

Владимир Лосский

**ОЧЕРК МИСТИЧЕСКОГО
БОГОСЛОВИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ**

Москва, 1991.

Издатель: Центр «СЭИ»

Приложение к журналу «Трибуна»

Оглавление: 1. Введение. Богословие и мистика в предании Восточной Церкви. - 2. Божественный мрак. - 3. Бог-Троица. - 4. Нетварные энергии. - 5. Тварное бытие. - 6. Образ и подобие. - 7. Домостроительство Сына. - 8. Домостроительство Святого Духа. - 9. Два аспекта Церкви. - 10. Путь соединения. - 11. Божественный свет. - 12. Пир царствия.

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Прежде чем говорить о богословских сочинениях, предлагаемых вниманию читателей, нам хотелось бы, пусть очень кратко, упомянуть о главных событиях жизненного пути их автора.

Владимир Николаевич Лосский родился в День Святого Духа, 25 мая 1903 года, в Петербурге, в семье известного философа. С юношеских лет определился его интерес к истории философии, патристике и западному Средневековью. В 1920 году он поступил в Петроградский университет, но в 1922 году вместе с семьей был вынужден эмигрировать. Сначала В. Лосский жил в Праге, где занимался в семинаре у Н.П.Кондакова, знаменитого византолога и искусствоведа, а затем переехал в Париж. В течение нескольких лет он изучал и преподавал средневековую историю и философию, но уже в конце 20-х годов все его внимание сосредоточивается на богословской и церковной проблематике.

В 1928 году он становится членом Православного братства имени святого патриарха Фотия, учрежденного в Париже при Трехсвятительском подворье (приход Русской Православной Церкви) для утверждения Православия во Франции. С этого времени В. Лосский становится активным защитником канонического единства Русской Церкви; начинают выходить его богословские работы.

Яркий талант, прекрасное знание истории Западной Церкви и культуры, напряженная литургическая жизнь и глубокое проникновение в самую суть святоотеческой традиции позволили ему говорить о Православии как средоточии Истины с такой силой и убедительностью, что очень скоро в Париже начала образовываться французская православная община.

В годы второй мировой войны во время оккупации Франции германскими войсками Владимир Лосский вступил в ряды французского Сопротивления, но участие в борьбе против фашизма не прервало его богословских занятий и преподавательской деятельности. В декабре 1944 года, после освобождения Франции, в Париже был создан

Французский Православный институт имени святого Дионисия, в котором Лосский несколько лет вел курсы догматического богословия и церковной истории. С 1947 года он участник конференций англо-русского Содружества имени святых Албания, первого мученика английского, и Сергия Радонежского, которое было создано для поиска путей к глубокому и плодотворному диалогу между Православной и Англиканской Церквями. Благодаря работе этого Содружества некоторые работы В.Н.Лосского, о которых речь пойдет ниже, были переведены и изданы в Англии.

В последние годы своей жизни Владимир Лосский преподавал на Пастырских курсах при Западноевропейском Патриаршем Экзархате и принимал активное участие в богословских и философских конференциях.

В 1956 году В. Лосский посетил Россию, встреча с которой после 34 лет разлуки была для него большим утешением. Скончался он 7 февраля 1958 года в Париже, в день памяти святого Григория Богослова.

Богословие было призванием Владимира Лосского. Но мало иметь дар, и недостаточно быть призванным. Дарование должно быть раскрыто, и на призыв нужно уметь ответить. Русская революция 1917 года и все, что за нею последовало, заставили многих русских людей заново осмысливать все свое существование, а жизнь в эмиграции, в чужой культурной, языковой, бытовой среде и теперь уже непосредственная, лицом к лицу, встреча с иной христианской традицией требовали ответа на вопрос: что же такое Православие, которое в течение многих столетий достаточно беспроблемно провозглашали главным источником политического и национально-культурного величия России, а растеряли последнее за несколько месяцев гражданской войны? Что такое Православие перед лицом западной традиции с ее достаточно замкнутой и самодостаточной историей? Является ли Православие хранителем полноты Божественного Откровения, обращенного ко всем народам и культурам, или же оно есть лишь форма национально-церковного опыта?

Творчество Владимира Лосского было новым, живым и современным свидетельством о Православии как полноте Истины. Воспитанный в недрах русской церковной жизни, он многие годы своей жизни посвятил серьезному, пристальному изучению западной духовной традиции. Анализ причин церковного раскола, приведшего к расхождению между Востоком и Западом, требовал нового осмысления святоотеческого наследия, опыта святых учителей и пастырей Церкви, в чьей жизни было осуществлено Евангелие и чей жизненный путь - образ мысли и действия - Церковь еще до всякого разделения признавала за образец.

Еще во время второй мировой войны Владимир Лосский читает лекции о православном мистическом богословии как опытном богопознании. На основе этих лекций он пишет книгу "Очерк мистического богословия Восточной Церкви", которая вышла на французском языке в 1944 году, а в 1958 году появилась в английском переводе и на долгие годы стала для Запада чуть ли не единственным систематическим изложением православного богословия, лишенным схоластической сухости. Вместе с Л. А. Успенским он пишет книгу "Смысл икон". Курс лекций по вероучению Православной Церкви становится основой второго фундаментального труда В.Н.Лосского "Догматическое богословие".

Его доклады на многочисленных конференциях становятся основами для статей, каждая из которых по своей глубине равна серьезной богословской работе. Среди них: "Предание и предания", "Соблазны церковного сознания", "Мрак и свет в познании Бога", "Св. Иоанн

Дамаскин и византийское учение о духовной жизни", "Паламитский синтез", "Богословие образа", "Кафолическое сознание" и многие другие. Уже после кончины В. Лосского вышли в свет несколько книг, составленные также на основе его лекций: "Апофатическое богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта" и "Боговидение". Некоторые из них были переведены на русский язык и появлялись в разные годы в изданиях Московской Патриархии, но подавляющая часть богословского наследия выдающегося русского богослова XX века еще не дошла до российского читателя.

По словам протоиерея Иоанна Мейендорфа, Владимир Лосский сумел "показать Западу, что Православие не историческая форма восточного христианства, а непреходящая и кафолическая истина".

Сегодня перед Русской Церковью стоит задача нахождения путей для возрождения подлинно христианской жизни в России. Мы надеемся, что новое издание главных богословских сочинений замечательного русского богослова Владимира Николаевича Лосского поможет нашим соотечественникам понять, как и на основе какого опыта такая жизнь может быть построена.

Глава I. ВВЕДЕНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И МИСТИКА В ПРЕДАНИИ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ

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

В известном смысле всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением. С другой стороны, часто мистику противопоставляют богословию, как область, не доступную познанию, как неизреченную тайну, сокровенную глубину, как то, что может быть скорее пережито, чем познано, то, что скорее поддается особому опыту, превосходящему наши способности суждения, чем какому-либо восприятию наших чувств или нашего разума. Если бы мы безоговорочно приняли такую концепцию резкого противопоставления мистики богословию, то это в конечном итоге привело бы нас к положению Бергсона [1], который различает статичную религию Церквей - религию социальную и консервативную - и динамичную религию мистиков - религию личную и обновляющую. Был ли Бергсон в какой-то мере прав, утверждая такое противопоставление? Это трудно разрешимый вопрос, тем более, что те два определения, которые противопоставляет Бергсон в области религии, обоснованы двумя "полюсами" его философского видения вселенной - как природы и жизненного порыва. Но и независимо от воззрений Бергсона мы часто слышим суждение, будто бы мистика является областью, предназначенной немногим, неким исключением из общего правила, привилегией, дарованной некоторым душам, опытно обладающим истиной, в то время как все прочие должны довольствоваться более или менее слепым подчинением догматическому учению, наложенному извне в виде принудительного авторитета. Подчеркивая это противопоставление, можно иной раз зайти слишком далеко, в особенности если к тому же несколько уклониться от исторической правды; таким образом можно противопоставить как противников мистиков - богословам, духоносных - церковной иерархии, святых - Церкви. Достаточно вспомнить ряд мест у Гарнака, "Жизнь святого Франциска" Сабатье и другие произведения, возникающие чаще всего из-под пера историков-протестантов.

Восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью. Слова, сказанные сто лет тому назад великим православным богословом митрополитом Филаретом Московским, прекрасно выражают именно это положение: "Необходимо, чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям" [2]. Иначе говоря, догмат, выражающий богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способным обрести мистический опыт. Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы "мистицизм" в дурном смысле этого слова. С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в различной "мере" каждому верующему. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики. Не случайно предание Восточной Церкви сохранило наименование "богослов" только за тремя духовными писателями: первый из них - святой Иоанн Богослов, наиболее "мистичный" из четырех евангелистов, второй - святой Григорий Богослов, автор созерцательных поэм, и третий - святой Симеон, называемый "Новым Богословом", воспевавший соединение с Богом. Таким образом мистика рассматривается в данном случае как совершенство, как вершина всякого богословия, как богословие "преимущественное".

В противоположность гнозису [3], где познание само по себе является целью гностика, христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом или обожение, о котором говорят восточные отцы. Мы приходим, таким образом, к заключению, которое может показаться в достаточной степени парадоксальным: христианская теория имеет значение в высшей степени практическое и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели - к единению с Богом, - тем она и "практичнее".

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

Христе - воли Божественной и воли человеческой невозможно человеку достигнуть обожения: "Бог создал человека Своей единой волею, но Он не может спасти его без содействия воли человеческой". Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выражать Божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения. В вопросах, последовательно возникающих в дальнейшем - о Святом Духе, о благодати, о самой Церкви - догматический вопрос, поставленный нашим временем, - главной заботой Церкви и залогом ее борьбы всегда являются утверждение и указание возможности, модуса и способов единения человека с Богом. Вся история христианского догмата развивается вокруг одного и того же мистического ядра, которое в течение следовавших одна за другой эпох оборонялось различным видом оружия против великого множества различных противников.

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

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

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

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

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

Прежде чем перейти к нашей теме, необходимо сказать несколько слов о Православной Церкви, которую и сейчас еще мало знают на Западе. Отец Конгар в своей во многих отношениях ценной книге "Разделенные христиане" ("Chretiens desunis"), на страницах, посвященных Православию, несмотря на все его старания быть объективным, остается тем не менее зависимым от предвзятости известных воззрений на Православную Церковь: "В то время, как Запад, - говорит он, - на основе одновременно развернутой и

определенной августиновской идеологии требует для Церкви присущей ей жизненной и организационной самостоятельности и в этом плане проводит основание линии очень положительной экклезиологии, Восток на практике, а иногда даже и в теории, допускает в социальной и человеческой реальности Церкви принцип политического единства, принцип не религиозный, частный, и не подлинно вселенский" [4]. Отцу Конгару, как и большинству высказывавшихся по этому поводу католических и протестантских авторов, Православие представляется федерацией национальных Церквей, обоснованных политическими принципами, то есть Церковью какого-либо государства. Только не зная канонических основ и истории Церкви, можно пойти на риск подобных обобщений. Мысль, что единство какой-либо поместной Церкви обосновано политическим, этническим или культурным началом, считается в Православной Церкви ересью, имеющей специальное название: филетизм [5]. Именно территория Церкви, земля, освященная более или менее древней христианской традицией, и является "базой" митрополичьего округа, управляемого архиепископом или митрополитом, с своими епископами для каждого диоцеза, которые время от времени собираются на собор. Если митрополичьи округа соединяются и образуют поместные Церкви под юрисдикцией епископа, который часто именуется патриархом, то опять-таки общность поместных церковных традиции, общая судьба, а также и удобные условия для созыва собора являются основными причинами образования этих крупных юрисдикционных округов, территория которых не обязательно соответствует политическим границам [6]. Патриарх Константинопольский пользуется некоторым первенством чести и иногда является судьей в разногласиях, хотя вся совокупность Вселенской Церкви в его юрисдикцию не входит. Поместные Восточные Церкви были примерно в таких же отношениях с Римским апостольским патриархатом, первым престолом Церкви до ее разделения и символом ее единства.

Церковное единство выражает себя в общении поместных Церквей, в принятии всеми Церквами постановлений поместного Собора, приобретающего тем самым значение Собора Вселенского и, наконец, в исключительном случае это единство может проявляться созывом всеобщего Собора [7]. Кафоличность Церкви, отнюдь не являясь "привилегией" какого-либо одного престола или одного определенного церковного центра, осуществляется скорее в богатстве и многообразии поместных преданий, единодушно свидетельствующих о единой истине, о том, что хранится всегда, повсюду и всеми. Поскольку Церковь кафолична в каждой из своих частей, постольку каждый из ее членов - не только клирик, но и каждый мирянин - призывается исповедывать и защищать истину, противясь даже епископам, если они впадают в ересь. Христианин, получивший дары Духа Святого в таинстве миропомазания, не может не быть сознательным в своей вере. Он всегда ответствен за Церковь. Отсюда - временами беспокойный и бурный аспект церковной жизни, характерный для Византии, России и других стран православного мира. Но это - признаки религиозной жизнеспособности, интенсивности духовной жизни, глубоко затрагивающей весь верующий народ, объединенный сознанием, что он образует единое тело с церковной иерархией. Отсюда и та непобедимая сила, благодаря которой Православие проходит через все испытания, все бедствия и потрясения, всегда применяясь к новой исторической действительности и оказываясь сильнее всяких внешних условий. Православная Церковь хотя и называется обычно Восточной, считает себя тем не менее Церковью Вселенской. И это верно в том смысле, что она не ограничена сферой определенной культуры, наследием эллинистической или какой-либо другой цивилизации, какими-либо формами культуры, характерными только для культуры Востока. Впрочем, термин "восточный" говорит сразу о слишком многом: Восток в сфере культуры многообразнее Запада. Что общего между эллинизмом и русской культурой, хотя русское христианство - византийского происхождения? Православие стало закваской слишком многих и различных культур, чтобы его можно было рассматривать как "форму

культуры" восточного христианства: формы эти различны, а вера - едина. Православие никогда не противопоставляло национальным культурам такой культуры, которую можно было бы назвать специфически православной. Вот почему его миссионерская деятельность могла так удивительно развиваться: христианизация России X и XI столетий, а затем - проповедь Евангелия по всей Азии. К концу XVIII века православные миссионеры достигают Алеутских островов и Аляски, переходят затем в Северную Америку, создавая новые епархии Русской Церкви за пределами России и распространяя христианство в Китае и Японии. Антропологическое и культурное различие - от Греции до Дальнего Востока, от Египта до Северного Ледовитого океана - не нарушает однородного характера этой духовной семейственности, весьма отличной от духовной семьи христианского Запада.

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

Крупные очаги духовной жизни имели исключительное значение не только в жизни церковной, но и в области политики и культуры. Монастыри Синая и Студийский, близ Константинополя, "монашеская республика" на Афоне, объединяющая иноков всех наций (включая и монахов латинской Церкви до разделения), другие крупные центры вне Византийской империи, как монастырь Тырново в Болгарии и великие Лавры России - Печерская в Киеве и Троице-Сергиевская под Москвой - были оплотом Православия, школами духовной жизни, религиозное и нравственное влияние которых было огромным для христианского воспитания новообращенных народов [8]. Но если монашеский идеал так захватывал человеческие души, то само монашество не было единственной формой духовной жизни, которую Церковь предлагала верующим. Путем единения с Богом можно следовать во всех условиях человеческой жизни и вне монастырей. Внешние формы могут

изменяться, монастыри могут исчезать, как почти исчезли они сейчас в России, но духовная жизнь продолжается с той же интенсивностью и находит новые способы самовыражения.

Исключительно богатая восточная агиография наряду с житиями святых-монахов приводит много примеров духовного совершенства, достигнутого в миру простыми мирянами, людьми, живущими в браке. Она говорит также о странных и необычных путях святости, о "Христа ради юродивых", совершающих нелепые поступки, чтобы под отталкивающей личиной безумия скрыть свои духовные дары от взоров окружающих или, вернее, вырваться из уз мира сего в их наиболее глубоком и наименее приемлемом для разума смысле - освободиться от уз своего социального "я" [9]. Соединенность с Богом выражается иногда в харизматических дарах, как, например, в даре духовного руководства "старцев". Чаще всего это монахи, прошедшие многие годы своей жизни в молитве, ушедшие от мира в затвор, и под конец жизни широко распахнувшие перед всеми двери своих келлий. Они имеют дар проникновения в сокровеннейшие глубины человеческой совести, обнаруживая в них грехи и трудности, о которых чаще всего мы сами не знаем, они поддерживают поникшие души, наставляя их не только на пути духовном, но также и руководя ими на всех путях житейских [10].

Личный опыт великих мистиков Православной Церкви чаще всего нам неизвестен. За редким исключением в духовной литературе православного Востока нет таких автобиографических рассказов о своей внутренней жизни, как у святой Анжелы из Фолиньо, Генриха Сузо или святой Терезы из Лизье в ее "Истории одной души". Путь мистического соединения с Богом - почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками. Если что и оглашается, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и назиданиях братии. Что же касается самого внутреннего и личного опыта он сокрыт от всех взоров. Нужно признать, что мистический индивидуализм и в западной литературе появляется довольно поздно, примерно в XIII веке. Святой Бернард Клервоский говорит непосредственно о своем личном опыте очень редко: всего только один раз в "Слове на Песнь Песней", и то, по примеру апостола Павла, с некоторой застенчивостью. Нужно было произойти какому-то рассечению между личным опытом и общей верой, между личностной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами, чтобы души, не находя достаточной пищи в богословских "Суммах", с жадностью искали рассказов об индивидуальном мистическом опыте, чтобы снова окунуться в духовную атмосферу. Мистический индивидуализм остался чуждым духовному опыту Восточной Церкви.

Отец Конгар прав, когда говорит: "Мы стали различными людьми (*des hommes differents*). У нас один и тот же Бог, но мы перед Ним - различные люди и не можем одинаково мыслить о природе наших к Нему отношений" [11]. Но чтобы правильно судить об этом духовном различии, нам следовало бы рассмотреть его в наиболее совершенных выражениях - в типах святых Запада и Востока после разделения. Мы смогли бы тогда дать себе отчет о тесной связи, всегда существующей между догматом, исповедуемым Церковью, и духовными плодами, которые она порождает, ибо внутренний опыт христианина осуществляется в кругу, очерченном учением Церкви, в обрамлении догматов, формирующих его личность. Если политическая доктрина, преподанная политической партией, может в такой степени формировать умозрение, что появляются разные типы людей, отличающиеся друг от друга известными нравственными и психическими признаками, то тем более религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует: такие люди отличаются от тех, что формировались на основе

иной догматической концепции. Мы никогда не могли бы понять аспекта духовности какой-нибудь жизни, если бы не учитывали догматического учения, лежащего в ее основе. Нужно принимать вещи такими, какими они есть, и не пытаться объяснять разницу духовной жизни на Западе и на Востоке причинами этнического или культурного порядка, когда речь идет о наиболее важной причине - о различии догматическом. Не нужно также убеждать себя в том, что вопрос об исхождении Святого Духа или же вопрос о природе благодати не имеет большого значения для христианского учения в целом, якобы остающегося более или менее одинаковым и для римских католиков и для православных. В таких основных догматах именно это "более или менее" и важно, ибо оно придает различный уклон всему учению, представляет его в ином свете, иными словами - порождает иную духовную жизнь.

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

Глава II. БОЖЕСТВЕННЫЙ МРАК

Проблема богопознания была коренным образом рассмотрена в небольшом сочинении, само заглавие которого знаменательно: *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* "О мистическом богословии". Это замечательное произведение, имевшее столь исключительное значение для всего дальнейшего развития христианской мысли, принадлежит неизвестному автору так называемых "Ареопагитик", личности, которую долгое время принимали за ученика апостола Павла - Дионисия Ареопагита. Но защитникам этого мнения пришлось учесть одно странное обстоятельство: об "Ареопагитиках" до начала VI века то есть в течение почти пяти веков, ничего не было слышно; на них не ссылались и о них не упоминал ни один церковный писатель. Впервые их огласили еретики-монофизиты, пытавшиеся опереться на их авторитетность. В следующем веке святой Максим Исповедник вырывает это оружие из рук еретиков, раскрывая в своих комментариях или "схолиях" православный смысл дионисиевских творений [13]. Начиная с этого времени "Ареопагитики" пользуются неоспоримым авторитетом в богословском предании как Церкви Восточной, так и Западной.

Современные критики, которые никак не могут прийти к какому-то соглашению по поводу подлинной личности псевдо-Дионисия и времени написания его произведений, теряются в самых разнообразных гипотезах [14]. Колебания критических исследований между III и VI веками показывают, как до сих пор неточны сведения, относящиеся к происхождению этих таинственных произведений. Но каковы бы ни были результаты всех исследований, они ни в чем не могут умалить богословского значения "Ареопагитик". С этой точки зрения не столь важно знать, кто был их автором; основное в этом вопросе - суждение Церкви о содержании самих произведений и то, как она ими пользуется. Ведь говорит же апостол Павел, ссылаясь на псалом Давида: "Некто негде засвидетельствовал" (Евр. 2, 6), показывая тем самым, до какой степени второстепенен вопрос авторства, когда

речь идет о тексте, внушенном Духом Святым. Что правильно для Священного Писания, то столь же правильно для богословского предания Церкви.

Дионисий различает возможность двух богословских путей: один есть путь утверждения (богословие катафатическое или положительное), другой - путь отрицания (богословие апофатическое или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге, - это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию, - это путь совершенный и единственно по своей природе подобающий Непознаваемому, ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, то есть все существующее. Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога самого по себе мы видим, а нечто умопостижимое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения (*αγνωστία*) можно познать Того, Кто превышает всех возможных объектов познания. Идя путем отрицания, мы поднимаемся от низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы в мраке полного неведения приблизиться к Неведомому. Ибо, подобно тому, как свет - в особенности свет обильный - рассеивает мрак, так и знание вещей тварных - в особенности же знание излишнее - уничтожает незнание, которое и есть единственный путь постижения Бога в Нем Самом [15].

Если перенести установленное Дионисием различие между богословием положительным и отрицательным на уровень диалектики, то оказываешься перед антиномией. И здесь, стараясь ее разрешить, пытаются синтезировать оба противоположных метода богопознания и свести их к единому. Так, святой Фома Аквинский сводит оба пути Дионисия к одному, превращая отрицательное богословие в корректив к положительному. Приписывая Богу совершенства, которые мы находим в существах тварных, мы должны, по мысли святого Фомы, отрицать модус нашего понимания этих ограниченных совершенств, но мы можем их утверждать по отношению к Богу модусом более высоким, *modus sublimiori*. Таким образом, отрицания будут относиться к *modie significandi*, модусу выражения - всегда неточному, а утверждения - к *res significata*, к вещам совершенным, которые мы желаем выразить и которые пребывают в Боге иным образом, чем в твари [16]. Можно задать вопрос: в какой мере это столь остроумное философское измышление соответствует мысли Дионисия? Если для автора "Ариопегитик" между этими двумя и для него различными богословиями существует антиномия, то допускает ли он синтез обоих путей? И вообще возможно ли их противопоставлять, рассматривая с одного и того же уровня, ставя их на одну и ту же плоскость? Не говорит ли многократно Дионисий о том, что апофатическое богословие выше катафатического? Анализ трактата "О мистическом богословии", посвященного пути отрицания, покажет нам, что означает этот метод у Дионисия. В то же время этот анализ позволит нам судить об истинной природе апофатизма, являющегося основным признаком всей богословской традиции Восточной Церкви.

Дионисий начинает свой трактат [17] с призывания Святой Троицы, Которую он просит вывести его "за пределы незнания до высочайших вершин Священно-тайного Писания, туда, где в сверхлучезарном мраке молчания открываются простые, совершенные и нетленные тайны богословия". Он призывает Тимофея, которому посвящено это сочинение, к "мистическим созерцаниям" (*μυστικὰ θεαμάτων*): нужно отказаться как от чувств, так и от всякой рассудочной деятельности, от всех предметов чувственных и умопостижимых; как от всего, что имеет бытие, так и от всего, что бытия не имеет, для того чтобы в полном неведении достигнуть соединения с Тем Кто превосходит всякое бытие и всякое познание. Мы сразу же видим, что речь идет не просто о какой-то диалектической процедуре, а о чем-то ином. Необходимо очищение, *χαθαρσις*, надо отбросить все нечистое и даже все чистое; затем надо достигнуть высочайших вершин

святости, оставив позади себя все Божественные озарения, все небесные звуки и слова. Только тогда проникаешь в тот мрак, в котором пребывает Тот, Кто за пределом всяческого [18].

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

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

Вторая глава "Мистического богословия" противопоставляет путь позитивный или метод положений (θεσεις), который есть нисхождение от высших ступеней бытия к его низшим ступеням, пути негативному, или методу последовательных "отвлечений" или "отлучений" (αφα ιρεσεις), который есть восхождение к Божественной непознаваемости. В третьей главе Дионисий перечисляет свои богословские труды, классифицируя их в зависимости от их "пространности", которая увеличивается по мере нисхождения высших Божественных явлений к низшим. Трактат "О мистическом богословии" - самый короткий, ибо в нем говорится об отрицательном методе, приводящем к молчанию соединения с Богом. В главах IV и V Дионисий перечисляет целый ряд свойств, заимствованных из мира чувственного и умопостижимого, и отказывается относить их к природе Божества. Он заключает свой трактат признанием, что Причина "всяческого" ускользает как от всякого утверждения, так и всякого отрицания: "Когда мы высказываем утверждения, относящиеся к существам, стоящим ниже единой и совершенной Первопричины всего, мы ничего не утверждаем и не отрицаем о Ней Самой, ибо всякое утверждение остается вне премирности Того Кто просто совлечен всего и находится за пределами всего" [20].

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

Здесь появляется мысль, которую мы не находим у Дионисия и которая проводит демаркационную линию между мистикой христианской и философской мистикой неоплатоников. Если Плотин, пытаясь постигнуть Бога, отвергает свойства, принадлежащие бытию, то это, в отличие от Дионисия, не по причине абсолютной непознаваемости Бога, заслоненной всем тем, что может быть познаваемо о существах, но потому, что сфера бытия, даже на самых высоких своих ступенях, обязательно множественна и не имеет абсолютной простоты Единого. Бог Плотина по природе своей не непознаваем. Если нельзя понять Единого ни путем знания, ни непосредственным умопостижением, то это потому, что душа, когда она воспринимает какой-нибудь предмет путем знания, удаляется от единства и не является совершенно единой [24]. Итак, следует прибегать к экстазу, к единению, в котором человек всецело поглощается объектом и составляет с ним одно целое, где всякая множественность исчезает, где субъект больше не отличается от своего объекта: "Когда они встречаются, они образуют единицу, и становятся двойцей только тогда, когда они разлучаются. Можно ли сказать, что он - объект, отличный от нас самих, если мы в момент созерцания не видим его отделенным от нас, но только единым с нами?" [25] То, что следует устранять в отрицательном методе Плотина, - это множественность, и тогда достигается абсолютное единство, находящееся за пределами бытия, ибо бытие связано с последующей Единому множественностью.

Экстаз Дионисия есть выход из бытия как такового, экстаз Плотина есть скорее сведение бытия к абсолютной простоте. Вот почему Плотин определяет свой экстаз очень характерным наименованием - "упрощение" (*απλοσις*). Это - путь сведения к простоте объекта созерцания, который может быть определен положительно как Единое и которое в этом отношении не отличается от созерцающего субъекта. Несмотря на внешнее сходство, объяснимое прежде всего общей терминологией, мы здесь далеки от отрицательного богословия "Ареопагитик". Непознаваемый по своей природе Бог Дионисия, Который, по словам псалмопевца, "мрак соделал покровом Своим" (Пс. 17, 12), не есть первичный Бог-Единство неоплатоников [26]. Если Он непознаваем, то не в силу простоты, которая не может примириться с множественностью, поражающей всякое познание, относимое к существам; это непознаваемость, можно сказать, более глубинная и

более абсолютная. Действительно, если бы она была обоснована, как у Плотина, простотой Единого, Бог не был бы непознаваемым по Своей природе. Однако для Дионисия именно непознаваемость и есть единственное подобающее Богу определение, если только можно говорить здесь о "подобных определениях". Когда Дионисий, отказываясь приписывать Богу свойства, составляющие предмет положительного богословия, говорит: "Он - не Единое и не Единство" (οὐδὲ εἷν, οὐδὲ ἐνοτήϛ), то именно и имеет в виду определение неоплатоников. В своем трактате "О Божественных именах", рассматривая приложимое к Богу имя "Единое", Дионисий показывает его недостаточность и противопоставляет ему Другое "наивысочайшее" имя - Святая Троица, говорящее о том, что Бог не единство и не множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть [27].

Если Бог Откровения не есть Бог философов, то именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между двумя этими мировоззрениями. Все, что можно было сказать о "платонизме" отцов Церкви и в особенности о зависимости автора "Ареопагитик" от неоплатоников, ограничивается внешним сходством, не достигающим до глубин его учения, и объясняется терминологией, свойственной данной эпохе. Для философа-платоника, даже когда он говорит об экстатическом соединении как о единственном пути богодостижения, сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым, Единым (εἷν), природой, непознаваемость которой зиждется главным образом на немоги нашего рассудка, скованного множественностью. Это экстатическое соединение, как мы уже указывали, является скорее сведением к простоте, нежели, как у Дионисия, выходом из сферы тварного. Ибо вне Откровения для нас нет различия тварного и нетварного, нет сотворения ex nihilo, нет бездны, лежащей между Творцом и творением, которую надо нам преодолеть. Неправомыслие, в котором обвиняли Оригена, коренилось в известной нечуткости этого великого христианского мыслителя к Божественной непознаваемости; его не-апофатическая интеллектуальная позиция делала из этого наставника катехизической Александрийской школы скорее религиозного философа, нежели богослова-мистика в понимании Восточной Церкви. И действительно, по Оригену "Бога не должно считать каким-нибудь телом или пребывающим в теле, но - простого духовною природой, не допускающей в Себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть - с какой угодно стороны - Монада (μοναϛ) и, так сказать, Единство (εἷναϛ); Он есть Ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа или ум" [28]. Интересно отметить, что Ориген также не воспринимал творения ex nihilo. Понятие о Боге, Который не есть "Неведомый" Бог Священного Писания, трудно согласуется с истинами Откровения. В лице Оригена в Церковь пытался проникнуть эллинизм, мировоззрение, идущее извне, имеющее свое происхождение в человеческой природе, в образе мышления, свойственного людям - "эллинам и иудеям"; это не то Предание, в котором Бог открывает Себя Церкви и с ней говорит. Поэтому Церковь должна была бороться с оригенизмом и всегда будет бороться с учениями, которые, восставая на непознаваемость Бога, подменяют философскими понятиями опытное познание сокровенных глубин Божиих.

Именно апофатическую основу всякого истинного богословия и защищали в своих спорах с Евномием "великие каппадокийцы". Евномий утверждал, что можно выразить Божественную сущность естественными понятиями, в которых она открывается разуму. Для святого Василия Великого не только сущность Божественная, но и сущности тварные не могут быть выражены понятиями. Созерцая предметы, мы анализируем их свойства, что и позволяет нам образовывать понятия. Однако анализ никогда не может исчерпать самого содержания объектов нашего восприятия; всегда остается некий иррациональный "остаток", который от этого анализа ускользает и понятиями выражен быть не может: это -

непознаваемая основа вещей, то, что составляет их истинную, неопределимую сущность. Что же касается имен, которые мы прилагаем к Богу, то они открывают нам Его энергии, которые до нас снисходят, но нас к Его неприступной сущности [29] не приближают. Для святого Григория Нисского всякое приложимое к Богу понятие есть призрак, обманчивый образ, идол. Понятия, которые мы составляем по своему естественному мнению и разумению, которые обоснованы каким-нибудь умозрительным представлением, вместо того, чтобы открывать нам Бога, создают только Его идолы [30]. Одно только имя приличествует Божественной природе: изумление, объемлющее душу, когда она мыслит о Боге [31]. Святой Григорий Богослов, цитируя Платона, не называя его ("один из эллинских богословов"), приводит одно место из "Тимея", исправляя его следующим образом: "Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно" [32]. Эта "корректурa" платоновского высказывания христианским автором, которого часто считают платоником, уже сама по себе показывает, насколько далека святоотеческая мысль от образа мыслей философов.

Апофатизм как религиозная установка в вопросе Божественной непознаваемости характерен не только для "Ареопагитик". Он встречается у большинства отцов. Климент Александрийский, например, в своих "Строматах" говорит, что мы можем постичь Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть [33]. Само сознание неприступности неведомого Бога, по Клименту, было бы для нас невозможно без благодатного действия той премудрости, которая есть дар Божий и сила Отца [34]. Это означает, что сознание непознаваемости Божественной природы равноценно опыту, встрече с личным Богом Откровения. По такой благодати Моисей и апостол Павел и ощутили невозможность познать Бога: первый - когда проник в мрак Божественной неприступности, второй - когда услышал "глаголы" Божественной неизреченности [35]. Образ Моисея, приближающегося к Богу в Синайском мраке, который мы встречаем у Дионисия и которым впервые воспользовался Филон Александрийский как символом экстаза, становится у отцов излюбленным образом непознаваемости Божественной природы человеческим опытом. Святой Григорий Нисский пишет особый трактат "Жизнь Моисея" [36], в котором восхождение Моисея на Синай в мрак Божественной непознаваемости является путем созерцания, встречей более высокой, чем первая его встреча с Богом, когда Он явился ему в купине неопалимой. Тогда Моисей видел Бога в свете; теперь он вступает в мрак, оставляя за собой все видимое или познаваемое; перед ним - только невидимое и непознаваемое; но то, что в этом мраке, есть Бог [37]. Ибо Бог пребывает там, куда наши знания, наши понятия не имеют доступа. В нашем духовном восхождении только все более и более достоверным образом открывается абсолютная непознаваемость Божественной природы. Все более и более к ней устремляясь, душа непрестанно растет, из себя выходит, себя превосходя, в жажде большего; так восхождение становится бесконечным, желание - неутолимым. Это любовь возлюбленной из "Песни Песней": она протягивает руки к замку, ищет Неуловимого, зовет Того, Кого не может достичь, и достигает Недостижимого в сознании, что соединение будет беспредельным, восхождение - бесконечным [38].

Святой Григорий Богослов возвращается к этим же образам и прежде всего образу Моисея: "Я шел вперед с тем, чтобы познать Бога. Поэтому я отделился от материи и от всего плотского, я собрался, насколько смог, в самом себе и поднялся на вершину горы. Но когда я открыл глаза, то смог увидеть задняя Божия (Исх. 33, 22-23), и это было покрыто камнем (1 Кор. 10, 4), то есть человечеством Слова, воплотившегося ради нашего спасения. Я не мог созерцать все чистую Первоприроду, познаваемую только Ею Самой, то есть Святой Троицей. Ибо я не могу созерцать то, что находится за первой завесой, сокрытое херувимами, но только то, что нисходит к нам - Божественное великолепие, видимое в тварях" [39]. Что же касается до самой Божественной сущности, то это "Святое

Святых", закрываемое и от самих серафимов" [40]. "Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользает от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума, как молния, ослепляющая взоры" [41].

Святой Иоанн Дамаскин высказывается в том же смысле: "Итак Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо - Его беспределность и непостижимость. А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству... Ибо Он не есть что-либо из числа вещей существующих, не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому что превышает всего существующего, превышает даже самого бытия. Ибо если познание имеет предметом своим вещи существующие, то уже то, что выше познания, конечно, выше и бытия, и снова: то, что превышает бытие, то выше и познания" [42].

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

Можно спросить себя, соответствует ли этот радикальный и характерный для богословской традиции Восточной Церкви апофатизм какому-нибудь экстатическому состоянию, стремятся ли к экстазу каждый раз, когда хотят познать Бога путем отрицания? Является ли отрицательное богословие обязательным богословием экстаза или же оно может иметь более широкое значение? Изучая "Мистическое богословие" Дионисия, мы видели, что апофатический путь - не интеллектуальная процедура, что он нечто большее, чем простое умствование. Как у экстатиков-платоников, как у Плотина, здесь необходимо внутреннее очищение, *καθαρσις*, с той только разницей, что очищение платоников было, главным образом, интеллектуального порядка и имело целью освободить сознание от коррелятивной бытию множественности, тогда как для Дионисия очищение есть отказ от приятия бытия (тварного) как такового, поскольку оно сокрывает "не-бытие" Божества, есть выступление из области тварного, чтобы приступить к нетварному, это - освобождение как бы более экзистенциальное, объемлющее все существо того, кто хочет познать Бога. В обоих случаях речь идет о соединении. Но соединение с *εν* Плотина может также означать осознание первичного онтологического единства человека и Бога. Дионисиевское же мистическое соединение есть состояние новое, предполагающее продвижение вперед, целый ряд изменений, переход от тварного к нетварному, стяжание чего-то такого, чего субъект раньше по свойству своей природы не имел. Действительно, человек не только выходит из самого себя (что происходит и у Плотина), но он полностью принадлежит Непознаваемому и в этом соединении становится обоженным, ибо единение означает здесь ободрение. Однако, будучи тесно

связанным с Богом, человек не знает Его иным как только непознаваемым, следовательно бесконечно отдаленным по Своей природе, остающимся даже в самом соединении неприступным по Своей сущности. Если Дионисий говорит об экстазе и соединении, если его негативное богословие, отнюдь не являясь чисто интеллектуальной деятельностью, имеет в виду мистический опыт, восхождение к Богу, он и здесь хочет показать, что, даже поднявшись на высочайшие вершины, доступные существам тварным, единственное "разумное" понятие, которое можно будет и тогда иметь о Боге, будет понятие о Его непознаваемости. Таким образом, богословие должно быть не столько изысканием положительных знаний о Божественной сущности, сколько опытным познанием того, что превосходит всякое разумение. "Говорить о Боге - великое дело, но еще лучше - очищать себя для Бога", - говорил святой Григорий Богослов [45]. Апофатизм не есть обязательно богословие экстаза; это - прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это - экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта - нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом. Путь богопознания есть непременно и путь обожения. Тот, кто следуя этим путем, в определенный момент вообразит, что он познал, что такое Бог, у того, по словам святого Григория Богослова, ум развращенный [46]. Итак, апофатизм есть некий критерий, верный признак умонастроения, со-ответного истине. В этом смысле всякое истинное богословие есть по существу своему богословие апофатическое.

