

ПАТРОЛОГИЯ

А. И. СИДОРОВ

ВОПРОС О ПРЕДЕЛАХ ВЕДЕНИЯ  
ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА  
И ЕГО РЕШЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ  
СВЯТООТЕЧЕСКОГО ПРЕДАНИЯ<sup>1</sup>

Все православное вероучение, так же как и христианское житие, кажется сотканным из видимых противоречий, которые представляются падшему и греховному рассудку человеческому неразрешимыми. Однако эти противоречия (например, антиномия Единства и Троичности Бога) остаются таковыми лишь для тех, кто пребывает вне ограды Церкви, или для только что вошедших в нее, а для стремящихся ревностно следовать «тесным и узким путем» они преодолимы. Причем разрешение таких противоречий осуществляется не столько способом дискурсивно-понятийного мышления, сколько стяжанием духовного опыта, объединяющего ум и сердце. Понятийное мышление является здесь не более чем сопутствующим фактором. Именно духовный опыт, включающий в себя и духовную брань, и стяжание добродетелей (в первую очередь, смиренномудрия), и литургическую жизнь, и науку молитвы, и т. д., есть главный путь обретения доступной для человека полноты христианского ведения. Этот путь и заповедан нам святыми отцами.

<sup>1</sup> Сокращенный вариант статьи был прочитан в качестве доклада на международная конференции в Грузии, посвященной прп. Максиму Исповеднику (Тбилиси, 9—17 сентября 2005 г.).

К числу видимых противоречий, становящихся порой неразрешимыми антиномиями, можно отнести и вопрос о пределах ведения, т. е. о знании или незнании Господа, который, по констатации одного исследователя, превратился в один из важнейших вопросов современной христологии<sup>2</sup>. По нашему мнению, данный вопрос приобрел подобную важность прежде всего потому, что западная христология (как католическая, так и протестантская) в ряде своих представителей встала преимущественно на путь дискурсивно-понятийного мышления, которое из сопутствующего фактора превратилось в фактор определяющий.

Если обратиться к Священному Писанию Нового Завета, то в нем можно найти лишь очень слабые предпосылки для возникновения такого вопроса. Можно указать только на высказывание Господа: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13, 32; ср. Мф. 24, 36) и на сообщение, что «Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 40), предполагающее определенную неполноту ведения (премудрости) у Спасителя. Также с некоторой натяжкой можно отметить в этом плане и Ин. 11, 34, где намекается на то, что Иисус Христос не знал о месте погребения Лазаря. Это отсутствие серьезных предпосылок для возникновения вопроса о неведении Христа имело следствием тот факт, что святые отцы Церкви по собственной инициативе практически не поднимали его. Указанный вопрос ставили преимущественно еретики и решение его у отцов Церкви и древнецерковных писателей было лишь ответом на суемудрое «богословствование» еретиков.

Следует сделать одно предварительное замечание: понятие «неведение» *ἀγνοια*, так же как и противоположный термин «ведение» (*γνώσις*), мыслилось в древнецерковной письменности не столько в гносеологическом аспекте, как в новое время,

<sup>2</sup> Moloney 1998. P. 3.

сколько в аспекте нравственном<sup>3</sup>. Неведение понималось как состояние человека после грехопадения, оно представлялось часто как следствие этого грехопадения; было либо одной из разновидностей греха, либо причиной его, либо результатом греховного образа жизни. Одним из классических примеров такого понимания неведения может служить высказывание богослова VI в. Леонтия Византийского, задающего своим оппонентам вопрос: «Каким образом мы можем представлять Господа преисполненным неведения, не представляя Его и преисполненным греха? Ибо из неведения проистекает грех, как из источника река»<sup>4</sup>. Подобный нравственно-сотеариологический аспект понятия «неведение», преобладающий в древнецерковной письменности, определил в значительной степени и решение вопроса о неведении Господа.

## 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ВОПРОСА<sup>5</sup>. ДОНИКЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Одна из первых постановок данного вопроса встречается у св. Иринея, который обращается к своим оппонентам-гностикам с

<sup>3</sup> Даже немногих примеров, собранных в известном патристическом словаре по поводу понятия «неведение», достаточно для иллюстрации этого. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1978. P. 21.

<sup>4</sup> *Leo. Byz. Adv. Eut. et Nest. Lib. III, PG 86, 1373:18—20. ἀγνοίας αὐτὸν ἀναπληρωμένον εἰσάγων, οὐχὶ καὶ ἀμαρτίας; Ἐκ ἐκείνης γὰρ αὐτῆ, ὡς ἀπὸ πηγῆ ποταμὸς προχέεται.*

<sup>5</sup> Хороший обзор этого вопроса в патристической письменности (заканчивая прп. Иоанном Дамаскиным) приведен в указанной работе: *Moloney 1998*. P. 38—66. Впрочем, суждения и оценки самого автора достаточно часто требуют критического подхода. См. также более старую работу, где дается краткий экскурс в проблему: *Lebreton J. Histoire de dogme de Trinité des origins au concile de Nicee*. T. I. Paris, 1927. P. 581—586. (A. C.).

На Западе вопрос о пределах ведения Христа обсуждался неоднократно. Ниже приводится перечень основных публикаций, сделанных в XX в.: *Schwalm M.-B. Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ // RThom 12*. 1904. P. 12—47; 257—297; *Hanna Edward J. The Human Knowledge of Christ //*

таким упреком: «Неразумно надменные, вы дерзко говорите, что знаете неизреченные таинства Божии, — тогда как и Господь, Сам Сын Божий, объявил, что Один Отец знает день и час Суда, ясно говоря: „о дне же том и о часе никто не знает, ни даже Сын, но один только Отец“ (Мк. 13, 32). Если Сын не постыдился приписать знание того дня только Отцу, но сказал истину, то и мы не должны стыдиться предоставить Богу высшие встречающиеся нам вопросы. Ибо никто не выше Учителя»<sup>6</sup>. Из этого высказывания Лионского предстоятеля очевидно, что, отстаивая против гностического докетизма подлинность человеческого естества Господа, он намекает и на ограниченность знания Христа по человечеству. Естественно, что подобная ограниченность не распространяется на Божество Христа. Это убеждения церковного веросознания четко выразил Климент Александрийский: «Нельзя говорить о неведении Сына (*ἄγνοια γὰρ οὐχ ἄπτεται τοῦ υἱοῦ*),

The New York Review. A Journal of the Ancient Faith Modern Thought 1. 1905—1906. P. 303—316; 425—436; 597—615; *Claverie F.* La science du Christ // RThom 16. 1908. P. 385—410; *Lebreton J.* L'ignorance du jour du jugement // Recherches de science religieuse 8. 1918. P. 281—289; *Boyer Ch.* Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustiniens // Gregorianum 11. 1930. P. 32—57; *Dubarle A.-M.* L'ignorance du Christ chez saint Cyrille d'Alexandrie // Ephemerides theologicae Lovanienses 16. 1939. P. 111—120; *Doignon J.* Y a-t-il, pour Hilaire de Poitiers, une «inintelligentia» de Dieu? Etude critique et philologique // ViC 33. 1979. P. 226—233; *Margerie B. de.* The Human Knowledge of Christ. Boston, 1980; *Most W. G.* The Consciousness of Christ. Arlington: Christendom College Press, 1980; *Most W. G.* Free from all Error. Libertyville: The Franciscan Marytown Press, 1985; *Drefus F.* Did Jesus Know He was God? Chicago: Franciscan Herald Press, 1989; *Becerro Rodriguez J. J.* The human knowledge of Jesus Christ in the Spanish handbook of theology (1900—1962). Universidad de Navarra (Spain), 1993. 392 p. (Dissertation); *Madigan K.* Christus Nesciens? Was Christ Ignorant of the Day of Judgment? Arian and Orthodox Interpretation of Mark 13:32 in the Ancient Latin West // Harvard Theological Review 96/3. 2003. P. 255—278; *Bellini F.* Did Jesus Know He was God? The Humane Knowledge of Jesus (<http://www.ourladywarriors.org/articles/jesusknow.htm>). (Ред.).

<sup>6</sup> *Irenaeus.* Adv. haer. 2, 28, 6:145—154 (SC 294). Рус. пер.: Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 193.

Который до сотворения мира был Советником Отца. И это была та Премудрость, о Которой радовался Вседержитель Бог»<sup>7</sup>.

Однако для христианских богословов доникейской эпохи проблема неведения Христа была еще очень смутной. И такой дошный мыслитель, как Ориген, нисколько не прояснил ее, а даже еще больше окутал туманом. Изъясняя Мф. 24, 36 и сравнивая это место с Мф. 11, 27 («Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»), он остается в недоумении, почему Отец скрыл день и час Суда от Сына. Единственное, что может сказать он, сводится к следующему: для подобного сокрытия должна быть какая-то причина (*omnino enim ratio esse debet*). Ориген допускает возможность того, что Спаситель по Своему человечеству (так мы понимаем фразу *homo qui secundum Salvatorem intelligitur*), которое преуспевало в премудрости и возрасте (Лк. 2, 52), не знал дня и часа конца мира до тех пор, пока не совершил Своего Домостроительства (*grin suam prorgiam dispensationem impletet*). Однако после свершения этого Домостроительства Сын получил таковое знание от Отца<sup>8</sup>. Данное решение Оригена, допускаемое им в гипотетическом плане, только запутывает вопрос, предполагая, помимо прочего, субординацию Сына по отношению к Отцу и в отношении ведения. Можно сказать, что в целом в доникейскую эпоху проблема неведения Христа только начинала осмысливаться.

