благодаря трудам о. Иоанна Мейендорфа: Introduction a l'etude de Palamas, Paris, 1959, и критического издания Григория Паламы с введением, французским переводом и примечаниями: Defense des saints hesychastes, Louvain, 1959, 2vol. - *Прим. перев.*

[267] Феофан: PG, t.150, col.932D.

[268] Главы физические и богословские, 68-69: ibidem, col.1169.

[269] Феофан: ibidem, col.941C.

[270] Ibidem, col.937D.

[271] Главы физические и богословские, 128 и 149: ibidem, coll.1212A и 1221C

[272] Ibidem, 121, col.1205.

[273] Феофан: ibidem, col.917 A.

[274] Феофан: ibidem, col.929 BC.

[275] PG, t.149, col.377.

[276] Ibidem, col.384.

[277] Ibidem, col.323.

[278] Ibidem, col.393.

[279] Против Акиндина: PG, t.150, col.823.

[280] Слово 35: PG, t.151, col.448B.

[281] Главы физические и богословские, 67: PG, t.150, col.1169A.

[282] Слово 35: PG, t.151, col.433B.

[283] Против Акиндина: PG, t.150, col.818.

[284] Ibidem, col.826.

[285] PG, t.150, col.1233D.

[286] Агиоритический Томос: PG, t.150, col.1233BD.

[287] Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы, ed Sophocles, pp.176-177.

[288] Слово 35: PG, t.151, col.448.

[289] PG, t.150, col.1225-1227.