Естественно напрашивается вопрос, какова же в таком случае роль так называемого "катафатического" или положительного богословия, богословия "Божественных имен", которые проявляются в тварном? В противоположность негативному пути, который возводит к соединению, этот путь к нам нисходит как лестница "богоявлений" или богопроявлений в тварном мире. Можно даже сказать, что это один и тот же путь в двух своих противоположных направлениях: Бог нисходит к нам в Своих энергиях, которые Его являют, мы восходим к нему в "соединениях", в которых Он остается природно непознаваемым. "Наивысочайшая феофания" - совершеннейшее явление Бога в мире в воплощении Слова - также для нас совершенно апофатична: "В человечестве Христа, - говорит Дионисий, - Пресущественный явился в человеческой сущности, не переставая быть сокровенным после этого явления, или, если выразиться более божественным образом, не переставая быть сокровенным в самом этом явлении" [47]. "Утверждения, относящиеся к пресвятому человечеству Христа, имеют всю высоту и ценность наиболее категорических отрицаний" [48]. Тем более частичные феофании, происходящие на низших ступенях, сокрывают Бога в том, что Он есть, и являют Его в том, что Он не есть по Своей природе. "Лестница" катафатического богословия, которая открывает нам Божественные имена, извлеченные главным образом из Священного Писания, есть ряд ступеней, служащих опорой созерцанию. Это не рационалистические сведения, которые мы сами сформулируем, не понятия, сообщающие нашим "разумным" способностям положительное знание о Божественной природе, это - скорее образы или идеи, способствующие тому, чтобы направить, преобразовать нас к созерцанию того, что превосходит всякое разумение [49]. В особенности на низших ступенях мы создаем эти образы, исходя из материальных предметов, которые наименее могут ввести в заблуждение умы, малоискушенные в созерцательной деятельности. И действительно, труднее принимать Бога за камень или огонь, чем пожелать отождествлять Его с разумом, единством, сущностью или благом [50]. То, что кажется очевидным в начале восхождения ("Бог не камень, не огонь"), становится все менее и менее очевидным по мере того, как мы достигаем вершин созерцания и, увлеченные тем же апофатическим порывом, мы

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

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

Все, что мы сказали об апофатизме, можно резюмировать в нескольких словах. Негативное богословие - не только теория экстаза в собственном смысле слова; оно - выражение совершенно определенной умонастроенности, превращающей каждую богословскую науку в созерцание тайн Откровения. Это не какой-нибудь богословский раздел, не какая-то глава, не неизбежное введение к понятию непознаваемости Бога, после которого можно спокойно перейти к изложению христианского учения в обычных выражениях, свойственных человеческому разуму и общепринятой философии. Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности. Ибо христианство - не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но прежде всего общение с живым Богом. Вот почему, несмотря на всю философскую культуру и естественную склонность к спекулятивному мышлению, отцы Восточной Церкви, верные апофатическому началу богословия, сумели удерживать свою мысль на пороге тайны и не подменять Бога Его идолами. Поэтому нет философии "более" или "менее" христианской: Платон не более христианин, чем Аристотель. Вопрос соотношения богословия с философией никогда не ставился на Востоке. Апофатизм сообщал отцам Церкви возможность свободно и

естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие. Когда богословие превращалось в религиозную философию, как у Оригена, это всегда происходило вследствие отхода от апофатизма, подлинного основания всего богословского предания Восточной Церкви.

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

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

Глава III. БОГ-ТРОИЦА

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

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

Святой Григорий Богослов, которого часто называют "певцом Пресвятой Троицы", говорит в своих богословских поэмах: "С тех пор, как, отрешившись от житейского, предал я душу светлым небесным помыслам, и высокий ум, восхитив меня отсюда, поставил меня далеко от плоти, скрыл меня в таинницах небесной скинии, осиял мои взоры светом Троицы, светозарнее Которой ничего не представляла мне мысль, Троицы, Которая с превознесенного престола изливает на всех общее и неизреченное сияние, Которая есть начало всего, что отделяется от превыспренного временем, с тех пор я умер для мира, а мир умер для меня" [54]. Под конец своей жизни он выражает желание быть "там, где моя Троица в полном блеске Ее сияния... Троица, даже неясная тень Которой наполняет меня волнением" [55].

Если само начало тварного бытия есть изменяемость, переход из небытия в бытие, если тварь по самой природе своей условна, то Троица есть абсолютная неизменяемость. Хотелось бы даже сказать: "абсолютная необходимость совершенного бытия", но идея

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

Именно это и имеет в виду святой Григорий Богослов в своем Слове на Крещение: "Я еще не начал думать об Единичности, как Троица озаряет меня Своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единичность снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что Это целое, до того мой взор наполнен Им, а остальное ускользает от меня; ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять Одного, не имеется больше места для остального. Когда я объединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света" [57]. Наша мысль должна безостановочно двигаться, перебегать от Одного к Трех и снова возвращаться к Единству; должна безостановочно колебаться между обоими терминами этой антиномии, чтобы дойти до созерцания царственного покоя этой троичной Единичности. Как заключить в один образ антиномию единства и троичности? Можно ли объять эту тайну без помощи несоответствующих ей понятий движения или развития? И тот же Григорий Богослов сознательно заимствует язык Плотина, что может ввести в заблуждение только лишь умы ограниченные, не способные возвыситься над рациональными понятиями, умы "критиков" и "историков", занятых разыскиванием в творениях святых отцов "платонизма" и "аристотелизма". Святой Григорий говорит с философами как философ, дабы "приобрести философов к созерцанию Святой Троицы: Единичность приходит в движение от Своего богатства, двоичность преодолена, ибо Божество выше материи и формы. Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первая преодолевает состав двоичности. Таким образом Божество не пребывает ограниченным, но и не распространяется до бесконечности. Первое было бы бесславным, а второе - противоречащим порядку. Одно было бы совершенно в духе иудейства, а второе - эллинизма и многобожия" [58]. Здесь как бы просвечивает тайна числа "три": Божество не единично и не множественно; Его совершенство превышает множественности, коренящейся в двоичности (вспомним бесконечные диады гностиков и дуализм платоников), и находит Свое выражение в Троичности. Слова "находит Свое выражение" сюда, собственно, не подходят: Божеству нет необходимости выражать Свое совершенство ни Самому Себе, ни другим. Оно есть Троица, и этот факт не может быть выведен из какого-либо принципа, не может быть объяснен какой-либо "достаточной" причиной, ибо нет ни начала, ни причины, предшествующих Троице.

Τριάς (три) - это "наименование соединяет то, что соединено по естеству, и не позволяет, чтобы с распадением числа разрушилось неразрушимое" [59], говорит святой Григорий

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

Созерцание этого абсолютного совершенства, этой Божественной полноты, каковой является Пресвятая Троица, - Бог Лицо, но не замкнутая в Себе личность, - сама мысль о Которой - лишь "бледная Ее тень" - и та возносит душу человека над изменчивым и замутненным бытием, сообщая ей устойчивость среди страстей, ясное бесстрастие (*απαθεία*), которое и есть начало обожения. Ибо тварь, изменчивая по своей природе, должна по благодати достигнуть состояния вечной успокоенности, приобщившись бесконечной жизни в свете Пресвятой Троицы. Поэтому Церковь ревностно защищала тайну Пресвятой Троицы против естественных стремлений человеческого разума, пытавшихся устранить эту тайну, сводя троичность к одному единству и превращая ее в "эссенцию" философов, проявляющуюся тремя модусами (модализм Савеллия), или же разделяя ее на три отличные друг от друга существа, как это делал Арий.

Церковь выразила термином "омоусиос" единственность трех Лиц, таинственное тождество монады и триады и одновременность тождества единой природы и различия трех Ипостасей. Интересно отметить, что выражение "омоусион" встречается у Плотина [62]. Плотинская троица состоит из трех единичных ипостасей: Единое, Ум и Душа мира. Однако их единичность не поднимается до Троичной антиномии христианского догмата: она представляется нам как бы нисходящей иерархией и проявляется в непрерывной эманации ипостасей, которые, переходя одна в другую, одна в другой отражаются. Это лишней раз показывает, как ошибочен метод историков, которые хотят выразить мысль отцов Церкви, интерпретируя термины, которыми они пользуются в духе эллинистической философии. Откровение разверзает пропасть между Истиной, которую оно провозглашает, и истинами, которые могут быть открыты путем философского умозрения. Если человеческая мысль, которую, как еще смутную и нетвердую веру, вел к Истине какой-то инстинкт, могла ощупью вне христианского учения формировать какие-то идеи, приближающие ее к Троичности, то сама тайна Бога-Троицы оставалась для нее закрытой. Здесь необходимо "изменение ума", *μετανοία*; слово это означает также "покаяние", подобное покаянию Иова, когда он оказался лицом к лицу с Богом: "Я слышал

о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя. Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе" (Иов 42, 5-6). Тайна Троичности становится доступной только незнанию, поднимающемуся над всем тем, что может содержаться в концепциях философов. Однако это незнание, не только мудрое, но и милосердное, снова нисходит до этих понятий, чтобы их изменить, преобразовывая выражения мудрости человеческой в орудия Премудрости Божественной, что для эллинов есть безумие.

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

Отцы IV, "тринитарного", по преимуществу, века, чтобы подвести умы к тайне Троичности, охотнее всего пользовались терминами "усия" и "ипостась". Термином "усия" часто пользуется Аристотель и определяет его в V главе своих "Категорий" следующим образом: "Называют главным образом, прежде всего и в собственном смысле "усиями" то, что не может быть сказано ни о каком (другом) индивидуе и то, что не находится ни в каком (другом) индивидуе, например, "этот человек, эта лошадь". Вторичными "усиями" (δευτερα ουσια) называют виды, в которых первые "усии" существуют с соответствующими родами; таким образом "этот человек" есть человек по виду, а животное по роду" [63]. Иначе говоря, первые "усии" обозначают "индивидуальные существования", существующий индивид, вторые "усии" обозначают "сущности" в реалистическом смысле этого термина. Термин "ипостась", не имея значимости философского термина, обозначал на обычном языке то, что действительно существует, "существование" (от глагола υφισταμια). Святой Иоанн Дамаскин в своей "Диалектике" дает следующее определение концептуального значения обоих терминов: "Субстанция (усия) есть самосуцающая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом. Или еще: субстанция есть то, что само по себе является ипостасным (αὐθυποστατον) и не имеет своего бытия в другом, то есть то, что существует не через другое, и не в другом имеет свое бытие и не нуждается в другом для своего существования, но существует само по себе, - и в чем акциденция получает свое бытие" (гл. 39). "Слово "ипостась" имеет два значения. Иногда оно обозначает простое бытие. Согласно этому значению, субстанция (усия) и ипостась - одно и то же. Поэтому некоторые из святых отцов говорили: "природы или ипостаси". Иногда же термин "ипостась" обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению, под ним разумеется индивид, отличающийся от других лишь численно, например: "Петр, Павел, какая-нибудь определенная лошадь"" (гл. 42) [64]. Итак, оба термина представляются более или менее синонимичными: "усия" обозначает субстанцию индивидуальную, хотя и может обозначать сущность, общую некоторым индивидуам; "ипостась" - существование вообще, но может также прилагаться к субстанциям индивидуальным. По свидетельству Феодорита Кирского, "для мирской философии нет никакой разницы между "усией" и "ипостасью". Ибо "усия" обозначает то, что есть, а "ипостась" - то, что существует. Но, по учению святых отцов, между "усией" и "ипостасью" имеется та же разница, как между общим и частным" [65]. Гениальность святых отцов заключалась здесь в том, что они пользовались обоими синонимами, чтобы различать в Боге то, что является общим - "усия" - субстанция или сущность, и то, что является частным - "ипостась" или Лицо.

Что касается термина "persona" (греч. *πρόσωπον*), пользовавшегося успехом главным образом на Западе, то он вызвал горячие протесты со стороны восточных отцов. Действительно, это слово, отнюдь не имея современного значения "личности" (например, человеческая личность), обозначало скорее внешний вид индивида, обличие, наружность, маску ("личину"), или роль актера. Святой Василий Великий усматривал в применении этого термина к учению о Святой Троице свойственную западной мысли тенденцию, которая уже однажды выразилась в савеллианстве, делая из Отца, Сына и Духа Святого три модальности единой субстанции. В свою очередь западные видели в термине "ипостась", который они переводили словом "substantia" выражение тритеизма и даже арианства. В конце концов все недоразумения были устранены: термин "ипостась" перешел на Запад, сообщая понятию личности его конкретное значение, а термин "лицо", или *πρόσωπον* был принят и должным образом истолкован на Востоке. Таким образом проявилась кафоличность Церкви, освобождая умы от их природной ограниченности, зависящей от различного образа мышления и различной культуры. Если латиняне выражали тайну Святой Троицы, исходя из единой сущности (*essentia*), чтобы от нее прийти к трем Лицам, а греческие отцы предпочитали в качестве отправной точки конкретное - три Ипостаси - и в них усматривали единую природу - это был один и тот же догмат о Святой Троице, который исповедовал до разделения Церквей весь христианский мир. Святой Григорий Богослов, объединяя обе точки зрения, говорит: "Когда я произношу слово "Бог", вы озаряетесь единым и тройственным светом - тройственным в отношении к особым свойствам или к Ипостасям (если кому угодно так), или к Лицам (ни мало не будем препираться об именах, пока слова ведут к той же мысли) - я говорю "единым" в отношении к понятию сущности ("усия") и, следовательно, Божества. Бог разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается отдельно; потому что Божество есть Единое в Трех, и едино суть Три, в Которых Божество, или, точнее, которое суть Божество" [66]. В другом слове он кратко излагает свое учение, различая при этом характерные черты Ипостасей: "'Быть нерожденным, родиться и исходить" дает наименования: первое - Отцу, второе - Сыну, третье - Святому Духу, так что неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын - не Отец, потому что Отец - один, но то же, что Отец. Дух не Сын, хотя и от Бога (потому что Единородный - один), но то же, что Сын. И Три - единое по Божеству, и Единое - три по личным свойствам, так что нет ни единого - в смысле Савеллианом, ни трех - в смысле нынешнего лукавого разделения" (т. е. арианства) [67].

В образе мыслей восточных отцов очищенное от аристотелизма богословское понятие ипостаси означает скорее не индивид, а личность в современном понимании этого слова. Действительно, наше представление о человеческой личности как о чем-то "личностном", делающем из каждого человеческого индивида существо "уникальное", совершенно ни с кем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое, дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды. Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. "Личное" может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: "Это - Моцарт" или "это - Рембрандт", то каждый раз оказываемся в той "сфере личного", которой нигде не найти эквивалента. Однако "человеческие личности или ипостаси разъединены и, по учению святого Иоанна Дамаскина, не существуют одна в другой"; тогда как "в Святой Троице наоборот, ...Ипостаси находятся одна в другой" [68]. Дело личностей человеческих различно, дело же Лиц Божественных не различно, ибо "Три", имея одну природу, имеют и одну волю, одну силу, одно действие. Святой Иоанн Дамаскин говорит, что Лица "соединяются, не сливаясь, но совокупно друг со другом сопребывая и друг друга

проникая (την εν αλληλαϊζ περιχωρησιν εκουσι) без всякого смешения и слияния, и так, что не существуют один вне другого или не разделяются в сущности согласно Ариеву разделению. Ибо, чтобы сказать кратко, Божество нераздельно в разделенном, подобно тому, как в трех солнцах, тесно друг ко другу примыкающих и никаким расстоянием не разделяемых - одно и смешение света, и слияние" [69]. "Ибо каждая (ипостась) едина есть с другой, не менее, как с самой собою" [70]. Действительно, каждая из трех Ипостасей заключает в Себе единство, единую природу свойственным ей образом, который, хотя и отличает Ее от двух других Лиц, в то же время создает неразделимую связь, соединяющую Трех. "Нерождаемость, рождение и исхождение... только этими ипостасными свойствами и различаются между собой три святые Ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой ипостаси" [71]. "Ибо Отец, и Сын, и Святой Дух во всем едины, кроме нерождаемости, рождения и исхождения" [72].

Единственная характерная ипостасная особенность, которую мы могли бы считать свойственной только каждой из них и которая не встречалась бы у других по причине их единосущности, была бы соотносимость по происхождению. Однако эту соотносимость должно понимать апофатически: это прежде всего отрицание, указывающее на то, что Отец - не Сын и не Дух Святой, что Сын - не Отец и не Дух, что Святой Дух - не Отец и не Сын. Рассматривать эту соотносимость иначе, значило бы подчинять Троицу одной из категорий аристотелевой логики - категории соотношения (или связи). Воспринятая апофатически, эта связанность отмечает различие, но тем не менее не указывает, "каким именно образом" Лица Пресвятой Троицы происходят. "Образ рождения и образ исхождения для нас непостижим", - говорит святой Иоанн Дамаскин. "Что, конечно, различие между рождением и исхождением есть, это мы узнали, но какой образ различия - этого никак не постигаем" [73]. Уже святой Григорий Богослов должен был отклонить попытки определять модус происхождения Лиц Святой Троицы. "Ты спрашиваешь, - говорит он, - что такое исхождение Духа Святого? Скажи мне сначала, что такое нерождаемость Отца, тогда в свою очередь я, как естествоиспытатель, буду обсуждать рождаемость Сына и исхождение Святого Духа. И мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии" [74]. "Ты слышишь о рождении; не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца; не любопытствуй знать, как исходит" [75]. Действительно, если соотношения по происхождению - нерождаемость, рождение и исхождение, по которым мы различаем три Ипостаси, приводят нашу мысль к единому Источнику Сына и Святого Духа - к πηγαία θεότης, к Источнику Божества [76] - Отцу, они этим не устанавливают особых отношений между Сыном и Духом Святым. Эти два Лица различаются модусом своего происхождения: Сын от Отца рождается, Святой Дух от Отца исходит. Этого достаточно для их различения.

Возражения святого Григория Богослова показывают, что тринитарные рассуждения, не удовлетворившись формулой исхождения Святого Духа διὰ υἱου - "через Сына", или "в соотношении с Сыном" (выражение, имеющееся у святых отцов и означающее чаще всего миссию в мире Святого Духа через посредничество Сына), пытались установить связь между Сыном и Духом Святым по их ипостасному происхождению. Это отношение между обоими Лицами, происходящими от Отца, было установлено западным учением об исхождении Святого Духа ab utroque, то есть одновременно от двух Лиц - от Отца и Сына. Именно Filioque и был единственной догматической причиной, был "первопричиной" разделения Востока и Запада; остальные доктринальные разногласия - только его последствия. Чтобы понять, что именно восточные отцы хотели защитить, возражая против западной формулы и ее не принимая, достаточно сопоставить обе тринитарные концепции в том виде, в каком они противопоставлялись к середине IX века.

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

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

Греческие отцы всегда утверждали, что начало единства в Святой Троице - Личность Отца. Будучи началом двух других Лиц, Отец тем самым является пределом соотношений, от которых Ипостаси получают свое различие: давая Лицам их происхождение. Отец устанавливает и их соотношение с единым началом Божества как рождение и исхождение. Поэтому Восточная Церковь и воспротивилась формуле "Filioque", которая как бы наносила урон единоначалию Отца: или надо было нарушить единство и признать два начала Божества, или же обосновывать единство, прежде всего общностью природы, которая тем самым выдвигалась бы на первый план, превращая Лица во взаимно-связи внутри единой сущности. Для западных соотношения "разнообразят" первичное единство; для восточных они одновременно означают и различие и единство, ибо они относятся к Отцу, Который и есть Начало и "воссоединение" $\sigma\upsilon\kappa\epsilon$ ($\phi\alpha\lambda\lambda\omicron\sigma\iota\zeta$) Троицы. Именно в этом смысле святой Афанасий Великий понимает изречение святого Дионисия

Александрийского: "Нераздельную Единицу мы распространяем в Троицу и неумалюемую Троицу опять сводим в Единицу" [80]. И в другом месте он заявляет: "Одно начало Божества и единоначалие в собственном смысле" [81]. По выражению греческих отцов, "один Бог, потому что один Отец". Лица и природа полагаются, если можно так сказать, одновременно, без того, чтобы одна логически предшествовала другим. Отец - $\pi\tau\epsilon\rho\alpha\ \theta\epsilon\omicron\tau\eta\zeta$, Источник всякого Божества в Троице, изводит Сына и Святого Духа, сообщая Им Свою природу, которая остается единой и нераздельной, самой себе в Трех Лицах тождественной. Исповедывать единую природу - для греческих отцов означает видеть в Отце Единый Источник Лиц, получающих от Него ту же природу. "По моему суждению, - говорит святой Григорий Богослов, - сохраняется вера в единого Бога, когда мы относим Сына и Духа к единому Началу, не слагая и не смешивая Их и утверждая тождество сущности, а также то, что можно назвать единым и тем же самым движением и хотением Божества" [82]. "У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Те, Которые происходят от Него, будучи Тремя по вере... Поэтому, когда имеем в мысли Божество, - Первопричину и единоначалие, - тогда представляемое нами - одно. А когда мы имеем в мысли Тех, в Которых Божество и Которые происходят от Первоначала довременно и равночестно, тогда поклоняемся Трем" [83]. Святой Григорий Богослов до такой степени сближает здесь Божество и Лицо Отца, что можно было бы подумать, что он Их смешивает. Но в другом месте он уточняет свою мысль: "...естество в Трех единое - Бог, Единение же ($\epsilon\nu\alpha\sigma\iota\zeta$) - Отец, из Которого Другие и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним и не разделяемые между Собою ни временем, ни хотением, ни могуществом" [84]. Святой Иоанн Дамаскин выражает ту же мысль со свойственной ему точностью: Отец... "Сам от Себя имеет бытие и из того, что имеет, ничего не имеет от другого; напротив, Он Сам есть для всего начало и причина того образа, как оно существует от природы. ...Итак, все, что имеет Сын и Дух имеет от Отца, даже самое бытие. И если что не Отец, то не есть ни Сын, ни Дух; и если бы чего не имел Отец, того не имеет Сын и Дух; но через Отца, то есть потому, что существует Отец, существует Сын и Дух; и через Отца имеет Сын, также и Дух все, что имеет, потому, что Отец имеет все это... Когда мы рассматриваем в Боге Первопричину, единоначалие... мы видим Единицу. Но когда мы рассматриваем Тех, в Ком Божество или, вернее, Тех, Которые Сами Божество, Лица, Которые происходят из Первопричины, ...то есть Ипостаси Сына и Духа, - тогда мы поклоняемся Трем" [85].

Но учению святого Максима Исповедника, именно Отец дает различия Ипостасям "в вечном движении любви" ($\alpha\chi\rho\nu\omega\zeta\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\gamma\alpha\lambda\eta\tau\iota\kappa\omega\zeta$) [86]. Он сообщает Свою единую природу равным образом и Сыну и Святому Духу, в Которых она пребывает единой и нераздельной, хотя и сообщается различным образом, ибо исхождение Святого Духа от Отца не тождественно рождению Сына от Того же Отца. Являемый чрез Сына и вместе Сыном, Святой Дух существует как Божественное Лицо от Отца исходящее, как об этом ясно говорит святой Василий Великий: "От Отца происходит Сын, Которым все получило бытие и с Которым всегда неразлучно представляется нашему уму Святой Дух, ибо невозможно помыслить о Сыне, не будучи просвещенным Духом Святым. Таким образом, с одной стороны Дух Святой, Источник всех подаваемых твари благ, связан с Сыном, с Которым Он представляется неразлучно; с другой стороны, Его бытие зависит от Отца, от Которого Он исходит. Следовательно, отличительный признак ипостасного Его свойства есть тот, что Он проявляется после Сына и с Сыном, а бытие имеет от Отца. Что касается Сына, Который Собою и вместе с Собою дает познавать Духа, исходящего от Отца, только Он сияет от нерожденного Света, как единственный Сын; это Его собственный признак, который отличает Его от Отца и от Святого Духа и обозначает Его как личность. А сый над всеми Бог один имеет тот преимущественный признак Своей Ипостаси, что только Он есть Отец и не происходит ни из какого начала; именно по этому признаку Он познается как Личность" [87]. Святой Иоанн Дамаскин выражает свое мнение не менее

точно, различая Лица Святой Троицы и не подчиняя их категории отношений: "Должно же знать, что мы не говорим, что Отец происходит от кого-либо, но Самого называем Отцом Сына. Не говорим, что Сын - причина, не говорим и того, что Он - Отец, но говорим, что Он и от Отца и Сын Отца. И о Святом Духе говорим, что Он от Отца и называем Его Духом Отца, но не говорим, что Дух и от Сына, а называем Его Духом Сына (εκ του Γίου δε το Πνευμα ου λεγομεν, Πνευμα δε Γίου ονομαζομεν)" [88].

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

Настаивая на единоначалии Отца, едином Источнике Божества и Начале Троицы, восточные отцы защищали понятие о Троице, представлявшееся им более конкретным, более личностным. Однако можно спросить себя, не впадает ли такая триадология в крайность, противоположную той, в которой греки упрекали латинян, не полагает ли она Лиц выше природы? Это имело бы место, например, если бы природа понималась как общее откровение Трех Лиц, что мы видим в софиологии отца Сергия Булгакова [89], современного русского богослова, учение которого, так же как и учение Оригена, обнаруживает возможность опасных уклонов восточного мышления, или, вернее, соблазны, свойственные русской религиозной мысли. Но православное предание столь же далеко от этой "восточной" крайности, как и от ее "западной" антитезы. Действительно, как мы уже видели, если Лица существуют, то именно потому, что Они обладают природой: само Их происхождение заключается в том, что Они получают природу от Отца. Другое возражение может показаться более обоснованным: такое "единоначалие" Отца не является ли каким-то выражением субординациализма? Единый Источник, Отец, не получает ли при таком понимании характер Божественного Лица по преимуществу? Святой Григорий Богослов предвидел эту трудность: "Готов бы я назвать большим Отца, от Которого и равенство имеют Равные, так же как и бытие..., но боюсь, чтобы Начала не сделать началом меньших и не оскорбить предпочтением. Ибо нет славы Началу в унижении Тех, Которые от Него" [90]. "Единое Божество не возрастает, или не умаляется через прибавления и убавления, повсюду равно, повсюду то же, как единая красота и единое величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность", где и Каждый, умозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын и Дух Святой с сохранением в Каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе - также Бог: первое - по причине единосущия, последнее - по причине единоначалия" [91].

Таким образом, апофатическое богомыслие отцов, формулируя догмат Пресвятой Троицы, сумело сохранить в различении природы и Ипостасей их таинственную равнозначимость. По словам святого Максима Исповедника, "Бог одинаково Единица и Троица" [92]. Это

конец того пути, которому нет конца, предел беспредельного восхождения: Непознаваемый открывается тем именно, что Он непознаваем, ибо непознаваемость Его в том, что Бог - не только природа, но три Лица; непознаваемая сущность такова постольку, поскольку она есть сущность Отца, Сына и Святого Духа. Бог - непознаваемый как Троица, но также и открывающий Себя как Троица. Вот предел апофатизма: Откровение о Троице, как об изначальном факте, абсолютной реальности, первопричины, которую нельзя ни вывести, ни объяснить, ни найти, исходя из какой-либо другой истины, ибо нет ничего, Ей предшествующего. Апофатическое мышление, отказываясь от всякой опоры, находят свою опору в Боге, непознаваемость Которого явлена как Троица. Здесь мысль обретает непоколебимую устойчивость, богословие находит свое обоснование, незнание становится знанием. Для Восточной Церкви, когда говорят о Боге, то это всегда Бог конкретный. "Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог Иисуса Христа". Это всегда Троица - Отец, Сын и Дух Святой, и наоборот, когда в понятии троичности на первый план выдвигается общая природа, религиозная реальность Бога - Троицы неизбежно как-то стирается, уступая место известной философии Божественной сущности [93]. Само понятие о вечном блаженстве обретает на Западе известный интеллектуальный аспект, как о видении Божественной сущности. Личное отношение человека к Живому Богу не будет больше его обращением к Пресвятой Троице, а скорее будет иметь своим объектом личность Христа, являющего нам Божественную сущность. И христианская мысль и христианская жизнь станут христоцентричными [94] и будут связаны прежде всего с человечеством воплотившегося Слова, что, можно сказать, является для Запада якорем спасения. Ведь при характерных для Запада догматических установках всякое чисто теоцентрическое умозрение, относясь прежде всего к природе, а затем к Лицам, могло бы превратиться в некую мистику "пучины Божества" (ср., например, "Gottheit" Мейстера Экхарта), в "безличностный апофатизм" Божественной внебытийности, которая бы Святой Троице предшествовала. Таким образом, известным парадоксальным обходом через христианство можно вернуться к мистике неоплатоников.

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

Для Православной Церкви Пресвятая Троица - непоколебимое основание всякой религиозной мысли, всякого благочестия, всякой духовной жизни, всякого духовного опыта. Именно Ее ищем мы, когда ищем Бога, когда ищем полноту бытия, смысл и цель своего существования. Пресвятая Троица для нашего религиозного сознания есть изначальное откровение, источник всяческого откровения и всяческого бытия. Ее нужно принимать как факт, достоверность и необходимость которого могут обосновываться только им самим. По мысли современного русского богослова отца Павла Флоренского [95], для того, чтобы человеческая мысль обрела абсолютную устойчивость, нет для нее другого выхода, как принять троичную антиномию. Уклоняясь от Троицы, как единственного обоснования всякой реальности, всякой мысли, мы обрекаем себя на путь безысходный, мы приходим к апории, безумию, к разрыву нашего существа, к духовной смерти. Между Троицей и адом - нет никакого иного выбора. Это поистине вопрос крестный в буквальном смысле слова: троичный догмат есть крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу. Поэтому никакая спекулятивная философия никогда не могла подняться до тайны Пресвятой Троицы. Поэтому также и человеческие умы могли во всей полноте получить откровение Божества только после креста Христова, восторжествовавшего над смертью и адом. Поэтому,

наконец, и сияет в Церкви откровение о Пресвятой Троице как данность чисто религиозная, как истина преимущественно католическая.

Глава IV. НЕТВАРНЫЕ ЭНЕРГИИ

Откровение о Боге-Троице - Отце, и Сыне, и Святом Духе есть основа всякого христианского богословия; оно - "само Богословие" в том значении, какое греческие отцы придавали этому слову, обозначавшему для них чаще всего троичную тайну, открытую Церкви. Это не только основа, но и высшая цель богословия, ибо, по мысли Евагрия Понтийского, которую разовьет святой Максим Исповедник, познать тайну Пресвятой Троицы в ее полноте - значит войти в совершенное соединение с Богом, достичь обожения своего существа, то есть войти в Божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы, и стать, по апостолу Петру, "причастниками Божеского естества", $\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (2 Пет. I, 4). Итак, троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, все более и более глубокое общение человеческой личности с Богом-Троицей.

Апостол Петр говорит определенно: *divinae consortes naturae* - "причастники Божеского естества". После таких слов не остается никакого сомнения в возможности реального соединения с Богом: оно нам обещано и возведено как конечная цель, как блаженство будущего века. Было бы наивно и нечестиво видеть здесь только фигуральное выражение, метафору. Ведь пытаться устранять трудности, лишая собственного смысла те слова Откровения, которые могли бы противоречить нашему образу мыслей и не согласовываться с тем, что нам кажется подходящим, применительно к Богу, значило бы применять слишком уж простой экзегетический метод. Однако совершенно законно пытаться определить смысл какого-нибудь выражения, которое, как нам кажется, противоречит другим свидетельствам Священного Писания и предания отцов об абсолютной несообщаемости Божественного существа. Можно было бы установить два ряда противоречивых текстов, извлеченных из Священного Писания и святоотеческих творений, причем одни свидетельствовали бы о совершенной неприступности Божественной природы, другие утверждали бы, что Бог дает опытно Себя познавать и что Его действительно можно достичь в соединении. Святой Макарий Египетский (или, если угодно, - псевдо-Макарий, что отнюдь не изменяет величайшей ценности известных под этим именем мистических произведений), говоря о душе, входящей в единение с Богом, настаивает на абсолютной разнице природы Божественной и природы человеческой в этом единении: "Он - Бог, а она - не Бог. Он - Господь, а она - раба, Он - Творец, а она - тварь... ничего нет общего в Его и ее естестве" [96]. Но, с другой стороны, тот же автор говорит о том, что "душам нашим должно измениться в Божественное естество" [97]. Итак, Бог совершенно недоступен и в то же время Он может реально общаться с человеком; здесь нельзя ни устранять, ни в какой-либо мере ограничивать ни ту, ни другую сторону этой антиномии. Ведь если христианская мистика не может примириться с Богом трансцендентным, тем более не могла бы она примириться с Богом имманентным и доступным тварному. Жильсон прекрасно выражает этот основной принцип духовной жизни: "Устраните, - говорит он, - хотя бы на мгновение и только в одном пункте преграду, которую воздвигает между Богом и человеком случайность тварного бытия, и вы отнимете у христианского мистика его Бога и, следовательно, лишите его мистической жизни. Он может обойтись без всякого бога, который не неприступен, но только Бог, по Своей природе неприступный, и есть Тот Единственный, без Которого он обойтись не может" [98].

Таким образом, реальное соединение с Богом и вообще мистический опыт ставят христианское богословие перед вопросом антиномичным, вопросом доступности

недоступной природы. Каким образом Бог-Троица может быть объектом единения и вообще мистического опыта? В середине XIV века эта проблема вызвала на Востоке жизненно важные богословские споры и привела к соборным постановлениям, четко сформулировавшим учение Православной Церкви по данному вопросу. Архиепископ Фессалоникийский святой Григорий Палама, глашатай Соборов этой великой эпохи византийского богословия, посвятил один свой диалог, озаглавленный "Феофан", вопросу о Божестве несообщаемом и сообщаемом. Разбирая смысл слов апостола Петра "причастники Божеского естества", святой Григорий фессалоникийский утверждает, что это выражение характерно антиномичное, что и роднит его с троичным догматом: как Бог одновременно - Один и Три, так и о Божественной природе следует говорить как об одновременно несообщаемой и в известном смысле сообщаемой: мы приходим к сопричастности Божественному естеству, и однако оно остается для нас совершенно недоступным. Мы должны утверждать оба эти положения одновременно и сохранять их антиномичность как критерий благочестия [99].

В каком отношении можем мы входить в единение с Пресвятой Троицей? Если в какой-то определенный момент мы могли бы оказаться соединенными с самим естеством Божиим, хотя бы в какой-то мере в нем участвовать, мы не были бы в тот момент тем, что мы есть, мы были бы Богом по природе. Бог не был бы тогда Богом-Троицей, а Богом "тысячеипостасным" (μυριοπστατος), ибо Он имел бы столько же ипостасей, сколько было бы лиц, причастных Его сущности. Из этого следует, что Бог по Своей сущности остается нам недоступным. Можно ли сказать, что мы соединяемся с одной из трех Божественных Ипостасей? Но это было бы ипостасным соединением, присущим Одному только Сыну, Богу, ставшему человеком и пребывавшему вторым Лицом Пресвятой Троицы. Хотя мы и обладаем той же человеческой природой, хотя и получаем во Христе наименование сынов Божиих, мы, тем не менее, в силу Его воплощения не становимся Божественной ипостасью Сына. Значит, мы не можем быть участниками ни сущности, ни Ипостасей Святой Троицы. Однако обещание Бога не может быть иллюзией: мы призваны к тому, чтобы приобщиться Божественной природе. Следовательно, надо исповедовать в Боге некое неизреченное различие, отличное от различения сущности и Лиц, такое различие, по которому Он был бы и совершенно недоступным, и во многих отношениях доступным. Это - различие в Боге сущности или, в собственном смысле слова, природы, неприступной, непознаваемой, несообщаемой, и энергий или божественных действий, природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует во вне, Себя проявляя, сообщая, отдавая: "Озарение и благодать Божественная и обожающая - не сущность, но энергия Божия" [100], она - "энергия общая и Божественная сила и действие Триипостасного Бога" [101]. Таким образом, по учению святого Григория Паламы, когда мы говорим, что Божественная природа приобщаема не в самой себе, а в ее энергиях, мы остаемся в пределах благочестия" [102].

Мы видим, что именно необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом принудила Восточную Церковь сформулировать учение о реальном различии Божественной сущности и энергий. Однако святой Григорий Палама этого учения не создавал. Хотя и выраженное с меньшей догматической четкостью, различие это можно найти у большинства греческих отцов вплоть до первых веков существования Церкви. Это само предание Восточной Церкви, тесно связанное с троичным догматом.