## 2. ВОПРОС О ПРЕДЕЛАХ ВЕДЕНИЯ ГОСПОДА

### В ЗОЛОТОЙ ВЕК СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Субординационизм, лишь только намеченный Оригеном, обретает предельно четкие формы в ереси арианства. Именно арианам,

<sup>7</sup> *Clem. Alex. Stromata* 7, 2, 7, 4:1—4. TLG 0555/4. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 789. Этот перевод уточнен по греческому тексту, приведенному в издании: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 6—7. СПб., 2003. С. 267—268.

<sup>8</sup> *Orig. In Matth. comm.* 55, PG 13, 1686:6—49.

вероятно, и принадлежит сомнительная «заслуга» резкой постановки вопроса о неведении Сына. Согласно св. Афанасию, они, отрицая единосущие Сына с Отцом, опирались на ряд мест из Евангелий и, в частности, ссылались на Лк. 2, 52, Мф. 16, 13 и Ин. 11, 34. При этом они вопрошали: «Почему же Тот есть Премудрость, Кто преуспевает премудростью и не знает того, о чем желал узнать от других?» А Ин. 12, 28, Ин. 17, 5, Мф. 26, 41 и Мк. 13, 32 побуждали их рассуждать следующим образом: «Если бы Сын, по вашему разумению, существовал у Бога вечно, то не был бы Ему неизвестен день, напротив того, Он знал бы, как Слово, и Соприсущий не был бы оставлен, не стал бы просить о приятии славы, имея ее в Отце, и вообще, не стал бы молиться; потому что, как Слово, ни в чем бы не имел нужды. Но поелику Он — тварь и в числе получивших бытие, то и говорил таким образом, и имел нужду в том, чего не имел; потому что тварям свойственно иметь недостаток и нужду в том, чего не имеют»<sup>9</sup>. Следовательно, ариане соотносили неведение Сына, как и прочие Его человеческие немощи, с единым Лицом Слова, Которое, по их мнению, было тварным. Само собою разумеется, что мысль св. Афанасия развивается в совершенно противоположном направлении: незнание Христа соотносится с Его человеческим естеством. «Как, соделавшись человеком, Он с людьми алчет, и жаждет, и страждет, так с людьми и не знает, как человек; по Божеству же, как во Отце сущее Слово и Премудрость, знает, и ничего нет сокрытого от ведения Его»<sup>10</sup>. Тождественное суждение александрийский святитель высказывает и в еще одном своем творении: «Поелику, по написанному, соделался Он человеком, а людям так же свойственно не знать, как алкать и прочее, потому что люди не знают, пока не услышат и не научатся; то,

<sup>9</sup> *Athan. Alex. Orat. contra Arian.* 3, 26, PG 26, 377:4—380:29. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 402—404.

<sup>10</sup> *Athan. Alex. Orat. contra Arian.* 3, 46, PG 26, 421:1—5. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 426—427.

как соделавшийся человеком, и показывает человеческое неведение, во-первых в доказательство того, что имеет действительно человеческое тело, а потом и с тою целью, чтобы, имея в теле человеческое неведение, но от всего искупив и очистив, представить Отцу человечество совершенным и святым»<sup>11</sup>. Из этого ясно вытекает, что, согласно учению св. Афанасия, неведение Господа есть одно из свойств смертной человеческой природы, воспринятой Словом. В последней фразе улавливается намек на то, что это человеческое неведение доступно, как и вся человеческая природа Его, обоживанию, то есть способно, как можно думать, преобразаться Божественным всеведением. Следует констатировать, что для св. Афанасия «обожение человеческой природы в лице Иисуса Христа происходило с постепенностью, обусловленной естественным развитием и возрастанием. „Человечество Христа преуспевало премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действенности Божества и Его воссияния“<sup>12</sup>. Чем более с годами возрастало и обожалось тело Иисуса, тем яснее проявлялось в нем Божество. Обожаясь действием обитавшей в нем Премудрости, оно делало все более и более очевидным присутствие в нем Бога»<sup>13</sup>. Наконец, у св. Афанасия прослеживается мысль о домостроительном характере такого неведения Спасителя: «Ибо что ни делает Он, все это, без сомнения, для нас; так как ради нас Слово *плоть бысть*. Поэтому ради нас сказал: не знает и Сын. И не солгал, сказав это, потому что, как человек, по человечеству сказал: не знаю, и не допустил учеников вынуждать у Него ответ»<sup>14</sup>. Данное выска-

<sup>11</sup> *Athan. Alex. Ep. ad Serap.* 3, 9, PG 26, 624:3—12. TLG 2035/43. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 58.

<sup>12</sup> *Athan. Alex. Orat. contra Arian.* 3, 53, PG 26, 436:8—12. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 435.

<sup>13</sup> Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. СПб, 2004. С. 82.

<sup>14</sup> *Athan. Alex. Orat. contra Arian.* 3, 48, PG 26, 425:11—15. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 429.

звание святителя предполагает, что реальное неведение по человечеству Спасителя парадоксальным образом уживается в Его Лице со всеведением по Божеству. И если в конкретном случае применим принцип «взаимообращения свойств» (*communicatio idiomatum*), то не лишено вероятности и предположение, что Божественное всеведение и человеческое неведение каким-то образом проникают друг в друга, т. е. подспудно намечается распространённая в святоотеческом богословии мысль о «перихоресисе» (*περιχώρησις*) естеств Христа.

Соображения, высказанные св. Афанасием, послужили основой для всех последующих размышлений святых отцов по этому поводу, хотя «траектории» подобных размышлений не всегда совпадали. Интересен в этом плане подход к рассматриваемой проблеме св. Василия Великого, уделившего ей достаточно пространственный экскурс в одном из своих посланий. Оно начинается так: «Евангельское изречение, что Господь наш Иисус Христос не знает (*περὶ τοῦ ἄγνοεῖν*) о дне и часе скончания [мира], которое многими уже исследовано (*ἐζητημένον*), особенно часто указывается аномеями к уничтожению (уничтожению — *ἐπὶ καθαιρέσει*) славы Единородного». Эти «изыскания» аномеев и заставили адресата св. Василия (св. Амфилохия) просить его разрешить поставленный вопрос, который еретики изображали как нечто «новое» (*ὡς καινόν*). И св. Василий противопоставляет подобному «новшеству» Предание, полученное им с детства от отцов (*ἐκ παιδὸς παρὰ τῶν πατέρων ἠκούσαμεν*)<sup>15</sup>, считая, что для любящих Господа стяжание «предвосхищения (интуитивного понимания) от веры» является более сильным аргументом, чем «доказательства от разума» (*τῆς ἐκ τοῦ λόγου ἀποκρίσεως ἰσχυροτέραν τῆν ἐκ πίστεως πρόληψιν*). Именно такое понимание, полученное из Предания, заставляет великого каппадокийца решительно от-

<sup>15</sup> Данная фраза святителя весьма показательна: она вероятно указывает на Предание «устной экзегезы», которая существовала наряду с письменной (скорее всего, в форме проповедей).



рицать мысль о неведении Господа по Божеству. Однако он признает, что «Господь многое говорит людям от Своего человечества (*ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπινου μέρους* — «от человеческой части»), например: «даждь Ми пити» (Ин. 4, 7) — слова Господа, выражающие телесную потребность. Впрочем, просящий был не плоть неодушевленная, но Божество, пользовавшееся одушевленной плотью. Так и теперь, кто приписывает неведение Приявшему все на Себя по Домостроительству (*οἰκονομικῶς*) и Преуспевающему «премудростию и благодатию у Бога и человек» (Лк. 2, 52), тот не уклоняется от благочестивого разумения». Следовательно, св. Василий отнюдь не отрицает «домостроительного неведения» Спасителя по Его человеческому естеству, подчеркивая только (с явно антипопонаристским акцентом), что естество принадлежит Божеству, пользующемуся одушевленной человеческой природой (*θεότης σαρκὶ ἐμφύχῳ κεχρημένῃ*). Но главное внимание святитель обращает все же на доказательство отсутствия у Господа неведения по Божеству, причем это доказательство зиждется на довольно изысканном и не лишенном филологического изящества сравнении Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32 по тексту, имевшемуся в распоряжении св. Василия. Он обращает внимание на тот факт, что в «Евангелии от Матфея» отсутствует выражение «ни Сын» (здесь говорится: «о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один») <sup>16</sup>. Фраза в «Евангелии от Матфея» подразумевает, что «Сын в отношении к неведению (*κατὰ τὴν ἄγνοϊαν*) не включается в одно понятие со Своими рабами», а потому «ведение Отца есть и Его ведение». Смысл же высказывания в «Евангелии от Марка» сводится к следующему: «не знал бы и Сын, если бы не знал Отец, потому что от Отца дано Ему ведение. Весьма же благочестиво и богоприлич-

<sup>16</sup> В критическом издании Нестле—Аланда данное выражение (*οὐδὲ ὁ υἱός*) вставлено в текст. См.: *Nestle—Aland. Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, 1985. P. 70. Однако отсутствие его наблюдается в цитации и некоторых других отцов Церкви, а также в синодальном переводе.

но (*θεοπρεπές*) сказать о Сыне, что Кому Он единосущен, от Того имеет и ведение»<sup>17</sup>. Следовательно, свою задачу в полемике с аномеями св. Василия видел не столько в собственно решении вопроса о неведении Христа по человечеству, сколько в подчеркивании обладания Им полнотой Божественного всеведения.

Во многом созвучен со своим другом и св. Григорий Богослов, для которого абсурдным представляется предположение, что Сын как Премудрость, Творец веков, Совершитель и Обновитель (*μεταποιητής*) не ведает в отношении чего-либо из сущих. И фраза в Мк. 13, 32, согласно Богослову, означает, что Он «ведает как Бог, а не ведает — как человек», т. е. неведение Его следует соотносить с человеческим естеством (*τῷ ἀνθρωπίνῳ*) Господа, а не с Его Божеством<sup>18</sup>. В принципе согласен с этим и третий каппадокийский отец — св. Григорий Нисский, в полемике с Аполлинарием подчеркивающий, что «неведение дня и часа» конца мира, как и прочие человеческие немощи (чувство голода, жажды и т. п.) свойственно только человеческому естеству Спасителя<sup>19</sup>. В рассуждениях Нис-

<sup>17</sup> *Vas. M. Ep. 236, 1:1—2:42. TLG 2040/4. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Т. 3. СПб., 1911. С. 286—288. Перевод местами несколько изменен по греческому тексту.*

<sup>18</sup> *Greg. Naz. De Filio (Orat. 30) 15:1—17. TLG 2022/10. (SC 250). Рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. СГА, 1994. С. 438—439.*

<sup>19</sup> Обращаясь к Аполлинарию, этот отец вопрошает: «Ибо если его плотный Бог всегда был тем, чем явился через Марию, и являемое взору было Божество, то Божество претерпевает все упомянутое, — сосет, пеленается, питается, утомляется, растет, наполняется, извергает, спит, тоскует, скорбит, стонет, ощущает жажду и голод, с поспешностью приходит к смоковнице, не знает, есть ли время быть плодам на дереве, не ведает дня и часа, подвергается биению, терпит узы, заушается, пронзается гвоздями, проливает кровь, умирает, погребается, полагается в новом гробе. Неужели он согласится признать, что все это свойственно и естественно предвечному Божеству, что Оно не возросло бы, если бы не питалось сосцами, и что оно совершенно не могло бы и жить, если бы с помощью питания не возмещало истощения силы? А как его плотный Бог не знает того

ского святителя примечательно ясно выраженное убеждение в психофизическом единстве человеческого естества Спасителя — убеждение, разделяемое большинством святых отцов. Наконец, можно отметить, что к св. Василию Великому близок в понимании Мк. 13, 32 и «младший каппадокиец» — св. Амфилохий Иконийский. Трактую это место Евангелия, он замечает, что здесь совсем нет речи о неведении Сына (*οὐχὶ τὴν ἄγνοϊαν κατεφείσατο*), но лишь указывается на то, что Отец есть причина ведения Сына<sup>20</sup>. Если же обратиться к св. Иоанну Златоусту, то, изъясняя Мф. 24, 36, он прежде всего констатирует: ни о каком незнании Христа здесь не утверждается, ибо «Он знал этот день, но только ученикам запрещал спрашивать о нем»<sup>21</sup>. Вследствие чего «не говорит им о том часе, когда Он придет, для того, чтобы они бодрствовали и всегда были готовы. Желая же, чтобы они всегда были озабочены сретением Его и всегда добродетельны, сказал им, что придет тогда, когда не ожидают Его»<sup>22</sup>. Таким образом, св. Иоанн Златоуст в решение указанного вопроса вносит еще и нравственно-педагогический смысл. Но в целом подобный подход к решению вопроса несколько не противоречит намечавшимся у каппадокийских отцов и св. Афа-

дня и часа? Как Он не знает времени смоков, — того, что в пасху нельзя найти на дереве плод, годный для снедения (Мк. 11, 13)? Скажи, кто это неведущий? Кто это скорбящий? Кто находится в беспомощном положении? Кто вопиет, что Он оставлен Богом?... Если же, восставая против Ария, скажет, что (Божество Отца и Сына) едино, то никак не останется в согласии с собою, не имея возможности удержать придуманный им вымысел; эти восклицания и состояния духа, свидетельствующие о страдании и унижении, он по необходимости отнесет к человеческой природе и согласится, что естество Божеское и при общении с человеческими страданиями осталось неизменным и бесстрастным» (*Greg. Nyss. Antirr. adv. Apoll. 3, 1, 167:10—168:20. TLG 2017/8. [Рус. пер.: Творения св. Григория Ниссаго. Ч. 7. М., 1865. С. 108—110]*).

<sup>20</sup> *Amp. Icon. Fr. 5:4—25. TLG 2112/16.*

<sup>21</sup> *Jo. Chrys. In Matth. Hom. 77, PG 57, 704:34—36. Рус. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. М., 2001. С. 775.*

<sup>22</sup> *Jo. Chrys. In Matth. Hom. 77, PG 57, 705:6—9. Рус. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. С. 776.*

нася путям решения, поскольку здесь подспудно подразумевается всеведение Сына по Божеству.

Итак, появление арианства и «арианских соблазнов» заставило церковных богословов акцентировать как всеведение Бога Слова по Божественному естеству, так и Его неведение по человеческой природе<sup>23</sup>. Начавшиеся христологические споры внесли ряд новых моментов в трактовку проблемы незнания Христа, хотя это произошло и не сразу. Обращаясь к св. Кириллу Александрийскому можно заметить, что первоначально он только суммировал то, что сказано было его православными предшественниками. Правда, некоторые своеобразные акценты уже в этих его рассуждениях представляют несомненную важность. В одном из своих ранних произведений («Сокровищнице о Святой и единосущной Троице») он в полемике с арианами (аномеями) достаточно подробно касается затронутого вопроса, давая разъяснение по поводу Мф. 24, 36. Для святителя, также как и для предшествующих защитников Православия, неприемлемым представляется тот факт, что Господь, будучи Творцом веков, времен и периодов, мог не ведать о дне и часе скончания мира. Ведь Он как Бог (*ὡς θεός*) знал их, а когда говорил, что не знает, то являл лишь человеческое в Себе (*ἀποδεικνύτων ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀνθρώπινον*)<sup>24</sup>, т. е. Его слова следует понимать «домостроительно», поскольку Он сохранял свойственное человеческому естеству. Ибо для этого естества присуще не знать будущего (*τάξιν ἀνθρωπότητος γὰρ ἴδιον τὸ μὴ εἰδέναι τὰ μέλλοντα*)<sup>25</sup>. И так как Слово облачилось в нашу плоть, то Оно представило [Себя] имеющим и наше неведение (*τῆν ἡμῶν ἄγνοϊαν ἔχειν ἐσχηματίζειτο*). Следовательно, неведение, согласно св. Кириллу, есть свойство [человеческой] природы, а так как «Сын [по Божеству] знает все», то о

<sup>23</sup> Западные отцы Церкви не добавили ничего принципиально нового в решение проблемы. См. высказывания св. Амвросия Медиоланского и блж. Августина в работе: *Moloney 1998*. P. 47—51.

<sup>24</sup> *Cyr. Alex. Thes.* XXII, PG 75, 369:2—7.

<sup>25</sup> *Cyr. Alex. Thes.* XXII, PG 75, 369:13—17.

каком-то Своем неведении Он сказал лишь «домостроительно» (*οἰκονομικῶς*), ибо такое незнание не принадлежит Его собственной [Божественной] природе (*οὐ τῇ οἰκείᾳ φύσει τὸ ἀγνοεῖν*)<sup>26</sup>. В схожем смысле понимает Александрийский святитель и преуспеяние Христа в премудрости (Лк. 2, 52): некий естественный закон (*φυσικός τις νόμος*) не позволяет человеку обладать большим разумением (*τὴν φρόνησιν*), чем то, которое соответствует определенному возрасту, а поэтому по мере нашего телесного возрастания мы преуспеваем и разумом. Бог же Слово, и став человеком во плоти, был совершенным (*τέλειος*), ибо являлся Премудростью и Силой Отчей. Однако, поскольку Ему необходимо было уступить обыкновению нашего естества (*τῷ τῆς φύσεως ἡμῶν ἔθει παραχωρεῖν πως ἐχρήν*), чтобы видящие Его не сочли бы Его, как человека, чуждым [нашей природе], то Он открывал Себя для них ежедневно преуспевающим в премудрости (*σοφώτερος*)<sup>27</sup>. Другими словами, Божество в Нем делалось ежедневно все более явным и открытым, ввергая во все большее удивление видящих Его. Подобным образом преуспевало в премудрости человечество: Бог Слово и Премудрость постепенно, посредством Своих дел и чудес, обоживал (*θεοποιούσα*) человеческое естество, делая пред очами людей храм, воспринятый Им (*τὸν ἀναληφθέντα ναὸν*), все более преуспевающим. Так человечество во Христе, обоживаемое Премудростью, преуспевало, чтобы мы, по подобию ради нас вочеловечившегося Слова, назывались сынами Божиими и богами. Следствием преуспеяния Богочеловека должно быть преуспеяние в премудрости нашего естества, которое должно продвигаться от тления к нетлению и от человечества — к достоинству Божества во Христе (*εἰς τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα ἐν Χριστῷ*)<sup>28</sup>. Можно еще добавить, что в другом своем творении александрийский святитель подчеркива-

<sup>26</sup> *Cyr. Alex. Thes.* XXII, PG 75, 373: 10—14.