Святые отцы видели в "богословии" в собственном смысле слова - учение о Божественном существе в самом себе, учение о Пресвятой Троице, тогда как внешние проявления Бога, Троица, познаваемая в Ее отношениях с тварному, входили в область "икономии" [103]. Церковные писатели первых веков, эпохи, предшествовавшей составлению никейского догмата, часто смешивали обе эти стороны учения, когда говорили о Личности Слова, как

ο Λογος προφορικος , Логосе, являющем Божество Отца. В этом именно образе мыслей, в плане Божественного домостроительства, они иногда именуют Логос "силой, могуществом" (δυναμις) Отца, или же Его "действием" (ενεργεια). Афинагор называл Логос божественными "мыслью" и "энергией", проявляющимися в творении [104]. Текст апостола Павла о невидимом Божием, Его вечной силе и Божестве (η τε αιδιος αυτου δυναμις και θειοτης), ставшем видимым от создания мира (Рим. 1, 20), толкуется то в смысле Логоса - "Силы и Премудрости", являющих Отца, то в более точном смысле "энергий" - общего действия Пресвятой Троицы, проявляющихся в тварях: того, "что можно знать о Боге" (το γνωστον του θεου), по тому же тексту святого Павла (Рим. 1, 19). Именно в этом смысле святой Василий Великий и говорит о проявительном действии энергий, противопоставляя их непознаваемой сущности: "Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо, хотя действия Его и до нас нисходят, однако сущность Его остается неприступною" [105]. В акте творения Единосущная Троица дает познание о Себе через Свои природные энергии.

Автор "Ареопагитик" противопоставляет в Боге "единения" (ενωσεις) "различиям" (διακρισεις). "Единения" - это "тайные пребывания, которые себя не обнаруживают" - сверхсущностная природа, в которой Бог пребывает как бы в абсолютном покое и ни в чем не проявляет Себя вовне. "Различия", наоборот, - это исхождения (προοδοι) Божества вовне, те Его проявления (εκφανσεις), которые Дионисий называет также "силами" (δυναμεις), которым сопричастно все существующее, давая познание Бога в Его творении [106]. Противоположность обоих путей богопознания - богословия отрицательного и богословия положительного - обоснована для Дионисия этим неизреченным, но реальным различием непознаваемой сущности и являющих Божество энергий, "единений" и "различений". Священное Писание дает нам откровение о Боге, образуя Божественные имена в соответствии с энергиями, в которых Бог общается, оставаясь неприступным по Своей сущности; различается, оставаясь "простым"; умножается, не отступая от Своего единства, ибо в Нем "единения преобладают над различиями" [107]. Это означает, что различия - не разделения или разрывы в Божественном существе. Силы (δυναμεις) или энергии, в которых Бог проявляет Себя вовне, это - Сам Бог, но не в Своей сущности. Святой Максим Исповедник выражает ту же мысль, когда говорит: "Мы можем приобщаться к Богу в том, что Он нам сообщает, но к Нему нельзя приобщиться, по Его несообщимому естеству" [108]. Святой Иоанн Дамаскин повторяет, уточняя ее, мысль святого Григория Богослова: "А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству" [109]. И он обозначает божественные энергии образными выражениями "движения" (κλησεις) или "порывы" (εξαλμα) [110]. Так же как и Дионисий, святые отцы называют энергии "лучами Божества", пронизывающими весь тварный мир. Святой Григорий Палама называет их просто "божествами", "нетварным светом" или "благодатью".

Присутствие Бога в Его энергиях должно понимать в смысле реальном. Это - не действительное присутствие причины в ее следствиях: энергии - не "следствия" (εффекты) Причины, как мир тварный. Они не сотворены, не созданы "из ничего", но превечно изливаются из единой сущности Пресвятой Троицы. Они - избыток Божественной природы, которая не может себя ограничить, которая больше своей сущности. Можно сказать, - что энергии раскрывают нам некий образ бытия Пресвятой Троицы вовне Ее неприступной сущности. Итак, мы узнаем: Бог существует одновременно а в Своей сущности и вне Своей сущности. Ссылаясь на святого Кирилла Александрийского, святой Григорий Палама говорит: "Энергии свойственно творить, природе же свойственно производить" [111]. Отрицая реальное различие между сущностью и энергиями, мы не

могли бы провести достаточно точной грани между происхождением Божественных Лиц и сотворением мира: как одно, так и другое было бы актами природными [112]. Ведь святой Марк Эфесский (XV в.) говорит, что бытие Бога и Его дела представились бы тогда тождественными и в одинаковой степени необходимыми [113]. Поэтому надо различать в Боге единую природу, три Ипостаси и нетварную энергию, которая из природы исходит, но в своем проявляющем излиянии от нее не отделяется.

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

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

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

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

В тварном мире, вызванном "из ничего" Божественной волей, в существах, ограниченных и изменяемых, присутствуют бесконечные и вечные энергии, отражая сияние Божественного великолепия, проявляясь также и вне "всяческих" как Божественный свет,

которого тварный мир вместить в себе не может. Это тот свет, о котором говорит апостол Павел: Бог... "Который обитает в неприступном свете, Которого никто из людей не видел и видеть не может" (1 Тим. 6, 16). Это - слава, в которой Бог являлся ветхозаветным праведникам, тот превечный свет, который пронизывал человечество Христа в момент Его преображения и сообщил апостолам способность увидеть Его Божество; это нетварная и обожающая благодать, удел святых, живущих в единении с Богом; наконец, это Царство Божие, где "праведники воссияют, как солнце" (Мф.13,43). Священное Писание изобилует текстами, относящимися, по толкованию Восточной Церкви, к Божественным энергиям, как, например, следующие слова пророка Аввакума: "Бог от Фемана грядет и Святой - от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его, и славою Его наполнилась земля. Блеск ее - как солнечный свет; от руки Его лучи, и здесь тайник Его силы!" (Авв. 3, 3-4).

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

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

Философская концепция Бога как чистого акта не может допустить чего-то, что было бы Богом и не было бы самой сущностью Бога: здесь Бог Своей сущностью как бы ограничен. То, что не есть сущность, не принадлежит Божественному бытию, не есть Бог. Следовательно, по Варлааму и Акиндину, энергии суть или сама сущность, которая есть чистый акт, или же они результаты внешних актов сущности, то есть тварные следствия, имеющие своей причиной сущность, иначе говоря они сотворены. Для противников святого Григория Паламы есть Божественная сущность, есть ее тварные следствия, но нет Божественных действий, нет энергий. Возражая на их критику, архиепископ Фессалоникийский поставил восточных последователей Фомы Аквинского перед следующей дилеммой: или они должны признать различие между "сущностью" и "действиями", но тогда, согласно их философскому пониманию сущности, они должны отнести к тварному Божественную славу, Фаворский свет и Божественную благодать; или они должны отрицать это различие, что заставило бы их отождествлять непознаваемое с познаваемым, несообщаемое с сообщаемым, сущность с благодатью [115]. И в том, и в другом случае реальное обожение было невозможно. Таким образом такая защита Божественной простоты, обоснованная философским понятием сущности, приводила к выводам и недопустимым для благочестия, и противным преданию Восточной Церкви.

Для святого Григория Паламы, как и для всего глубоко апофатического богословия Восточной Церкви, Божественная простота не могла обосновываться понятием простой сущности. Точка отправления его богословской мысли - Троица, Троица совершенно простая, несмотря на различие природы и Лиц, так же как и Лиц между Собой. Эта простота - антиномична, как антиномично всякое высказывание в учении о Боге: она не

исключает различия, но не допускает в Божественном существе ни отлучения, ни дробления. Ведь мог же святой Григорий Нисский утверждать, что человеческий ум остается простым, несмотря на его разнообразные способности: наш ум, действительно, разнообразится, относясь к известным ему предметам, но остается нераздельным и не переходит по своей сущности в другие субстанции. Однако ум человеческий - не "превыше имен", как три Лица Пресвятой Троицы, которые обладают в общих своих энергиях всем, что только можно было бы приписать природе Бога [116]. Простота не означает единообразия или неразличимости; тогда христианство не было религией Пресвятой Троицы. Вообще же нужно сказать следующее: мы слишком часто забываем о том, что идея Божественной простоты - по крайней мере та, о которой преподается в учебниках богословия, - вытекает скорее из человеческой философии, чем из Божественного Откровения [117]. Святой Марк Эфесский, признавая за философской мыслью всю трудность допустить в Боге образ бытия, отличный от бытия сущностного, примирить различия с простотой, рисует нам картину мудрого домостроительства Церкви, которая в соответствии с каждой эпохой применяется к способностям людей воспринимать истину. "Не надо удивляться, - говорит он, - что мы не встречаем у древних ясного и четкого различия между сущностью Божией и Его действиями. Если в наше время, после торжественного утверждения истины и всеобщего признания Божественного единоначалия, сторонники светской науки причинили по этому поводу столько затруднений Церкви и обвинили ее в многобожии, чего бы ни сделали в прежние времена те, которые гордились своей суетной мудростью и искали лишь случая, чтобы уловить учителей Церкви в каких-либо ошибках? Поэтому богословы более настаивали на простоте Божества, нежели на имеющихся в Нем различиях. Не следовало принуждать к признанию различия энергий тех, кто с трудом допускал различие Ипостасей. С мудрой осторожностью Божественные догматы были раскрыты сообразно временам, причем Божественная премудрость использовала для этого безумные нападки ереси" [118].

Различая в Боге три Ипостаси, единую природу и природные энергии, православное богословие не допускает в Нем никакой сложности. Так же, как и Лица, энергии - не элементы Божественной сущности, которые можно было бы рассматривать порознь, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они - общее Ее проявление и превечное Ее сияние. Они не являются и "акциденциями" (*συμμερήκοι*) природы в качестве чистых энергий и не предполагают в Боге никакой пассивности [119]. Они также и не ипостасные существа, подобные трем Лицам [120]. Нельзя даже приписать какую-нибудь энергию исключительно одной из Божественных Ипостасей, хотя мы и говорим о Сыне как об "Отчей Премудрости и Силе". Можно было бы сказать, пользуясь общепринятым термином, что энергии - это атрибуты Божества; впрочем, эти динамические и конкретные атрибуты-свойства не имеют ничего общего с атрибутами-понятиями, которые приписываются Богу отвлеченным и бесплодным богословием школьных учебников. По учению Дионисия Ареопагита, энергии раскрывают бесчисленные имена Божии: Премудрость, Жизнь, Сила, Правосудие, Любовь, Бытие, Бог, - и бесконечное количество других имен, которые остаются нам неизвестными, ибо мир не может вместить всей полноты Божественного проявления, раскрывающегося в энергиях, так же, как он, по слову евангелиста Иоанна, не мог бы вместить книг, в которых было бы написано все то, что сотворил Иисус (Ин. 21, 25). Божественные имена, как и энергии, бесчисленны; но природа, которую они раскрывают, пребывает неизмененной, непознаваемой; мрак, сокрытый преизобилием света.

Для православного богомыслия энергии означают проявление Святой Троицы вовне, которое нельзя вводить или "внедрять" в Божественное существо, как его природную предрасположенность. Это и было отправной точкой богословствования и основной ошибкой отца Сергия Булгакова, видевшего в энергии Премудрости (Софии), которую он

отождествлял с сущностью, само начало Божества. Бог действительно не определяем ни одним из Своих атрибутов (свойств). Все определения - ниже Его, они логически последуют Его бытию в Себе, Его сущности. Когда мы говорим: "Бог есть Премудрость, Жизнь, Истина, Любовь", мы говорим о Его энергиях, о том, что "после" сущности, о Его проявлениях природных, но по отношению к самому Троическому бытию - внешних. Поэтому, в противоположность западному богословию, учение Восточной Церкви никогда не определяет отношений между Лицами Пресвятой Троицы названием каких-либо Ее атрибутов. Никогда не скажут, например, что Сын происходит по образу разума, а Дух Святой - по образу воли. Святой Дух никогда не уподобляется любви между Отцом и Сыном. В тринитарном психологизме блаженного Августина можно видеть скорее образную аналогию, нежели положительное богословское учение, выражающее соотношения Божественных Лиц. Святой Максим Исповедник отказывался прилагать к Святой Троице определения психологического порядка, относящиеся к воле; он видел в них то, что природе Божества последует, как внешние определения, ее проявления [121]. Когда говорят: "Бог есть Любовь", или "Божественные Лица соединены взаимной любовью", то имеют в виду их общее проявление, любовь-энергию, которой обладают все три Ипостаси, ибо единство Трех превышает даже самой любви. Святой Григорий Палама прилагает иногда к энергиям - реальным свойствам Божества, которые Святой Троице последуют, наименование "Божественности низшей" (υφεϊμενη θεοτης) в противоположность сущности- "Божественности высшей" (υπερεϊμενη), что очень соблазняло его противников. Тем не менее выражение это вполне законно, так как относится к проявлению, логически последующему Тому, Кто Себя проявляет, "ибо Бог означает Того, Кто действует, Божественность (в качестве энергии) означает Его действие" [122].

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

В порядке домостроительного проявления Святой Троицы в мире, каждая энергия исходит от Отца и сообщается через Сына в Духе Святом (εκ πατρος, δια υιου, εν αγω πνευματι). Поэтому и говорится, что Отец все творит Сыном в Духе Святом. Это положение очень ярко выражено святым Кириллом Александрийским: "Действие несозданной сущности, - говорит он, - есть нечто общее, хотя оно и свойственно каждому Лицу, так что по триипостасности действие относится к каждой из них, как свойство совершенного Лица. Итак, Отец действует, по через Сына в Духе. Сын действует так же, но как сила Отца, поскольку Он от Него и в Нем по собственной Своей Ипостаси. И Дух действует также: ибо Он Дух Отца и Сына, Дух всемогущий, сильный" [123]. В порядке ниспослания проявительных энергий, являющих Божество, Отец есть обладатель проявляемого свойства, Сын - проявление Отца, Дух Святой - Тот, Кто проявляет. Так для святого Григория Богослова, Отец есть Истинный, Сын есть Истина, Дух Святой-Дух Истины: Αληθινος, και Αληθεια, καε πνευμα της Αληθειας [124]. По учению святого

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

Учение отцов о Лицах Слова и Духа, рассматриваемых как совершенные образы Бога, может быть объяснено только в этом же смысле, то есть во внешнем аспекте Святой Троицы, проявляющей Себя в мире Своими энергиями. Развивая мысль, содержащуюся в тексте апостола Павла: "сияние славы и образ Ипостаси" (Евр. 1, 3), святой Иоанн Дамаскин скажет: "Сын есть образ Отца, а образ Сына - Дух". Итак, для Дамаскина образ (εἰκὼν) есть явление и показание того, что пребывает сокровенным. И он следующим образом уточняет свою мысль о том, что Сын и Дух Святой, от Отца происходящие, Его являют: "Сын естественный, неизменный образ Отца, во всем подобный Отцу, кроме нерожденности и отчества. Ибо Отец - нерожденный родитель. Сын же рожденный и не Отец" [130]. "И Дух Святой - образ Сына, ибо "никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым" (1 Кор. 12, 3). Итак, мы познаем Христа Сына Божия и Бога чрез Святого Духа, и в Сыне созерцаем Отца" [131]. Таким образом, единосущные Лица Сына и Духа Святого, действуя в мире, не являют Самих Себя, ибо Они не действуют по собственной Своей воле, но Сын дает познать Отца, а Святой Дух свидетельствует о Сыне. Необходимо отметить здесь важный момент: Личность Духа Святого остается неявленной. Он не имеет Своего образа в другом. Мы еще вернемся к этому вопросу, когда будем говорить о Святом Духе и благодати. Пока же заметим следующее: Восточная Церковь обвиняла западное богословие в том, что оно смешивало аспект внешнего действительного проявления в мире, в котором Дух Святой, как единосущное Лицо, посланное в мир Отцом и Сыном, являет Сына, с аспектом внутреннего бытия Пресвятой Троицы в Себе Самой, где совершенное Лицо Духа Святого исходит от одного Отца и не имеет никакого "родственного" отношения к Сыну. Разница между двумя этими аспектами та, что, по учению Восточной Церкви, внутри-троичные отношения не определяются волей, но воля определяет внешние действия Божественных Лиц по отношению к тварному. Эта воля есть общая воля трех Лиц; поэтому в миссии в мире Сына и Духа Святого каждое из трех Лиц действует совместно с двумя другими: Сын воплощается, но как посланный Отцом, и облекается в плоть с содействием Святого Духа; Дух Святой исходит, но ниспосылается от Отца через Сына. О любви Пресвятой Троицы, проявляющейся в плане Божественного домостроительства как тайна креста, митрополит

Московский Филарет говорит следующее: "Любовь Отца - распинающая, любовь Сына - распинаемая, любовь Духа - торжествующая силою крестною" [132].

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

1. Учение об энергиях, неизреченно отличных от природы, есть догматическая основа реальности всякого мистического опыта. Бог, неприступный по Своей природе, присутствует в Своих энергиях, "как в зеркале" оставаясь невидимым в том, что Он есть. "Так наше лицо делается видимым в зеркале, оставаясь невидимым для нас самих", - говорит святой Григорий Палама [133]. Всецело непознаваемый в Своей Сущности, Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях, которые не разделяют Его природы на две части - познаваемую и непознаваемую, но указывают на два различных модуса Божественного бытия - в сущности и вне сущности.

2. Это учение поясняет, каким образом Святая Троица может пребывать в Своей несообщимой сущности и одновременно может, по обетованию Самого Христа, *сотворить в нас обитель* (Ин. 14, 23). Это - не причинное присутствие, как Божественная вездесущность в творении; это также и не присутствие сущностное, ибо сообщимость по самому своему определению - несообщима. Это некий модус, по которому Святая Троица пребывает в нас реально в том, что есть в Ней сообщаемого - в Своих энергиях, общих для трех Ипостасей, то есть по благодати; ведь именно так и именуется обожающие энергии, Святым Духом нам сообщаемые. Тот, кто имеет в себе Духа дарующего, имеет также и Сына, посредничеством Которого передается нам всякий дар, имеет также и Отца, от Которого "исходит всяк дар совершен" (Иак. 1, 17). Получая дар - обожающие нас энергии - мы становимся обителью Пресвятой Троицы, неотделимой от Своих природных энергий, присутствующей в них иначе, но столь же реально, как и в Своей природе.

3. Различение между сущностью и энергиями - основа православного учения о благодати - позволяет сохранить подлинный смысл выражения апостола Петра: "причастники Божеского естества" (2 Пет. 1, 4). Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, "причащающей" нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным. По учению святого Максима Исповедника [134], в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий, обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой *χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτοτήτα*). Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом.

Различения, которые богословие Восточной Церкви допускает в Боге, не противоречат его апофатической позиции по отношению к истинам Откровения. Наоборот, эти антиномические различия диктуются религиозной заботой о том, чтобы, выражая в догмате данные Откровения, охранить тайну. Таким образом, как мы это видели относительно догмата о Святой Троице, различие между Лицами и природой стремилось представить Бога одновременно монадой и триадой, так, чтобы единство природы не возобладало над троичностью Ипостасей, чтобы изначальная тайна этого тождества - различия не была устранена или ослаблена. Точно так же и различие между сущностью и энергиями объясняется антиномией непознаваемого и познаваемого,

несообщаемого и сообщаемого, той антиномией, с которой соприкасается религиозная мысль и опыт вещей Божественных. Эти реальные различия не вносят в Божественное существо никакой сложности, но говорит о тайне Бога, абсолютно единого по природе и абсолютно троичного в Лицах, о Троице единоцарственной и неприступной, живущей в преизбыточествующей Своей славе, которая есть Свет нетварный, Ее вечное Царство, в которое должны войти все те, что унаследует обожение будущего века.

Западное богословие, даже в самом догмате Святой Троицы подчеркивающее единую сущность, тем более не допускает реального различия между сущностью и энергиями. Но, с другой стороны, оно устанавливает иные различия, чуждые богословию восточному, различия между светом славы - тварным, и светом благодати - тоже тварным, как и между другими элементами "сверхъестественного порядка", как, например, дарами, добродетелями, благодатью оправдывающей и освящающей (*gratia habitualis* и *gratia actualis*). Восточная традиция не знает промежуточной фазы между Богом и тварным миром "сверхъестественного порядка", который прибавлялся бы к миру как какое-то новое творение. В этом плане он не знает иного различия или вернее разделения, кроме разделения на тварное и нетварное. "Сверхъестественного" тварного для нее не существует. То, что западное богословие именует "сверхъестественным", для восточного означает "нетварные" и Божественные энергии, неизреченно отличные от Божественной сущности. Разница состоит в том, что западное понятие о благодати заключает в себе идею причинности, так что благодать представляется следствием Божественной Причины, подобным акту творения. Для восточного же богословия она - природное изливание энергий, извечно излучающихся от Божественной сущности. Только в Своем творчестве Бог действует как Причина и создает новый "сюжет", призванный к соучастию в Божественной полноте, который Он охраняет, спасает, дарует ему благодать и направляет к конечной цели. В энергиях Бог есть, существует, превечно Себя проявляет. Это есть тот модус Божественного бытия, в который мы вступаем, получая благодать. Это также, в тварном и тленном мире, присутствие нетварного и вечного Света, действительное всеприсутствие Божие во "всяческом", а оно - нечто большее, чем Его присутствие причинное: "И свет во тьме светит, и тьма не объяла его" (Ин. 1, 5).

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

Глава V. ТВАРНОЕ БЫТИЕ

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

Мы часто забываем, что сотворение мира - не истина философского порядка, а один из пунктов нашей веры. Античная философия не знала "сотворения" в абсолютном смысле этого слова. Демиург Платона - не бог - творец, а скорее устроитель вселенной, художник, мастер "космоса", а "космос" означает порядок, украшение. "Быть" для эллинской мысли значило быть в некоем порядке, обладать некоей сущностью. Демиург создает субстанции, "оформляя" аморфную материю, которая извечно существует во вне, как какая-то хаотичная и неопределенная сфера, которая может приобретать всевозможные формы и всевозможные качества. Таким образом, материя сама по себе есть не бытие, а только чистая возможность бытия, возможность чем-то становиться; это то "не-бытие", μη ον, которое не есть абсолютное "небытие" - ουκ ον. Идея творения "из ничего" впервые была выражена в библейском повествовании (2 Мак. 7, 28), когда мать, увещевая своего сына претерпеть мучения за веру, говорит: "Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего" - οτι εκ ουκ οντων εποιησεν αυτα ο Θεος (по переводу Семидесяти).

"Словом Божиим тварь сохраняется под Бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества", - говорит Филарет, митрополит Московский [136]. "Тварное ничтожество" столь же таинственно и немислимо, как и Божественное "не-есть" отрицательного богословия. Сама идея абсолютного "ничто" - противоречива, абсурдна: сказать, что оно существует - значило бы противоречить самому себе; сказать, что оно не существует - было бы плеоназмом, разве что мы хотели бы неудачным образом выразить мысль, что ничего не существует вне Бога, что даже не существует и само "вне". Но творение "из ничего" означает как раз акт, производящий нечто вне Бога, сотворение сюжета абсолютно нового, не обоснованного ни Божественной природой, ни какой-либо материей, ни возможностью какого-либо бытия вне Бога. Можно сказать, что актом творения "из ничего" Бог предоставляет возможность появиться чему-то вне Его Самого, что Он ставит само это "вне", само это "не-бытие" рядом со Своей полнотой. Бог "дает место" абсолютно новому сюжету, бесконечно отдаленному от Него не "местом, но природою" (ου τον, αλλα φυσει), как говорит святой Иоанн Дамаскин [137].

Творение не есть саморазвертывание, бесконечное самораспространение Божества, непосредственное действие энергий, производящих существа в силу какой-то необходимости Божественной природы. "Само собой разливающееся благо" неоплатоников не есть Бог апостола Павла, "называющий несуществующее как существующее" (Рим. 4, 17). Творение есть акт воли, а не акт природы. Именно в этом смысле святой Иоанн Дамаскин и противопоставляет сотворение мира рождению Слова: "...Рождение (в Нем) безначально и вечно, так как оно есть действие Его естества и происходит из Его существа, иначе бы Рождающий потерпел бы изменение, и был бы Бог первый и Бог последующий, и произошло бы приумножение. Творение же у Бога, как

действие хотения, не совечно Богу. Ибо приводимое из небытия в бытие не может быть совечно Безначальному и всегда Сущему" [138]. Творение - это акт, имевший начало. Начало же предполагает изменение, переход от небытия к бытию. Поэтому в силу самого своего происхождения тварь всегда будет существом изменяемым, подверженным переходу из одного состояния в другое. Она не имеет никакого обоснования ни в самой себе, как созданной из ничего, ни в Божественной сущности, ибо никакая необходимость не понуждала Бога творить. Действительно, в Божественной природе нет ничего, что являлось бы необходимой причиной создания тварного. Тварного могло бы и не быть. Бог также мог бы и не творить. Творение есть свободный акт Его желания, и это - единственное обоснование тварного. Само намерение Божественной воли, когда Бог этого хочет, становится делом. Богом желаемое осуществляется и немедленно становится чьим-то бытием, ибо Всемогущий, когда Он желает чего-то по Своей Премудрости и творческой Своей силе, не оставляет этого желания без осуществления. Осуществление же Божественного желания, по святому Григорию Нисскому, есть тварное бытие [139]. Тварь, случайная по самому своему происхождению, начала существовать, но существовать она будет вечно. Смерть и уничтожение не будут возвратом в небытие, ибо "слово Господне пребывает во век" (1 Пет. 1, 25) и Божественная воля непреложна.

Творение как свободный акт воли, а не природное излияние, подобное излучению Божественных энергий, есть свойство личного Бога, Бога-Троицы, обладающей общей волей, принадлежащей природе и действующей по определению мысли. Это то, что святой Иоанн Дамаскин называет "предвечным и всегда неизменяемым Божиим Советом" [140]. В книге Бытия Бог говорит: "Сотворим человека по образу Нашему и по подобию" (Быт. 1, 26), словно бы Троица перед сотворением испрашивает у Себя совета. Этот "Совет" говорит о свободном и сознательном акте. По мнению того же Иоанна Дамаскина, "Бог... творит мыслью, и эта мысль... становится делом" [141]. "Ибо Бог, - говорит он, - созерцал все вещи прежде бытия их от вечности, представляя в уме Своем; и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, согласно с Его вечной, соединенной с хотением мыслью (κατά την θελητικήν αὐτοῦ αἰώνιον ἐννοίαν), которая есть предопределение (προορισμός) и образ (εἰκὼν) и план (παραδειγμα) [142]. Термин θελητική ἐννοία , который мы перевели как "мысль-воление" [143] (может быть, точнее было бы сказать "волевая мысль") чрезвычайно знаменателен. Он прекрасно выражает учение Восточной Церкви о Божественных идеях, то место, которое восточное богословие уделяет идеям сотворенных Богом вещей. Согласно этому учению идеи не являются вечными причинами тварных существ, содержащимися в самом Божественном существе, они также - и не определение Божественной сущности, к которой, по мысли блаженного Августина, тварное относится как к своей "причине-образцу" (cause exemplaire). Эта мысль становится со временем общей традицией всего западного богословия, - тем учением, которое уже ясно сформулировано святым Фомой Аквинским. В богомыслии греческих отцов Божественные идеи имеют более динамический, более волевой характер. Их место не в сущности, а в том, что "сущности последует", в Божественных энергиях: ибо идеи отождествляются с волею или волениями (θελήματα), определяющими различные модусы (или способы), по которым тварное "причастается" творческим энергиям. Именно так Дионисий Ареопагит и характеризует "идеи или образцы", которые являются "причинами, придающими сущность вещам... ибо ими Сверхсущностный Бог предопределил и создал всяческая" [144]. Если Божественные идеи не являются самой сущностью Божией, если они, так сказать, отделены от сущности волей, тогда не только сам акт сотворения, но также и мысль Божия не есть уже необходимое определение природы, не есть невещественное (умное) содержание Божественного существа. Теперь тварная вселенная уже не представляется нам бледным и слабым откликом Богу, как в образе мыслей Платона и платоников; она предстает перед нами как бытие совершенно новое, как творение, только что вышедшее из рук Бога, Который "увидел, что это хорошо"

(Быт. 1, 8), как тварный мир, Богу желанный и ставший радостью Его Премудрости; "он - гармоническое расположение", "дивно составленная песнь в похвалу всемогущей Силе", по выражению святого Григория Нисского [145].

Желая ввести идеи во внутреннее бытие Бога, мы придаем Божественной сущности "идеальное" содержание, мы вмещаем в Его Бытие платоновский *κόσμος νοητός*. И тогда, смотря по тому значению, какое мы придаем этому идеальному миру в Боге, мы приходим к следующей альтернативе: или тварный мир теряет свою ценность и лишается своей характерной оригинальности в качестве подлинного произведения сотворившей его Премудрости, или тварное вторгается в сокровенную жизнь Бога, онтологически укореняется в Самой Троице, что мы и видим в так называемых "софиологических" системах. В первом случае (у блаженного Августина) Божественные идеи - статичны, они - неподвижные совершенства Бога; во втором (в восточном софианстве) сама Божественная сущность, сама "усия" становится динамичной. Интересно отметить, что Иоанн Скот Эригена, богословская система которого представляет собой любопытный сплав восточных и западных элементов, переложение учений греческих отцов на основе августиновской мысли [146], представляет себе Божественные идеи существами, тварными первоначалами, посредством которых Бог творит вселенную (*natura creata creans*). Вместе с восточными отцами он помещает идеи вне Божественной сущности, но заодно с блаженным Августином он также хочет сохранить и их субстанциональный характер; они становятся, таким образом, первыми тварными сущностями. Иоанн Скот Эригена не уловил разницы между сущностью и энергиями: в этом пункте он остался верен августинизму. Поэтому он и не сумел отождествить идеи с творческими велениями Божиими.

Идеи-воления, которые Дионисий Ареопагит называет "образцами" (*παράδειγματα*), "предопределениями" (*προορισμοί*) или "предвидениями" (*προνοίαι*) [147], не тождественны вещам тварным. Хотя они и являются основанием "всяческого", установленного Божественной волей в простых излучениях или энергиях, хотя и являются отношением Бога к существам, которые Он создает, идеи тем не менее отделены от твари, как воля художника отделена от произведения, в котором она проявляется. Идеи предустанавливают различные модусы приобщения к энергиям, различные и неравные степени восхождения для различных категорий существ, движимых Божественной любовью и отвечающих на эту любовь в свою меру. Сотворенный мир, таким образом, представляется некоей иерархией реальных аналогий, в которой, по словам Дионисия Ареопагита, "каждый чин иерархии по мере своих сил принимает участие в делах Божественных, совершая благодатию и силою, дарованной от Бога, то, что находится в Божестве естественно и вышеестественно" [148]. Итак, вся тварь призвана к совершенному соединению с Богом, которое совершается "синергией", взаимодействием воли тварных существ и идей-волений Божественных. У Дионисия "творение" так сближено с "обожением", что мы с трудом можем отличить первожданное состояние твари от ее конечной цели - соединения с Богом. Впрочем, если это соединение предполагает, по Дионисию, "взаимодействие" и согласованность воли, а значит - свободу, то первожданное состояние тварного космоса можно воспринимать как неустойчивое совершенство, в котором полнота соединения не была еще достигнута и в котором тварь должна была возражать в любви, чтобы полностью исполнить Божественное о ней смотрение.

Эту мысль развивает святой Максим Исповедник, для которого тварь определяется прежде всего как существо ограниченное, то есть он видит цель твари вне ее самой: в том, что она стремится к чему-то, что она в вечном движении. Где разнообразие и множественность - там движение. Все находится в движении в тварном мире, как в умозрительном, так и чувственном. Это ограничение и движение порождают категории

пространства и времени. Один Бог остается в абсолютном покое, и совершенная Его "неподвижность" ставит Его вне времени и пространства. Если мы, говоря о Нем в Его отношениях к тварному, приписываем Ему движение, мы хотим сказать, что Он порождает в тварных существах любовь, которая заставляет их к Нему устремляться, что Он к Себе их привлекает, "желая, чтобы Его желали, и любя, чтобы Его любили" [149]. Его воля для нас - тайна, ибо воля есть отношение к другому, а ведь нет ничего другого, кроме Бога; творение "из ничего" для нас непонятно. Мы знаем волю Божию лишь постольку, поскольку она является Его отношением к миру уже сотворенному. Она - точка соприкосновения между бесконечным и конечным, и в этом смысле Божественные воления являются творческими идеями вещей, их "словами", их "логосами". Несмотря на терминологическое тождество, эти "слова" имеют мало общего с λογος δερματικος стоиков. Это скорее те творческие и провидящие "слова", которые мы находим в книге Бытия и Псалмах (Пс. 147). Всякая тварная вещь имеет точку соприкосновения с Божеством: это - ее идея, ее причина, ее "логос", который одновременно есть и цель, к которой она устремлена. Идеи индивидуальных вещей содержатся в высшей и более общих идеях, как виды в роде. Все вместе содержится в Логосе - втором Лице Пресвятой Троицы, Который есть первоначало и конечная цель всего тварного. Здесь в Логосе, Боге-Слове, подчеркивается Его домостроительство, что характерно для доникейского богословия: Он есть выражение Божественной воли, ибо именно Им Отец сотворил всяческая в Духе Святом. Рассматривая природу вещей тварных, пытаюсь проникнуть в смысл их существования, мы в конце концов приходим к познанию Логоса, причинного "Начала", но одновременно и "Конца" всего существующего. Все было сотворено Логосом, Который представляется Божественным средоточием, очагом, откуда исходят творческие лучи, частные "логосы" отдельных существ, средоточием, к Которому в свою очередь тварные существа устремляются как к своей конечной цели. Ибо тварь уже в своем первоначальном состоянии была разлучена с Богом, так как обожение, соединение с Богом было ее целью, ее конечным завершением. Итак, первоначальное блаженство не было состоянием обоженным, но известным к нему предрасположением, совершенством твари устроенной и устремленной к своей цели [150].

Открывая Себя в творческих идеях-волениях, Бог может познаваться в тварном и через тварное, но Он может быть также познан непосредственно в мистическом созерцании, в Своих нетварных энергиях, в сиянии Своего Божественного Лица. Так Христос явился апостолам в сиянии Своего Божества на горе Фаворе; таким же образом Он дал познавать Себя святым, отрешившимся от мира, отказавшимся от всякого познания вещей конечных, чтобы достигнуть единения с Богом. Поэтому, от всего отказавшись, святые получают совершенное познание вещей тварных [151], ибо, восходя к созерцанию Бога, они познают одновременно всю область бытия в его первопричинах, которые суть идеи-воления Божии, содержимые в Его простых энергиях. Это напоминает нам экстаз святого Бенедикта Нурсийского, который увидел весь мир как бы собранным в луче Божественного света [152].

Все было создано Логосом. Евангелист Иоанн говорит об этом: "Все через Него начало быть" (Ин. 1, 3), и мы это повторяем в Символе веры: "Имже вся быша". Но тот же Никейский Символ учит, что небо, земля и все видимое и невидимое сотворил Отец, а дальше Дух Святой назван "животворящим", ζωοποιος . "Отец творит Словом в Духе Святом, - говорит святой Афанасий, - ибо где Слово, там и Дух. И творимое Отцом - через Слово от Духа имеет силу бытия. Ибо так написано в 32-м псалме: "Словом Господним небеса утвердишася и духом уст Его вся сила их" [153]. Это - домостроительное проявление Святой Троицы: Отец, действующий через Сына в Духе Святом. Поэтому св. Ириней Лионский и называет Сына и Духа "двумя руками Божиими" [154]. Творение есть общее дело Пресвятой Троицы, но три Лица являются причинами тварного бытия

различным, хотя и единым образом. Когда святой Василий Великий говорит о сотворении ангелов, он следующим образом высказывается о проявлении трех Лиц в деле творения: "В творении же их представляй первоначальную причину сотворенного (την προκαταρτικην αιτιαν) - Отца и причину зиждительную (την δεμιουργικην) - Сына и причину совершительную (την τελειωτικην) - Духа; так что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына и совершаются в бытии присутствием Духа" [155]. Это общее действие Святой Троицы, представляющееся как двойное домостроительство Слова и Духа - зиждительное и совершительное - сообщает твари не только бытие, но и "благобытие" - способность жить по благу, то есть совершенство.

Восточное предание не знает "чистой природы", к которой бы благодать "прибавлялась" как сверхъестественный дар. Для нее не существует "нормального" состояния естества, ибо благодать включена в самый творческий акт. Превечные определения "Божественного Совета" - Божественные идеи - не соответствуют той сущности вещей, какой она представляется так называемому естественно-спекулятивному мышлению, например мышлению Аристотеля или любого другого философа, знающего только природу падшую. Таким образом, для восточного богословия "чистая природа" есть философская фикция, не соответствующая ни первоначальному состоянию твари, ни ее теперешнему "противоприродному" состоянию, ни ее обоженному состоянию будущего века. Созданный для того, чтобы быть обоженным, мир динамичен, устремлен к своей конечной цели, predeterminedен Божественными идеями-волениями. Они сосредоточены в Слове, Ипостасной Премудрости Отчей, Которая во всем Себя выражает и все к соединению с Богом в Духе Святом приводит. Ибо нет "естественного блаженства" для той твари, у которой не может быть иной цели, кроме как обожение. Разница, которую пытаются установить между состоянием, в котором должны были пребывать первоначальные существа по своей природе, и состоянием, сообщающим им все возрастающее приобщение к Божественным энергиям, - один только вымысел. Действительно, такое различие стремится расторгнуть неделимую и двустороннюю реальность: 1) тварные существа одарены способностью уподобляться Богу, ибо 2) таково их назначение.