<sup>27</sup> *Cyr. Alex. Thes.* XXVIII, PG 75, 428:2—13.

<sup>28</sup> *Cyr. Alex. Thes.* XXVIII, PG 75, 428:30—41.

ет, что воплотившееся Слово «домостроительно» позволило Своей плоти следовать законам собственной природы, в том числе и возрастать в премудрости<sup>29</sup>.

Во всех этих рассуждениях св. Кирилла подчеркивается в первую очередь домостроительный аспект незнания Христа. И по поводу Ин. 11, 33—34 (вопрос Господа о Лазаре: «Где положили его?») этот отец Церкви замечает: Он это сказал «промыслительно, чтобы этим вопросом многих привлечь к тому месту, — и делает вид, что не знает, отнюдь не отказываясь от человеческой бедности, как Бог по природе зная все, не бывшее только, но и будущее, прежде бытия»<sup>30</sup>. Следует отметить, что в решении конкретного вопроса, как и во всей христологии св. Кирилла, явно преобладает асимметрия: Божественное всеведение довлеет над ограниченным человеческим знанием, включающим в себя и незнание того, что превосходит пределы человеческого естества. Однако св. Кирилл нигде не переступает той почти незаметной черты, переход через которую мог бы привести к поглощению человечества во Христе Его Божеством. Как пишет святитель, Бог Слово, будучи равным Отцу (*ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τοῦ Πατρὸς*), явился сообразным нам (*καθ' ἡμᾶς*) и не только в одном образе плоти (*ἐν εἶδει μόνῳ τῷ τῆς σαρκός*), но и со [всеми прочими] свойствами (*ιδιώμασιν*) человечества. К свойствам же человечества, сопряженного с Богом и принужденного быть под игом рабства, относится и неведение<sup>31</sup>. Указанная асимметрия христологии св. Кирилла носит несомненно динамичный характер и определяется сотериологией. Именно сотериология святителя, доминантой которой служит идея обожения, в первую очередь не позволяет ему переступить ту черту, за которой могло бы произойти поглощение человечества Хри-

<sup>29</sup> *Cyr. Alex. Quod unus sit Christus*, 760:3—26. TLG 4090/27.

<sup>30</sup> *Cyr. Alex. Comm. in Joan.* 2, 281:1—5. TLG 4090/2. Рус. пер.: Творения святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 401.

<sup>31</sup> *Cyr. Alex. De Trinit. dial. VI*, 623:25—31. TLG 4090/23.

ста Его Божеством. Поэтому для александрийского святителя само собою разумеется, что Слово не превратилось в плоть, «но Оно только обитало во плоти, пользуясь, как собственным телом, воспринятым от Святой Девы храмом». Вследствие чего «во всех (нас) Слово обитало чрез Одного» и «так истинно освобождается во Христе рабское, восходя в таинственное единство с Тем, Кто носил во Христе зрак раба (Флп. 2, 7), а в нас — по подражанию с Одним Им ради родства по плоти»<sup>32</sup>. А так как одним из свойств этого «рабского» было человеческое неведение, то оно, естественно, как бы «освобождается» Божественным всеведением.

Когда произошло столкновение св. Кирилла с крайним течением в Антиохийской школе, оно отразилось и на решении им проблемы неведения Христа. Надо сказать, что антиохийские богословы не слишком углублялись в нее, хотя отчасти на наше суждение об этом могла повлиять плохая сохранность их сочинений. Судя по дошедшим до нас фрагментам, в поле их зрения попадали главным образом вопрос о преуспении Христа в премудрости (см.: Лк. 2, 52). Правда, св. Иоанн Златоуст, как уже говорилось, изъяснял Мф. 24, 36, а до него того же евангельского места касался и св. Евстафий Антиохийский, объяснявший призрачность «неведения» Господа относительно дня кончины мира в «домостроительном» плане: Христос исходил из «пользы человеков» (*utilitatis hominum*), ибо для них недоступны подобного рода неизреченные тайны<sup>33</sup>. Если же обратиться к Диодору Тарсийскому, то он, касаясь Лк. 2, 52, замечает, что слова евангелиста были сказаны не о Боге Слове, поскольку Он был рожден Совершенным от Совершенного, Премудростью от Премудрости и Добродетелью от Добродетели (*quia Deus perfectus uatus est de*

<sup>32</sup> *Cyr. Alex. Comm. in Joan. 1, 140:21—141:19*. Рус. пер.: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 534.

<sup>33</sup> *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni. Opera quae supersunt omnia / Ed. J. H. Declerck. Turnhout/Leuven, 2002. P. 164 (CCSG 51)*.

perfecto, sapientia de sapientia, virtus de virtute). Возрастала и преуспевала в премудрости только Его плоть, которую Бог умудрял лишь постепенно<sup>34</sup>. В данном случае Диодор ничего противоречащего предшествующей святоотеческой традиции не изрекает. Как и у многих отцов IV в., у него наблюдается стремление отразить атаку арианской ереси — оно и определяет его подход к вопросу о преуспевании Христа. Но у одного из учеников Диодора — Феодора Мопсуестийского — богословская мысль приобретает уже другой, несколько сомнительный с православной точки зрения, оттенок. Толкуя то же место Лк. 2, 52, он говорит, что Иисус преуспевал в премудрости и стяжал разумение по мере течения времени (*κατὰ τὴν τῶν χρόνων πρόοδον, τὴν σύνεσιν προσκτώμενος*). Ибо Иисус преисполнился более выдающейся, чем у прочих людей, добродетели (*τὴν ἀρετὴν ἀκριβέστερον*), поскольку Бог Слово, с самого начала Его образования [в утробе Девы] соединившись с Ним, даровал Ему Свое большее содействие (*μείζονα παρέϊχεν τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνέρκειαν*) для надлежащих преуспеваний, устроая это ради спасения всех людей<sup>35</sup>. В этом небольшом рассуждении Феодора явно можно заметить мысль о наличии двух субъектов в Богочеловеке: Иисус Христос мыслится как выдающаяся человеческая личность, необычайно преуспевшая в добродетели и премудрости, а из этого вытекает, что Иисус возрастал от неведения ко все большему ведению, от-

<sup>34</sup> См.: Jugie M. La doctrine christologique de Diodore de Tarse // *Euntes Doctete* 2. 1949. P. 184. Полный перевод фрагмента на русский язык звучит так: «Иисус возрастал в мудрости и возрасте. Это не может быть сказано о Слове Божием, ибо Оно рождается Совершенным Богом от Совершенного, Премудрость от Премудрости, Сила от Силы. Следовательно, Само Оно не возрастает, воистину Оно не есть несовершенно, чтобы нуждаться в возрастании к совершенству. Но то, что возрастало в возрасте и премудрости, была плоть. И поскольку сие должно было быть сотворено и рождено, Божество не сразу сообщило ему всю премудрость, но даровало ее телу постепенно» (Цит. по: Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 43—44).

<sup>35</sup> *Theod. Mopsuest. Fr. ex libro contra incarnationem*, PG 66, 980:5—27.



личаясь здесь от прочих людей только лишь интенсивностью и степенью Своего преуспеяния.

Вероятно, эта тенденция, намеченная уже Феодором, резко усилилась у Нестория. Хотя среди сохранившихся фрагментов его произведений нам не удалось обнаружить какие-либо суждения по интересующему нас вопросу, но весьма активная реакция св. Кирилла Александрийского указывает на это. Опять же изъясняя Лк. 2, 52, он в сочинении «Против Нестория» говорит: «Мы веруем, что Еммануил, будучи от чрева Матери и девственной утробы [Ее] Богом, и когда стал человеком (*ἄνθρωπον προελθεῖν*), был преисполнен, разумеется, премудрости и благодати, присущих Ему естественным образом *τῆς ἐνοούσης αὐτῷ φυσικῶς*. Ведь какое развитие (увеличение, прирост — *τὴν ἐπίδοσιν*) мог принимать Тот, «в Котором сокрыты сокровища премудрости» (Кол. 2,3) и который был, вместе с Богом и Отцом, Содарователь (*συνδοτήρ*) горней благодати? Итак, каким же образом говорится, что Он преуспевал? Я думаю, что Бог Слово являл присущие Ему богоприличнейшие блага (*τῶν ἐνόντων αὐτῷ θεοπρεπεστάτων ἀγαθῶν*), соизмеряя их с возрастанием Его Собственного тела»<sup>36</sup>. И далее святитель говорит, что Тот, Кто и во чреве [Девы] был Богом, не мог не быть совершенным в [каком-либо] благе. И о Нем сказано: «Масло и мед снете, прежде неже разумети ему изволити злая, или избрати благое. Зане прежде неже разумети отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое» (Ис. 7, 15—16). А поэтому Иисус Христос был совершенен во всякой добродетели, в том числе и в премудрости<sup>37</sup>. Позднее св. Кирилл по тому же самому вопросу столкнулся с блж. Феодоритом, который, опровергая знаменитые «Двенадцать анафематизмов» александрийско-

<sup>36</sup> *Cyr. Alex. Adv. Nest. lib. III. ACO 1, 1, 6, 70:9—14. TLG 5000/1 (= PG 76, 153:22—31).*

<sup>37</sup> *Cyr. Alex. Adv. Nest. lib. III. ACO 1, 1, 6, 70:31—36 (= PG 76, 156:4—13).*

го предстоятеля, ссылался на ряд евангельских мест (и в числе их — на Мк. 13, 32) и указывал, что Богу Слово, именуемому Премудростью, нельзя приписывать «страсть (претерпевание) неведения» (τὸ τῆς ἀγνοίας ἔχουσα πάθος), также как нельзя Ему приписывать голод, жажду и прочие человеческие «претерпевания». Неведение свойственно лишь «зраку раба», который на протяжении «того времени» настолько преуспевал, насколько открывало это обитающее в нем Божество (ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα θεότης ἀπεκάλυψεν)<sup>38</sup>. В данном тезисе блж. Феодорита есть некий, не проясненный им вполне пункт: каким образом следует понимать «зрак раба»? Нужно ли этот «зрак» понимать в смысле природы, или же его можно мыслить как некий индивидуум? Сам блж. Феодорит, как нам представляется, склонялся к первому, но некая амбивалентность, присущая его тезису, все же оставалась. Именно поэтому св. Кирилл и подчеркивал, что подобная точка зрения приводит к разделению единого Христа и к учению о «двух Сынах». Но если Господь «не есть иной и иной» (οὐχ ἕτερος καὶ ἕτερος), в силу истинного единения (διὰ τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐνώσεως χρῆμα), то Одному и Тому же следует приписывать как ведение, так и неведение. А так как Бог Слово, как Премудрость Отчая, воспринял «неведующее человечество», то Он домостроительно усвоил и это неведение<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *Cyr. Alex. Apolog. contra Theod. IV (Theodoreti reprehensio)*. АСО 1, 1, 6, 120:16—121:2. (= PG 76, 409:46—412:17). Ср. рус. пер.: «Кому припишем голод и жажду? Кому бодрствование и сон, неведение и страх? Кто нуждался в помощи ангелов? Если это свойства Бога Слова, то каким образом Он называется мудростью и мудрость обнаруживает неведение? Еще почему носит имя премудрости, коль скоро подвержен немощи неведения?... Таким образом неведение принадлежит не Богу Слово, но образу раба, который лишь настолько имел знания, сколько открывало обитающее в нем Божество» (Деяния Вселенских соборов. Т. 1. I, II, III Соборы. СПб., 1996. С. 455).

<sup>39</sup> *Cyr. Alex. Apolog. contra Theod. IV (Cyrilli defensio)*. АСО 1, 1, 6, 124:15—23 (= PG 76, 416:23—37). Ср. рус. пер.: «Не ясно ли произойдут два, если тот, кто имеет ограниченное знание, не одно и то же с Тем, Кто знает все, если Тот, Кто совершен в премудрости и знает столько же, сколько Отец,

Следовательно, в период несторианских споров столкнулись две, казалось бы, совершенно противоположные точки зрения по вопросу о неведении Христа. Однако они, по нашему мнению, отнюдь не всегда были столь антагонистичны, как это представлялось, например, в столкновении св. Кирилла с блж. Феодоритом. Собственно говоря, оба они были едины в главном: неведение есть свойство природы (человеческой), а не соотносится с лицом или индивидуумом. Также едины они были в том, что подобное неведение, будучи присуще тварной человеческой природе как некое ограничение знания, стало после грехопадения обретать и признаки «страсти (страдания, претерпевания)»<sup>40</sup>. Только св. Кирилл, опасаясь, что подобное «естественное неведение» может перерасти в некое «индивидуальное неведение» Христа как самостоятельного человеческого субъекта, что и случилось в несторианстве, стремился подчеркнуть «домостроительную условность» такого человеческого неведения в отношении Христа как Б о г о ч е л о в е к а, ибо в силу «взаимообщения свойств» и «перихоресиса» (взаимопроникновения) природ оно, как и вся человеческая природа Господа, обожилось. Блж. Феодорит же, опасаясь, что подобная тенденция, доведенная до крайности, может привести к слиянию природ в Богочеловеке (что и проявилось впоследствии в аполинарианстве и монофизитстве), пытался делать акцент на различии во Христе человеческого неведения и Божественного всеведения. Высокий эмоциональный накал полемики

не одно и то же с получающим откровение по частям? И если есть Один и Тот же Самый, по причине истинного соединения и нет другого в отдельности, особенности, то выходит, что Ему принадлежит знание и вид незнания. Итак, знает Сам по Божеству, как Премудрость Отчая; но ставши под уровень неведущего человечества, домостроительственно совершает то, что свойственно и другим, хотя, как я сказал прежде, нет ничего, чего бы Он не знал, но все знает с Отцом» (Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 457).

<sup>40</sup> Попутно возникает мысль: не потому ли возникла эта «страсть», что естество человеческое в лице Адама преждевременно вкусило от древа познания добра, т. е. раньше отведенного Богом срока поспешило обрести нравственное ведение?

грозил превратить такое акцидентальное непонимание двух выдающихся христианских богословов в субстанциальное противоречие. Появление на исторической сцене мощного движения монофизитства еще более усугубило эту угрозу.

### 3. ПРОБЛЕМА НЕВЕДЕНИЯ ХРИСТА В VI—НАЧАЛЕ VII В. ЕРЕСЬ «АГНОИТОВ»

При беглом внешнем взгляде кажется, что монофизиты, стремясь следовать во всем св. Кириллу Александрийскому, одинаково с ним решали и проблему неведения Господа. В частности, Тимофей Элур, говоря о вопросе Христа относительно места захоронения Лазаря, замечает, что данный вопрос следует понимать «домостроительно», а не так, как будто Спаситель действительно не знал этого места. Однако понимание «домостроительного» обрело в монофизитстве несколько иной оттенок, чем у св. Кирилла. Высказываясь о Лице Богочеловека, монофизиты постоянно пользовались различиями: «как Бог — как человек», «Божественным образом — человеческим образом» и «согласно естеству — согласно Домостроительству»<sup>41</sup>. Последняя пара различий не может не привлечь внимания. Она наводит на мысль, что если Божественные свойства (и действия) являются для Богочеловека естественными и реальными, то человеческие свойства (и действия) лишь «икономичны», т. е. носят признаки «кенотической нереальности» и даже некоей призрачности. Иначе говоря, «асимметричная христология», свойственная св. Кириллу, сдвинулась в своей «асимметричности» в сторону еще большего преобладания Божественного над человеческим в Богочеловеке. И этот, при поверхностном взгляде маленький и почти незаметный, но на самом деле принципиальный сдвиг и определил еретический характер монофизитства.

<sup>41</sup> Подробно см.: *Lebon J. Le monophysisme severien. Lovanii, 1909. P. 469—472.*

Примечательно, что именно среди монофизитов разгорелась первоначально жаркая дискуссия относительно неведения Христа, инициатором которой стал диакон Фемистий, породивший течение «агноитов» (536—540 гг.)<sup>42</sup>. Будучи сторонником Севера Антиохийского, Фемистий полагал, что как тело Христа было подвержено смертности, так и дух Его был конечным и подчинялся человеческим ограничениям (со ссылками на Ин. 11, 34 и Мк. 13, 32). Весьма показательно, что подобная позиция Фемистия вызвала решительное отторжение ее со стороны большинства монофизитов. Против него выступил диакон Феодор, а вслед за ним и еще ряд монофизитских богословов. Например, в деяниях Шестого Вселенского Собора сохранилось несколько фрагментов из сочинения «Слово к Юстиниану» Анфима — низложенного еретичествующего патриарха Константинополя, где «ортодоксальная» монофизитская точка зрения выражена предельно четко. Один из этих фрагментов гласит: «Прославляя единое естество Бога Слова воплотившееся и поклоняемое с собственной Его плотию, в этом едином естестве мы не допустим оставить в неведении ни Его Божества, ни разумной и мыслящей Его души, которою одушевлено заимствованное от нас, единосущное и подобострастное (*ὁμοιοπαθές*) тело, ипостасно соединенное с Богом Словом. Да не будет. Если же одна Ипостась и одно естество Бога Слова воплотившееся, как это и действительно (бесспорно — *ἀναμφιβολῶς*) существует, то несомненно и одно хотение (*ἐν θέλημα*), и одно действие (*μία ἐνέργεια*), а поэтому одна мудрость и одно ведение у того и другого». Не менее красноречив и еще один фрагмент: «Когда мы знаем, что мыслящему и Богоприличному действию свойственно знание всего (*ἴδιον νοεῖν θεοπρεπῶς ἴσμεν ἐνεργείας τῶν ὅλων τὴν γυνῶσιν*), и когда мы научены, что одно и то же Богоприличное действие принадлежит тому и другому [естеству], то как же после этого не будем исповедовать, что одно и то же знание всего принадлежит, как мы

<sup>42</sup> Подробно см.: *Grillmeier 1995*. P. 362—384.