В книге Бытия говорится, что небо и земля и вся вселенная были сотворены "в начале". Для святого Василия Великого это - начало времени. Но, "как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время и даже не сама малейшая часть времени" [156]. Если Божественная воля сотворила "в начале", это значит, что "ее действие было мгновенным и вневременным". Но вместе со вселенной начинается и время. По учению святого Максима Исповедника, движение, изменение, свойственные тварному, которое само произошло от изменения, производит время - форму бытия чувственного (τα αισθητα). Это то время, которое начинается, продолжается и кончается. Но есть еще и другая вневременная форма тварного существования, свойственная бытию сверхчувственному (τα νοητα). Это - эон (αιων). "Эон, - говорит святой Максим Исповедник, - это неподвижное время, тогда как время - это эон, измеряемый движением" [157]. Сверхчувственное не превечно; оно берет свое начало "в веке" - εν αιωνι, переходя из небытия в бытие, но оно остается без изменений, как причиненное вневременному образу бытия. Эон находится вне времени, но, имея, как и оно, начало, он соразмерен времени. Только вечность Божества неизмерима, и это относится как ко времени, так и к зону. По учению святого Василия Великого, в таких вневременных условиях Бог сотворил мир ангельский [158]. Поэтому ангелы не могут более впасть в грех: их непреложная "прилепленность" к Богу или их от Него отвращение свершились мгновенно и на веки, в самый момент их сотворения. Для святого Григория Нисского, как и для святого Максима Исповедника, ангельская природа тем не менее может бесконечно возрастать в стяжании

вечных благ, в непрерывном движении, свойственном всему тварному, но исключаящую всякую последовательность во времени.

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

Эта динамическая теория материи позволяет постигнуть различные степени материальности, тела более или менее материальные; она также объясняет как изменение, происшедшее в первоначальной природе после грехопадения, так и воскресение тел. Элементы материи переходят из одного тела в другое таким образом, что вселенная представляет собой единое тело. Все существует одно в другом, говорит святой Григорий Нисский, и все вещи взаимно друг друга поддерживают, ибо претворяющая сила в некоем вращении заставляет беспрестанно переходить одни земные элементы в другие, чтобы привести их снова к их исходной точке, "Таким образом, в этом круговороте ничто не уменьшается и не увеличивается, но все остается в своих первоначальных размерах" [160]. Однако каждый элемент тела "охраняется, как -стражем" [160], разумной способностью души, отмечающей его своей печатью, ибо душа знает свое тело даже тогда, когда его элементы рассыпаны по всему миру. Таким образом, в условиях смертности, после грехопадения, духовная природа души сохраняет некоторую связь с разобщенными элементами тела, которые она сумеет найти по воскресении, для того, чтобы они превратились в "тело духовное" в наше истинное тело, отличное от грубой телесности - от "кожаных риз", данных Богом Адаму и Еве по грехопадению.

Конечно, космология греческих отцов воспроизводит картину вселенной, свойственную науке того времени. Но это несколько не обесценивает чисто богословской основы их комментариев к библейскому повествованию о сотворении мира. Богословие Православной Церкви, а оно всегда богословие сотериологическое, никогда не вступало в союз с философией с целью построения "научного синтеза". Несмотря на все свое богатство, у восточной религиозной мысли не было своей схоластики. Если в ней и имеются элементы христианского гнозиса, как у святого Григория Нисского, святого Максима Исповедника или в "Физических и богословских главах" святого Григория Паламы, эти философские теории всегда подчиняются центральной идее соединения с Богом и не становятся типичными системами. Не оказывая особого предпочтения какой-либо одной философской системе, Церковь всегда вполне свободно пользуется философией и другими науками с апологетическими целями, но она никогда не защищает эти относительные и изменчивые истины, как защищает непреложную истинность своих догматов. Вот почему космологические учения, как древние, так и современные, несколько не затрагивают более основных истин, Богооткровенных Церкви: "Достоверность Священного Писания простирается далее пределов нашего разумения", - говорил митрополит Филарет Московский [162]. Если в представлении о вселенной, усвоенном человечеством с эпохи Возрождения, земля и является атомом, затерявшимся среди других бесчисленных миров в бесконечных пространствах, богословию нет нужды что-либо изменять в повествовании книги Бытия, так же как и заниматься вопросом о спасении душ обитателей Марса. Для него Откровение по существу своему геоцентрично, как обращенное к людям, как раскрывающее Истину, необходимую для их спасения в условиях реальной земной жизни. Богомыслие святых отцов в притче о Добром Пастыре,

Который спускается с высот, оставляя там девяносто девять овец, чтобы найти одну овцу заблудившуюся, видит намек на всю малость падшего мира по сравнению со всем космосом, и в частности с ангельскими зонами [163].

Церковь открывает нам тайну нашего спасения, а не "секреты" той вселенной, которая, может быть, и не нуждается в спасении. Поэтому космология Откровения - неотъемлемо геоцентрична. Поэтому также и коперниковская космография, с точки зрения психологической или, вернее, духовной, соответствует состоянию разбросанности, известной религиозной рассеянности, ослабленности сотериологического аспекта, как в гносисе или оккультных системах. Ненасытимый дух познания, беспокойный ум Фауста, сосредоточившись на космосе, разбивает слишком узкие для него небесные сферы, чтобы ринуться в бесконечные пространства и в поисках синтетического познания мира в них затеряться; его внешнее познание, ограниченное областью становления, может объять целое лишь в его аспекте распада, соответствующего состоянию нашей природы после ее падения. Но христианский мистик, наоборот, входит в самого себя, затворяется во "внутренней клетке своего сердца" и обретает там в глубинах, "куда не проникал грех" [164], начало того восхождения, в котором мир будет казаться ему все более и более единым, все более и более сосредоточенным, пронизанным духовными силами, образующим содержащееся в руке Божией единое. Мы можем указать на любопытную попытку одного современного русского богослова, отца Павла Флоренского, который был также и крупным математиком, вернуться к геоцентрической космологии, основываясь на научных теориях нашего времени. Не стоит говорить о том, что этот смелый и, возможно, с научной точки зрения вполне приемлемый синтез не представляет особой ценности для христианского богословия, вполне допускающего любую научную теорию мироздания, лишь бы она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения.

Мы коснемся космологии, или, скорее, космологий святых отцов только для того, чтобы извлечь оттуда некоторые богословские мысли, входящие в учение о соединении с Богом. Шестидневное творение, как святому Василию Великому в его "Беседах на Шестоднев", так и святому Григорию Нисскому, дополнившему этот его трактат, представляется последовательным "отделением" стихий, одновременно созданных в первый день. Святой Василий Великий видит в этом первом дне "начало", "первую мгновенность" тварного, словно бы оно "вне сего седмичного времени", так же как и "день осмый", который мы празднуем в день воскресения и который будет началом вечности, днем Воскресения [166]. В течение пяти дней, следующих за сотворением элементов сверхчувственных и чувственных - сотворения неба и земли - мир видимый благоустраивается, но это постепенное упорядочивание, по учению святого Григория Нисского, существует только для тварного. Оно управляется "светозарной силой", которой Бог пронизывает материю и которая есть те Его слова ("логосы-воления" святого Максима Исповедника), те Его повеления творимым вещам, о которых повествует книга Бытия. Ибо слово Божие, как говорит Филарет, митрополит Московский, "не похоже на слова человеческие, кончающиеся и исчезающие в воздухе, как только сходят с уст. В Боге нет ничего, что исчезало бы и что бы рождалось. Его слова исходят, но не переходят. Он сотворил не на некоторое время, а навсегда. Он привел тварь к бытию Своим творческим словом. "Ибо утверди вселенную, яже не подвижится" (Пс. 92, 1)".

Святой Исаак Сирий отмечает, что в творении есть некая таинственная различная модальность Божественной деятельности; если, сотворив небо и землю, Бог в последовательных приказах повелевает материи производить все разнообразие тварного, то мир ангельских духов он сотворяет "в молчании" [167]. Так же и сотворение человека не есть следствие данного земле повеления, как сотворение остальных живых

существ: Бог не приказывает, а говорит Себе в Своем Превечном Совете: "Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему". Своими повелениями Бог разделяет мир и устрояет его части; но ни ангелы, ни человек не являются, собственно, частями, они - существа личностные. Личность не часть какого-либо целого, она заключает целое в себе. Согласно этому образу мыслей человек полнее, богаче, содержательнее ангельских духов. Поставленный на грани умозрительного и чувственного, он сочетает в себе эти два мира, будучи причастен всем сферам тварной вселенной. "В него, как в горнило, стекается все созданное Богом, и в нем из разных природ, как из разных звуков, слагается в единую гармонию" [168].

По учению святого Максима Исповедника [169], сотворение мира состоит из пяти "отделений", создающих концентрические сферы бытия, в средоточии которых стоит человек, потенциально все их в себе содержащий. Прежде всего следует различать природу нетварную и природу тварную, Бога и всю совокупность твари. Затем тварная природа делится на мир умозрительный и мир чувственный (*νοητα και αισθητα*). В чувственном мире небо отделено от земли (*ουρανος και γη*). Из всей поверхности земли выделен рай (*οικουμενη και παραδεισος*), место, где обитал человек. И наконец, человек разделяется на два пола - мужской и женский, то разделение, которое окончательным образом завершается в падшей природе после грехопадения. Это последнее разделение совершено Богом как бы в предвидении грехопадения, согласно учению святого Максима Исповедника, повторяющего здесь святого Григория Нисского: "Существо, начавшееся с изменения, - говорит последний, - сохраняет сродство с изменением. Вот почему Тот, Который, по слову Писания, видит все вещи до их рождения, рассмотрев, или, вернее, предусмотрев по предвосхищающей силе Своего ведения, в какую сторону мог бы уклониться свободный и независимый выбор человека, как только Он увидел, что из этого могло бы произойти, "надбавил" к образу разделение на мужской пол и женский; это разделение не имеет никакого отношения к Божественному Первообразу, но оно, как уже говорилось, связано с неразумной природой" [170]. Но здесь богословская мысль теряет свою четкость и не может быть ясно выражена: переплетаются два плана - план сотворения и план падения, и мы можем воспринимать первый только сквозь аспект, свойственный второму, то есть воспринимать проблему пола в том виде, в каком она проявляется в падшей природе человека. Истинное значение этого последнего таинственного разделения можно усматривать там, где пол преодолевается в новой полноте - в мариологии, в экклезиологии, а также в таинстве брака и "ангельском образе" монашества. Как это последнее, так и все остальные разделения вследствие грехопадения обрели характер ограниченности, разрыва и раздробленности.

По учению святого Максима Исповедника, первый человек был призван воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия; он должен был одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и таким образом сообщить состояние обожения всей твари. Ему нужно было прежде всего в своей собственной природе преодолеть разделение на два пола путем бесстрастной жизни по Первообразу Божественному. Затем он должен был соединить рай со всей землей, то есть, нося всегда рай в себе в силу своего постоянного общения с Богом, он должен был превратить в рай всю землю. После этого ему предстояло уничтожить пространственные условия не только для своего духа, но также и для тела, соединив землю и небо, то есть весь чувственный мир. Перейдя границы чувственного, он должен был затем путем познания, равного познанию духов ангельских, проникнуть в мир сверхчувственный, чтобы соединить в себе самом мир сверхчувственный и чувственный. Наконец, не имея ничего вне себя, кроме одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью себя Ему отдать в порыве любви и вручить Ему всю вселенную, соединенную в его человеческом существе. Тогда Сам Бог, со Своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по этому дару, то есть по благодати,

имел бы все то, что Бог имеет по природе [171]. Таким образом свершилось бы обожение человека и всего тварного мира. Так как эту миссию, данную человеку, не выполнил Адам, то мы можем проразумевать ее в деле Христа - Нового Адама.

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

Греческие отцы говорят, что человек был сотворен в последний день для того, чтобы войти во вселенную как царь в свои чертоги. "Как священник и пророк", добавляет Филарет, митрополит Московский [173], придавая библейской космологии литургический аспект. Для этого великого богослова прошлого века сотворение мира уже предуготовляет Церковь, которая предначинается в земном раю, с первыми людьми. Богооткровенные книги являются для него священной историей мира, которая начинается с сотворения неба и земли и кончается новым небом и новой землей Апокалипсиса. История мира есть история Церкви - мистической основы мира. Православное богословие последних веков по существу своему экклезиологично. Именно догмат о Церкви является в настоящее время тем тайным двигателем, который определяет мысль и религиозную жизнь в Православии. Все христианское Предание без всякого изменения или модернизации представляется ныне в этом новом экклезиологическом аспекте, ибо христианское предание - не неподвижный и косный архив, но сама жизнь Духа Истины, наставляющего Церковь. Поэтому нет ничего удивительного в том, что космология обретает в настоящее время известный экклезиологический оттенок, который отнюдь не противоречит христологической космологии такого отца, как святой Максим Исповедник, а наоборот, придает ей новую ценность.

Даже на путях, наиболее отклоняющихся от Предания, даже в своих заблуждениях, мысль христианского Востока последних веков - и в особенности русская религиозная мысль - отражает стремление рассматривать тварный космос в экклезиологическом аспекте. Эти мотивы можно найти в религиозной философии Владимира Соловьева, в которой космическая мистика Якова Бёме, Парацельса и Каббалы переплетаются с социологическими идеями Фурье и Огюста Конта; в эсхатологическом утопизме Федорова, в хилиастических чаяниях социального христианства, и, наконец, в софиологии

отца Сергия Булгакова, как неудавшейся экклезиологии. У этих мыслителей идея Церкви смешивается с идеей космоса, и идея космоса дехристианизируется. Но заблуждения также иногда свидетельствуют об истине, хотя и косвенным, отрицательным образом. Если идея Церкви как среды, в которой совершается единение с Богом, уже включена в идею космоса, это еще не означает, что космос является Церковью. Нельзя относить к происхождению то, что принадлежит призванию, завершению, конечной цели.

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

Глава VI. ОБРАЗ И ПОДОБИЕ

Если человек содержит в себе все входящие в мир элементы, то не в этом его истинное совершенство, его слава: "Нет ничего замечательного в том, - говорит святой Григорий Нисский, - что хотят сделать из человека образ и подобие вселенной; ибо земля преходит, небо изменяется и все их содержимое столь же преходяще, как и содержащее". "Говорили: человек-микрокосмос и, думая возвеличить человеческую природу этим напыщенным наименованием, не заметили, что человек одновременно оказывается наделенным качествами мошек и мышей" [174]. Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет Творцу. Откровение говорит нам, что человек был создан по образу и подобию Божию.

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

истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого был создан человек.

Если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека. Действительно, наша сообразность Богу видят то в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над чувственным космосом, то в его духовной природе, в душе или же в главенствующей части, управляющей (ἡγεμονικόν) его существом, в уме (νοῦς), в высших его способностях - в интеллекте, разуме (Λογός), или же в свойственной человеку свободе, в его способности внутреннего самоопределения (αὐτεξουσία), в силу которого человек сам является началом своих действий. Иногда образ Божий уподобляют какому-нибудь качеству души, ее простоте, ее бессмертию, или же его отождествляют со способностью души познавать Бога, жить в общении с Ним, способностью Ему приобщаться, а также с пребыванием Святого Духа в душе человека. Иногда, как в "Духовных беседах", приписываемых святому Макарию Египетскому, образ Божий представляется в двойном аспекте: это прежде всего - формальная свобода человека, свобода воли или свобода выбора, которая не может быть уничтожена грехом; с другой стороны, - это "небесный образ" - положительное содержание нашей сообразности, каковым является общение с Богом, в силу которого человеческое существо до грехопадения было облечено Словом и Духом Святым [175]. Наконец, как у святых Иринея Лионского, Григория Нисского и Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой сообразности Богу. "Наименование человек, - говорит святой Григорий Палама, - не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе были созданы по образу Божию" [176]. Человек, по мысли святого Григория Паламы, больше "по образу Божию, нежели ангелы, потому что его соединенный с телом дух обладает живительной силой, которой он одушевляет свое тело и управляет им. Это - та способность, которой нет у ангелов, духов бестелесных, хотя они и ближе к Богу в силу простоты своей духовной природы" [177].

Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа. Библейское повествование действительно никак не уточняет того, что именно в человеке по образу Божию, но говорит о самом его сотворении как об особом акте, отличном от создания прочих существ. Подобно тому, как ангелы были сотворены "в молчании", по выражению святого Исаака Сирина [178], так и человек не был создан Божественным повелением. Бог Сам образовал его из персти земной, Своими собственными руками, то есть, по святому Иринею Лионскому, - Словом и Духом [179], и вдунул в него дыхание жизни. Святой Григорий Богослов толкует текст книги Бытия следующим образом: "Слово, взяв часть новосозданной земли бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него Дух, который есть струя неведомого Божества. Так из персти и дыхания создан человек - образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Посему, как земля, привязан я к здешней жизни, и, как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей" [180]. В том же слове, посвященном душе, он говорит: "Душа есть Божие дыхание и, будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако же Божественный и неугасимый" [181]. Понимая эти слова буквально, мы должны были бы вывести из этих двух отрывков заключение о нетварном характере души и видеть в человеке некоего бога, отягченного телесной природой, или же, по крайней мере, видеть в нем некое смешение Бога и животного. Понятое так сотворение человека по образу Божию противоречило бы христианскому учению, которое видит в человеке существо,

призванное достигать единения с Богом, становится богом по благодати, но никак не видит в нем Бога по самому его происхождению. Не говоря уже о других невероятных последствиях подобного предположения, в этих условиях не была бы понятна проблема зла: либо Адам не мог согрешить, будучи Богом по своей душе - частице Божества, либо первородный грех отразился бы на Божественной природе - в Адаме согрешил бы Сам Бог. Святой Григорий Богослов не мог поддерживать подобной точки зрения. В своем слове о человеческой природе он обращается к своей душе: "И если ты - Божие дыхание и Божий жребий, как сама думаешь, то отложи неправду и тогда поверю тебе... Как же ты возмущаешься столько от приражений губительного Велиара, хотя и сопряжена с небесным духом? Если и при такой помощи клонишься ты к земле, то увы! увы! сколь многомогущ твои губительный грех" [182]. Итак, смешанная (κίρναμενη) с "небесным Духом", душа вспомоществуется чем-то более высоким, чем она сама. Именно наличие в ней Божественной силы и заставляет именовать ее "частицей Божества", ибо она берет свое начало во вднутой в нее "Божественной струе", которая есть благодать. "Божие дыхание" указывает, таким образом, на модус сотворения человека, в силу которого дух человека тесно связан с благодатью и ею произведен, подобно тому как движение воздуха, производимое дуновением, содержит в себе это дуновение и от него неотделимо. Именно присущую душе причастность Божественной энергии и означает выражение "частица Божества". Действительно, в одной из своих "Бесед" святой Григорий Богослов указывает на приобщение к Божеству, говоря о "трех светах", из которых первый - Бог, "Свет высочайший, неприступный, неизреченный; второй - ангелы, "некая струя" (αλρορη) или соучастие (μετουσια) Первому Свету; третий свет - это человек, называемый тоже светом, ибо дух его озарен "Первообразным Светом", который есть Бог" [183]. Итак, сотворение по образу и по подобию Божию предполагает сопричастность Божественному существу, приобщенность Богу, а это значит, что оно предполагает благодать.

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

госпожа" [185]. Это, так сказать, "формальный" образ, необходимое условие достижения совершенного уподобления Богу. Итак, как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он - личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу.

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

Таким образом, люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не менее трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и трех Лиц в Боге. Прежде всего следует дать себе отчет в том, что мы не знаем личности, ипостаси человеческой в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. То, что мы обычно называем "личности", "личное", обозначает скорее индивиды, индивидуальное. Мы привыкли считать эти два выражения - личность и индивид - почти что синонимами; мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично. В нашем настоящем состоянии, сами будучи индивидами, мы воспринимаем личность только через индивид. Когда мы хотим определить, "охарактеризовать" какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, "черты характера", которые встречаются у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно "личными", так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его "им

самим" - неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и "бесподобной". Человек, определяемый своей природой, действующей в силу своих природных свойств, в силу своего "характера" - наименее "личен". Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое "я", - и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином *αυτοτης, φιλαυτια* , или, по-русски, "самость", причем истинный смысл этого термина слово "эгоизм" не передает.

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

Итак, то, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу. Леонтий Византийский, богослов VI века, обозначает природу, заключенную в личности, особым термином *ενυποστατων* - "воипостазированная", то есть та, что содержится в ипостаси или личности. Всякая природа содержится в чьей-то ипостаси и не может иметь иного существования, заявляет он [188]. Но на низших ступенях бытия ипостась означает личность только в том случае, если речь идет о существах духовных, о людях, об ангелах, о Боге. В качестве личности - а не индивида - ипостась не дробит природы, порождая этим какое-то количество частных природ. Пресвятая Троица - не три Бога, но один Бог. Если множественность человеческих личностей дробит природу, разделяя ее на множество индивидов, это потому, что мы знаем только то поколение, которое появилось после грехопадения, знаем человеческую природу, утерявшую подобие природе Божественной. Мы видели, что святые Григорий Нисский и Максим Исповедник в сотворении Евы уже видели акт, совершенный Богом в предвидении греха и его последствий для человечества. Однако взятая от Адама Ева - "кость от кости его и плоть от плоти его", новая человеческая личность, дополняла природу Адама, была той же природой, той же плотью. Только вследствие грехопадения эти обе первые человеческие личности стали двумя отдельными природами, двумя индивидуальными существами, связанными между собой внешними сношениями: "...и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобой" (Быт. 3, 16). После первородного греха человеческая природа разделяется, раздробляется, расторгается на множество индивидов. Человек представляется в двух аспектах: как индивидуальная природа он становится частью целого, одним из составных элементов вселенной, но как личность - он отнюдь не "часть"; он сам все в себе содержит. Природа есть содержание личности, личность есть существование природы. Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы,

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

Как образ Божий, человек - существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает. Святой Василий Великий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом [190]. Но это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным: это означает, что образ Божий неразрушим в человеке. Человек также остается существом личностным, когда он исполняет волю Божию, когда соделывается совершенно подобным Ему в своей природе, ибо, по святому Григорию Богослову, "сего человека, почтив свободу, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в раю" [191]. Таким образом, выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно обладает своей природой, потому что он - личность, сотворенная по образу Божию. Однако поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее "неподобие" ограничивает личность, затемняет "образ Божий". Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы личностны, то воля, по которой мы действуем, есть свойство природы. Для святого Максима Исповедника воля есть "естественная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства природы" [192]. Святой Максим различает эту "естественную волю" ($\theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\nu$) как желание добра, к которому стремится всякая разумная природа, от "воли выбирающей" ($\theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha\ \gamma\nu\omega\mu\iota\kappa\omicron\nu$), свойственной личности [193]. Природа хочет и действует, личность - выбирает; она принимает или отвергает то, что хочет природа. Впрочем, по мысли святого Максима, эта "свобода выбора" сама уже есть несовершенство, ограничение истинной свободы совершенная природа не нуждается в выборе, ибо она знает добро естественным образом; ее свобода обоснована этим знанием. Наш свободный выбор ($\gamma\nu\omega\mu\eta$) говорит о несовершенстве падшей человеческой природы, о потере подобия Божьего. Затемненная грехом, не знающая больше истинного добра, природа эта устремляется чаще всего к тому, что "противоприродно", и человеческая личность всегда находится перед необходимостью выбора; она идет вперед ошупью. Мы называем эту нерешительность в восхождении к добру "свободой воли". Личность, призванная к соединению с Богом, к совершенному уподоблению - по благодати, - своей природы природе Божественной, связана с природой урезанной, искаженной грехом, разрываемой противоречивыми желаниями. Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна; она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха. Таким образом то, что в нас сообразно Богу, втягивается в бездну, оставаясь в то же время свободным в своем выборе, свободным снова обратиться к Богу.

Человек был создан совершенным. Это не означает, что его первозданное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента своего

сотворения. До грехопадения Адам не был ни "чистой природой", ни человеком обожненным. Как мы уже сказали, космология и антропология Восточной Церкви характерно динамичны, что исключает всякую противопоставленность понятий природы и благодати: они взаимно друг в друга проникают, одна в другой существуют. Святой Иоанн Дамаскин видит глубочайшую тайну в том факте, что человек был сотворен "обоживающимся", тяготеющим к соединению с Богом [194]. Совершенство первозданной природы выражалось прежде всего в этой способности приобщаться к Богу, все более и более прилепляться к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу. Святой Григорий Богослов подразумевал именно эту высшую способность человеческого духа, когда говорил о Боге, вдувающим в человека вместе со Своим дыханием "частицу Своего Божества" - благодать, которая с самого начала в душе присутствовала, давая ей способность воспринимать и усваивать эту обожающую ее энергию. Ибо человеческая личность была призвана, до учению святого Максима Исповедника, "соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являясь в единстве и тождестве стяжанием благодати" [195]. Единство и тождество относятся здесь к личности, к человеческой ипостаси. Таким образом, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать "тварным богом", "богом по благодати" в отличие от Христа - личности Божественной, воспринявшей природу человеческую. Для достижения этой цели необходимо взаимодействие обеих волей: с одной стороны - обожающая Божественная воля, сообщающая благодать Духом Святым, присутствующим в человеческой личности; с другой - человеческая воля, подчиняющаяся воле Божией в своем приятии благодати, в ее стяжании, в отдаче своей природы для полного благодатного проникновения. Так как воля есть действенная сила разумной природы, она будет действовать по благодати в той мере, в какой природа будет приобщаться благодати, будет уподобляться Богу силой "огня изменяющего" [196].

Греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троичастном составе духа, души и тела (νοῦς, ψυχή, σῶμα), то как о соединении души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма сводится, в общем, к терминологии: дихотомисты видят в "духе" высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность, или человеческая ипостась, объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она - незыблемое начало динамичной и изменяющейся человеческой природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели. Можно сказать, что сообразность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа "уникальное". Это отношение становится реальным, осуществляется посредством воли, направляющей природу к Богу, в Котором человек должен найти полноту своего бытия. "Душа бо человеческая, - говорит святой Тихон Задонский (XVIII в.), - яко дух от Бога созданный, ни в чем ином удовольствия, покоя, мира, утешения и отрады сыскать не может, как только в Бозе, от Которого по образу Его и подобию создана; а когда от Него отлучится, принуждена искать себе удовольствия в созданиях, и страстями различными, как рожцами, себя питать, но надлежащего упокоения и отрады не обретает, и так от гладу следует умереть, духу бо духовная пища потребна есть" [197]. Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душею, - таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем "духовными ценностями"); душа, в свою очередь начинает жить жизнью тела, это - происхождение страстей; и наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается.

Зло вошло в мир через волю. Это - не "природа" (φύσις), а "состояние" (εξίς). "Природа добра сильнее привычки ко злу, - говорит Диадок Фотикийский, - ибо добро есть, а зла нет, или, вернее, оно существует только в тот момент, когда его проявляют" [198]. Для святого Григория Нисского грех - болезнь воли, которая ошибается, принимая за доброе его призрак. Поэтому даже само желание вкусить плода познания добра и зла уже было грехом, ибо, по святому Григорию, познание предполагает некоторое расположение к предмету, который желаешь познать, а зло, само по себе не существующее, не должно было быть познано [199]. Зло становится реальностью только через волю, которая является единственной его субстанцией; именно она дает злу известное бытие. Если человек, тот, кто естественно был расположен познавать и любить Бога, мог стремиться по своей воле и к несуществующему благу, к иллюзорной цели, то это можно объяснить только внешним влиянием, внушением чьей-то посторонней воли, которому поддалась воля человеческая [200]. Прежде чем войти по воле Адама в мир земной, зло "началось" в мире духовном. Воля ангелов, навеки определившихся в ненависти к Богу, первая породила зло, которое есть влечение воли к небытию, отрицание бытия, творения Божьего, и в особенности - неистовая ненависть к благодати, которой мятежная воля ожесточенно противится. Став духами тьмы, падшие ангелы все же остаются существами, сотворенными Богом, и в своем самоопределении, противящемся воле Божией, они одержимы отчаянным стремлением к небытию, которого никогда не достигнут. Их вечному ниспадению в небытийность никогда не будет конца. Преподобный Серафим Саровский говорил о демонах: "Они гнусны, их сознательное противление благодати обратило их в ангелов тьмы, в невообразимые чудовища. Но, будучи по природе ангелами, они обладают необъятным могуществом. Малейший из них мог бы уничтожить землю, если бы Божественная благодать не делала бы бессильной их ненависть против Божия творения; но они пытаются погубить тварь изнутри, склоняя человеческую свободу ко злу" [201]. Ссылаясь на одно аскетическое произведение, приписываемое святому Антонию [202], преподобный Серафим различает три воли, действующие в человеке: первая - воля Божия, воля совершенная и спасительная; вторая - воля человеческая, которая, не будучи обязательно вредоносной, не является также спасительной сама по себе; наконец - воля бесовская, ищущая нашей гибели.

В православной аскетике имеются специальные термины для обозначения различных воздействий, оказываемых духами зла на душу человека. Это "помыслы" (λογισμοί) или образы, подымающиеся из низших областей души, из подсознания [203], затем "прилог" (πρόβολη), не то, чтобы "искушение", а наличие посторонней мысли, пришедшей извне и введенной враждебной волей в сознание. "Это не грех, - говорит Марк Подвижник, - но свидетельство нашей свободы" [204]. Грех начинается лишь при "сочетании" (δύκαθ'αεσις) [205] при прилеплении ума к привходящей мысли или образу, или, вернее, он - некоторый интерес или внимание, указывающие уже на начало согласия с вражеской волей, ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилием, овладевающим человеком извне.

Человек согрешил свободно. В чем же состоял первородный грех? Святые отцы различают несколько моментов в этом самоопределении свободной воли, разобившей человека с Богом. Момент нравственный, а значит - и личный, заключался, по мнению всех отцов, в непослушании, в нарушении Божественного порядка. Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, он ответил бы на Божественное повеление полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только Богом, чтобы устремляться только к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения - путь отрешения от всего, что не есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный; отделившись от Бога, она

подчинилась власти дьявола. Святой Григорий Нисский и святой Максим Исповедник обращают особое внимание на физическую сторону греха: вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру; вместо того, чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному. Святой Симеон Новый Богослов [206] видит постепенное развитие греха в том, что человек, вместо того, чтобы раскаяться, пытался оправдать себя перед Богом; Адам слагает всю ответственность на Еву - "жена, которую Ты мне дал", - делая таким образом Бога первопричиною своего падения. Ева обвиняет змия. Отказываясь признать происхождение зла единственно в своей свободной воле, люди отказываются от возможности освободиться от зла, подчиняют свою свободу внешней необходимости. Воля ожесточается и закрывается перед Богом. "Человек остановил в себе приток Божественной благодати", говорит митрополит Московский Филарет.

Было ли лишение благодати причиной падения? Понятие о благодати, надбавляющейся к природе (*gratia supererogatoria*), чтобы направить ее к Богу, чуждо учению Восточной Церкви. Будучи образом Божиим, человеческая личность была преднаправлена к своему Первообразу; ее природа неудержимо устремлялась к Богу по своей воле, которая есть сила духовная и разумная. "Первозданная праведность зиждилась на том, что сотворенный Богом человек мог быть только природой доброй, направленной к добру, то есть к общению с Богом, к стяжанию нетварной благодати. Если эта добрая природа вошла в разногласие со своим Создателем, это могло случиться только в силу ее способности самоопределяться изнутри, вследствие своей *αυτεξουσία*, дающей человеку возможность действовать и хотеть не только сообразно его естественным склонностям, но также вопреки своей природе, которую он мог извратить, сделать "противуестественной". Падение человеческой природы является непосредственным следствием свободного самоопределения человека, который добровольно захотел повергнуть себя в это состояние. Противуестественное состояние должно было привести к распадению человеческого естества, завершающемуся смертью, как конечной стадией распада извращенной природы, отпавшей от Бога. В этой извращенной природе нет больше места для нетварной благодати; в ней, говорит святой Григорий Нисский, ум, вместо того, чтобы отражать Бога, как опрокинутое зеркало принимает в себя образ бесформенной материи [207], и страсти потрясают первоначальное иерархическое строение человеческого существа. Лишение благодати - не причина, а следствие грехопадения. Человек лишил себя дара общаться с Богом, закрыл путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь.

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

"Мы отпрыски помраченного рода" [208], говорил святой Макарий Египетский. Однако ничто в природе, даже и демоны, по сущности своей не является дурным. Но грех, этот паразит природы, укоренившись в воле, становясь своего рода "противоблагодатью", проникает в тварь, живет в ней, превращает ее в пленницу дьявола, который сам является пленником своей воли, навсегда застывшей во зле. В мире появляется новый полюс, противоположный образу Божию, полюс призрачный сам по себе, но реальный благодаря

воле (таков парадокс: иметь свое бытие в самом небытии, как говорит святой Григорий Нисский). По воле человека зло становится силою, заражающей тварь ("проклята земля за тебя", говорится в книге Бытия). Космос, все еще отражающий Божественное величие, обретает одновременно злое черты, "тот ночной аспект тварного", о котором говорит русский богослов и философ князь Евгений Трубецкой [209]. Грех внедряется туда, где должна была царствовать благодать, и, вместо Божественной полноты, в творении Божиим разверзается бездна небытия - врата ада, распахнувшиеся по свободной воле человека.

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

Глава VII. ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО СЫНА

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

Итак, предложенный первому человеку путь к обожению станет отныне возможным только тогда, когда человеческая природа восторжествует над грехом и смертью. Путь воссоединения с Богом отныне станет для падшего человечества путем спасения. Этот негативный термин указывает на преодоление какого-то препятствия: можно спастись от чего-то, - от смерти и от греха, который является ее корнем. Божественный план не был выполнен Адамом; вместо прямого восхождения к Богу, воля первого человека уклонилась путем противоположным, приводящим к смерти. Один только Бог может теперь вернуть людям возможность обожения, освобождая их одновременно от смерти и от пленения греху. То, что человек должен был достигнуть, восходя к Богу, то осуществляет Бог, снисходя к человеку. Поэтому непреодолимая для человека тройная

преграда, отделяющая нас от Бога, - смерть, грех и природа, будет преодолена Богом в обратном порядке, начиная с соединения разделенных природ и кончая победой над смертью. Вот как говорит об этом Николай Кавасила, византийский богослов XIV века: "Поелику люди трояко отстояли от Бога - природою, грехом и смертью, Спаситель соделал, чтобы истинно сообщались и непосредственно приходили к Нему, уничтожив одно за другим все, что препятствовало сему, одно - приобщившись человечеству, другое - смертью на кресте, а последнее средоточие - владычество смерти - совершенно изгнал из природы воскресением. Посему Павел говорит: последний враг испразднится - смерть (1 Кор. 15, 26)" [211].

Для святого Максима Исповедника воплощение (σάρκωσις) и обожение (θεωσις) между собой согласуются, друг друга предполагают. Бог нисходит во вселенную, становится человеком, а человек восходит к полноте Божественной, становится богом, ибо это соединение обеих природ, Божественной и человеческой, было предрешиено в Предвечном Божьем Совете, ибо это - та конечная цель, ради которой "из ничего" сотворен был мир [212]. Можно было бы предположить, заодно с некоторыми новейшими критиками, что святой Максим исповедывал учение, подобное учению Дунса Скота: если бы и не было первородного греха, Христос все же воплотился бы, чтобы соединить в Себе тварное бытие с Божественной природой. Однако, как мы видели, рассматривая учение святого Максима о сотворении мира, цель соединить в себе различные сферы космоса, чтобы, достигнув соединения с Богом, приобщить их обожению, была поставлена Адаму [213]. Если последовательные соединения или "синтезы", преодолевающие природные разделения, в конечном итоге были выполнены Христом, это означает, что Адам своего призвания не выполнил. Их последовательно осуществляет Христос, соблюдая порядок, предложенный первому Адаму..

Рождаясь от Девы, Христос упраздняет Своим рождением разделение человеческой природы на мужскую и женскую. Своим Крестом Он соединяет рай - место жительства первых людей до их грехопадения - с земной реальностью, в которой пребывает падшее потомство первого Адама; Он ведь говорит благоразумному разбойнику: "Сегодня ты будешь со Мною в раю", и тем не менее продолжает беседовать со Своими учениками во время пребывания на земле после Своего воскресения. Своим вознесением Он, прежде всего, соединяет землю с небесными сферами - с небом чувственным; затем Он проникает в эмпирей, проходит сквозь ангельские иерархии и соединяет небо духовное, мир умозрительный с миром чувственным. Наконец, Он приносит в дар Отцу всю полноту соединенной в Нем вселенной, как новый космический Адам, соединяющий тварное с нетварным [214]. В таком понимании Христа, как Нового Адама, объединившего и освятившего тварное бытие, искупление представляется нам одним из моментов Его дела, моментом, обусловленным грехом и исторической реальностью падшего мира, в котором произошло Воплощение. Что же касается вопроса, поставленного Д. Скотом, - должно ли было воплотиться Слово независимо от "felix culpa", - то святой Максим даже его и не ставит [215]. Богословски наименее сотериологичный и сравнительно с другими отцами может быть наиболее метафизичный, святой Максим тем не менее не отклоняется от реалистического и практического направления их мысли. Случаи нереальные для него не существуют. Бог предвидел падение Адама, и Сын Божий был "Агнцем, закланным от создания мира" в предвечном изволении Святой Троицы. Поэтому нельзя искать понимания чего бы то ни было вне креста Христова. "Тайна воплощения Слова, - говорит святой Максим, - включает в себе значение всех символов и тайн Писания, сокрытый смысл всякого творения чувственного и сверхчувственного. Но тот, кто познает тайну креста и гроба, познает также существенный смысл всех вещей. Наконец, тот, кто проникнет еще глубже и будет посвящен в тайну воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал вещи изначально" [216].

Дело Христово есть "домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге", говорит апостол Павел, оно - предвечное определение, исполненное во Христе Иисусе (Еф. 3, 9, II). Однако ни воплощение, ни страдания не вызваны природной необходимостью. По учению святого Иоанна Дамаскина [217], "это не дело природы, но образ домостроительного снисхождения, дело воли, тайна Божественной любви". Мы видели (гл. V), что "предопределения" или "идеи", по мысли греческих отцов, принадлежат не сущности, но общей воле Пресвятой Троицы. Поэтому и воплощение Сына, которое есть проявление любви ("Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного" - Ин. 3, 16), не вносит никакого изменения, никакой новой реальности во внутреннее бытие Пресвятой Троицы. Если "Слово стало плотью" - ο Λογος σαρξ εγενετο - это становление ни в чем не сказалось на природе Божества. "Слово, оставаясь тем, чем Оно было, стало тем, чем Оно не было", по выражению блаженного Феофилакта Болгарского (XII в.) [218]. Дионисий Ареопагит прилагает к воплощению и даже к человечеству Сына наименование φιλανθρωπια, человеколюбие, которое есть имя, выявляющее "промысл" (προνοια) [219]. Промысл есть определение Божественной воли в соответствии с человеческой свободой, в предвидении свободных действий твари. Эта воля - воля всегда спасительная, которая может создавать полезное людям во всех превратностях их блужданий, если только человек умеет ее познавать. Можно сказать с некоторой извинительной неточностью что Бог нисходит в Своей промыслительной деятельности к свободе людей, действует в соответствии с этой свободой, согласует Свои действия с действиями существ тварных, чтобы, выполняя Свою волю, управлять падшим миром, не нарушая их тварной свободы. Следовательно, тайна, сокрытая от вечности в Боге и открытая через Церковь ангелам (Еф. 3, 9-10), -незыблемое и вечное предопределение воплощения, - имеет в то же время некоторый условный характер; можно было бы сказать, что оно случайно, если бы это выражение не заключало в себе понятия чего-то неожиданного.

Бог непрестанно "сходит в мир" действиями Своего промысла чрез Свою икономию, что означает буквально "домостроительство" или "домоуправление". В исполнение "полноты времен" Премудрость Божия, действующая в мире как сила, энергия, промышление, входит в исторический процесс как Личность. Ипостасная Премудрость Отца "созда Себе дом" - пречистую плоть Девы, воспринятую на Себя Словом. Так святой Филофей Константинопольский (XIV в.) толкует текст "Притчей" "Премудрость создает себе дом" (Притч. 9, 1) [220]. По учению святого Иоанна Дамаскина [221] "наименование "Богородица" (Θεοτοκος) содержит в себе всю историю Божьего промысла о мире". "Можно задать вопрос, - говорит святой Димитрий Ростовский (XVII в.), -почему Слово Божие медлило сойти на землю и воплотиться, чтобы спасти падшее человечество. Но до половины шестого тысячелетия после греха Адамова не находилось на земле Девы, чистой не только телом, но и духом. Была только Одна такая, единственная по Своей чистоте духовной и телесной, достойная стать Церковью и храмом Духа Святого" [222]. Все развитие Ветхого Завета с его последовательными избраниями - избранием Ноя, избранием потомства Авраама, избранием дома Давидова; с его законом, охранявшим чистоту народа Божия, с благословением избранного потомства, вся эта священная история есть провиденциальный и мессианский процесс. Это есть предуготовление Тела Христова, предуготовление Церкви, той среды, в которой происходит соединение с Богом и прежде всего предуготовление Той, Которая должна была "взаимодать" Свою человеческую природу, дабы осуществилась тайна воплощения. Догмат о непорочном зачатии чужд учению Восточной Церкви: она не хочет отделять Пресвятой Девы от потомства Адама, на котором тяготеет вина прародителей. Однако грех, как сила, действующая в природе, как нечистота, не мог иметь в ней места. Святой Григорий Палама в своей проповеди на Введение во храм объясняет эту чистоту Пресвятой Девы последовательными очищениями, имевшими место в естестве Ее предков, так же как и в

Ее собственном естестве с момента Ее зачатия [223]. Она была свята не в силу особой привилегии, как какого-то исключения из общей участи человечества, но потому, что Она была сохранена чистой от всякого прикосновения греха, что не исключало Ее свободы. Напротив, дело здесь именно в этой свободе, в ответе человека на волю Божию. Николай Кавасила выражает эту идею в проповеди на Благовещение: "Воплощение, - говорит он, - было не только делом Отца, Его Силы и Его Духа, но также делом воли и веры Пресвятой Девы. Без согласия Непорочной, без содействия Ее веры этот план остался бы неосуществленным так же, как и без действия Самих трех Лиц Божественной Троицы. Лишь после того, как Бог наставил и убедил Святую Деву, Он принимает Ее в Матери и заимствует у Нее плоть, которую Она Ему с радостью предоставляет. Как Он воплотился добровольно, так же было Ему угодно, чтобы и Его Мать родила Его свободно и по Своей доброй воле" [224]. В лице Пресвятой Девы человечество дало свое согласие на то, чтобы Слово стало плотью и обитало среди людей, так как, по отеческому выражению, "если единая воля Божественная создала человека, то спасти его она не может без содействия воли человеческой". Вся трагедия свободы разрешается в словах: "Се раба Господня".

Святой Иоанн Дамаскин, разюмировавший христологическое учение святых отцов, говорит, что воплощение совершилось действием Святого Духа, соделавшего Деву способной принять в Себя Божество Слова, и действием Самого Слова, образовавшего из девственной плоти начатки Своего человечества [225]. Так в одном и том же акте Слово воспринимает человеческую природу, дает ей существование и ее обожает. Человеческая природа, воспринятая на Себя и присвоенная Себе Сыном, получает свое бытие в Его Божественной Ипостаси: никакой другой природы не было раньше, никакая природа не входила в соединение с Богом, но она проявилась с момента благовещения как человеческая природа Слова. Это человечество, говорит святой Максим Исповедник, обладало бессмертием и нетленностью природы Адама до грехопадения, но Христос добровольно подчинил его условиям нашей падшей природы [226]. Не только человеческая природа, но и то, что было противоприродно - последствия греха, - были приняты на Себя Христом, Который тем не менее оставался вне первородного греха в силу Своего девственного рождения. Он воспринял, таким образом, всю человеческую реальность, какой она стала после падения, кроме греха: воспринял природу, подлежащую страданиям и смерти. Так Слово снизошло до последних пределов искаженного грехом бытия, до смерти и до ада. Будучи совершенным Богом, Оно не только стало "совершенным человеком", но Оно взяло на Себя все несовершенства, все ограничения, происходящие от греха. "Мы изумляемся, - говорит святой Максим, - видя, как конечное и бесконечное, вещи, которые обоюдно себя исключают и не могут быть смешаны, оказываются в Нем соединенными и взаимно одна в другой проявляются. Потому что безграничное неизреченным образом ограничивает себя, и ограниченное расширяет себя в меру безграничного" [227].

Эллинистическая мысль не могла допустить соединения двух совершенных начал - $\delta\upsilon\omicron\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\ \epsilon\nu\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\iota$ - "два совершенных не могут стать одним". Борьба за христологический догмат продолжалась около четырех столетий, прежде чем христианское безумие не восторжествовало над эллинской мудростью. Здесь, как и в догмате Троичности, суть заключается в различении природы ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) и ипостаси. Но в Троице - одна природа в трех Ипостасях, во Христе - две различные природы в одной Ипостаси. Ипостась заключает в себе и ту и другую природу: Она остается одной, становясь другой: "Слово стало плотью", но Божество не становится человечеством, человечество не превращается в Божество. Таков смысл христологического догмата, сформулированного Халкидонским Собором: "Последующе божественным отцем, все единогласно поучаем исповедывати единаго и тогожде Сына, Господа нашего Иисуса

Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве, истинно Бога и истинно человека, тогожде из души и тела; единосущна Отцу по Божеству и единосущна тогожде нам по человечеству, по всему нам подобна, кроме греха; рожденна прежде век от Отца по Божеству, в последние же дни тогожде, ради нас и ради нашего спасения, от Марии Девы Богородицы по человечеству; одинаго и тогожде Христа, Сына, Господа, Единороднаго, во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, никакоже различию двух естеств, потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества во едино лице и во едину ипостась совокупаемого; не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одинаго и тогожде Сына и Единороднаго Бога Слова, Господа Иисуса Христа" [228]. Нас поражает в этой формуле ее апофатический характер; в самом деле, соединение двух природ выражено четырьмя отрицательными определениями: *ασυχυτως*, *ατρεπτως*, *αδι ιρετως*, *αχωριστως* - неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Мы знаем, что две природы соединены в одном лице, но "как" - остается для нас тайной, обоснованной непостижимостью различия-тождества природы и личности. Так, Христос, Лицо Божественное, имеет в Себе два различных и в то же время соединенных начала. Можно сказать, что Сын Божий страдает, что Он умирает на кресте, но по тому, что может страдать и умирать, то есть по Своему человечеству. Равным образом можно сказать, что, рождаясь, как Младенец, в вифлеемских яслях, повешенный на кресте или покоясь во гробе, Он продолжает управлять всем тварным миром по Своему всемогуществу, по Своему Божеству, не претерпевавшему никакого в Себе изменения.

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

Обе природы Христа остаются различными и одна с другой неслиянными. Однако, ипостасно соединенные, они, не превращаясь одна в другую, входят в некое взаимопроникновение (*περιχωρησις εις αλληλας*), по слову святого Максима, который воспроизводит здесь в рамках христологического догмата восточное понимание энергий,

как природных исхождений [231]. Для святого Иоанна Дамаскина это взаимопроникновение является скорее односторонним: оно происходит со стороны Божества, а не со стороны плоти [232]. Однако если Божество проникло в плоть, Оно дает ей неизреченную способность проникать в Божество. "Поклоняясь моему Царю и моему Богу, я поклоняюсь в то же время порфире Его тела, - говорит Дамаскин, - не как одежде, не как четвертому лицу, но как телу, соединенному с Богом и пребывающему без изменения, как и Божество, которое Его помазало, так как природа тела не стала Божеством; но как Слово не изменилось и пребыло тем, чем Оно было, сделавшись тем не менее плотью, так же плоть стала Словом, не потеряв того, что она имела, отождествляясь со Словом по ипостаси" [233].

Человечество Христа - это с самого момента воплощения обоженная, пронизанная Божественными энергиями природа. Святой Максим применяет здесь сравнение с железом, раскаленным огнем, становящимся огнем и остающимся в то же время по природе железом, - пример, которым греческие отцы обычно выражают состояние обоженной природы. В каждом действии Христа можно видеть два различных действия, так как Христос действует сообразно Своим двум природам, через обе Свои природы, - подобно тому, как раскаленный докрасна меч в одно и то же время режет и жжет: "Он режет, поскольку он - железо, и жжет, поскольку он - огонь" [234]. Каждая природа действует сообразно своим свойствам: рука Человека поднимает с одра девицу, Божество ее воскрешает; ноги Человека ступают по поверхности вод, Божество водную поверхность укрепляет. "Не человеческая природа воскресила Лазаря, но и не Божество проливало слезы у его гроба", - говорит святой Иоанн Дамаскин [235].

Свойственные двум природам воли различны, но Тот, Кто изволяет - Один, хотя изволяет Он соответственно с каждой из обеих природ. Так же един и предмет воления, ибо обе воли соединены, причем воля человеческая свободно подчиняется воле Божественной. Однако эта свобода - не наша свобода воли, не $\gamma\upsilon\omicron\mu\eta$, не способность выбора, свойственная человеческой личности. Божественное Лицо Слова действительно не имело нужды выбирать, обдумывая, на что решиться. Выбор - это ограничение, свойственное нашей пониженной свободе; если человечество Христа могло хотеть по-человечески, Его Божественная Личность не выбирала, Она не применяла свободного выбора, как применяют его личности человеческие [236]. Воля Божественная, говорит Иоанн Дамаскин, позволяла воле человеческой изволять, полностью проявлять то, что свойственно человеку [237]. Она каждый раз так предшествовала воле человеческой, что человечество Христа хотело "Божественно" ($\theta\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$), хотело в согласии с Божеством, Которое давало человечеству полностью себя проявлять. Так Его тело испытывает голод и жажду, душа Его любит, скорбит (о смерти Лазаря), возмущается, Его человеческий дух прибегает к молитве, которая есть пища всякого тварного духа. Две эти естественные воли не могли прийти в столкновение в Личности Богочеловека. Гефсиманская молитва была выражением ужаса перед смертью, была реакцией, свойственной всякой человеческой природе, особенно же природе нерастленной, которая не должна была испытывать смерти, для которой смерть могла быть только вольным, противоположным раздиранием. "Когда воля человеческая, - говорит святой Иоанн Дамаскин, - отказывалась принять смерть, а воля Божественная позволяла этому проявлению человечества, тогда Господь сообразно Своей человеческой природе находился в борьбе и страхе. Он молился, чтобы избежать смерти. Но так как Его Божественная воля желала чтобы Его воля человеческая приняла смерть, - страдание стало вольным и по человечеству Христову" [238]. Посему и последний вопль смертной скорби Христа на кресте был проявлением его истинного человечества, которое вольно претерпевало смерть, как крайнее истощание, как завершение Божественного кенозиса.

Божественное уничижение, кенозис, для святого Максима [239] - не оскудевание Божества, но неизреченное снисхождение Сына, приемшего "зрак раба", и не отступившего тем не менее от полноты Божества. Именно в силу этого уничижения Христос, Новый Адам, нетленный и бессмертный по Своей человеческой природе, - которая, к тому же, была обожена по ипостасному соединению, - добровольно подверг Себя всем последствиям греха, стал пророческим "мужем скорбей" (Ис. 53, 3). Таким образом Он ввел в Свою Божественную Личность всю немощь искаженной грехом человеческой природы, приспособляя Себя к той исторической реальности, в которой должно было произойти воплощение. Поэтому земная жизнь Христа была постоянным уничижением: Его человеческая воля непрестанно отказывалась от того, что Ему было свойственно по природе, и принимала то, что противоречило нетленному и обоженному человечеству: голод, жажду, усталость, скорбь, страдания и, наконец, крестную смерть. Итак, можно сказать, что Личность Христа, до окончания Его искупительного дела, до воскресения, имела в своем человечестве как бы два различных полюса - естественные нетленность и бесстрашие, свойственные природе совершенной и обоженной, и в то же время добровольно принятые тленность и подверженность страданиям, как условия, которым сама Его Личность уничиженно подчинилась и непрестанно подчиняла Свое свободное от греха человечество. Поэтому святой Максим различает два усвоения Словом человечества: усвоение природное и усвоение относительное или домостроительное [240]. Первое как бы "сокрыто" вторым. Оно обнаруживается только один раз до страданий, когда Христос дал увидеть Себя трем апостолам таким, каким Он был по Своему обоженному человечеству, в сиянии света Своего Божества. Кондак праздника Преображения отчетливо выражает оба аспекта человечества Христа, состояние естественное и состояние вольного подчинения условиям падшего человечества: "На горе преобразился оси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистину Отчее сияние".

Праздник Преображения, особенно почитаемый Православной Церковью, может служить ключом к пониманию человечества Христа по учению Восточной Церкви. Оно никогда не рассматривало человечество Христа отдельно от Его Божества, полнота Которого обитала в Нем телесно (Кол. 2, 9). Обоженное Божественными энергиями человечество Слова не может после воскресения и Пятидесятницы представляться сынам Церкви иначе, как только в этом прославленном виде, сокрытом для очей человеческих до пришествия благодати. Это человечество являет Божество, Которое есть сияние, общее трем Лицам Святой Троицы. Человечество Христа послужит поводом к проявлению Троицы. Поэтому и празднуются так торжественно Богоявление (праздник Крещения Господня, по литургическому восточному преданию) и Преображение; мы празднуем откровение Пресвятой Троицы, - ибо слышан был Голос Отца и присутствовал Святой Дух; в первом случае под видом голубя, во втором - как сияющее облако, осенившее апостолов.

Этот царственный аспект Христа - "Единого от Святыя Троицы", - пришедшего в мир, чтобы победить смерть и освободить узников, свойствен духу Православия во все времена и во всех странах. Даже страдания, даже сама смерть на кресте и положение во гроб обретают характер торжества, в котором Божественное величие Христа, совершающего тайну нашего спасения, просвечивает сквозь образы уничижения и оставленности. "Совлекоша с Мене ризы Моя, и облекоша Мя в ризу червлёну. Возложиша на главу Мою венец от терний, и в десную Мою руку вдаша трость, да сокрушу их яко сосуды скудельничи". Христос, облеченный в одежду поругания, внезапно представляется в конце этого песнопения подобным Царю, грядущему судить мир, как Христос эсхатологии, Христос Страшного суда: "Одеяйся светом яко ризою, наг на суде стояше, и в ланиту ударение прият от рук, ихже созда; беззаконнии же людие на кресте

пригвоздиша Господа славы; тогда завеса церковная раздрася, солнце померче, не терпя зрети Бога досаждаема, Егоже трепещут всяческая: Тому поклонимся". Здесь Христос и на кресте представлен как Творец мира посреди твари, охваченной ужасом пред таинством Его смерти. Та же мысль выражена и в другом песнопении Великой пятницы: "Днесъ висит на древе, Иже на водах землю повесивый; венцем от терния облагается, Иже ангелов Царь. В ложную багряницу облачается, одевая небо облаки; заушения прият, Иже во Иордане свободивый Адама; гвоздьми пригвоздися Жених церковный, копием прободеса Сын Девы. Поклоняемся отростем Твоим, Христе. Поклоняемся отростем Твоим, Христе. Поклоняемся отростем Твоим, Христе; покажи нам и славное Твое воскресение". Сквозь темы страдания все более и более дает себя чувствовать ожидание Пасхи. "Днесъ содержит гроб Содержащаго дланию тварь, покрывает камень покрывшаго добродетелию небеса, спит Жизнь и ад трепещет, и Адам от уз разрешается. Слава Твоему смотрению, им же совершив все упокоение вечное, даровал еси нам, Боже, всесвятое из мертвых Твое воскресение". Наконец, упокоение во гробе, последний предел Божественного кенозиса, неожиданно вводит нас в таинственный покой Творца: дело искупления отождествляется с делом творения: "Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше глаголя: и благослови Бог день седмый: сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, в оньже почи от всех дел Своих Единородный Сын Божий" [241]. В этой стихире Великой субботы Церковь приоткрывает нам "таинство, сокрытое в Боге прежде всех веков". Вспомним слова святого Максима Исповедника, которые мы приводили в начале этой главы: "Тот, кто познает тайну креста и гроба, познает также существенный смысл всех вещей" [242]. Но ум умолкает пред этой тайной, и богословская мысль не находит слов для ее выражения.

Присущая восточному богословию апофатическая характеристика находит свое выражение во множестве образов, предлагаемых греческими отцами нашему уму, чтобы возвести его к созерцанию дела, совершенного Христом и непостижимого для ангелов, - по выражению апостола Павла. Это дело называют чаще всего искуплением, что предполагает понятие уплаты долга, выкупа пленных - образ, заимствованный из юридической практики. Этот образ, воспроизведенный всеми отцами, так же, как и другой образ юридического порядка - образ "Посредника", примиряющего людей с Богом через крест, на котором Он упразднил вражду, дан апостолом Павлом. Другие образы скорее характерно воинственны: борьба, победа, уничтожение силы противника. Святой Григорий Нисский представляет домостроительство спасения как некую Божественную хитрость, которая разрушила козни духа злобы и освободила таким образом человечество. Также очень часто прибегают к образам физического порядка: это - огонь, уничтожающий скверну естества, нетление, упраздняющее тление, врач, исцеляющий немощную природу, и т. д. Однако, если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения, то мы рискуем заменить "тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков", чисто человеческими и неподходящими понятиями. Святой Максим вмещает все эти образы искупления в своем сильном и глубоко значительном слове: "Смерть Христа на кресте, - говорит он, - это суд над судом" [243].

Святой Григорий Богослов применяет к богословию искупления метод апофатический. Отбрасывая, причем не без некоторой иронии, один за другим непригодные образы, которыми обычно пытаются выразить дело нашего спасения, совершенного Христом, он приходит к неисследимой тайне победы над смертью: "Остается исследовать вопрос и догмат, оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излишняя за нас кровь - кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая

цена? Если лукавому, то как это оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу; то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А, во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что приемлет Отец, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием" [244]. "Мы возымали нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить" [245]. "Ничто не уподобляется чуду моего спасения: немногие капли крови воссозидают целый мир" [246].

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

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

Святой Максим учит, что дело спасения включает три степени, которые Христос последовательно восстановил в природе: бытие, благобытие ($\epsilon\upsilon \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$) и бытие вечное ($\alpha\epsilon\iota \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$). Первое достигнуто воплощением, второе - неповрежденностью земного воления, приведшего ко кресту, третье - неповрежденностью природной, раскрывшейся в воскресении [248]. Вернемся снова к словам святого Максима: "Тот, кто проникнет еще глубже креста и гроба, и будет посвящен в тайну воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначала" [249].

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

не может быть обожено", - вот аргумент, который постоянно повторяют святые отцы [250].

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

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

Но если по своей природе мы - члены, части человечества Христова, то наши личности еще не дошли до соединения с Божеством. Искупление, очищение природы не дает еще всех необходимых условий для обожения. Церковь уже является Телом Христовым, по она еще не есть "полнота Наполняющего все во всем" (Еф. 1, 23). Дело Христа закончено, теперь должно свершаться дело Святого Духа [251].

Глава VIII. ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО СВЯТОГО ДУХА

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

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

Однако Дух Святой, "глаголавший пророки", никогда не был чужд Божественному домостроительству в том мире, в котором проявлялась общая воля Пресвятой Троицы. Он присутствовал как в деле творения, так и в деле искупления. Все совершает Дух Святой, говорит святой Василий Великий: "Пришествие Христово! И Дух предшествует. Явление

во плоти! И Дух неотлучен. Действия сил, дарование исцелений - от Духа Святого. Бесы были изгоняемы Духом Божиим; диавол приведен в бездействие - в сопresутствии Духа; искупление грехов - по благодати Духа... Присвоение нас Богу - через Духа... Воскресение из мертвых - действием Духа" [253].

Но однако в Евангелии определенно говорится: "Ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен" (Ин. 7, 39). Следовательно, действие Святого Духа в мире до Церкви и вне Церкви не то же, что Его присутствие в Церкви после Пятидесятницы. Подобно тому, как Слово, "Имже вся быша", являло Премудрость Божию в сотворении до того, как Оно было послано в мир и вошло в его историю как воплотившаяся Божественная Личность, так и Дух Святой, Которым совершалась Божественная воля, - создательница и хранительница вселенной с самого момента ее сотворения - был послан в мир в определенный момент для того, чтобы присутствовать в нем не только Своим действием, общим для всей Троицы, но именно как Лицо.

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

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

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

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

Само учение о Святом Духе характерно как предание более сокровенное и менее раскрытое, сравнительно с ярким свидетельством о Сыне, провозглашенном Церковью по всей вселенной. Святой Григорий Богослов отмечает таинственную "икономию" в познании истин, относящихся к Лицу Святого Духа. "Ветхий Завет, - говорит он, - ясно проповедовал Отца, а не с такою ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и, прежде нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом... Надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями от славы в славу... Видишь постепенно воссиявающие нам озарения и тот порядок богословия, который нам лучше соблюдать, не все вдруг высказывая и не все до конца скрывая; ибо первое неосторожно, а второе - безбожно; и одним можно поразить чужих, а другим - отчуждить своих... У Спасителя и после того, как многое проповедал Он ученикам, было еще нечто, чего, как Сам Он говорил, ученики не могли тогда носить, хотя и были научены многому... И еще Спаситель говорил, что будем всему научены снисшедшим Духом (Ин. 16, 13). Сюда-то отношу я и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже ведение сие сделалось благовременным и удобовместимым по прославлении Спасителя" [258]. Божество Сына утверждается Церковью и проповедуется по всей вселенной; мы исповедуем также Божество Святого Духа, общее с Божеством Отца и Сына, мы исповедуем Святую Троицу. Но само Лицо Святого Духа, открывающего нам эти истины, делающего их для нас внутренне очевидными, явными, почти что осязаемыми - остается тем не менее сокровенным, как бы сокрытым в Его Божестве, которое Он нам открывает, в Его дарах, которые Он нам дарует.

Богословие Восточной Церкви отличает Лицо Святого Духа от сообщаемых Им людям даров. Это различие основано на словах Христа: "Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от

Моего возьмет" (Ин. 16, 14-15). "Общее" Отцу и Сыну- это Божественность, которую Дух Святой сообщает людям в Церкви, соделывая их "причастниками Божеского естества", сообщая огонь Божества - нетварную благодать - тем, кто становятся членами Тела Христова. В одном из антифонов восточного богослужения поется: "Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается, светлеется Тройческим единством священнотайне" [259].

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

Дух Святой, источник этих нетварных и бесконечных даров, оставаясь безымянным и неоткровенным, получает всю ту множественность имен, которую можно приложить к благодати: "Прихожу в трепет, - говорит святой Григорий Богослов, - когда представляю в уме богатство наименований... Дух Божий, Дух Христов, Ум Христов... Дух сыноположения... Он есть Дух..., воссозидающий в крещении и воскресении,... Дух, Который... дышет, идеже хочет... Дух просвещения жизни, лучше же сказать, самый свет и самая жизнь. Он делает меня храмом, творит богом, совершает, почему и крещение предваряет и по крещении взыскуется. Он производит все то, что производит Бог. Он разделяется в огненных языках и разделяет дарования, творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей... Он иной Утешитель, как бы иной Бог" [260]. По слову святого Василия Великого, нет ниспосланного твари дара, в котором бы не присутствовал Святой Дух [261]. Он "Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения" [262]. Святой Иоанн Дамаскин именует Его "Духом правым, владычествующим, источником премудрости жизни и освящения... Полнотой, Вседержителем, всесовершающим, всеильным, бесконечно могущественным, обладающим всякою тварью и не подчиненным господству..., освящающим и неосвящаемым" и т. д. [263] Как мы сказали, все эти бесчисленные наименования относятся прежде всего к благодати, к природному богатству Божию, сообщаемому Духом Святым тем, в которых Он присутствует. Присутствует же Он вместе со Своей Божественностью, Которую дает нам познавать, оставаясь Сам непознаваемым и неявленным; Он - Ипостась неоткровенная, не имеющая Своего образа в другом Божественном Лице.

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

"Мужчины, женщины, дети, - говорит святой Максим Исповедник, - глубоко разделенные в отношении расы, народа, языка, образа жизни, труда, науки, звания, богатства... - всех

их Церковь воссоздает в Духе. На них на всех она напечатлевает образ Божества. Все получают от нее единую природу, недоступную разрушению, природу, на которую не влияют многочисленные и глубокие различия, которыми люди отличаются друг от друга. Этим все возвышаются и соединяются образом истинно кафолически. В ней никто отнюдь не отделен от общего, все как бы растворяются друг в друге простой и нераздельной силой веры... Христос также все во всех, Тот, Кто заключает в Себе все по Своему могуществу, по Своей бесконечной и премудрой благодати, как средоточие, в котором сходятся радиусы для того, чтобы создания Единого Бога не оставались бы чуждыми или враждебными по отношению друг ко другу, как не имеющие никакого средоточия для выражения своей дружбы и миролюбия" [266]. Видя это единство природы в Церкви, святой Иоанн Златоуст спрашивает себя: "Что это значит? То, что Христос тех и других, близких и дальних, сделал одним телом, так что живущий в Риме считает своими членами индийцев. Что может сравниться с таким собранием? А глава всех - Христос" [267]. В этом и заключался самый смысл "возглавия" мира и всей природы человеком - Адамом, который должен был соединить с Богом тварный космос. Ныне Христос, Новый Адам, совершает это возглавление. Как Глава Святого Тела, Он становится Ипостасью этого Тела, собранного "от конец земли". В Нем сыны Церкви являются членами Его Тела и как таковые заключены в Его Ипостаси. Но этот "единый человек" во Христе, единый по своей обновленной природе, тем не менее множествен по лицам: он существует во многих людях. Если человеческая природа оказывается объединенной в Ипостаси Христа, если она - природа "воипостазирования", то человеческие личности, ипостаси этой единой природы, от этого не уничтожаются. Они не смешиваются с Божественной Личностью Христа, с Ней не сливаются. Ибо никакая ипостась не может слиться с другой ипостасью, не прекратив тем самым своего личностного существования: это было бы равносильно уничтожению человеческих личностей в едином Христе; это было бы безличностным обожением, блаженством, в котором не было бы самих блаженных. Будучи единой природой во Христе, Церковь, это новое тело человечества, содержит в себе множество человеческих ипостасей. Это то именно, о чем говорит святой Кирилл Александрийский: "Разделенные некоторым образом на отдельные личности, благодаря чему такой-то есть Петр, или Иоанн, или Фома, или Матфей, мы как бы сплавливаемся в одно тело во Христе, питаемся одной Плотию" [268].

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

Христос становится единым образом присвоения для общей природы человечества; Дух Святой сообщает каждой личности, созданной по образу Божию, возможность в общей природе осуществлять уподобление. Один взаимодействует Свою Ипостась природе, Другой сообщает Свое Божество личностям. Таким образом дело Христа единит людей, дело Духа их различает. Впрочем одно и невозможно без другого; единство природы

осуществляется в личностях; что же до личностей, то они могут достигнуть своего совершенства, могут во всей полноте стать личностными только в единстве природы, переставая быть "индивидами", живущими для самих себя, имеющими свою собственную "индивидуальную" природу и свою собственную волю. Итак, дело Христа и дело Святого Духа друг от друга неотделимы. Христос создает единство Своего мистического Тела Святым Духом, Дух Святой сообщается человеческим личностям Христом. Действительно, можно различать два сообщения Святого Духа Церкви: одно произошло дуновением Христа, Который явился апостолам в вечер Своего воскресения (Ин. 20, 19-23); другое было личным сошествием Святого Духа в день Пятидесятницы (Деян. 2,1-5).

Первое сообщение Святого Духа относится ко всей церковной совокупности, к Церкви, в ее целом, поскольку она - единое тело; вернее, Дух Святой преподается всей совокупности апостолов, которым Христос одновременно дает и священническую власть вязать и решить. Это не личностное присутствие Святого Духа, а как бы служебное по отношению ко Христу, Который Его дает. По толкованию святого Григория Нисского, оно здесь - "связь единства Церкви" [271]. Здесь Святой Дух дается всем апостолам совокупно, как связь и власть священноначалия. Он не относится к отдельным личностям и не сообщает им никакой личной святости. Но это - то последнее завершение, которое Христос дает Церкви, прежде чем покинуть землю. Николай Кавасила устанавливает аналогию между сотворением человека и восстановлением нашей природы Христом, создающим Свою Церковь: "Он воссоздал нас не из того вещества, из которого создал; там сотворил, персть взял от земли, а во второй раз даровал собственное Тело и, воссозидая жизнь, не душу, находящуюся в естестве, соделал лучшею, но изливая Кровь Свою в сердце приемлющих таинство, рождает в них Свою собственную жизнь. Тогда вдунул, сказано, дыхание жизни, теперь же сообщает нам Духа Своего" [272]. Это есть дело Христа, которое относится к природе, к Церкви, поскольку она - Его Тело.

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

Личное сошествие Духа Святого "самовладычного", как слышим мы в одном из песнопений Пятидесятницы [274], не могло бы восприниматься как полнота, как бесконечное, внезапно раскрывающееся внутри каждой личности богатство, если бы Восточная Церковь не исповедывала ипостасную независимость Святого Духа от Сына в аспекте Его превечного происхождения. Иначе Пятидесятница - начало всеосвящения - не отличалась бы от сообщенного апостолам Христова дуновения, в котором Дух Святой, создавая единство мистического Тела Христа, действует как Его помощник. Если бы мы мыслили Святого Духа Божественным Лицом, зависимым от Сына, Он представлялся бы нам даже и в личном Своем сошествии некоей связью, соединяющей нас с Сыном. Мистическая жизнь развивалась бы тогда путем слияния души со Христом через посредничество Святого Духа. Это снова приводит нас к проблеме человеческих личностей в их соединении с Богом: соединяясь с личностью Христа, мы или уничтожались бы, или личность Христа была бы для нас чем-то насильственно внешним. В последнем случае благодать воспринималась бы как нечто внешнее по отношению к свободе, а не была бы ее внутренним раскрытием. Но в этой именно свободе мы исповедуем Божество Сына, ставшее явным нашему уму силою обитающего в нас Святого Духа.

Для мистического предания восточного христианства Пятидесятница, сообщающая человеческим личностям присутствие Святого Духа - начаток их освящения, знаменует последнюю цель, конец, и одновременно отмечает начало духовной жизни. Святой Дух, сошедший на учеников в огненных языках, невидимо нисходит на новокрещаемых в таинстве святого миропомазания. В восточном обряде конфирмация [подтверждение] следует непосредственно за крещением. Святой Дух действует в обоих таинствах: Он воссоздает нашу природу, очищая ее и соединяя с Телом Христа, Он также сообщает человеческой личности Божественность - общую энергию Пресвятой Троицы, то есть благодать. Тесная связь между этими двумя таинствами - крещением и миропомазанием - стала причиной того, что нетварный и обожающий дар, подаваемый членам Церкви сошествием Святого Духа, часто называется "благодатью крещения". Так преподобный Серафим Саровский говорил о благодати Пятидесятницы: "И вот про эту-то самую огнедохновенную благодать Духа Святого, когда она подается нам, всем верным Христовым, в таинстве крещения, священно запечатлевая миропомазанием главнейшие, Святою Церковью указанные места плоти нашей, как вековечной ее [благодати] хранильнице говорится: "Печать дара Духа Святаго"... Ибо крещенская благодать эта столь велика и столь необходима для человека, столь живородна, что даже и от человека еретика не отъемлется до самой его смерти, то есть до срока, обозначенного свыше по Промыслу Божию для пожизненной пробы человека на земле - на что-де он будет годен и что-де он в этот богодарованный ему срок, при средствах, дарованных ему на спасение, совершить может" [275]. Крещенская благодать - присутствие в нас Святого Духа, от нас неотъемлемое и для каждого из нас личное - есть основа всякой христианской жизни: это - Царство Божие, уготовляемое Духом Святым внутри нас, по словам того же преподобного Серафима [276].

Святой Дух, вселяясь в нас, преобразует нас в обитель Святой Троицы, ибо Отец и Сын нераздельны от Божества Духа: Мы приемлем, по словам святого Симеона Нового Богослова, "непокровенный огонь Божества, как говорит Сам Господь: "Огонь пришел Я низвести на землю" (Лк. 12,49). Какой это другой огонь, кроме единосущного по Божеству Духа, с Коим вместе входит в нас и созерцается и Сын со Отцем?" [277]. Сошествием Святого Духа Пресвятая Троица живет в нас и дает нам обожение, сообщает нам Свои нетварные энергии, Свою славу, Свое Божество, тот превечный Свет, к которому мы должны приобщаться. Поэтому святой Симеон Новый Богослов говорит, что благодать не может оставаться в нас сокрытой, что пребывание в нас. Пресвятой Троицы не может

быть не явленным. По словам этого великого мистика, "если кто станет говорить, что каждый из нас, верующих, получил и имеет Духа, хотя и не сознает и не чувствует того, таковой богохульствует, так как представляет лживым Христа, Который сказал: будет в нем источник воды, текущей в жизнь вечную (Ин. 4, 14), и еще: у верующего в Меня из чрева потекут реки воды живой (Ин. 7, 38). Итак, если источник ключ бьет, то наверное река, исходящая из сего источника и текущая, видима бывает для имеющих очи. Но если и это действует в нас, а мы ничего такого не чувствуем и не 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. Таким образом выйдет, что надежда наша тщетна и течение наше - попусту, если мы все еще в смерти, то есть остаемся мертвы духом и не воспринимаем чувства вечной Жизни. Но не так есть во истине, не так. Но что я говорил не раз, скажу и еще, и не перестану говорить: свет Отец, свет Сын, свет Дух Святой; три сии одни свет, безвременный, нераздельный, неслиянный, вечный, несозданный, неоскудевающий, неизмеримый, невидимый, поколику есть и помышляется сущим вне и превыше всего, - которого ни один человек не мог никогда увидеть, прежде очищения, и не мог получить прежде узрения. Ибо прежде надлежит видеть его, и потом многими подвигами стяжать..." [278].

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

Глава IX. ДВА АСПЕКТА ЦЕРКВИ

Миссия посланных в мир двух Лиц Пресвятой Троицы неодинакова, хотя Сын и Святой Дух совершают на земле одно и то же дело: Они созидают Церковь, в которой происходит соединение людей с Богом. Как мы уже говорили, Церковь есть одновременно и Тело Христа и полнота Духа Святого, "наполняющего все во всем". Единство Тела относится к природе, "единому человеку" во Христе; полнота Духа относится к личностям, к множеству человеческих ипостасей, из которых каждая представляет собой целое, а не только его часть. Таким образом, человек по своей природе является частью, одним из членов Тела Христова, но, как личность, он также существо, содержащее в себе целое. Святой Дух, как царское помазание почивающий на человечестве Сына - Главы Церкви и сообщающий Себя каждому члену этого Тела, создает как бы многих христов, многих

помазанников Божиих: это - личности человеческие на пути к обожению, стоящие рядом с Личностью Божественной. Так как Церковь есть дело и Христа и Духа Святого, то учение о ней имеет двойное обоснование: таким образом экклезиология одновременно уходит своими корнями в христологию и пневматологию.