сказали, единому Христу и по Его Божеству, и по Его человечеству?»<sup>43</sup> Можно привести высказывание и еще одного оппонента «агноитов» из лагеря монофизитов, экс-патриарха Александрийского Феодосия, который заявлял: «Одно знание во Христе, как действие, потому что один был знающий (ὁ γινώσκων), как и действующий»<sup>44</sup>. Вероятно, подобная оппозиция среди монофизитов заставила Фемистия в значительной степени пойти на попятную. Отвечая Феодосию, он утверждает: «Мы не говорим, что Один и Тот же имеет два знания или два действия, потому что [у Него], как у истинно воплотившегося Слова, одно действие и одно ведение, и все это мы знаем [как свойство] одного Христа, хотя одно Он знает и совершает посредством Своей плоти Богоприлично, а другое так, как прилично человеку (ἀνθρωπίνως)»<sup>45</sup>. Эти суждения монофизитских богословов (число их можно было бы приумножить) показывают, что зародившееся внутри данной ереси движение «агноитов» заставило их более резко и отчетливо расставить акценты: вопрос о неведении Христа был ими решен однозначно — оно решительно отвергалось и утверждалось только Божественное всеведение. Далее, подобное утверждение тесно связывалось с учением об одном действии Христа («монэ-нергизмом») и даже учением об одной воле (преддверие монофелитства). Отсюда следовало, что в конечном счете само понятие «ведение» тесно увязывалось с единым Лицом (т. е. единой Ипостаси и единой природе) Господа.

Появление «агноитов» вызвало отзыв и у православных богословов. Один из примеров тому — выдающийся защитник Православия в Египте святитель Евлогий Александрийский (580—608 гг.)<sup>46</sup>. Патриарх Фотий Константинопольский, давая в сво-

<sup>43</sup> Рус. пер.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 131. Перевод несколько уточнен по греческому тексту: Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda. V. II. Pars 1 / Ed. R. Redinger. Berolini, 1990. P. 370—372.

<sup>44</sup> Там же. С. 132; Ibid. P. 374.

<sup>45</sup> Там же. С. 130—131; Ibid. P. 370.

<sup>46</sup> Подробно о нем см.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. II.

ей «Библиотеке» рефераты его творений, кратко пересказывает и сочинение «Против агноитов»<sup>47</sup>. По словам Фотия, написать данное произведение свт. Евлогия побудили некие монахи, подвизающиеся в пустыне близ Иерусалима: они учили о неведении Господа нашего Иисуса Христа, ссылаясь на все те же евангельские места (Мф. 24, 36; Ин. 11, 34). По мнению самого Евлогия, Господь ни по Своему человечеству, ни тем более по Божеству (*οὐτε κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, πολλῶ δὲ μᾶλλον οὐδὲ κατὰ τὸ θεῖον*) не мог обладать таким неведением. Ибо человеческое естество, войдя в ипостасное единение с непостижимой и сущностной Премудростью, не могло не знать что-либо из настоящего или будущего. Поэтому вопрос Христа о том, где положили Лазаря, следует рассматривать как обращение Его к иудеям с тем, чтобы они помнили о чудесах, совершенных Им. Вообще, все сказанное о Господе в Новом Завете можно подразделить на «относительные» и «истинные» высказывания (*τὰ μὲν κατὰ ἀναφορὰν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν λέγεται*). К числу «относительных» высказываний принадлежит, например, то, что Спаситель сделался за нас «грехом» (2 Кор. 5, 21 — синодальный перевод: «жертвою за грех») и «проклятием» (Гал. 3, 13 — «клятвою»); к числу же «истинных» — что Он стал человеком, алкал и жаждал. И если кто желает сказать, что Христос не ведал в «относительном смысле», поскольку неведение не было чем-то внешним по отношению к Его телу или человеческой природе, Главой которой Он является (*ὡς οὐκ ἐκτὸς ἀγνοίας ὄντος αὐτοῦ τοῦ σώματος ἦτοι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἧς ἐστὶν αὐτὸς κεφαλὴ*), то он не выйдет за пределы вероятного. Однако нельзя полагать, что Господь не ведаёт Премудрости Отчей. Вопрос о месте захоронения Лазаря можно соотнести с вопросом Бога Отца к Адаму (Быт. 3, 9; 4, 9) или же с вопросом Христа к нечистому ду-

Pt. 4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451. London, 1996. P. 65—71.

<sup>47</sup> Phot. Bibl. 230, 284a:18—285a:23. TLG 4040/1.

ху (Мк. 5, 9) и к народу (Мф. 20, 32). Фраза же Господа о последнем дне и часе в Мф. 24, 36 была обращена к Его ученикам и являлась призывом к постоянному бдению. Далее св. Евлогий, ссылаясь на суждения свв. Кирилла Александрийского и Григория Богослова о «мысленном» или как бы «теоретическом» различии свойств двух природ Богочеловека, допускает возможность чисто умственного представления о неведении человеческого естества Христа, как просто человечества (*ἐπὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀνθρωπότητος, ὡς ἀπλῶς ἀνθρωπότητος*), но, согласно александрийскому предстоятелю, она не является возможностью, которая переходит в актуальность. И хотя некоторые отцы Церкви высказывались о незнании Христа, такие высказывания нельзя принимать в качестве догматического вероучения (*οὐχ ὡς δόγμα τοῦτο προήνευκαν*), ибо они высказывались в противовес арианам, которые переносили человеческие свойства Спасителя на Его Божество. Подобного рода суждения отцов также следует считать за «относительные» (*κατὰ ἀναφοράν*). Таковы воззрения св. Евлогия по рассматриваемому вопросу. Создается впечатление, что мысли святителя по данной проблеме вплотную сближаются с монофизитской точкой зрения и ориентируются целиком и полностью на некоторые крайние высказывания св. Кирилла Александрийского. Тем не менее нельзя не заметить существенного различия между св. Евлогием и его оппонентами-монофизитами: александрийский предстоятель не соединяет рассматриваемый им вопрос с учением об одном действии Господа и не соотносит ведение или неведение с Лицом Богочеловека. Согласно александрийскому предстоятелю, в реальности человеческое неведение (т. е. ограниченность знания) Христа как бы «затмевалось» сиянием Божественного всеведения, и подобное «затмевание» было результатом тесного взаимообобщения свойств двух природ Спасителя.

Впрочем, среди православных богословов конца VI—начала VII в. имелась и другая точка зрения на затронутую нами проблему. Ее, в частности, высказал неизвестный автор сочинения «О



сектах», раньше приписывавшегося Леонтию Византийскому<sup>48</sup>. В нем автор, в числе прочих ересей, касается и «агноитов», которые, по его словам, полагали, будто бы Христу, поскольку Он во всем уподобился нам, было присуще неведение, как оно присуще и нам (ссылка на Мк. 13, 32 и Ин. 11, 33). Говорится там и об оппонентах «агноитов», которые считали, что слова Господа, сказанные в этих местах Евангелий, следует понимать «домостроительно» (κατ' οἰκονομίαν), ибо в Мк. 13, 32 Христос отвращал (ἵνα ἀποτρέψῃ) от знания о времени кончины мира; ведь в Мф. 25, 13 Он обращался к ним с такими словами: «Итак, бодрствуйте; потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (о Своем незнании Он ничего не говорит). Наметив эти два расходящихся мнения, автор сочинения «О сектах» высказывает собственную точку зрения, которая сводится к следующему: не следует слишком углубляться в исследование подобных вопросов (οὐ δὲί πάνν ἀκριβολογεῖν περὶ τούτων), ибо и собор (подразумевается, вероятнее всего, Халкидонский собор) не подверг тщательному исследованию это учение (οὐδὲ ἡ σύνοδος τοιοῦτο ἐπολυπραγμόνησε δόγμα). Вместе с тем известно, что многие, или почти все, отцы полагали, что Христос [по человечеству] не ведал (λέγοντες αὐτὸν ἀγνοεῖν). Ведь если говорится, что Он во всем единосущен нам, а нам свойственно неведение, то такое же неведение, разумеется, свойственно и Ему. И в Писании сказано, что Господь «преуспевал в премудрости и возрасте» (Лк. 2, 52), а, следовательно, узнавал то, о чем прежде не ведал<sup>49</sup>. Таким образом, позиция автора сочинения «О сектах» в вопросе о неведении Христа серьезнейшим образом, как нам кажется, расходится с позицией св. Евлогия. Однако подобное расхождение, на наш взгляд, не носит все же принципиального характера, ибо оба православных богослова едины в главном:

<sup>48</sup> Подробно об этом православном авторе см.: Grillmeier 1995. P. 493—502.