Отец Конгар в своей книге "Разобщенные христиане" утверждает, что "восточное экклезиологическое мышление уже с самого начала видит в тайне Церкви прежде всего то, что объемлет ее как Божественную реальность, а не ее земной аспект и не ее приложимость к людям, видит ее внутреннюю реальность единства в вере и любви, а не конкретные потребности экклезиологического общения. Известна, говорит он, относительно слабо развитая экклезиология восточных отцов; ведь действительно они в значительной степени остановились на христологии, еще больше на пневматологии, усматривая Церковь в Христе и в Духе Святом, а не в ее экклезиологическом бытии как таковом" [279]. В известном смысле отец Конгар прав: богословие Восточной Церкви никогда не мыслит себе Церкви вне Христа и Святого Духа. Однако это несколько не зависит от слабого развития экклезиологии: это, скорее, означает, что для восточной экклезиологии "экклезиологическое бытие как таковое" - чрезвычайно сложно. Оно - не от мира сего, хотя и взято из среды мира и существует в этом мире и для этого мира. Следовательно, нельзя просто сводить Церковь к одному ее "земному аспекту" и к ее "приложимости к людям", не лишая ее тем самым той истинной природы, которая отличает ее от всякого другого человеческого общества. Тщетно ищет отец Конгар в догматическом предании Восточной Церкви какую-то церковную социологию и напрасно оставляет в стороне, не замечая его, все огромное богатство канонического предания Православной Церкви: сборники столь разнообразных канонических правил - замечательное произведение византийских толкователей, как Аристин, Вальсамон, Зонара, как и вся современная каноническая литература. Каноны, направляющие жизнь Церкви "в ее земном аспекте", неотделимы от христианских догматов. Они - не юридические статуты в собственном смысле слова, но приложение догматов Церкви, ее богооткровенного предания ко всем областям практической жизни христианского общества. В свете канонических правил это общество представляется некоей "тоталитарной коллективностью", в которой не существует "права отдельных личностей", но в то же время каждая личность этого тела есть его же цель и не может рассматриваться только как средство. Это - общество, где согласование интересов индивида с интересами коллектива не является неразрешимой проблемой, ибо конечные устремления каждого согласуются с наивысшей целью всех и она не может быть достигнута в ущерб чьим-то интересам.

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

В области экклезиологии перед нами снова встает вопрос различения природы и личностей, то таинственное различие, которое нам впервые приоткрылось, когда мы рассматривали троичный догмат в учении Православной Церкви. Это не должно нас удивлять, ибо как говорит святой Григорий Нисский, "христианство есть подражание Божественной природе" [280]. Церковь есть образ Пресвятой Троицы. Отцы постоянно это повторяют, канонические правила - подтверждают, как, например, знаменитое 34-е Апостольское правило, устанавливающее синодальное управление митрополичьих округов: "да прославятся Отец, Сын и Святой Дух" в самом строе церковной жизни. Именно в свете догмата о Пресвятой Троице раскрывается в его истинном христианском смысле самое дивное свойство Церкви - ее кафоличность, и понятие это не может быть передано абстрактным термином "вселенскость". Ибо вполне конкретный смысл слова

"кафоличность" (или соборность) содержит в себе не только "единство", но и "множество". Оно говорит о соотношении между тем и другим или, вернее, о некоей тождественности между единством и множеством, отчего Церковь кафолична как в своей совокупности, так и в каждой из своих частей. Полнота целого - не сумма ее частей, так как каждая часть обладает той же полнотой, что и ее целое. Чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице. Троичный догмат, догмат преимущественно "кафоличный", есть образец, есть "канон" всех церковных канонов, основа всякой экклезиологической икономии. Мы оставляем в стороне вопросы канонического порядка, несмотря на весь интерес, который представляло бы изучение внутренней связи троичного догмата с административной структурой Православной Церкви. Это увело бы нас слишком далеко от нашей темы, направляющей нас к богословским умозрениям, касающимся вопроса соединения с Богом. Только с такой точки зрения мы и предполагаем рассматривать восточное учение о Церкви: Церковь, как среда, в которой осуществляется соединение человеческих личностей с Богом.

Церковь, по учению святого Кирилла Александрийского, "есть град святой, ибо освятилась она не чрез служение по закону - закон не сделал совершенным никого (Евр. 7, 19), но став сообразной Христу и общницей Божественного Его естества, очевидно по причастию Святого Духа, в Котором мы и запечатлены в день искупления, омывшись от всякой нечистоты и избавившись от всякой скверны" [281]. А святой Ириней Лионский говорит, что именно в Телес Христовом мы находим доступ к источнику Святого Духа [282]. Нужно быть соединенным с Телом Христа, чтобы стяжать благодать Духа. Однако и то и другое - как соединение с Христом, так и стяжание благодати - соделываются тем же Духом Святым. Святой Максим Исповедник различает разные образы присутствия Святого Духа в мире: "Святой Дух, - говорит он, - присутствует во всех людях без исключения, как хранитель всех вещей и оживотворитель естественных зарождений, но Он в особенности присутствует во всех тех, кто имеет закон, указывая на преступление заповедей и свидетельствуя о Лице Христа; что касается до христиан, Дух Святой присутствует в каждом из них, делая их сынами Божиими; но как Податель мудрости, Он присутствует не во всех из них, по только в благоразумных, то есть в тех, которые в своих борениях и трудах для Бога стали достойными обожающего вселения Святого Духа. Ибо все неисполняющие волю Божию имеют сердце неразумное" [283]. Таким образом, в аспекте соединения с Богом мир располагается концентрическими кругами, в середине которых стоит Церковь, чьи члены становятся сынами Божиими. Однако это усыновление еще не есть завершение, ибо внутри Церкви имеется еще более тесный круг - круг святых (благоразумных - τῶν σοφῶν, как говорится в вышеприведенном тексте), входящих в соединение с Богом.

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

Итак, Церковь есть та среда, в которой совершается в настоящей жизни соединение с Богом, то соединение, которое завершится в будущем веке, после воскресения мертвых.

Все условия, необходимые для достижения единения с Богом, даны в Церкви. Поэтому греческие отцы часто уподобляют ее земному раю, в котором первые люди должны были достигнуть состояния обожения. Конечно, человеческая природа не обладает больше своим первоначальным бессмертием и нетлением, во смерть и тление стали путем к вечной жизни, ибо Христос принял в Себя все, во что проникла смерть [286], и смертью поправил смерть. Мы входим в жизнь вечную через крещение и воскресение, говорит святой Григорий Нисский. Крещение - образ смерти Христа - есть уже начало нашего воскресения, "выход из лабиринта смерти" [287]. Тело Христа, с которым христиане соединяются в крещении, становится, по учению святого Афанасия Великого, "корнем нашего воскресения и нашего спасения" [288].

Церковь есть нечто более великое, чем земной рай; положение христиан лучше положения первых людей. Мы не рискуем больше безвозвратно утратить общение с Богом, ибо мы заключены в одно Тело, в котором обращается Кровь Христова, очищающая нас от всякого греха и всякой скверны. "Слово, Отчий Сын, соединившись с плотью, плоть бысть и совершенный Человек, да человеки, соединившись с Духом, соделаются единый дух. Итак, Он есть плотоносный Бог, а мы - духоносные человеки" [289]. Это присутствие в нас Святого Духа - условие нашего обожения - не может быть утеряно. Понятие о благодатном состоянии, которое могло бы быть отнято у членов Церкви, так же как и различия между грехами смертными и простительными, чужды восточному преданию. Всякий грех, даже самый маленький (как внутреннее состояние человеческого сердца, так и какой-нибудь внешний поступок) может замутировать природу, сделать ее непроницаемой для благодати. Благодать останется бездейственной, хотя и всегда присутствующей в человеческой личности, навсегда с ней соединенной, как получившей Духа Спитого. Сакраментальная жизнь, "жизнь во Христе" [290], есть непрерывная борьба за стяжание благодати, которая должна преобразовать природу; борьба, в которой чередуются восхождения и падения, но объективные условия спасения никогда не отнимаются у человека. "Благодатное состояние" в духовном опыте восточного предания не имеет абсолютного и статичного характера. Это - динамичная реальность, имеющая множество оттенков и изменяющаяся в зависимости от колебаний немощной человеческой воли. Все члены Церкви, стремящиеся к соединению с Богом, находятся в более или менее благодатном состоянии, все они более или менее лишены благодати: "Вся Церковь есть Церковь кающихся, вся Церковь есть Церковь погибающих", говорит святой Ефрем Сирий [291].

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

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

В Церкви через таинства наша природа соединяется с Божественной природой в Ипостаси Сына, Главы Своего мистического Тела. Наше человеческое естество становится единосущным обоженному человечеству, соединенным с личностью Христа, но наша личность еще не достигла совершенства, откуда и сомнения святого Симеона Нового Богослова. Он чувствует себя полным страха и стыда перед самим собой и не знает, что ему делать со "страшными и обоженными" членами своего тела. Наша природа соединена со Христом в Церкви, которая есть Его Тело, и это единство осуществляется в таинствах, но нужно, чтобы каждая личность этой единой природы стала подобной Христу, *χριστοειδός* ; нужно, чтобы человеческие ипостаси тоже стали "двуприродными", соединяя в себе природу тварную с полнотой благодати нетварной, с Божеством, которое Святой Дух сообщает, присваивает каждому члену Тела Христова. Ибо Церковь - не только единая природа в Ипостаси Христа, она также - множество ипостасей в благодати Святого Духа.

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

Не следует "добиваться" того, что лично, потому что совершенство личности осуществляется в полной отдаче себя, в отказе от самого себя. Всякая личность, желая себя утвердить, приходит только к раскалыванию природы, к частному, индивидуальному существованию, к совершению дела, противоположного делу Христа. "Кто не собирает со Мною, расточает" (Мф. 12, 30). А "расточать" нужно нам со Христом, отказываясь от собственной своей природы, которая в действительности есть природа общая, чтобы собирать, чтобы стяжать благодать, которая должна быть присвоена каждой личностью, должна стать ее собственностью. "И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?" (Лк. 16, 12). Наша природа - чуждая, не наша: Христос приобрел ее Своею драгоценной Кровью: тварная благодать - наша: она подается нам Духом Святым. Это - непостижимая тайна Церкви, которая есть дело Христа и Святого Духа; единая во Христе, множественная действием Духа; единая человеческая природа в Ипостаси Христа, множество человеческих ипостасей в благодати Святого Духа. И однако - единая Церковь, потому что она - единое Тело, единая природа, соединенная с Богом в личности Христа; наше же личное соединение, то есть совершенное соединение с Богом наших личностей, осуществится лишь в будущем веке. Соединения в таинствах, которые предлагает нам Церковь, и даже совершеннейшее из них - соединение евхаристическое, относится к

нашей природе, поскольку оно получено через личность Христа. По отношению же к нашим личностям таинства суть средства, суть данные, которые мы должны в себе раскрывать, реализовать в непрестанной борьбе, полностью себе присваивать, когда наша воля должна сообразовываться с волею Божией в пребывающем в нас Духе Святом. Сообщаемые нашей природе, церковные таинства делают нас способными к духовной жизни, в которой совершается соединение наших личностей с Богом. Наша природа получает в Церкви все объективные условия для этого единства. Субъективные же условия зависят только от нас самих.

Мы уже неоднократно говорили, что у Церкви два аспекта, на которые указывает апостол Павел в своем Послании к ефесянам, послании по преимуществу екслезисологическом. Оба эти аспекта Церкви, или, вернее, основные, характеризующие ее черты, столь тесно между собой связаны, что апостол Павел объединяет их в одном стихе (Еф. 1, 23). Здесь Церковь представлена (стихи 17-23) как исполнение домостроительства Пресвятой Троицы, как откровение Отца в деле Сына и Святого Духа. Отец славы дает верующим Духа Премудрости и откровения $\piνευμα σοφιας και αποκαλυψεως$), дабы они познали свое призвание ($κλησις$), то есть личное соединение с Богом каждого из них, богатство славы Его наследия ($κληρονομα$), которое проявится в святых, в соединении, осуществленном множеством человеческих личностей; Тот же Дух дает нам познание того Божественного дела, которое Отец соделал в Христе: дает свидетельство Божества Христа. Таким образом, христологический аспект Церкви открывается нам через ее аспект пневматологический: Дух каждому являет Христа, Которого Отец воскресил из мертвых и посадил одесную Себя "превыше всякого начальства и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главой Церкви", Затем идет определение Церкви (ст. 23), в котором оба аспекта, оба ее начала - христологическое и пневматологическое - даны одновременно, почти спаяны в высочайшем синтезе: "(Церковь) Тело Его, полнота Наполняющего все во всем", $\etaτις εστιν το σωμα αυτου, το πληρωμα του τα παντα εν πασιν πληρουμενου$. Церковь - это наша природа, возглавленная Христом, содержащаяся в Его Ипостаси; это богочеловеческий организм; однако если наша природа включена в Тело Христа, человеческие личности отнюдь не вовлечены в какой-то физический и бессознательный процесс обожения, который упразднял бы свободу и уничтожал самые личности. Освободившись от детерминизма греховного, мы не впадаем в детерминизм Божественный. Благодать не уничтожает свободы, ибо она - не объединительная сила, исходящая от Сына, Ипостасной Главы нашей природы. Благодать имеет иное ипостасное начало, иной, независимый от Сына, Источник: это Дух Святой, исходящий от Отца. Таким образом Церковь имеет одновременно характер органический и личностный, ей свойственны необходимость и свобода, объективность и субъективность, она реальность устойчивая и определенная, и в то же время она - реальность в становлении. Соединенная со Христом, "воипостазированная" Церковь - богочеловечна, она обладает двумя природами и двумя нераздельно соединенными волями: это - соединение тварного с Богом, осуществленное в Лице Христа. С другой стороны, в человеческих личностях, - в ипостасной множественности своей природы, Церковь достигает своего совершенства только виртуально. Дух Святой сообщает Себя каждому человеку. Он раскрывает перед каждым членом Тела Христова всю полноту божественного наследия, но человеческие личности, тварные ипостаси Церкви могут стать "двуприродными", только если они свободно восходят к совершенному соединению с Богом, если они осуществляют в себе это соединение Духом Святым и своей собственной волей. Божественная Ипостась Сына снизошла к нам, Она соединила в Себе природу тварную с природой нетварной, чтобы дать возможность человеческим ипостасям подниматься к Богу и, в свою очередь, соединить в себе, в Духе Святом, нетварную благодать с тварной природой.

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

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

Следовательно, все то, что может утверждаться или отрицаться по отношению ко Христу, может равным образом утверждаться или отрицаться по отношению к Церкви, поскольку она - организм богочеловеческий или, точнее, тварная природа, нераздельно соединенная с Богом в Ипостаси Сына, сущность, имеющая, как и Он, две природы, две воли, два действия, нераздельные и в то же время различные. Эта христологическая структура Церкви вызывает в ней постоянное и необходимое действие Святого Духа, действие функциональное по отношению ко Христу, сообщившему собранию апостолов Духа Святого Своим дуновением. Такое неличное соединение со Святым Духом, такая условная святость церковной иерархии придает независимую от лиц и намерений объективность прежде всего богослужебным действиям духовенства. Таким образом,

таинства и священнодействия, совершаемые в Церкви, заключают в себе две воли и два действия, проявляющиеся одновременно: священник, благословляя хлеб и вино на престоле, призывает Святого Духа, Святым Духом совершается таинство Евхаристии; духовник произносит слова разрешительной молитвы, и отпускаются грехи по воле Божией. Епископ возлагает руки на посвящаемого, Святой Дух сообщает ему благодать священства, и т. д. Мы видим то же согласование обеих волей в применении епископской власти, хотя и с некоторыми оттенками. Действия, исходящие от епископской власти, имеют обязательный характер, ибо епископ действует по власти, данной ему Богом; подчиняясь его воле, мы подчиняемся воле Божией. Однако здесь неизбежен и личный элемент, если епископ лично не стяжал благодати, если его разум не просвещен Духом Святым, он может действовать под влиянием человеческих побуждений, может заблуждаться в отпращивании власти, дарованной ему Богом. Несомненно, он понесет пред Богом ответственность за свои действия, но они тем не менее имеют объективный и обязательный характер, исключая те случаи, когда епископ поступает против канонических правил, то есть в несогласии с общей волей Церкви; тогда он становится виновником схизмы и ставит себя вне церковного единства. Определения Соборов также выражают несогласованность обеих волей в Церкви. Поэтому первый Собор, Собор апостольский, образец всех церковных Соборов, и предваряет свои постановления формулой: "Изволися Святому Духу и нам" (Деян. 15, 28). Однако если Соборы свидетельствуют о Предании в своих обязательных и объективных решениях, сама утверждаемая ими истина подчиняется каноническим формам. Действительно, Предание имеет характер пневматологический, оно - жизнь Церкви в Духе Святом. У истины не может быть внешнего критерия, она очевидна сама по себе в силу некой внутренней достоверности, данной в большей или меньшей мере всем членам Церкви, ибо все призваны познавать, хранить и защищать истины веры. Здесь в кафоличности (соборности) Церкви ее аспект христологический сочетается с аспектом пневматологическим: властью, полученною ею от Христа, **Церковь утверждает то, что открывает Дух**. Но способность определять, выражать, заключать в точные догматические формулы тайны, непостижимые для человеческого ума, принадлежит христологическому аспекту Церкви, основанному на воплощении Слова.

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

То же можно сказать о святой воде, крестном знамении, словах Священного Писания, читаемых во время церковных служб, священных песнопениях, богослужебных предметах, священнических облачениях, фимиаме, возжженных свечах - все это символы в реалистическом смысле этого слова, вещественные знаки присутствия духовного мира. Обрядовая символика есть нечто большее, нежели простое представление, обращенное к нашим чувствам и напоминающее нам о реальностях духовного порядка. Слово *αμνησις* не означает просто "воспоминание", оно указывает скорее на посвящение в таинство, на раскрытие реальности, всегда в церкви присутствующей. Именно в этом смысле святой Максим Исповедник и говорит о символике богослужения. Божественная литургия представляется ему совокупностью спасительных промыслов Божественных. Вход знаменует первое пришествие Спасителя. Вхождение первосвященника в алтарь, к горнему месту - есть образ Вознесения. Вход сослужащих символизирует вхождение в Церковь язычников. Отпущение грехов - суд Божий, открывающий каждому особую о нем волю Божию. Священные песнопения выражают радость, охватывающую чистые сердца и возносящую их к Богу. Прошения о мире напоминают о мире созерцательной жизни,

наступающей после страшной борьбы подвижничества. Чтение Евангелия, сходжение первосвященника с горного места, удаление из храма оглашенных и кающихся, закрытие церковных дверей символизируют действия Страшного суда: второе пришествие Господне, разделение на избранных и осужденных, исчезновение мира видимого. Затем Великий вход представляет собой откровение мира невидимого: лобзание мира - соединение всех душ в Боге, совершающееся постепенно. Исповедание веры есть великое благодарение избранных: "Свят, свят, свят" - возношение душ к ликам ангельским, которые в неподвижности вечного движения окрест Бога славословят и воспевают Троицу. "Отче наш" есть наше сыновство во Христе, а конечное песнопение "Един свят, един Господь Иисус Христос" вызывает и нас мысль о последнем входе тварного в бездну единения с Богом [297]. Церковные праздники заставляют нас участвовать в событиях земной жизни Христа на уровне более глубоком, чем в плоскости простых исторических событий, ибо в Церкви мы уже больше не зрители, а свидетели, просвещенные Духом Святым.

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

Таким образом, мы можем сказать, что в своем христологическом аспекте Церковь представляется нам абсолютной непоколебимостью, незыблемой основой, о которой говорит апостол Павел: "Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом" (Еф. 2, 19-22). В своем пневматологическом аспекте - аспекте домостроительства Святого Духа по отношению к человеческим личностям (о которых говорит апостол Павел в конце вышеприведенного текста) - Церковь динамична, устремлена к своей конечной цели, к

соединению каждой человеческой личности с Богом. В первом аспекте Церковь представляется как Тело Христово; во втором - как пламя, имеющее единую основу и разделяющееся на многие языки. Оба аспекта друг от друга неотделимы и, однако, в первом Церковь бытийствует в Ипостаси Христа, тогда как во втором мы можем отчасти усматривать ее собственное бытие, отличное от бытия ее Главы.

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

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

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

Святой Григорий Палама в своих беседах, посвященных Пресвятой Деве Марии, видит в Божией Матери тварную личность, соединяющую в Себе все совершенства тварные и нетварные, абсолютное осуществление красоты мироздания. "Желая создать, - говорит он, - образ совершенной красоты и ясно показать ангелам и человекам силу Своего искусства, Бог поистине сделал Марию прекраснейшей. Он соединил в Ней отдельные черты красоты, которые Он роздал другим тварям, и сделал из Нее общее украшение существ видимых и невидимых, или, вернее, Он сделал из Нее как бы смешение всех совершенств, божественных, ангельских и человеческих, высшую красоту, украшающую оба мира, восходящую от земли до неба и даже превосходящую последнее" [298]. Матерь Божия по словам этого учителя Церкви, есть "грань тварного и нетварного" [299]. Она перешла грань, отделяющую нас от будущего века. Поэтому, свободная от условий времени, Дева Мария является причиной того, что Ей предшествовало; Она одновременно главенствует над тем, что наступило после Нее. Она дарует вечные блага. Именно через Нее люди и ангелы получают благодать. Ни один дар не принимается в Церкви без помощи Божией Матери - Начала Церкви прославленной [300]. Как достигшая предела становления, Она главенствует над судьбами Церкви и вселенной, которые еще раскрываются во времени.

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

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

Глава X. ПУТЬ СОЕДИНЕНИЯ

Обожение, θεοσις, твари осуществится во всей своей полноте в будущем веке, после воскресения мертвых. Однако уже здесь, на земле это обожаящее соединение должно все более и более осуществляться, преобразовывая искаженную и тленную природу, предуготовляя ее к вечной жизни. Если Бог дал нам в Церкви все объективные условия, все средства для достижения этой цели, то нам, со своей стороны, нужно создать необходимые субъективные условия, потому что соединение осуществляется в "синергии", в соработничестве человека с Богом. Субъективная сторона соединения человека с Богом и является путем соединения, то есть самой христианской жизнью.

В начале прошлого века преподобный Серафим Саровский в одной из своих бесед дал определение цели христианской жизни. В этом определении, которое на первый взгляд может показаться слишком простым, в краткой форме содержится Предание Православной Церкви: "Пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши сами по себе, однако не в делании лишь только их состоит цель нашей жизни христианской, хотя они и служат средствами для достижения ее. Истинная цель

жизни нашей христианской - есть стяжание Духа Святого Божия. Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Святого Духа Божия. Заметьте, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Духа Святого, все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды в жизни будущего века нам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией не дает. Вот почему Господь наш Иисус Христос сказал: "Всяк, иже не собирает со Мною, расточает" (Мф. 12, 30)" [302]. Другими словами для христианина не существует автономного добра: доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати. Добродетели - не цель, а средства, или, вернее, симптомы, внешние проявления христианской жизни, так как единственная цель есть стяжание благодати.

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

Это учение, верное апофатическому духу восточного Предания, раскрывает, избегая положительных и рационалистических терминов, тайну одновременного действия благодати и свободы в доброделании. Основное заблуждение Пелагия заключалось в том, что он перенес тайну благодати в область рассудка, где сущности духовного порядка - благодать и свобода - превратились в два смежных понятия, которые нужно было согласовать между собой, как два чуждые друг другу предмета. Блаженный Августин в своей полемике против пелагианства последовал примеру своего противника и стал на ту же рационалистическую позицию: на ней вопрос этот никогда не может быть разрешен. Участвовавший в этом споре представитель восточной традиции святой Иоанн Кассиан, бывший одновременно и против пелагиан и против блаженного Августина, уже не мог быть правильно понят в подобных условиях. Его "над-спорная" позиция была в рационалистическом плане принята за "полупелагианство" и осуждена на Западе. Восточная же Церковь, напротив, всегда считала его выразителем истинного учения [304]. Святой Кассиан Марсельский, один из учителей христианского подвижничества, стал отцом западного монашества до святого Бенедикта, который в большинстве случаев опирался на творения Кассиана; как сам святой Бернад, так и вся цистерцианская школа многим ему обязана. Но в дальнейшем мы видим все более и более обостренное расхождение между духовной жизнью, вдохновленной перенесенным на Запад святым

Иоанном Кассианом восточным Преданием, и августиновским учением о соотношении благодати и свободы, которое стало развиваться и распространяться на Западе по мере того, как последний терял живой контакт с Востоком. Восточное Предание всегда утверждало в синергии одновременность Божественной благодати и человеческой свободы. Так, святой Макарий Египетский говорит: "Воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей" [305]. В XIX веке епископ Феофан, великий русский аскетический писатель, утверждал, что Святой Дух, действуя в нас, совершает с нами дело нашего спасения, но он также говорил, что "человек совершает дело своего спасения с помощью благодати Божией" [306]. "Благодать, - по словам святого Макария Египетского, - непрестанно сопребывает, укореняется и действует как закваска в человеке юного возраста, и сие сопребывающее в человеке делается чем-то как бы естественным и неотделимым, как бы единою с ним сущностью" [307]. Это то, что преподобный Серафим называл "стяжанием благодати" - субъективная сторона нашего соединения с Богом.

Духовная жизнь начинается с обращения (ἐπιστροφή) - со склонности воли, обращающейся к Богу и отказывающейся от мира. Слово "мир" взято здесь в его аскетическом значении. По учению святого Исаака Сирина, мир - это совокупность человеческих страстей. Для этого великого аскета и мистика страсти - это элементы, которые сменяются в непрерывном течении: "Где страсти прекращают свое течение, там мир умер" [308]. Мир обозначает здесь рассеянность души, ее блуждание вне самой себя, ее измену своей собственной природе. Ибо душа сама по себе бесстрастна, но, выходя во внешний мир из своей внутренней простоты, подвергается страстям. Отказ от мира есть вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом. Это обращение совершается свободно, как совершается и грех, который также есть свободное разобщение с Богом. Таким образом, обращение есть постоянное усилие воли, направленной к Богу. Монашество знаменует собой высшую ступень такого состояния. Святой Иоанн Лествичник (VII в.) говорит об этом в кратчайшем своем определении: "Монах есть всегдашнее понуждение естества и неослабное хранение чувств" [309]. "Итак, кто есть инок верный и мудрый? Кто горячность свою сохранил неугасимую и даже до конца жизни своей не переставал всякий день прилагать огонь к огню, горячность к горячности, усердие к усердию и желание к желанию" [310].

Однако если сердце всегда должно быть горячим, ум всегда должен оставаться холодным, ибо за сердцем следит ум. А сердце (ἡ καρδιά), по аскетическому преданию христианского Востока, есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, интеллекта и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь. Источник всех душевных и духовных движений, сердце, по учению святого Макария Египетского, есть "рабочая хранилища дел правды и неправды" [311]. Это сосуд, содержащий все пороки, но там также - и "Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати..." [312]. "Иногда благодать овладевает всеми пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум, и все помыслы, и чаяния души" [313]. Поэтому благодать сердцем проходит во все человеческое естество. Дух (νοῦς, πνεῦμα) - высший элемент человеческого естества - является той созерцательной способностью, которой человек устремляется к Богу. Как наиболее личностная часть человека, начало его сознания и свободы, ум (νοῦς) в человеческой природе наибольшим образом соответствует его личности; можно сказать, что он - местопребывание личности, престол человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность своего естества, - дух, душу и тело. Поэтому отцы Восточной Церкви часто склонны отождествлять νοῦς, с образом Бога в человеке [314]. Человек должен жить духом; весь человеческий состав должен стать "духовным" (πνευματικός), приобрести

"подобие" Богу. Действительно, именно ум соединяется с благодатию, полученной в крещении; именно он вводит благодать в сердце - средоточие человеческой природы, которая должна быть обожена. "Единение ума с сердцем", "нисхождение ума в сердце", "хранение сердца умом" - эти выражения постоянно встречаются, в аскетической литературе Восточной Церкви. Без сердца, средоточия всей деятельности человека - ум бессилён. Без ума - сердце слепо, лишено руководства. Поэтому надо находить гармоническое соотношение между умом и сердцем, чтобы строить человеческую личность в благодати, ибо путь соединения с Богом - не бессознательный процесс. Этот путь предполагает непрестанное трезвение ума, постоянное усилие воли: "Мир этот есть состязание и поприще для состязаний. Время это есть время борьбы", - говорил Исаак Сирийский. Чтобы победить в этой борьбе, нужно постоянно быть обращенным к Богу. "Ибо Господь всемогущ и крепче всех и во всякое время бывает победителем в смертном теле, когда идет вместе с подвижниками на брань. Если же бывают они побеждены, то явно, что... по своему произволению, неразумием своим обнажили себя от Бога" [315]. Когда в человеке уменьшается горячность и ослабевают намерения, бездействует и благодать. Евангельское наставление о бодрствовании, о противлении сонливости - основная тема всего восточного подвижничества; оно требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному единству с Богом.

Это восхождение включает в себе два этапа, или, точнее, оно совершается одновременно в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания (πραξις) и в области созерцания (θεωρια). Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы; познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных, оно - гносис, η γνωσις [316]. Святой Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания, теория, не основанная практикой, ничем не отличается от воображения, от эфемерной фантазии (αυυποστατος φαντασια); также и делание, если оно не одушевлено созерцанием, бесплодно и неподвижно, как истукан [317]. Ибо, по словам святого Исаака Сирина, "сама жизнь ума является делом сердца, чистота сердца возвращает уму целостность созерцания" [318]. Следовательно, деятельная жизнь - делание - состоит в очищении сердца, и это - деятельность сознательная, так как ею руководит ум (νους), созерцательная способность, которая входит в сердце, соединяется с сердцем, собирая и сосредоточивая в благодати все человеческое существо.

Евагрий Понтийский (IV в.) учит, что делание (πραξις) приводит человека в конце концов к бесстрастию (απαθεια), к независимости от своей природы, которая больше не подвергается страстям, которую ничто больше не возмущает [319]. Бесстрастие - не пассивное состояние. В области духовной жизни, где оно проявляется, нет больше противоположения активного и пассивного: оба эти противоположные состояния соответствуют искаженной, плененной грехом природе. Ум, восстановивший свою целостность, уже ничем не может возмутиться, он уже ничему не "подвержен"; но он также и не "активен" в обычном смысле этого слова. Аскетическое и мистическое предание Восточной Церкви не проводит резкого различия между активными и пассивными состояниями на высших ступенях духовной жизни. Ум человека в своем нормальном состоянии не активен и не пассивен: он - бдителен. "Трезвение" (νηψις), "сердечное внимание" (η καρδιοκη προσοχη), способность различения и суждения (διακρισις) характеризуют человека в его целостности. Состояния же активные и пассивные указывают, наоборот, на внутреннюю разорванность: они - последствия греха. Вводить их в мистическую жизнь - значило бы исказить перспективы духовной жизни или создавать беспорядок.

Святой Исаак Сирийский различает три этапа на пути к единению с Богом: покаяние, очищение и совершенство, то есть изменение воли, освобождение от страстей и стяжание

совершенной любви, которая есть полнота благодати. Если покаяние - начало этого пути, "врата благодати" [320], это не означает того, чтобы оно было только лишь переходным моментом, этапом, который должен быть пройден. Собственно говоря, это даже не этап, а непрекращающееся и постоянное состояние тех, кто действительно стремится к соединению с Богом. Слово "покаяние" не очень точно выражает это состояние христианской души, обращающейся к Богу; греческое слово μετανοια означает в буквальном смысле "перемена мыслей", "изменение ума". Это "второе возрождение", которое нам дарует Бог после крещения, возможность вернуться к Отцу, постоянный исход из самого себя, сила, совершающая изменение нашей природы. Такое состояние души противоположно самодовольству, духовному "мещанству" всякого фарисея - всякого "праведника", полагающего себя в "благодатном" состоянии потому, что он сам не знает себя. Подобно пути восхождения к Богу, покаяние не может иметь предела. "Покаяние, - говорит святой Исаак Сирий, - всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучшить спасение. И нет предела усовершению, потому что совершенство и самых совершенных подлинно несовершенно. Посему-то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами" [321]. Такое понимание покаяния соответствует апофатическому отношению к Богу: чем больше мы соединяемся с Богом, тем более мы познаем Его непознаваемость; чем становимся совершеннее, тем больше сознаем свое несовершенство.

Душа, не движимая покаянием, чужда благодати: это - остановка на пути к восхождению, "нечувствие окаменелого сердца", признак духовной смерти. Покаяние, по учению святого Иоанна Лествичника, есть как бы возобновленное крещение, но "источник слез после крещения больше крещения" [322]. Такое высказывание может показаться парадоксальным, оно может даже и соблазнять, если только мы забываем, что покаяние есть плод благодати, полученной при крещении, что это - та же благодать, но стяженная, приобретенная человеком, ставшая в нем "даром слез" - верным признаком того, что сердце растопилось Божественной любовью [323]. "Мы не будем обвинены, - говорит тот же святой, - при исходе души нашей за то, что не творили чудес, что не богословствовали, что не достигли видения, но без сомнения дадим ответ Богу за то, что не плакали непрестанно о грехах своих" [324]. Эти благодатные слезы - завершение покаяния - одновременно являются началом бесконечной радости (антиномия блаженств, возвешенных в Евангелии, - "Блажени плачущий, яко тии утешатся"). Слезы очищают природу, ибо покаяние - не только наше усилие, наш труд, но также светоносный дар Святого Духа, проникающего в наше сердце и его преобразующего. Это - возвращение к Богу, исцеление немощной природы, как говорит святой Иоанн Дамаскин, когда он определяет покаяние: "Раскаяние есть возвращение, путем подвижнической жизни и трудов, из противоестественного состояния в состояние естественное и от диавола к Богу" [325]. Эти усилия необходимы на всех этапах нашего восхождения, ибо, как говорит святой Исаак Сирий, до самого конца мы должны остерегаться нашей собственной свободы [326]. Молитва мытаря: "Боже, милостив буди мне грешному" сопровождает праведника до врат Царства Небесного, ибо христианин, идущий путем спасения, должен постоянно находиться "между страхом и надеждой", как говорил отец Амвросий Оптинский, один из великих старцев прошлого века. Святой Исаак Сирий выразил эту мысль в потрясающих словах: "Покаяние есть трепет души перед вратами рая" [327]...

Если человек не обращается к Богу по собственной своей воле и собственному желанию, если он с полной верой не прибегает к Нему в молитве, он не может исцелиться [328]. Молитва начинается с плача и сокрушения, но не следует, - по слову святого Нила Синайского, - самому этому средству против страстей становиться страстью [329]. Существует деятельная молитва, молитва словесная; она приводит к бесстрастию, к пределу молитвы, ορος της αλαθειας . И тогда начинается молитва созерцательная,

молитва без слов, в которой сердце в молчании раскрывается перед Богом. Молитва есть движущая сила всех человеческих усилий, всей духовной жизни. Это "всякая беседа (с Богом), совершаемая втайне (внутренне), всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном", говорит святой Исаак Сириин, придавая чрезвычайно широкий смысл слову "молитва" [330].

Соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы, потому что молитва есть личное отношение человека к Богу. Соединение же должно совершаться в человеческой личности, оно должно быть личностным, то есть сознательным и добровольным. "Сила молитвы, - говорит святой Григорий Палама, - совершает таинство нашего единения с Богом, ибо молитва есть связь разумной твари с ее Создателем" [331]. Молитва совершеннее упражнений в добродетели: она - "начальник лика добродетелей" (κορυφαίος τις του χορου των αρετων) [332]. Все добродетели в своей совокупности должны служить молитвенному совершенству; с другой же стороны, добродетели не могут быть прочными, если ум не будет постоянно направлен к молитве. Но величайшая из добродетелей - любовь к Богу, в которой совершается таинственное единение с Ним, есть плод молитвы - η αγαπη εκ της ευχης - говорит святой Исаак Сириин [333]. Потому что в молитве человек лично встречается с Богом, он знает Его и любит Его. В аскетике Восточной Церкви знание (гносис) и любовь тесно связаны друг с другом.

Молитва начинается с прошений, - это, по святому Исааку Сириину, "просительная молитва", полная забот и боязни [334]. Здесь только подготовка к настоящей молитве, к "молитве духовной", постепенное восхождение к Богу, усилие, поиск. Но мало-помалу душа сосредоточивается, собирается, частные просьбы прекращаются, кажутся бесполезными, ибо Бог отвечает на молитву, проявляя Свой объемлющий промысел. Мы перестаем просить, потому что всецело вручаем себя воле Божией. Такое состояние называется "чистой молитвой" (προσευχη καθαρα). Оно-конец делания (πραξις), когда уже ничто, чуждое молитве, не входит больше в сознание, не отвлекает больше воли, направленной к Богу, соединенной с волей Божественной. Синергия, согласованность двух волей, продолжается на всех этапах восхождения к Богу. Но на известной ступени, когда мы покидаем сферу психического, в которой ум еще находится в движении, всякое движение прекращается: прекращается также и молитва. Это - молитвенное совершенство, духовная молитва, или созерцание. "Все, что является молитвой, прекращается, и не молитвой молится ум" [335]. Это - абсолютный мир, покой - ησυχια . "Душевные движения, за строгую непорочность и чистоту, делаются причастными действительности Святого Духа... Естество пребывает недейственным, без всякого движения и памятования о здешнем" [336]. Это - "молчание ума", которое выше молитвы, состояние будущего века, где "...святые, когда ум их поглощен Духом, не молитвою молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе. Так бывает и с нами. Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забудет он и самого себя и не будет уже иметь в себе движения к чему-нибудь" [337].

Это "удивление", "изумление", "восхищение" ума в состоянии "молчания" или покоя (ησυχια) иногда именуется "исступлением" (εκστασις); человек выходит из своего бытия и не знает больше, находится ли он в этом веке или в жизни вечной; он уже не принадлежит себе, он принадлежит Богу. "Тогда, - по словам святого Исаака Сирина, - отъемлетя у природы свобода, и ум путеводится, а не путеводит" [338]. Впрочем, экстатические состояния с характерной для них пассивностью, с потерей свободы и сознания самих себя особенно типичны для начала мистической жизни. Святой Симеон Новый Богослов говорит, что экстазы и восхищения приличествуют лишь новоначальным и неискушенным, тем, чья природа не стяжала еще опыта мира нетварного. Святой Симеон сравнивает экстаз с состоянием человека, родившегося в мрачной темнице,

освещенной слабым светом светильника, с узником, не имеющим никакого понятия ни о свете солнца, ни о красоте внешнего мира, и вдруг увидевшим этот свет и освещенный солнцем мир сквозь трещину в стене своей темницы. Такой человек пришел бы в исступление и пребывал как бы "вне себя". И вот, постепенно его чувства привыкали бы к свету солнца, приспособлялись к данным нового опыта. Так и душа, преуспевающая в духовной жизни, не знает больше восхищения, но знает постоянный опыт Божественной реальности, в которой она живет [339].

Мистический опыт, неотделимый от пути соединения с Богом, может приобретаться только в молитве и молитвой. В самом общем смысле всякое предстояние человека пред Лицем Божиим есть молитва. Но нужно, чтобы это предстояние стало состоянием сознательным и постоянным; молитва должна стать непрестанной, непрерывной, как дыхание, как биение сердца. Это требует особого искусства, особых молитвенных приемов, целой духовной науки, которой всецело посвящают себя монахи. Метод внутренней или духовной молитвы, известный под именем "исихазм", принадлежит аскетическому учению Восточной Церкви и восходит, без сомнения, к глубокой древности. Передаваясь от учителя к ученику устным путем, примером, духовным руководством, эта наука внутренней молитвы была изложена письменно только в начале XI века в одном трактате, приписываемом святому Симеону Новому Богослову. Позднее она была предметом специальных сочинений Никифора монаха (XIII в.) и в особенности святого Григория Синаита, восстановившего практику внутренней молитвы на Афоне в начале XIV века. Мы находим упоминание о том же аскетическом учении, но в менее четкой форме, у святого Иоанна Лествичника (VII в.), у святого Исихия Синайского (VIII в.), и у прочих учителей духовной жизни христианского Востока [340]. Исихазм известен на Западе главным образом по трудам отцов Жюжи (Jugie) и Хаушера (Hausherr), авторов очень эрудированных, но, к несчастью, проявляющих странное рвение к дискредитированию предмета своего изучения. Остановившись главным образом на внешних приемах духовной молитвы, эти современные критики ревностно стараются в своих писаниях осмеять практическую сторону чуждой им духовной жизни. Они представляют исихастов невежественными монахами, грубо-вещественно воображающими, будто душа пребывает в пупе человека, а наше дыхание содержит Дух Божий; чтобы впасть в экстатическое состояние, стоит только удерживать дыхание и устремлять глаза на собственный пуп, повторяя беспрестанно одни и те же слова. В общем же, чисто механическая процедура, вызывающая известное духовное состояние. Но, в действительности, умная молитва, та, о которой говорит предание восточной аскетики, не имеет ничего общего с этой карикатурой. Она действительно содержит в себе и физическую сторону, известные приемы, относящиеся к управлению дыханием, к положению тела во время молитвы, к ее ритму, но эти внешние правила преследуют лишь одну цель - способствовать сосредоточенности ума [341]. Все внимание должно быть направлено на слова краткой молитвы: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного". Эта молитва, повторяемая непрестанно, с каждым вздохом, становится как бы второй природой монаха. Она отнюдь не механизует внутренней жизни, а, наоборот, ее освобождает и обращает к созерцанию, постоянно устраняя из области сердца силой пресвятого имени Иисусова всякую греховную заразу, всякую мысль или образ, приходящие извне. Епископ Феофан, наставник духовной жизни и великий аскетический писатель прошлого века, так говорит о цели духовной молитвы: "Чего ищут молитвой Иисусовой? - Того, чтобы канул в сердце благодатный огонь... Велать подобает, что когда искра Божия падет в сердце, молитва Иисусова раздувает ее в пламень; а сама не дает сей искры, а только способствует к приятию ее тем, что собирает мысли воедино и дает душе возможность стоять перед Господом и ходить в присутствии Его. Главное - стояние и хождение пред Богом с вопиянием к Нему из сердца... Так пусть делают и все, ищущие благодатного огня, а о словах и положениях тела не заботятся. Бог смотрит на сердце"

[342]. Таким образом, мы видим, что свойственная Православному Востоку практика духовной молитвы, в противоположность тому, что могли о ней говорить, заключается в том, чтобы давать сердцу воспламеняться благодатью, соблюдая постоянно его внутреннюю чистоту.

Совершенно не стремясь к экстазу или состоянию восхищения, ум должен остерегаться того, чтобы во время молитвы придавать Божеству какой-нибудь внешний образ. "Вождевая видеть лице Отца, Иже на небесах (Мф. 18, 10), - говорит преподобный Нил Синайский, - отнюдь не желай и не ищи увидеть во время молитвы какой-либо лик или образ. Не желай видеть чувственно ангелов, или силы, или Христа, чтобы с ума не сойти, приняв волка за пастыря и поклонившись врагам-демонам. Начало прельщения ума - тщеславие, коим движим будучи, ум покушается описать Божество в каком-либо образе и зраке" [343]. Напротив, освобождаясь от всякого представления о Боге, "ум, по словам святого Марка Отшельника, познает в -себе начертание боговидного образа и усматривает мысленную и неизреченную доброту Владычного подобия" [344]. Диадок Фотикийский видит этот образ в имени Иисуса, запечатленном в нашем сердце непрерывным воспоминанием, постоянной молитвой: "Это славное и столь желанное имя, - говорит он, - долгое время пребывая в пламени сердца, удержанное в памяти, производит в нас привычку любить Бога совершенно и беспрепятственно. Это драгоценный бисер, который можно получить, продав все, что имеешь, чтобы получить в этом приобретении радость несказанную и непрерывную" [345].

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

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

Учение Петра Ломбардского о том, что "мы любим Бога любовью Божией", то есть Святым Духом, Который для западных богословов является взаимной любовью Отца и

Сына, неприемлемо для восточного богословия, полагающего, что любовь принадлежит общей природе Святой Троицы, от которой Дух Святой отличается как Лицо. Но и учение томистов, в корне противоположное учению *Magister Sententiarum*, также не может быть принято мистическим богословием Восточной Церкви. Действительно, сила любви, сообщаемая душе Святым Духом, хотя и отличается от самой Божественной Ипостаси Духа, не является эффектом тварным, случайным качеством, существование которого зависело бы от нашего тварного естества. Это нетварный дар, Божественная и обожающая энергия, в которой мы реально приобщаемся природе Святой Троицы, становясь "причастниками" Божеского естества. "Любовь от Бога" - $\eta \alpha\gamma\alpha\lambda\eta \epsilon\kappa \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ - говорит апостол Иоанн Богослов (1 Ин. 4, 7). Но эта любовь - дар Божий - предполагает, по святому Василию Великому, предрасположение, свойственное тварной природе, семя или силу, побуждающую к любви ($\eta \alpha\gamma\alpha\lambda\eta\tau\iota\kappa\eta \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) человека, призванного к достижению своего совершенства в любви [351].

Любовь - дар Божественный, совершенствующий человеческую природу, пока она "не проявится в единстве и тождестве с Божественной природой посредством благодати", как говорит святой Максим Исповедник [352]. Любовь к ближнему - признак приобретения истинной любви к Богу. По слову святого Исаака Сирина, "достигших совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за любовь к людям, не удовлетворяются сим" [353]. "Знаю и я такого (человека), - говорит святой Симеон Новый Богослов, - который так сильно желал спасения братьев своих, что много раз с теплыми слезами умолял Бога, чтоб или и они спасены были, или и он вместе с ними предан был мукам... Ибо так соединился с ними духовно, что и в Царство Небесное не желал внити, отделись от них" [354]. В любви к Богу каждая человеческая личность находит свое совершенство: однако люди не могут достичь этого совершенства без того, чтобы не осуществилось единство человеческой природы. Итак, любовь к Богу безусловно связана с любовью к ближнему. Эта совершенная любовь содействует человеку подобным Христу, ибо человек соединяется своей тварной природой со всем человечеством и соединяет в своей личности тварное и нетварное, человеческий состав и обожающую благодать.

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

Любовь неотделима от познания, от гносиса. Она - признак личностного сознания, без которого путь к единению - был бы слепым и бесцельным, был бы, по выражению святого Макария Египетского, "призрачным подвижничеством" ($\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma \phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\eta$) [355]. Аскетическая жизнь "вне познания" ($\omicron\upsilon\kappa \epsilon\nu \tau\eta \gamma\nu\omega\sigma\epsilon\iota$) не имеет никакой цены [356], как говорит святой авва Дорофей. Только всегда сознательная духовная жизнь - $\epsilon\nu \gamma\nu\omega\sigma\epsilon\iota$, жизнь в непрестанном общении с Богом, может преобразить нашу природу, содействуя ее подобной природе Божественной, приобщая ее нетварному свету благодати, по образу

человечества Христа, Который явился ученикам на Фаворе облеченным нетварной славой. "Гносис", личное сознание, растет в той мере, в какой наша природа изменяется, входя в более тесное единство с обожающей благодатью. В совершенной личности больше не остается места для "бессознательного", инстинктивного, произвольного; все пронизано Божественным светом, усвоенным человеческой личностью, ставшим ее собственным качеством по дару Святого Духа. Ибо "праведники воссияют, как солнце", в Царствии Божиим (Мф. 13,43).

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

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

Глава XI. БОЖЕСТВЕННЫЙ СВЕТ

Единение с Богом есть тайна, совершающаяся в человеческих личностях.

Человек на своем пути к соединению с Богом никогда ничего не теряет личностного, хотя и отказывается от своей собственной воли, от своих природных наклонностей. Лишь при свободном отречении от всего, что свойственно ей по природе, человеческая личность полностью раскрывается в благодати. То, что несвободно, то, что несознательно, не имеет личной ценности. Лишения и страдания не могут стать путем к единению, если они не принимаются добровольно. Совершенная личность во всех своих решениях совершенно сознательна: она свободна от всякого принуждения, от всякой природной необходимости. Чем дальше личность движется по пути соединения с Богом, тем сознательнее она становится. Эта сознательность в духовной жизни называется у восточных аскетических авторов познанием (γνωσις). Оно полностью проявляется на высших ступенях мистического пути как совершенное познание Пресвятой Троицы. Поэтому Евагрий Понтийский отождествляет Царство Божие с познанием Пресвятой Троицы - с сознанием единения. Наоборот, незнание (αγνοια), в своем крайнем пределе, не что иное как ад - предел падения человеческой личности [357]. Духовная жизнь - возрастание человеческой личности в благодати - всегда сознательна, тогда как бессознательность - признак греха, "сон души". Итак, нужно постоянно быть бдительным, поступать как "чада света" (Еф. 5, 8), следуя словам апостола Павла: "Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос" (Еф. 5, 14).

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

и в нощи, и во дни, и в сердцах 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 предыдет пред лицом Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что Бог свет есть; и те, которые не прияли света Его, не прияли еще благодати, потому что приемлющие благодать приемлют свет Божий и Бога. Но те, которые не сподобились еще приять или вкусить сего, - все находятся еще под игом закона, еще состоят под сенью и образами, еще суть чада рабынины. Пусть это будут цари, пусть патриархи, пусть архиереи или иереи, пусть начальники или подначальные, пусть миряне или монахи. Все они еще во тьме сидят и во тьме ходят, - и не хотят, как должно, покаяться. Покаяние есть дверь, которая выводит человека из тьмы и вводит в свет. Почему, кто не вошел еще в свет, тот очевидно не добре и не как следует прошел чрез дверь покаяния. Творящий же грех раб есть греха и ненавидит свет, чтоб не обнаружились дела его" [358]. Если жизнь во грехе иногда бывает нарочито бессознательной (мы закрываем глаза, чтобы не видеть Бога), жизнь в благодати есть непрестанное углубление сознания, опытное возрастание в Божественном свете.

Святой Макарий Египетский говорит, что огонь благодати, возжженный Святым Духом в сердцах христиан, заставляет их сиять как светильники перед Сыном Божиим. Этот Божественный огонь, соразмерный воле человеческой, то оживляется и сияет ярким светом, то уменьшается и не дает больше света в сердцах, омраченных страстями. "Невещественный и божественный огонь освещает души и искушает их... Сей огонь действовал в апостолах, когда возглаголали огненными языками. Сей огонь облистал Павла гласом, и просветил его ум, омрачил же у него чувство зрения, ибо не без плоти видел он силу оного света. Сей огонь видел Моисей в купине. Сей огонь в виде огненной колесницы восхитил Илию с земли... И ангелы, и служебные духи причащаются светлости сего огня... Огонь сей прогоняет бесов, истребляет грех, он есть сила воскресения, действительность бессмертия, просвещение святых душ, утверждение умных сил" [359]. Это - Божественные энергии, "лучи Божества", о которых говорит Дионисий Ареопагит, творческие силы, пронизывающие мир и делающие познание о себе вне тварного как свет неприступный, в котором обитает Святая Троица. Энергии, сообщаемые христианам Духом Святым, не представляются уже как внешние причины, но как благодать, внутренний свет, изменяющий природу путем обожения: "Бога называют светом не по Его существу, но по Его энергии", говорит святой Григорий Палама [360]. Поскольку Бог проявляется, сообщается, может быть познан, - Он Свет. Если Бога называют Светом, так это не только по аналогии со светом материальным. Божественный свет не имеет аллегорического или абстрактного значения: он - реальность, данная в мистическом опыте. "Это опытное познание Божества дается каждому по его мере и может быть различным по степени, в зависимости от достоинства тех, которым он дается" [361]. Совершенное видение Бога, могущее быть воспринятым в Его нетварном свете, есть тайна "восьмого дня": оно относится к будущему веку. Однако те, которые достойны, достигают того, что видят "Царствие Божие, пришедшее в силу" (Мк. 9, 1), уже в этой жизни, подобно тому, как три апостола видели его на Фаворе.

Богословские споры о природе Фаворского света, возникшие в середине XIV века между защитниками догматического учения Православной Церкви и восточными сторонниками Фомы Аквинского, касались, в сущности, религиозной проблемы первостепенной важности. Здесь ставился вопрос о реальности мистического опыта, о возможности сознательного общения с Богом, о нетварной или тварной природе благодати. Здесь затрагивались вопросы о конечном призвании человека, о его блаженстве и обожении. Это был спор между мистическим богословием и религиозной философией, или, вернее, таким

богословием, которое оперировало отвлеченными понятиями, отказывалось допустить то, что для него казалось абсурдом, "безумием". Бог откровения и религиозного опыта как бы противопоставлен Богу философов и ученых в области мистики, и еще раз Божественное безумие победило мудрость человеческую. Оказавшись перед необходимостью определить свою позицию, сформулировать понятия о вещах, превосходящих всякое философское умозрение, философы, в конечном итоге, должны были высказать суждение, которое, в свою очередь, показалось безумием для учения Восточной Церкви: они должны были утверждать тварность природы обожающей благодати. Мы не будем возвращаться к этому вопросу, который мы рассматривали в главе IV, где говорилось о различении между Божественной сущностью и энергиями. Подходя к концу нашего очерка, мы должны рассмотреть Божественные энергии в ином аспекте - в аспекте нетварного света, в котором Бог открывается и сообщается тем, которые вступают в единение с Ним.

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

Ἐστὶ πῦρ το θεῖον οὐτος - Есть воистину очень Божественный,

Ἀκτιστον, ἀορατον γε - Несозданный и невидимый,

Ἀναρχον καὶ αὐλον τε [362]..., - Безначальный и невещественный..., но это также не есть свет умный. Так называемый "Агиоритический томос" - апология, составленная афонскими монахами во время богословских споров о Фаворском свете - различает свет чувственный, свет умный и свет нетварный, превосходящий равным образом два первые. "Иной свет, - говорят афонские монахи, - свойственно воспринимать уму, и иной чувству; чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание. Следовательно, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но каждое из них действует сообразно со своей природой и в пределах ее. Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством и умом видят то, что превосходит всякое чувство и всякий ум... как это ведаёт один Бог и испытывающие такие действия" [363].

Большинство святых отцов, говоривших о Преображении, утверждают нетварную и Божественную природу света, явленного апостолам. Святой Григорий Богослов, святой Кирилл Александрийский, святой Максим Исповедник, святой Андрей Критский, святой Иоанн Дамаскин, святой Симеон Новый Богослов, святой Евфимий Зигабен высказываются в этом именно смысле, и не следует толковать их слова как метафорические выражения. Святой Григорий Палама развивает это учение в связи с вопросом о мистическом опыте. Свет, который апостолы видели на Фаворе, свойствен Богу по природе. Превечный, бесконечный, существующий вне времени и пространства, он являлся в Ветхом Завете как слава Божия: явление страшное и невыносимое для твари, ибо оно было внешним, чуждым человеческой природе до Христа и вне Церкви. Вот почему, по святому Симеону Новому Богослову, апостол Павел по дороге в Дамаск был ослеплен и повержен на землю явлением Божественного света, так как он не имел еще веры во Христа [364]. Наоборот, Мария Магдалина, по святому Григорию Паламе, могла

видеть свет воскресения, который наполнял гроб Господень и делал видимым, несмотря на ночной мрак, все, что там находилось, тогда, когда "чувственный день" еще не осветил землю; этот свет дал силу ее очам видеть ангелов и беседовать с ними [365]. В момент воплощения Божественный свет сосредоточился, если можно так сказать, во Христе Богочеловеке, в Котором телесно обитала полнота Божества. Это означает, что человечество Христа было обожено ипостасным единением с Божественной природой, что Христос во время Своей земной жизни всегда был озарен Божественным светом, остававшимся невидимым для большинства людей. Преображение Господне не было явлением, заключенным во времени и пространстве; для Христа никакого изменения в этот момент не произошло, даже и в Его человеческой природе, но изменение произошло в сознании апостолов, получивших на некоторое время способность видеть своего Учителя таким, каким Он был, блистающим в превечном свете Своего Божества [366]. Это было для апостолов выходом из истории, восприятием вечных реальностей. Святой Григорий Палама говорит в своей беседе на Преображение: "Свет Преображения Господня не начался и не закончился; он остался невключенным во время и пространство и неподдающимся внешним чувствам, хотя и был созерцаем телесными очами... По особому претворению своих чувств, ученики Господни перешли от плоти к Духу" [367].

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

Тело не должно препятствовать мистическому опыту. Манихейское презрение к телесной природе чуждо православному подвижничеству: "Мы не прилагаем наименование "человек" душе или телу в отдельности, но обоим вместе, ибо весь человек был создан по образу Божию", говорит святой Григорий Палама [369]. Тело, по выражению апостола Павла, должно стать телом духовным. Наша конечная цель - не только созерцание Бога умом; если бы это было так, то не нужно было бы воскресение из мертвых. Удостоенные блаженства в полноте своей тварной природы узрят Бога лицом к Лицу. Вот почему "Томос" предполагает еще здесь, на земле, в очищенной телесной природе некоторые "духовные предрасположения": "если тело должно вместе с душою участвовать в неизреченных благах будущего века, несомненно, что оно должно в них участвовать, по мере возможного, уже теперь... Ибо тело тоже имеет опыт вещей Божественных, когда страстные силы души оказываются не умерщвленными, но преображенными и освященными" [370].

Будучи светом, являющим Божество, благодать не может не восприниматься нами. Мы не можем не чувствовать Бога, если наша природа находится в состоянии духовного здоровья. Бесчувственность внутренней жизни есть состояние ненормальное. Нужно научиться распознавать состояния своей души, а также судить о явлениях жизни мистической. Поэтому преподобный Серафим Саровский начинает свои духовные наставления следующими словами: "Бог есть огонь, согревающий и разжигающий сердца и утробы. Итак, если мы ощущаем в сердцах своих хлад, который от диавола, ибо диавол хладен, то призовем Господа, и Он, пришед, согреет наше сердце совершенною любовью не только к Нему, но и к ближнему. И от лица теплоты изгонится хлад доброненавистника" [371]. Благодать дает знать себя как радость, мир, внутреннее тепло,

свет. Состояния духовной сухости "мистической ночи" имеют в духовной жизни Восточной Церкви иной смысл, чем в духовной жизни Запада. Человек, входящий все более и более в тесное общение с Богом, не может оставаться вне света. Если он оказывается погруженным во мрак, то это потому, что его природа затемнена каким-нибудь грехом, или же Бог испытывает его, чтобы еще усилить его ревность. Эти состояния можно преодолеть послушанием и смирением, на которые Бог отвечает тем, что снова является в душе, сообщая Свой свет человеческому существу, на некоторое время оставленному Им. Духовная сухость есть болезненное состояние, которое не может быть длительным; она никогда не рассматривалась отцами Восточной Церкви как какой-нибудь необходимый и нормальный этап на пути к соединению с Богом. На этом пути подобное состояние чрезвычайно частое, но всегда опасное, так как оно имеет большое сродство с *ακηδία* - печалью или унынием, с охлаждением сердца, что производит нечувствие. Это - испытание, ставящее человека на грань духовной смерти. Ибо восхождение к святости, борьба за Божественный свет небезопасна. Те, которые ищут света, ищут сознательной жизни в Боге, подвергаются большой духовной опасности, но Бог не дает им блуждать во мраке.

"Я часто видел свет, - говорит святой Симеон Новый Богослов, - и иной раз он являлся внутри меня, когда душа моя имела мир и тишину, а иной раз являлся он мне вдали, или даже совсем скрывался, и, когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь, потому что тогда думалось мне, что верно он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начинал проливать слезы и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака и мало-помалу выказывается радостотворное... Так, наконец, Ты, неизреченный, невидимый, неосязаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присутствующий и все исполняющий, видимый и скрывающийся каждый час... и днем и ночью, удаляющийся и приходящий, мало-помалу прогнал бывшую во мне тьму, рассеял покрывавший меня облак, очистил зеницу умных очей моих, открыл душевный слух мой... Сделав меня таковым, Ты очистил от всякого облака небо мое, то есть душу мою очищенную, в которую, приходя невидимо, не знаю каким образом и откуда, Ты, вездесущий, внезапно обретаешься в ней и являешься как другое солнце. О неизреченное снисхождение..." [372]. Эти слова показывают нам, что сухость души есть явление преходящее, которое не может стать постоянным состоянием. И действительно, героическое брение, которое мы видим у великих святых западного христианства, охваченных скорбью от трагического разлучения с Богом, "мистическая ночь", как путь, как духовная необходимость, незнакомы подвижникам Восточной Церкви. Два предания разошлись в одном таинственном пункте учения, относящегося к Святому Духу - источнику святости. Два различных догматических воззрения соответствуют двум опытам, двум путям святости, совершенно непохожим друг на друга. Пути, ведущие к ней, неодинаковы для Востока и для Запада после разделения Церквей [373]. Одни свидетельствуют о своей преданности Христу в одиночестве и оставленности Гефсиманской ночи, другие стяжали уверенность в своем соединении с Богом в свете Преображения.

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

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

Батюшка отец Серафим отвечал: "Я уже сказал вам, что это очень просто, и подробно рассказал вам, как люди бывают в Духе Божиим и как должно разуметь Его явление в нас... Что же вам, батюшка, надобно?"

"Надобно, - сказал я, - чтобы я понял это хорошенько".

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

"Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божиим с тобою; что же вы глаза опустили, что же не смотрите на меня?"

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

Отец Серафим сказал: "Не устрашайтесь, ваше Боголюбие, и вы теперь так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть". И, приклонив ко мне голову, тихонько на ухо сказал: "Благодарите же Господа Бога за неизреченную к вам милость Его! Вы видели, что я и не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился Господу Богу и сказал внутри себя: "Господи, удостой его ясно и телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего Святаго, Которым Ты удостоиваешь рабов Своих, когда благоволишь являться им во свете великолепной славы Твоей", и вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима... Как же нам не благодарить Его за этот неизреченный дар нам обоим? Этак, батюшка, не всегда и великим пустынникам являет Господь милость Свою, это уж благодать Божия благоволила утешить сокрушаемое сердце ваше, как мать чадолубивая, но предстательству Самой Матери Божией. Что же, батюшка, не смотрите мне в глаза? Смотрите просто, не убойтесь: Господь с нами!"

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

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

"Это, ваше Боголюбие, тот мир, - сказал отец Серафим, - про который Господь сказал ученикам Своим: "Мир Мой даю вам, не яко же мир дает..." "Мир", по слову апостольскому, "всяк ум преимуший"... Что же еще чувствуете? - спросил меня отец Серафим. Я сказал: "Необыкновенную радость во всем моем сердце". И батюшка отец Серафим продолжал: "Когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человека преисполняется неизреченною радостью; ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы Он ни прикоснулся... Предзатки этой радости даются нам теперь, и если от них так сладко, хорошо и весело в душах наших, то что сказать о той радости, которая уготована там, на небесах, плачущим здесь, на земле. Вот и вы, батюшка, довольно поплакали в жизни вашей на земле, и смотрите-ка, какою радостью утешает вас Господь еще в здешней жизни! Теперь за нами, батюшка, дело,

чтобы, труды к трудам прилагая, восходить нам от силы в силу и достигнуть меры возраста исполнения Христова... Вот тогда-то теперешняя наша радость, являющаяся нам в мале и вкратце, явится во всей полноте своей и никтоже возьмет ее от нас, преисполняемых неизъяснимых пренебесных наслаждений" [374].

Этот рассказ об одном опыте содержит в своей простоте все учение восточных отцов о "гносисе" - познании благодати, которое достигает своей наивысшей ступени в видении Божественного света. Этот свет наполняет человеческую личность, достигшую единения с Богом. Это уже более не экстаз, не преходящее состояние, которое восхищает, отрывает человеческое существо от его обычного опыта, но сознательная жизнь в свете, в непрестанном общении с Богом. Действительно, мы выше приводили то место из святого Симеона Нового Богослова, где говорится, что экстатические состояния особенно свойственны лицам, природа которых еще не изменилась и которые не устроили своей жизни в Боге. Преображение тварной природы, начинающееся уже в земной жизни, есть обещание нового неба и новой земли, вхождение твари в вечную жизнь до смерти и воскресения. Немногие, даже среди самых великих святых, достигают этого состояния в земной жизни. Пример преподобного Серафима тем более поразителен, что он воскрешает в довольно близкую к нам эпоху святость отцов пустынников первых веков христианства, которая кажется почти невероятной для нашей веры, рассудочной и прохладной, для нашего ума, вследствие грехопадения ставшего "кантианским". Мы всегда готовы отнести к области ноуменального, к области "объектов веры", все, что не укладывается в законы или, вернее, привычки нашей падшей природы. Защита философским путем автономии нашей ограниченной природы, для которой недоступно опытное познание благодати, является сознательным подтверждением нашей бессознательности, отвращением от познания Бога, отвращением от света, противлением Святому Духу, раскрывающему в человеках полное сознание общения с Богом.

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

Мы находим "простоту христианского познания" там, где это познание и любовь едины, в сокровенном опыте, скрытом от глаз мира, в жизни тех, кто соединяется с вечным светом Пресвятой Троицы, но опыт этот невыразим. "Для предметов будущего века, - говорит святой Исаак Сирийский, - нет подлинного и истинного названия, есть же о них одно простое ведение, которое выше всякого наименования и всякого составного начала, образа, цвета, очертания и всех придуманных имен" [376]. "Сие-то и есть то неведение, о котором сказано, что оно выше ведения" [377]. Здесь снова мы оказываемся в области апофатического, в том, с чего мы начали наше исследование об учении Восточной Церкви. Но вместо Божественного мрака - это свет, вместо потери самосознания - это сознание личности, полностью раскрывающееся в благодати. Здесь речь идет о достигнутом совершенстве, о природе, изменившейся в силу благодатного единения с Богом, о природе, становящейся тоже светом. Как дать понять этот опыт тем, кто не имел его? То, что святой Симеон Новый Богослов пытается выразить в противоречивых

выражениях, позволяет нам провидеть то, что остается еще сокрытым от нашего непросвещенного сознания: "Когда же приходим мы в совершенную добродетель, тогда не приходит уже Он более, как прежде, безобразным и безвидным, но приходит в некоем образе, впрочем в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом, лицом к лицу, любит сынов Своих как отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить как должно, но опять и молчать не могут. Дух Святой бывает в них все, что, как слышим, в Божественных Писаниях говорится о Царстве Небесном, - именно Маргарит, семя горчичное, закваска, вода, огонь, хлеб, питание жизни, одр, чертог брачный, жених, друг, брат и отец. И что много говорить мне о неизглаголанном? Ибо чего око не видело, о чем ухо не слыхало и что на сердце человеку не входило, то как может измерить язык, и как можно сказать словом? Поистине сие невозможно. Хотя мы стяжали все сие и имеем внутри себя от Бога, давшего нам то, но нисколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить" [378].

По мнению защитников нетварного света, этот опыт вещей будущего века не может быть определен догматически. Так, в Ветхом Завете, наряду с догматами и предписаниями закона, имелись пророческие прозрения того, что раскрылось и стало догматом в Церкви. Также и в евангельскую эпоху, в которой мы живем, наряду с догматами, или, вернее, в самих догматах, перед нами является сокровенная глубина, тайна, относящаяся к будущему веку, к Царствию Божию [379]. Можно также сказать, что Ветхий Завет жил верою и стремился к надежде; что век евангельский живет в надежде и стремится к любви; что любовь есть тайна, которая откроется и полностью осуществится лишь в веке грядущем. Для того, кто стяжал любовь, "тьма проходит и истинный свет уже светит", как говорит об этом святой Иоанн Богослов (1 Ин. 2, 8).

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

Божественный свет становится основой нашего сознания: в нем мы познаем Бога и познаем самих себя. Он проникает в глубины нашего существа, вступающего в единение с Богом, он становится для него Божиим судом до Страшного суда. Ибо, по святому Симеону, имеется два суда: один совершается здесь, на земле - это суд, имеющий в виду спасение; другой - по окончании мира - есть суд в осуждение: "В настоящей жизни, когда благодаря раскаянию мы входим свободно и добровольно в Божественный свет, мы оказываемся обвиненными и осужденными; однако по Божественной любви и милосердию это обвинение и этот суд происходят втайне, в глубинах нашей души для нашего очищения и для прощения грехов. Только Бог и мы сами видим тогда сокрытые

глубины наших сердец. Те, которые подвергаются в настоящей жизни подобному суду, могут не бояться другого испытания. Для тех же, которые не хотят еще здесь, на земле, войти в свет, чтобы быть обвиненными и судимыми, для тех, кто ненавидит свет, второе пришествие Христово откроет свет, скрытый ныне, и сделает явным все то, что до сих пор оставалось тайным. Все то, что мы скрываем нынче, не желая открывать в раскаянии глубины наших сердец, откроется тогда во свете пред лицом Божиим, перед всей вселенной, и то, что мы представляем собой в действительности, станет явным" [381].

Полное сознание появится у всех в Божественном свете, при втором пришествии Христовом. Но это не будет сознанием, свободно раскрывающимся в благодати, в согласии с волей Божией; это будет сознание, пришедшее, так сказать, извне, открывающееся в личности помимо ее воли, свет, соединяющийся с человеческими существами внешним образом, то есть, по святому Максиму Исповеднику, "вне благодати" [382]. Божественная любовь станет нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал ее внутри себя. По святому Исааку Сирину, "мучимые в геенне поражаются бичом любви. И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение, вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Не уместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией... Но любовь силою своею действует двойко: она мучит грешников... и веселит собою соблюдавших долг свой" [383].

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

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

Глава XII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ПИР ЦАРСТВИЯ

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

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

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

На протяжении нашего исследования мистического богословия Восточной Церкви мы должны были неоднократно констатировать апофатическую позицию, свойственную этому религиозному образу мыслей. Как мы видели, отрицания, указывающие на

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

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

Постоянно стремясь к восприятию все большей полноты, к преодолению всех ограничительных понятий, определяющих Божество путем рационалистическим, богословие Восточной Церкви отказывается придавать Божественной природе характер сущности, замкнутой в Самой Себе. Бог, единая сущность в Трех Лицах, - больше Своей сущности: Он переходит за Свою сущность, проявляет Себя вне ее, Несообщимый по

природе сообщается тварному. Исхождения Божества вне Своей сущности, изливания Божественной преизбыточности - это энергии, модус существования, свойственный Богу, изливающему полноту Своего Божества Духом Святым на всех тех, кто способен ее воспринять. Поэтому в одном из тропарей канона Святому Духу на повечерии Пятидесятницы говорится о Духе Святом: "Ты бо река Божества, из Отца Сыном происходящий".

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

В антропологии и вытекающей из нее аскетике ограниченность, которую следует нам превзойти, есть ограниченность индивида, отдельного существа, результата смешения личности и природы. Природной полноте требуется совершенное единство человечества, единое тело, осуществляющееся в Церкви; потенциальная полнота человеческих личностей выражается в их свободе по отношению ко всякому естественному свойству, ко всякой индивидуальной характеристике; такая свобода превращает каждую личность в существо единственное в своем роде, не имеющее себе подобного, то есть во множество человеческих ипостасей, обладающих единой природой. В единстве общей природы личности не являются ее частями, но каждая представляет собою некое целое, завершающее свое совершенство в единении с Богом. Личность, несокрушимый образ Божий, всегда устремляется к этой полноте, хотя и ищет ее иногда вне Бога; она познает, желает и действует по помраченной грехом природе, по природе, не имеющей больше подобия Божия. Таким образом, тайна Божества, различие единой природы и Божественных Лиц отображена в человечестве, призванном к участию в жизни Пресвятой Троицы. Оба полюса человека - природа и личность - находят свою полноту: первая - в единстве, вторая - в абсолютном различии, ибо каждая личность соединяется с Богом тем образом, который одной ей свойствен. Единство очищенной природы воссоздано и "возглавлено" Христом; множественность личностей утверждается Духом Святым, Который сообщает Себя каждому члену Тела Христова. Новая полнота, новая

экзистенциальная область, вошедшая во вселенную после Голгофы, Воскресения и Пятидесятницы, называется Церковью.

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

Источник полноты, дающий возможность преодолевать всякое окостенение, всякое ограничение в учительстве, это опыт и жизнь Церкви. Начало этого богатства и этой свободы - Дух Святой. Как совершенное Лицо, Его никогда не воспринимают в Его ипостасном бытии "связью любви" между Отцом и Сыном, функциональным единством в Троице, в которой нет места функциональным определениям. Исповедуя исхождение Святого Духа от Отца, Его ипостасную независимость от Сына, предание Восточной Церкви утверждает личностную полноту дела Утешителя, пришедшего в мир. Дух Святой - не объединяющая сила, посредством которой Сын соединял бы члены Своего мистического тела. Если Он свидетельствует о Сыне, то как Божественное Лицо, независимое от Сына, Божественное Лицо, сообщающее каждой человеческой ипостаси, каждому члену Церкви новую полноту, в которой тварные личности раскрываются и свободно и непосредственно исповедуют Божество Христа, удостоверенное Духом Святым. "Где Дух Божий, там и свобода", - истинная свобода личностей, которые не являются слепыми членами в единстве Тела Христова, которые не уничтожаются в своем единении, но обретают свою личностную полноту; каждая становится неким "целым" в Церкви, ибо Дух Святой нисходит на каждую человеческую личность в отдельности. Если Сын сообщает Свою Ипостась обновленной человеческой природе, если Он становится Главою нового тела, то Дух Святой, пришедший во имя Сына, сообщает Божество каждому члену этого тела, каждой человеческой личности. В кенозисе пришедшего на землю Сына ясно проявляется Личность, но природа остается сокрытой под "зраком раба". В пришествии Святого Духа Божество открывает Себя как Дар, в то время как личность Подателя остается неявленной. Как бы Себя умаляя, как бы Себя скрывая как личность, Дух Святой дарует нетварную благодать человеческим личностям. Человек соединяется с Богом, приспособляя себя к полноте бытия, открывающегося в глубинах самой его личности. В непрестанном труде на пути восхождения, в соработничестве с Божественной волей тварная природа все более и более преобразовывается благодатью до

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

Апофатизм, свойственный мистическому богословию Восточной Церкви, представляется нам в конечном счете свидетельством о полноте Святого Духа, Лица, остающегося неизвестным, хотя и наполняющего всяческая, и все устремляющего к своему конечному завершению. Все становится полнотой в Духе Святом: мир, сотворенный для того, чтобы быть обожненным, человеческие личности, призванные к соединению с Богом, Церковь, в которой это соединение осуществляется; наконец, Бог дает Себя познать Духом Святым в полноте Своего бытия как Пресвятую Троицу. Вера, как апофатическое чувство этой полноты, не может оставаться слепой у тех, кто входят в соединение с Богом. Дух Святой становится в них самих началом их сознания все более и более раскрывающегося к восприятию вещей Божественных. Духовная жизнь, по творениям подвижников Восточной Церкви, никогда не бессознательна, как и было отмечено нами в последних главах очерка. Это сознание благодати, сознание присутствующего в нас Бога обычно называется "гносисом" или духовным познанием (γνῶσις πνευματικῆ), которое святой Исаак Сирий определяет, как "чувство вечной жизни" или "чувство сокровенных вещей" [387]. Гносис устраняет всякое ограниченное сознание, всякое незнание, ἀγνοία, как его крайний предел, то есть ад кромешный. Совершенный гносис есть созерцание Божественного света Пресвятой Троицы; это - полнота сознания, это парусия, суд и вхождение в жизнь вечную, совершающееся, как говорит святой Симеон Новый Богослов, уже здесь, на земле, до смерти и воскресения, в святых, живущих в постоянном общении с Богом.