<sup>49</sup> Leo. Byz. De sectis X, 3 [dub.], PG 86, 1261:55—1263:18.

понятия «ведения» или «неведения» соотносятся ими с природой (или природами), а не с Лицом (Ипостасью) Богочеловека. Только автор «О сектах» делает акцент на этом естественном неведении Господа по человечеству, а св. Евлогий — на обожении такого неведения в результате «взаимообщения свойств двух природ Христа. Важно подчеркнуть достойную всякого уважения сдержанность автора указанного произведения по отношению к излишнему интеллектуально-понятийному вторжению в эту тончайшую область православной догматики. Подобное богословское целомудрие является важнейшим и стержневым моментом всей святоотеческой мысли, выразителем которой был и автор сочинения «О сектах». Следует отметить, что отец Иоанн Мейендорф сделал такое наблюдение: «Эта мысль (о неведении Христа по человечеству. — А. С.) автора, которую заимствовали и использовали православные писатели VIII—IX вв. в полемике с иконоборством, свидетельствует о том, что сформулированная на Соборе 553 года христология никоим образом не исключает во Христе совершенного человеческого сознания; кроме того, она показывает, что понятие ипостаси, которая во Христе является Ипостасью Логоса, нельзя отождествлять с понятием сознания, которое является одним из природных феноменов»<sup>50</sup>.

На наш взгляд, при всей относительной верности такого наблюдения едва ли в данном случае (как и в аналогичных) следует вводить само понятие «сознание», абсолютно чуждое святоотеческому богословию, ибо оно несколько не может помочь нам объяснить ни точку зрения автора сочинения «О сектах», ни разобраться в суждениях других древнецерковных богословов.

<sup>50</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 96—97.

#### 4. РЕШЕНИЕ ВОПРОСА О ПРЕДЕЛАХ ВЕДЕНИЯ ХРИСТА У ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И ПРП. ИОАННА ДАМАСКИНА

Таким образом, к началу VII в. рассматриваемая нами проблема, вновь поднятая «агноитами», стала актуальной для православных богословов, не получив у них однозначного решения<sup>51</sup>. Обратился к ней и один из самых выдающихся православных мыслителей — прп. Максим Исповедник<sup>52</sup>. Два места из его творений достаточно показательны и значимы в этом плане. Первое обретается в одном из ранних произведений святого отца — в «Вопросах и недоумениях» (I, 67), где делается небольшой экскурс в указанную проблему, касающийся понимания Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32. На вопрос о том, как понимать здесь неведение Сына, преподобный отец дает такой ответ: неведение двойственно (*διπλή*); одно неведение «достойно укоризны», а другое — «безукоризненное» (*ἡ μὲν διαβαλλομένη, ἡ δὲ ἀδιάβλητος*), одно зависит от нас (*ἐφ' ἡμῖν ἐστίν*), а другое — не зависит. «Достойное укоризны» и зависящее от нас есть неведение, касающееся добродетели и благочестия. А «безукоризненное» и не зависящее от нас есть то, когда мы хотим что-либо знать, но не ведаем этого, как, например, неведение будущих событий (*τὰ πόρρω γινόμενα, τὰ μέλλοντα γίνεσθαι*). И если пророки, благодаря не зависящей от нас благодати, распознавали будущее, то тем более должен был знать их Сын Божий, т. е. должно было знать Его человечество — и не по своей природе, а вследствие единения со Словом (*οὐ φύσει ἀλλ' ἐνώσει τῇ πρὸς τὸν λόγον*). Подобно тому, как раскаленное железо имеет все свойства огня, т. е. освещает [предметы] и жжет, бу-

<sup>51</sup> Помимо св. Евлогия и автора сочинения «О сектах», эту проблему пытался решить и Пс.-Кесарий в своих «Вопросоответах», где он склоняется к позиции св. Евлогия, считая, что высказывание Господа в Мф. 24, 36 лишь как «домостроительное» и «умственное» (иносказательное: *ὅπερ οἰκονομικῶς καὶ νοητικῶς φησιν*). См.: Grillmeier 1995. P. 374—379.

<sup>52</sup> См.: Larchet J.-C. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 309—312.

лучи по природе железом, а не огнем, так и человечество Господа, поскольку оно соединено со Словом, ведало все и являло в себе все Богоприличное (*τὰ θεοπρεπῆ πάντα ἐν αὐτῷ διεδείκνυτο*); а поскольку [Бог Слово] присоединил к Себе человеческое естество, постольку и говорится, что Он не ведал<sup>53</sup>. Смысл этого ответа достаточно ясен: Христос не ведает в силу воспринятого Богом Словом человеческого естества, но Он ведает в силу «взаимообщения свойств» данного естества с Божественной природой.

Эти соображения прп. Максимом были высказаны еще до того, как он вступил в борьбу с монофелитами. Позднее, уже в разгаре этой борьбы, он еще раз обращается к указанному вопросу в одном из своих богословско-полемических трактатов (XIX). Написано было это произведение по просьбе друга преподобного — пресвитера Марина, которого один из монофелитов (некий диакон Феодор) поставил в затруднение двумя апориями. Первая из них как раз касалась неведения Христа. Она формулировалась Феодором следующим образом: отцы Церкви устанавливали прямое соотношение незнания во Христе с Его волей (*κατ' αὐτὸν τῷ θελήματι λόγον, καὶ τὴν ἄγνοϊαν κατηγόρησαν οἱ Πατέρες ἐπὶ Χριστῷ*), а поэтому не признающие, что во Христе наблюдается наличие [человеческой] воли «по усвоению» (*κατ' οἰκείωσιν*), приписывают Ему неведение и впадают в ересь «агноитов», считая Его простым человеком. Должно здесь констатировать, что данная апория является весьма искусственной и натянутой, и она во многом объясняется той эволюцией, которую претерпело монофелитство под давлением православной оппозиции — монофелиты признали во Христе человеческую волю, но только «по усвоению»<sup>54</sup>. Искусственность апории, естественно, затрудняла и ее разрешение, а поэтому прп. Максим оказался в затруднительном положении. Стараюсь выйти из этого поло-

<sup>53</sup> *Max. Conf. Quaest. et dubia* 1, 67:1—16. TLG 2892/2.

<sup>54</sup> См. предисловие Ж. К. Ларше к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur. Opuscles theologiques et polemiques* / Intr. par J.-C. Larchet. Trad. et notes par E. Pansoye. Paris, 1998. P. 68.

жения, он прежде всего разводит понятия «воля» и «неведение», указывая на то, что смысл («логос») их не один и тот же. «Неведение» есть отрицание бытия (*τὴν τοῦ ὄντος ἀναίρεσιν*), а воля — утверждение его (*τὴν τοῦ ὄντος θέσιν*), вследствие чего их соположение приводит к ряду абсурдных выводов. Далее преподобный отец обращается к термину «усвоение», подчеркивая его неоднозначность, поскольку бывает «усвоение сущностное (*τὴν οὐσιώδη*)», когда воспринимается и усваивается то, что присуще кому-либо по природе, а бывает «усвоение относительное (*τὴν σχετικήν*)», когда мы любим и усваиваем то, что естественным образом присуще другим, не претерпевая того же, что и они, и не действуя так же, как они (*μηδὲν τούτων αὐτοὶ πάσχοντες ἢ ἐνεργοῦντες*). Согласно прп. Максиму, если применить указанный термин в первом смысле, то монофелиты считают воплотившегося Бога простым человеком, уча о Нем, как не ведающем по естеству; а если «усвоение» понимать во втором смысле, то Христос не является «целокупным человеком» (*οὐδὲ ἄνθρωπος ὅλως*), но есть только «нетелесный Бог», усвоивший лишь «просто относительно» (*ἐν ψιλῇ σχέσει*) принадлежащее плоти. Следовательно, Он, оставаясь Богом, не усваивает естественным образом то, что естественно принадлежит человеку. Далее прп. Максим приводит известную фразу св. Григория Богослова (Господь «ведает как Бог и не ведает как человек»), полагая, что смысл ее заключается в следующем: неведение Христа можно признавать только при «мысленном разделении» [двух Его] сущностей (*τῆ κατ' ἐπίνοιαν διαστολῆ τῶν οὐσιῶν μόνον ἐκδέχεσθαι*). Неведение, как считает преподобный отец, не входит в число «конституирующих свойств» нашего естества (*μήτε ἡμῶν κατὰ φύσιν ὡς συστατικόν*), и его можно рассматривать наряду с такими пороками, как преслушание, неподчинение и т. п.; оно свойственно людям после грехопадения, а поэтому подобного рода неведение нельзя приписывать Христу<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> См.: *Max. Conf. Ad Marinum presb. solutio I*, PG 91, 217:12—220:20.