Сознание полноты Святого Духа, дарованное каждому члену Церкви в меру личного духовного восхождения, рассеивает мрак смерти, страх суда, адской бездны и обращает взоры исключительно к Господу, грядущему во Своей славе. Эта радость воскресения и вечной жизни превращает пасхальную ночь в "пир веры", на котором каждый, хотя бы в самой малой мере и всего, быть может, лишь на несколько мгновений, участвует в полноте "восьмого дня", которому не будет конца. "Слово огласительное" святого Иоанна

Златоуста [388], которое читается ежегодно в конце пасхальной утрени, в совершенстве выражает смысл той эсхатологической полноты, к которой устремляется восточное христианство. В заключение нашего очерка мистического богословия Восточной Церкви мы не могли бы найти слов, более красноречивых:

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

Примечания

1. [A. Bergson. *Leg deus sources de la morale et de la religion*. Paris 1932.]
2. Митр. Филарет. Слова и речи, т. IV. М., 1882, с. 148.
3. См. статью М. Н.-Ch. Puech. *Ou en est ie probleme du gnosticisme?* *Revue de l'Universite de Bruxelles*, 1934, NN 2, 3.
4. М.-J. Congar, О. Р. *Chretiens desunis, Principes d'un «oecumenisme» catholique*. Ed. du Cerf, 1937, p. 15.
5. Акты Константинопольского Синода за август-сентябрь 1872 г. у Mansi. *Coil. concit*, t. 45, col. 417-546. См, также статью М. Zyzykine. *L'Eglise orthodoxe et la nation*. *Irenikon*, 1936, p. 265-277.
6. Так, Московский Патриархат имеет епархии в Северной Америке и Токио, [Это соответствовало положению дел в 40-х годах, когда писалась данная работа. В настоящее время Московский Патриархат имеет епархии в Южной Америке и Западной Европе.- Ред.] Территории Патриархатов Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского завязят в политическом отношении от нескольких правительств.
7. Наименование «Вселенские Соборы», данное на Востоке семи первым всеобщим Соборам, соответствует реальности чисто исторического порядка: это были Соборы «вселенской» территории Византийской империи, в которую входил, по крайней мере

теоретически, весь христианский мир. В более поздние эпохи Православная Церковь созывала такие же Соборы, которые, хотя и не именовались «вселенскими», не были ни менее много-людными, ни менее значительными.

8. О восточном монашестве можно найти полезные сведения в небольшой книжке N. F. Robinson. *Monasticism in the orthodox Churches*. London, 1916. Об Афоне см. F. W. Hasluck. *Athos and its monasteries*. London, 1924, и F. Spund a. *Der heilige Berg Athos*. Leipzig. Insel-Verlag, 1928. О монашеской жизни в России см. работы; I. Smolitsch. *Studien zum Klosterwesen Russlands*. Kyrios, 1937, N 2, pp. 95-112; 1939, N 1. pp. 29- 38; в особенности же того же автора *Das altrussische Monchtum (II-16 Jhr.)*. Gestalter und Gestalten. Wurzburg, 1940, в *Das ostliche Christentum*, XI.

9. См. на эту тему: E. Benz. *Heilige Narrheit*. Kyrios, 1938, N I-2, pp. I-55; M-me Behr-Sigel. *Les «fous pour ie Christ» et la «saintete laique» dans l'ancienne Russie*. Irenikon, XV, 1939, pp. 554-565; Gamayoun. *Etudes sur la spiritualite populaire russe: I, Leg «fous pour ie Christ»*. Russie et chretiente, 1938-39, I, pp. 57-77.

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

11. M.-J. Congar. Цит. соч., с. 47.

12. K. Barth. *L'Eglise et les eglises*. OEcumenica, III, N 2, juillet 1936.

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

14. Кох считает «Ареопагитики» подделкой, относящейся к концу V века. H. Koch. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Misterienwesen*. Forsch. z. christl. Litter, a. Dogmengeschichte, t. 86, Bd. 1. Hefle 1, 2. Mainz, 1900. Эту же дату принимает и Bardenhewer в «Patrologie» [Автор пользуется франц. пер.: «Les Peres de l'Eglise». Paris, 1905.] P. J. Stigimaug старается отождествить «псевдоДионисия» с Севером Антиохийским, монофизитом VI в.: «Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien». Scholastik, III (1928). Критикуя это мнение, R. Devreesse относит составление дионисиевских творений к более раннему времени-до 440 года: «Denys l'Areopagite et Severe d'Anlioche». Archives d'histoire doctrinale et litteralre du moyen age, IV, 1930. M, H.-Ch. Puech настаивает на отнесении «Ареопагитик» к концу V в.: «Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des ecrits dionysiens». Annaire de l'Ecole des Hautes Etudes, section des sciences re-ligieuses, 1930-1931. Преосвящ. Афинагор считает Дионисия «псевдо-Ареопагита» учеником св. Климента Александрийского и отождествляет его с Дионисием Великим, епископом Александрийским (середины III в.); наконец, P. Ceslas Пера в своей статье *Denys*. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, αὐτομοεθιε *Mystique et la XXV*, 1936, находит в дионисиевских писаниях влияние каппадокийской школы и пытается при-писать их неизвестному ученику св. Василия Великого.

15. PG, t. 3, col. 1065.

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

17. Трактат «О мистическом богословии» опубликован у Migne, PG, t. 3, col. 997-1048. Французский перевод (очень неточный), сделанный монсиньором Darcoy, Paris, 1.845, переиздан в 1938 г. Мы цитируем Дионисия в новом переводе M. de Gandillac; *O'Euvs completes du pseudo-Denys l'Areopagite*, в «Bibliothèque philosophique», Aubier, 1943.

18. PG, t. 3, col. 1000.

19. Там же, col. 1000-1001.

20. Там же, col. 1048 B.

21. *Enn.* VI, IX, 3. Collection Guillaume Bude, VI “, p. 174-175. Мы цитируем Плотина в

- переводе М. Emile Brehier.
22. Там же, р. 175.
 23. Там же. Курсив наш.
 24. Enn. VI, IX, 4, р. 176.
 25. Enn. VI, IX, 10, р. 186.
 26. PG, t. 3, col. 1048 A.
 27. Там же, col. 981 A.
 28. PG, t. III, col. 125 A. [Здесь цитата приведена по русск. пер.: Ориген. Творения, вып. 1. Казань, 1899, с. 17.]
 29. PG, t. 29, col. 521-524; 577-580; 648; PG, t. 32, col. 869 AC: ср. Григорий Нисский. Против Евномия, X: PG, t. 45, col. 828.
 30. PG, t. 44, col. 377 B. (Мы цитируем по франц. пер. Danielou, р. 112.); PG, t. 45, col. 604 BD; там же, col. 944 C.
 31. PG, t. 44, col. 1028 D.
 32. PG, t. 36, col. 29-32. [Здесь цитата дана по Русск. пер.; Творения св. Григория Богослова, архиеп. Константи-нопольского, ч. III. М., 1889, с. 15.]
 33. PG, t. 9, col. 109 A. [Русск. пор. Н. Корсунского, Ярославль 1892, с. 580.]
 34. Там же, col. 124 B-125 A.
 35. Там же, col. 116-124.
 36. PG, t. 44, col. 297-430.
 37. СМ. статью М. Н.-Ch. Puech. La tenebre mystique chez ie pseudo-Denys l'Areopagite et dans la tradition patris-tique. Etudes Carmelitaines, octobre, 1938, р. 33-53.
 38. PG, t. 44, col. 755-1120.
 39. PG, t. 36, col. 29AB. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 14.]
 40. Там же, col. 320 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 198.] Ср. Слово 45, на Святую Пасху, § 4: Там же, col. 628 D-629 A. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 125.]
 41. Там же, col. 317 BC; 625-628 A (Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 196-197.)
 42. PG, t. 94, col. 800 AB. [Русск. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина, т. 1, СПб., 1913, с. 162.
 43. PG, t. 150, col. 937 A.
 44. PG, t. 150, col. 1176 B.
 45. PG, t. 36, col. 188 C. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 119.]
 46. PG, t. 37, col. 748. [Русск. пер.: Творения, ч. IV с. 208.]
 47. PG, t. 3, col. 1069 B.
 48. Там же, col. 1072 B.
 49. PG, t. 45, col. 939-941.
 50. PG, t. 3, col. 140-145.
 51. PG, t. 36, col. 28 AC. [Русск. пор.: Творения, ч. III с. 12-13.1.
 52. PG, t. 35, col. 945 C.
 53. PG, t. 3, col. 997.
 54. PG, t. 37, col. 984-985. [Русск. пор.: Творения, ч. IV, с. 234.]
 55. Там же, col. 1165-1166.
 56. Св. Афанасий Великий. На ариан, сл. 1, 18: PG, t. 26, col. 49; св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение право-славной веры, 1, 8: PG, t. 94, col. 812-813.
 57. PG, t. 36, col. 417 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 266.]
 58. PG, t. 35, col. 1160 CD. [Русск. пер.: Творения ч. II, с. 180.]
 59. PG, t. 35, col. 1161 C. [Русск. пер.: Творения, ч. II, с. 182.]
 60. PG, t. 36, col. 628 C. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 126.]
 61. PG, t. 32, col. 149 B. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 244.]
 62. Enn, IV, 4, 28 (col Guil. Vude, IV, р. 131, 1, 55). Речь идет о страстях души, имеющих одну и ту же природу.
 63. Категории, V (изд. Берлинской академии, 1, 2, 11-19).

64. PG, t. 94, col. 605, 612. [Русск. пер.: Полное собрание творений, т. 1, с. 87, 89.]
65. PG, t. 83, col. 33 AB.
66. PG, t. 36, col. 345 CD. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 213.]
67. Там же, col. 144 A. [Русск. пер., с. 213.]
68. PG, t. 94, col. 828-829. [Русск. пер.: Полное собрание творений, т. I, с. 173-174.]
69. Там же, col. 829. [Русск. пер., с. 173-174.]
70. Там же, col. 828 C. [Русск. пер., с. 173.]
71. Там же, col. 821-824. [Русск. пер., с. 172.]
72. Там же, col. 828 D. [Русск. пер., с. 173.]
73. Там же, col. 820 A, 824 A. [Русск. пер., 172.]
74. PG, t. 36, col. 141 B. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 89.]
75. PG, t. 35, col. 1077 C. [Русск. пер.: Творения, ч. II, с. 141.]
76. Выражение принадлежит Дионисию. PG, t. 3, col. 645 B.
77. *Summa theologiae*, Ia, q. 29, a 4.
78. PG, t. 36, col. 320 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 198.]
79. *Etudes de theologie positive sur La Sainte Trinite*, 1, 433.
80. PG, t. 25, col. 505 A. [Русск. пер.: Творения св. Афанасия Великого, ч. 1, Серг. Лавра, 1902, с. 461.]
81. PG, t. 26, col. 468B. [Русск. пер.: Творения, ч. II, с. 455.]
82. PG, t. 35, col. 1073. [Русск. пер.: Творения, ч. II, с. 137.]
83. PG, t. 36, col. 148 D-149 A. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 94.]
84. Там же, col. 476 B. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 30.]
85. PG, t. 94, col. 821 C - 824 B, 829 B. [Русск. пер.: Полное собр. творений, т. 1, с. 171, 172, 174.]
86. PG, t. 4, col. 221 A.
87. PG, t. 32, col. 329 C- 332 A. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 89.]
88. PG, t. 94, col. 832 AB. [Русск. пер.: Поли. собр. творений, т. I, с. 175.]
89. Отец, Сергей Булгаков понимает Бога как «трииностаспую Личность», Которая открывает Себя в «усии» - Премудрости. См. его «Агнец Божий», гл. 1, §§2, 3.
90. PG, t. 36, col. 419 B. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 261.]
91. Там же, col. 417 B. [Русск. пер., с. 260.]
92. PG, t. 90, col. 1125 A.
93. «По-видимому, в наше время догмат о единство Божию как бы поглотил догмат Троичности, е котором осталось только воспоминание» (*Th. de Regnon, Etudes de theol. positive sur la Sainte Trinite. Serie I*, p. 365).
94. Нужно, однако, заметить, дабы не впасть в чрезмерные обобщения, что, например, мистика цистерцианцев остается по духу тринитарной. Это в особенности справедливо по отношению к Гийому де Сен-Тьерри, чье учение находится под сильным влиянием греческих отцов. Развиваясь в духе восточного богословия, мысль Гийома стремилась к смягчению *Filicque*.
95. См. главу, посвященную Троичности, в его кн. «Столп и утверждение истины». М., 1914.
96. PG, t. 34, col. 816 B. [Русск. пер.: Духовные беседы. Сергиев Посад, 1904, с. 312.]
97. Там же, col. 784 C. [Русск. пер., с. 286.]
98. *Gilson. La theologie mystique de saint Bernard*, p. 143-144.
99. PG, t. 150, col. 932 D.
100. Св. Григорий Палама. Главы физические, богословские, нравственные и практические: PG, t. 150, col. 1169.
101. Там же, col. 941 C.
102. Там же, col. 937 D.
103. «Икономия» (греч.) означает домостроительство, или управление домом, распорядок, распределение.

104. PG t. 6, col. 908 B.
105. PG t. 32, col. 869 AB. [Русск. пер.: Творения, ч. VI, с. 150.] Ср. Против Евномия, II, 32: PG, t. 29, col. 648.
106. PG t. 3, col. 640.
107. Там же, col. 649-652.
108. PG, t. 130, col. 132 A.
109. PG, t. 94, col. 800 BC. [Полн. собр. творения, т. 1, с. 162.]
110. Там же, col. 860 B. [Русск. пер., с. 185.]
111. PG, t. 150, col. 1220 D.
112. Там же col. 1189 B.
113. S. Marci Eugenici Ephes. Capita syllogistica., в кн. W. Gasa. Die Mystik dea N. Cabasilas. Greiswald, 1849, ap-pend. II, s. 217.
114. Слова и речи, т. II, с. 36-37.
115. PG, t. 150, col. 929 BC.
116. Там же, col. 949 AC. Св. Григорий Палама, без сомнения, имеет в виду место из св. Григория Нисского «Об устройении человека», гл. XI: PG, t. 44, col. 153-156.
117. Нет ничего безнадежнее упрощенного понятия Божественной простоты. Книга о Себастиана Гишардена «Проблема Божественной простоты на Востоке и на Западе в XIV-XV веках. Григорий Палама, Дунс Скот, Ге-оргий Схоларий», вышедшая в Лионе в 1933 году, является разительным примером подобной богословской нечуткости к основным тайнам веры.
118. Это место приводится М. Jugie в статье «Palamas», «Diet. de theol. cathol.», XI, col. 1759 s.
119. Св. Григорий Палама. Главы физические...: PG. t. 150, col. 1209 C - 1212 A.
120. Св. Григорий Палама. Феофан. PG, t 150, col. 929 A. “
121. PG, t. 91, col. 1261-1264.
122. Постановления Собора 1341 г., Synopsis Nili. Mansi, Coil. concil., t. 25, col. 1149.
123. PG, t. 75, col. 1056 A.
124. PG, t. 35, col. 1164 A.
125. PG, t. 45, col. 1317 A. [Русск. пер.: Творения, ч. VII, с. 39.]
126. PG, t. 36, col. 129 A. [Русск. пер.; Творения, ч. III, с. 180.]
127. PG, t. 7, col. 989 C. [Русск. пер.: Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900, с. 331.]
128. PG, t. 29, col. 605 B. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 73.]
129. PG, t. 94, col. 856B. [Русск. пер.: Полн. собр. творений, т. 1, с. 184.]
130. Там же, col. 1337 B. [Русск. пер., с. 400.]
131. Там же, col. 1340 AB.
132. Слова и речи, т. 1, с. 90.
133. Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы. Афины, 1861, с. 176-177.
134. PG, t. 91, col. 1308 B.
135. Там же, col. 640 BC.
136. Цит. по кн.: прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 180.
137. PG, t. 94, col. 853 C.
138. Там же, col. 813 A.
139. PG, t 44, col. 69 A.
140. PG, t. 94, col. 1240-1241.
141. Там же, col. 865 A.
142. Там же, col. 837 A.
143. [В русском переводе это выражено словами «соединенная с хотением мысль».- Прим. пер.]
144. PG, t. 3, col. 817, 824.
145. PG, t. 44, col. 441 B. Ср. Большое огласительное слово гл. 6: PG, 145, col. 25 C.

146. Именно так представлено образование системы Иоанна Скота Эригены у А. Бриллиантова в его капитальном труде «Влияние восточного богословия на западные произведения Иоанна Скота Эригены». СПб., 1898.
147. PG, t. 3, col. 817, 824.
148. Там же, col. 168.
149. PG, t. 91, col. 1260 C.
150. См. главные тексты св. Максима Исповедника об онтологии бытия тварного у Hans Urs von Balthasar. *Kos-mische Liturgie*. Freiburg im Breisgau, 1941.
151. PG, t. 91, col. 1152 G-1156 B, 1160 A.
152. Св. Григорий Великий (Двоеслов). Собеседования. кн. II, гл. 35: PG, t. 66, col. 198-200.
153. PG, t. 26, col. 632 BC [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 64.]
154. PG, t. 7, col. 975 B.
155. PG, t. 32, col. 136 AB. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 234.]
156. PG, t. 29, col. 16 C. [Русск. пер.; Творения, ч. 1, с. 12.]
157. PG, t. 91, col. 1164 BC.
158. PG, t. 29, col. 13. [Русск. пер.: Творения, ч. 1, с. 5.]
159. PG, t. 46, col. 124 C [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 296.]
160. PG, t. 44, col. 104 BC; t. 46, col. 28 A.
161. PG, t. 46, col. 76-77.
162. См. Г. Флоровский, цит. соч., с. 178.
163. «Св. Кирилл Иерусалимский. Слова огласительные, XV, 24; PG, t. 33, col. 904; св. Кирилл Александрийский. *Orat. pasch.*, XII, 2: PG, t. 77, col. 673; св. Иоанн Златоуст. Против аномеев, II, 3: PG, t. 48, col. 714.
164. Слова Исаака Сирина. См. A. I. Wensinck. *Mistic treatises bi Isaak of Nineveh, translated from Bedjan's syriac text*. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling letterkunde Nieuweweek, XXI, 1. Amsterdam, 1923, с. 8.
165. PG, t. 29, col. 49-52, [Русск. пер.: Творения, ч. 1, с. 35.]
166. PG, t. 44, col. 72-73.
167. A. I. Wensinck. Цит. соч., с. 127.
168. Св. Максим Исповедник. Цит. по кн.: Л. Карсавин. Святые отцы и учителя Церкви. Париж, 1926, с. 238. Мы не могли найти этого текста в творениях св. Максима. Однако та же самая мысль выражается им во многих местах, напр., в *De amabiguis*: PG, t. 91, col. 1305 AB.
169. PG, t. 91, col. 1305.
170. PG, t. 44, col. 181-185.
171. PG, t. 91, col. 1308.
172. A. I. Wensinck. Цит. соч., с. 341.
173. Цит. по: Г. Флоровский, цит. соч., с. 179.
174. PG, t. 44, col. 177 D, 180 A.
175. PG, t. 34, col. 557-561.
176. *Prosoporeia*: PG, t. 160, col. 1361 C. Произведение, приписываемое св. Григорию Паламе.
177. Там же, col. 1145-1148.
178. См. прим. 167.
179. Против ересей, IV, предисл., § 4; PG, t. 7, col. 975 B, § также IV, 20, 1 (1032); V, 1, 3 (1123); V, 5, 1 (1134-1135); V, 6, 1 (1136-1137); V, 28, 3 (1200).
180. PG, t. 37, col. 452.
181. Там же, col. 446-447.
182. Там же, col. 761-762. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 214-215.]
183. PG, t. 36 col. 364 BC. [Русск. пер.: Творения, ч. III, с. 226.]
184. PG, t. 44, col. 184 AC.

185. Там же, col. 184 В.
186. Там же, col. 185-204.
187. PG, t. 79, col. 1193 С. [Русск. пер.: Добротолюбие, т. 2, изд. 3, М., 1913, с. 222.]
188. PG, t. 86, col. 1277 CD. Те же идеи развивают св. Максим Исповедник (PG, t 91, col. 557-560) и св. Иоанн Дамаскин (Точное изложение православной веры, 1, IX, 53).
189. PG, t. 46, col. 244 С.
190. PG, t. 36, col. 560 А.
191. Там же, col. 632 С. [Русск. пер.: Творения, ч. IV, с. 129.]
192. PG, t. 91, col. 45 D - 48 А.
193. Там же, col. 48 А - 49 А, 192 ВС. Ср.: св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, 14.
194. PG, t. 94, col. 924 А.
195. PG, t. 91, col. 1608 В.
196. Это выражение принадлежит Диадоху Фотикийскому (см. Диадох Фотикийский. Слово подвижническое. Греческий текст с русским переводом. Киев, 1903, т. 1, с. 363).
197. Св. Тихон Воронежский, Творения, т. II, с. 191.
198. Слово подвижническое, т. I, с. 24-25.
199. PG, t. 44, col. 197-200, 1161 D-1164 А.
200. Там же, col. 200 С.
201. Откровения преп. Серафима Саровского. Париж, 1932.
202. Место, в котором говорится о трех волях, находится в письме XX, опубликованном у Galland, Vet. Patrum Bibl. Venise, 1788, IV, с. 696 и сл.
203. Для детального анализа этих терминов см. работу С. М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению», СПб., 1907, все еще сохраняющую свою ценность.
204. PG, t. 65, col. 1020 А.
205. Там же, col. 921-924.
206. PG, t. 120, col. 499 АВ.
207. PG, t. 44, col. 164.
208. О темных силах, охватывающих человеческий дух, см. Духовные беседы, XXIV, 2; XLIII, 7-9 и др.: PG, t. 34, col. 664, 776-777. [Русск. пер.: Творения преп. Макария Египетского, с. 181-182, 280-281.]
209. Скончавшийся в России в начале революции автор «Смысла жизни» (М., 1918) неизвестен на Западе. Он является единственным «софианцем», богословская мысль которого осталась вполне православной.
210. Св. Ириней Лионский. Против ересей, V, предпел.: PG, t 7, col. 1120: св. Афанасий Великий. Слово о во-площении Бога-Слова, 54: PG, t. 25, col. 192В; св. Григорий Богослов. Роем. dogmatica, X, 5-9: PG, t. 37, col. 465; св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 25: PG, t. 45, col. 65 D.
211. PG, t.150.
212. PG, t. 90, col. 621 АВ. 213.
213. PG, t. 91, col. 1308.
214. Там же col .1309.
215. Н. U. von Balthasar. Kosmische Liturgie, s. 267-268.
216. PG, t. 90, col. 1108 АВ.
217. PG, t. 94, col. 1464 А.
218. PG, t. 123, col. 1156 С.
219. PG, t. 3, col. 640 С; 648 D; 1072 В.
220. Три слова о Премудрости, к еп. Игнатию (по ркп. 431 Синодальной библиотеки в Москве), изд. еп. Арсе-нием, греч. текст и Русск. пер., Новгород, 1898.
221. PG, t. 94, col. 1029, 1032.
222. Творения, т. III, с. 101; Христианское чтение, 1842, IV, с. 395.
223. Беседа на Введение во храм Пресвятой Богородицы. Опубликовано в сборнике

- проповедей св. Григория Паламы. Афины, 1861, с. 216.
224. M. Jugie. Homelies mariales bizantines. Patrologia orientalis, XIX, fasc. 3, Paris, 1925, p. 463.
225. PG, t. 94, col. 985 BC - 988 A.
220. PG, t. 90, col. 312-316.
227. PG, t. 91, col. 604 BC.
228. Mansi, coil. consil., VII, col. 116; Denzinger, Enchiridion, Wurzburg, 1865, n. 134, p. 44-46. [Текст приведен здесь по «Книге правил» в русско-славянском переводе.]
220. Главные «кенотические» места у св. Кирилла: Quad unus sit Christus: PG, t. 75, col. 1308, 1332; Apologeticus contra orientales: t. 76, col. 340-341; Apologeticus contra Theodoretum: col. 417, 440; Adversus Nestorium, III, 4: col. 152; De recta fide, ad reginas, II, 19; col. 1357-1359; Homil. pasch., XVIII t. 77, col. 773 et passim.
230. PG, t. 73, col. 361 D.
231. PG, t. 91, col. 844, 345 D-348 A.
232. PG, t. 94, col. 1013 B.
233. Там же, col. 1013 C - 1016 A, 1105 AB.
234. PG, t. 91, col. 337 C-340 A, 1060 A.
235. PG, t. 94, col. 1057 A.
236. Св. Максим Исповедник, Opuscula theologica et polemica. Ad Marinum: PG, t. 91, col. 48 A-49 A.
237. PG, t. 94, col. 1060 BC.
238. Там же, col. 1073 BC.
239. PG, t. 91, col. 1044 BC, 1048 C.
240. Там же, col. 156-157, 1040, 1049 D-1052, 1317 D-1321.
241. [Все эти песнопения приведены здесь по тексту славянской Триоди постной.]
242. См. выше, прим. 216.
243. PG, t. 90, col. 408 D, 633 D, 684 A-685 B.
244. PG, t. 36, col. 653 AB.
245. Там же, col. 661 C.
246. Там же, col. 664 A.
247. Св. Григорий Богослов. Песнь Христу после безмолвия, в Пасху: PG, t. 37, col. 1328.
248. PG, t. 91, col. 1392.
249. См. выше, прим. 216.
250. См., напр., у св. Григория Богослова, Письма, 101: PG, t. 37, col. 181.
251. Св. Григорий Богослов. Слово 41, в св. Пятидесятницу, 5: PG, t. 36, col. 436-437.
252. PG, t. 7, col. 966 C.
253. PG, t. 32, col. 157 AB.
254. Слово 62. Мы цитируем данный текст по русскому переводу еп. Феофана Затворника, изд. 2-е Афонского русского Пантелеимонова монастыря. Творения св. Симеона Нового Коголова были опубликованы в Смирне в 1886 году. Это издание не удалось найти, и Крумбахер признается, что никогда его не встречал (Geschichte der bizantinischen Literatur. 2. Aufl., Munich, 1897, s. 194). Минь опубликовал частично творения св. Симеона в латинском переводе, сделанном Понтаном в 1603 г.: PG, t. 120, col. 321-694. Некоторые гимны св. Симеона были изданы в журнале Vie spirituelle, XXVII, 2 и 3; XXVIII, 1 (1931, май-июль) в переводе г-жи Лот-Бородиной.
255. PG, t. 44, col. 1316.
256. PG, t. 94, col. 856.
257. PG, t. 120, col. 507-509.
258. PG, t. 36, col. 161-164.
259. Антифон 4-го гласа на утрени.
260. PG, t. 36, col. 159 BC.
261. PG, t. 32, col. 133 C.

262. Литургия св. Василия Великого, тайносовершительная молитва.
263. PG t 94, col. 821 BC.
264. PG, t. 7, col. 1082.
265. PG, t. 8, col. 229 B.
266. Тайноводство, 1: PG, t. 91, col. 665-668; P. de Lubas, op. cit., p. 27. См. вообще гл. II этой замечательной работы, где автор развивает идею единства человеческой природы в Церкви, основываясь главным образом на отцах Греческой Церкви.
267. PG, t. 59, col. 361-362.
268. PG, t. 74, col. 560.
269. PG, t. 32, col. 108 BC.
270. Там же, col. 108-109.
271. PG, t. 44, col. 1116-1117.
272. PG, t. 160, col. 617 AB.
273. PG, t. 120, col. 509 [Русск. пер.: Св. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны, Сергиев Посад, 1917, с. 14.]
274. Выражение, взятое из «Слова 41-го, на св. Пятидесятницу» св. Григория Богослова (PG, t. 36, col. 441), ко-торое послужило для составления наиболее прекрасных песнопений службы на св. Пятидесятницу.
275. [О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914, с. 38-39.]
276. Там же.
277. Слово 45, 9, [Русск. пер.: Слова, вып. 1, с. 396.]
278. Слово 57, 4. [Русск. пер.: Слова, вып. II, М., 1890, с. 47-48.]
279. M. J. Congar, O. P., Chretiens desunis, p. 14.
280. PG, t. 46, col. 244 C.
281. PG, t. 70, col. 1144 CD.
282. PG, t. 7, col. 966.
283. PG, t. 90, col. 1209 A.
284. PG, t. 91, col. 668-672.
285. PG, 1. 90, col. 609 BC; 1312 C.
286. Св. Григорий Богослов. Слово 30-е: PG, t. 34 col. 132 B.
287. PG, t. 45, col. 88 и сл.
288. PG, t. 25, col. 393-396.
289. Св. Афанасий Великий. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, 8: PG, t. 26, col. 996 C.
290. Таково заглавие творения Николая Кавасилы о таинствах.
291. Текст, цитируемый о. Г. Флоровским; Восточные отцы IV века. Париж, 1931, с. 232.
292. PG, t. 59, col. 260.
293. PG, t. 94, col. 1153 B.
294. Св. Симеон Новый Богослов, франц. пер. в *Vie spirituelle*, XXVII, 3, juin, 1931, p. 309-310.
295. Там же, p. 304.
296. PG, 1. 91, col. 1308 B.
297. PG, t. 91, col. 688-697.
298. PG, t. 151, col. 468 AB.
299. Там же, col. 472 B.
300. Там же, col. 472 D-473 A.
301. Догматик 1-го гласа.
302. О цели христианской жизни. Беседа проп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, с. 5.
303. PG, t. 46, col. 289 C.
304. Впрочем, на Западе его также долго почитали как святого; на него ссылается папа св.

- Григорий Великий; папа Урбан V еще в XIV веке называет его в одной из своих булл «святым Иоанном Кассианом».
305. PG, t. 34, col. 757 A.
306. Епископ Феофан. Письма о духовной жизни. Изд. Афонского Паптелеимонова монастыря, с. 19, 65, 67, 83.
307. PG, t. 34, col. 528 D-529 A.
308. Wensinsk, указ. соч., с. 13. Сирийский текст сочинений св. Исаака впервые был опубликован P. Bedjan, *Mag Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa* (Paris, 3009); греческий текст (перевод IX века, единственно известный до издания Bedjan'a) издан N. Theotoki (Leipzig, 1770).
309. PG, t. 88, col. 634 C.
310. Там же, col. 644 A.
311. PG, t. 34, col. 597 B.
312. Там же, col. 776 D.
313. Там же, col. 589 B.
314. См. выше, гл. VI - «Образ и подобие».
315. Творения преп. Исаака Сириянина, изд. 3-е, 1911 с. 204, 331.
316. Не стоит здесь говорить о том, что этот термин, обозначающий то познание, которое человеческая личность стяжает Духом Святым, не имеет ничего общего со спекулятивным мышлением гностиков.
317. PG, t. 90, col. 1341-1344.
318. Ed. Theotoki, XVII, p. 87-88.
319. PG, t. 40, col. 124.4 AB; ср. там же, col. 1221.
320. Wensinck, цит. соч., p. 310.
321. Ed. Theoloki, LV, p. 325.
322. PG, t. 88, col. 804 AB.
323. О даре слез смотри статью Lot-Borodina. *Le mystere du don lo lai'mes dans l'Orient chreticij. Vie spiriluelle*, XLVIII, n. 3 (1 sept. 1936), *Etudes et documents*, p. 65-110.
324. PG, t. 88, col. 816.
325. PG, t. 94, col. 976 A.
326. Wensinck, цит. соч., p. 338.
327. Там же, p. 320; ср. p. 211.
328. Св. Макарий Египетский. Духовные беседы: PG, t. 34, col. 741 и сл.
329. PG, t. 79, col. 1169 AB [Русск. пер.; Добротолюбие, т. 2, изд. 3, М., 1913, с. 208.]
330. Wensinck, цит. соч., p. 294-295.
331. PG, t. 160, col. 1117 B.
332. Св. Григорий Нисский, *De instituto christiano*; PG, t. 46 col. 301 D.
333. Ed Theotoki, XXXV, p. 229; LXIX, p. 402.
334. Wensinck, p. 113.
335. Св. Исаак Сирин, ed. Theoloki, XXXII, p. 206-207.
336. Ed. Theotoki, LXXXV, p. 511.
337. Ed. Theotoki, XXXII, p. 202.
338. Там же.
339. Слово 45, 10.
340. PG, t. 88, col. 1096-1117, 1129-1160. Обе аскетические сотницы св. Психия Синайского опубликованы Ми-нем, PG, t. 93, col. 1479-1544, среди творений Исихия Иерусалимского.
341. См. статью G. Wunderle. *La technique psychologique de l'Hesychasme byzantin. Etudes Carmelitaines*, octobre 1938, p. 61-67. См. также важный источник по исихазму «Сотницы Каллиста и Игнатия», опубликованный в немецком переводе Ammann, Wurzburg, 1938. Выпуск в свет этих двух работ знаменует начало более углубленных и беспристрастных работ об исихазме, сильно недооцениваемом на Западе до наших дней.

342. Еп. Феофан Затворник. Собранно писем, вып. V, М., 1899, с. 189 (письмо 911).
343. PG, t. 79, col. 1192-1193.
344. PG, t. 65, col. 1040 C.
345. Слово подвижническое, гл. 59, изд. Попова, т. 1, с. 340, 303.
346. Там же, гл. 16, т. 1, с. 43.
347. PG, t. 88, col. 1156.
348. Там же. col. 1160.
349. Беседа 53, 2; Русск. пер., вып. II, с. 7.
350. PG, t. 46, col. 96 C.
351. PG, t. 31, col. 908 CD.
352. PG, t. 91, col. 1308.
353. Wensinck, p. 342.
354. PG, t. 120, col. 425.
355. PG, t. 34, col. 761.
356. PG, t. 88, col. 1776-1780.
357. PG, t. 40, col. 1268 A.
358. Слово 79, 2. Русск. пер. еп. Феофана вып. II, с. 318-319.
359. PG, t. 32, col. 513 B, 565 AB, 673.
360. PG, t. 160, col. 823.
361. Св. Григорий Палама. Слово на Преображение: PG, t. 151, col. 448 B. См. прекрасный очерк афонского монаха о. Василия Кривошеина (впоследствии архиепископ Брюссельский) «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» в *Seminariuni Kondakovianum*, VIII, Прага, 1936, с. 99-154.
362. Творения св. Симеона Нового Егослова, Смирнское изд., 1886, ч. II, с. 1.
363. PG, t. 150, col. 1833.
364. Слово 57, 1; изд. Русского Афонского Паптелеимопова монастыря, вып. II, с. 36; св. Григорий Палама. Главы физические: PG, t. 160, col. 1169 A.
365. PG, t. 151, col. 268 AB.
366. PG, t. 160, col. 1232 C.
367. PG, t. 151, col. 433 B.
368. Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы, 22 беседа св. Григория Паламы. Афины, 1861, с. 175-177; цитируется у о. Василия Кривошеина в *Semina'ium Kondakovianum*, VIII, с. 138.
369. Разговоры души и тела: PG, t. 160, col. 1361 C. Подлинность этого произведения, приписываемого св. Григорию Паламе, оспаривается; во всяком случае оно принадлежит тому же духовному направлению.
370. PG, t. 160, col. 1233 B.
371. Л.И. Денисов. Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытие св. мощей преп. Серафима, Саровского чудотворца. М., 3704, с. 420.
372. Слово 90. Русск. пер. еп. Феофана, вып. II, с. 487-488.
373. Противопоставляя пути обожения, свойственные Западной и Восточной Церкви, мы не хотим ничего утверждать категорически. Этот предмет, слишком тонкий и имеющий много различных оттенков, ускользает от всякой попытки схематизации. Так, на Западе переживание мистического мрака совсем не характерно для таких святых, как, напр., св. Бернард Клервосский. С другой стороны, духовная жизнь подвижников Восточной Церкви представляет нам по крайней мере один довольно типичный пример «мистической ночи», а именно у св. Тихона Задонского (XVIII в.).
374. О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, с. 17-20.
375. Там же, с. 10, 33.
376. Wensinck, hom. II, p. 8-9.
377. Там же.

378. Слово 90, изд. Русского Афонского Пантелеияопова монастыря, вын. II, с. 488-489.
379. PG, t. 160, col. 1225-1227.
380. Слово 57, 2, изд. Русского Афонского Пантелеимонова монастыря, вып. II, с. 37.
381. Там же.
382. См. выше с. 134.
383. Ed. Theotoki, LXXXIV, p. 480-481; Wensinck, XXVII, P. 136.
384. PG, t. 34, col. 544 D.
385. Слово 27.
386. Слово 37: PG, t. 36, col. 370 BC.
387. Ed. Theotoki, XLIII, LXIX; Wensinck, horn. LXII, p. 289, horn. LXVII, p. 316.
388. PG, t. 59, col. 721-724.