Если оба экскурса преподобного отца в проблему неведения Христа рассматривать как нечто единое, то в последнем случае речь идет о «достойном укоризны» незнании (греховном, по сути дела), которое нельзя приписывать Господу. Но не вполне ясно, можно ли приписывать Ему «безукоризненное неведение». Скорее всего, мысль прп. Максима во втором случае сводится к положению, что подобного рода неведение можно обнаружить во Христе лишь «мысленным образом», ибо, в силу «взаимообщения свойств» и «перихоресиса» природ Его, реально оно как бы не проявляется. В данном случае позиция прп. Максима сближается с точкой зрения св. Евлогия. Но второй экскурс по сравнению с первым производит впечатление некоей недосказанности и невнятности. Вероятно, это связано с тем, что прп. Максим вынужден был рассуждать в рамках некорректной апории, выставленной монофелитами, а, как известно, на некорректно поставленный вопрос трудно дать корректный ответ. Впрочем, классический для святоотеческой христологии образ раскаленного железа, использованный преподобным в первом экскурсе, заставляет предполагать, что железо, хотя оно и обретает свойства огня, реально не перестает быть железом. Единственная неясность: принадлежит ли, согласно прп. Максиму, «мысленным образом» постигаемое во Христе человеческое неведение к категории реального. Думается, что в данном случае для него «мысленное» и «реальное» совсем не исключают друг друга, а, скорее, накладываются друг на друга.

После прп. Максима Исповедника рассматриваемый вопрос освещался и прп. Иоанном Дамаскиным. В «Точном изложении православной веры» он говорит: «Нужно знать, что Христос воспринял природу, не обладающую ведением (*ἀνουσαν*) и рабскую; ибо человеческая природа есть рабыня сотворившего ее Бога и не обладает знанием будущего. Посему если ты, согласно с мнением Григория Богослова, отделишь видимое от мыслимого (*τὸ ὀρώμενον τοῦ νοουμένου*), то тогда плоть называется и рабскою, и не обладающею ведением, но из-за тождества ипостаси

и неразрывного соединения душа Господа преобогатилась знанием будущего, так же как и остальными божественными знаменами (*τὰς θεοσημίας* — божественными признаками). Ибо как человеческая плоть по собственной природе не есть животворяща, а плоть Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хоть и не потеряла своей природной смертности, но стала животворящею из-за ипостасного соединения со Словом, и мы не можем говорить, что она не была животворяща; так и человеческая природа по сущности (*οὐσιωδῶς*) не владеет ведением будущего, а душа Господня из-за соединения и ипостасного тождества (*τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα*) с Самим Богом Словом преобогатилась, как я сказал, вместе с остальными божественными знаменами также и ведением будущего»<sup>56</sup>. Далее в том же сочинении преподобный отец рассуждает так: «Говорится же, что Христос преуспевал в премудрости и возрасте и любви (Лк. 2, 52), прибавляя в возрасте, а через прибавление в возрасте вывода на показ находившуюся в Нем мудрость (*τὴν ἐνπάρχουσαν αὐτῷ σοφίαν εἰς φανέρωσιν ἄγων*), а кроме того, преуспевание людей в мудрости и благодати и исполнение желания Отца, то есть и Богопознание, и спасение их, считая Своим собственным преуспеванием и во всем усваивая Себе то, что было нашего. А те, кто говорит, будто Он преуспевал в премудрости и любви, принимая как бы увеличение их, полагают, что соединение произошло не с самого начала (*οὐκ ἐξ ἄκρας*) существования плоти, и не проповедуют ипостасного соединения, но, следуя суемудрому Несторию, измышляют относительное соединение и простое вселение, не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают (1 Тим. 1, 7). Ибо если плоть с самого начала существования истинно соединилась с Богом Словом, а вернее, в Нем получила существование и приобрела ипостасное тождество с Ним, так каким образом она не совершенно обогатилась всякою мудро-

<sup>56</sup> Jo. Dam. Exр. fid. 65:1—16. TLG 2934/4. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 277—278.

стию и благодатию? Не сама получая участие в благодати, и не по благодати причастная тому, что принадлежало Слову, но, скорее, из-за ипостасного соединения, когда и человеческое, и Божественное стало собственностью одного Христа, так как Один и Тот же был и Бог вместе и человек, источая миру благодать, и мудрость, и полноту всяких благ»<sup>57</sup>. Наконец, в другом своем сочинении («О свойстве двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси») прп. Иоанн развивает свою мысль о преуспейнии Господа, соотнося премудрость не с плотью, а с разумной душой Его. «Ведь Он преуспевал не в Божественной Премудрости — ибо с самого зачатия совершилось совершенное соединение и высшее сочетание (*ἄκρα συνάφεια*), и у Него не было прибавления в какой-нибудь Божественной Силе, но Он преуспевал в человеческой премудрости. Ибо человеческая премудрость проявлялась в Нем по мере телесного возраста — ведь как с самого зачатия Он стал совершенным зародышем, без постепенного развития и устроения тела, как говорит Василий Великий в Слове на Рождество, так с самого зачатия Он стал совершен в Божественной и человеческой премудрости, разумеется, как человек, — ибо как Бог Он не стал совершен в Божественной Премудрости, но был таковым от века, выявление (*ἐκφανσις*) же в Нем совершенной человеческой премудрости, в соответствии с преуспейнием в телесном возрасте, считалось преуспейнием [в премудрости]»<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> *Jo. Dam. Exp. fidei* 66:1—19. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 279.

<sup>58</sup> *Jo. Dam. De duabus in Christo voluntatibus* 38:11—21. TLG 2934/8. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 113. Следует отметить, что прп. Иоанн ссылается на проповедь «На Святое Рождество Христово», которая принадлежит к числу сомнительных (*dubia*) творений св. Василия Великого (СРГ 2913). Эта проповедь не вошла в русский перевод творений св. Василия Великого. Ссылка очень свободна. В проповеди говорится, что телесное возникновение (или устроение) Господа не было соответствующим «общей [человеческой] природе» (*οὐ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν τῆς σαρκὸς ἢ*



В этих трех высказываниях прп. Иоанна Дамаскина суммируется ряд мыслей, изреченных предшествующими отцами. Рассматривая проблему неведения Господа, он, как и подавляющее большинство из них, не мыслит в рамках дилеммы «или—или», предпочитая стиль «мирной антиномии», т. е. «и—и». Для прп. Иоанна Господь одновременно является и не ведающим, и обладающим знанием. Неведение как некая ограниченность знания есть свойство человеческой природы, воспринятой воплотившимся Богом Словом, и в качестве такового оно присуще Ему. Но одновременно оно отступает в тень, поскольку, в силу «взаимообщения свойств» и «перихоресиса» природ Христа, оно сразу же обоживается<sup>59</sup>. Другими словами, неведение Господа приобретает как бы «мысленный» характер, не теряя, однако, полностью своей реальности. Ибо Его человеческая премудрость уже с самого зарождения Христа была совершенной, лишь проявляясь по мере Его телесного возрастания. Подобная внешняя парадоксальность решения рассматриваемого вопроса у прп. Иоанна Дамаскина вполне созвучна духу святоотеческого Предания.

## 5. ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЗАПАДНОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

В последующем византийском богословии проблема незнания Христа утратила свою актуальность. Такие богопросвещенные мужи, как, например, прп. Симеон Новый Богослов и св. Григорий Палама, не уделяли, насколько нам известно, ей особого внимания. Указанная проблема еще продолжала жить в экзегетической традиции, но не являлась насущной и животрепещущей. В качестве примера можно указать на блж. Феофилакта Болгар-

*σύστασις ἐγύετο τῷ Κυρίῳ*), ибо «носимое во чреве» (*τὸ κωφορούμενον*) было сразу совершенным во плоти, а не постепенно обретало свою форму. (*Bas. M. In sanct. Christi generationem 4, PG 31, 1465:11—15. TLG 2040/59*).

<sup>59</sup> См. на сей счет наблюдения в кн.: *Louth A. St. John Damascen. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 175.*

ского. Он изъясняет Мф. 24, 36 следующим образом: «Господь научает учеников не искать того, что превышает человеческий разум. Словами — *ни Ангели* — Он удерживает их от желания узнать в настоящее время то, чего не знают Ангелы, а словами — *только Отец Мой Един* — не позволяет и после стараться узнать об этом. Ибо если бы Он сказал: Я Сам знаю, но не хочу сообщить вам, то они опечалились бы, как презираемые Им, а сказавши, что и Сын не знает (Мк. 13, 32), а только Отец один, воспрещает им и после искать этого знания. Отцы часто, имея какую-нибудь вещь в своих руках, но не желая дать детям, когда они хотят получить ее от них, скрывают от них эту вещь и говорят — у нас нет того, чего вы требуете, — и дети перестают плакать. Так и Господь, дабы уничтожить в апостолах желание узнать о дне и часе Своего пришествия, сказал: Я не знаю, а знает один только Отец. Знает и Он о дне и часе том, как это ясно из многих других мест; ибо все, что имеет Отец, имеет и Сын, — Отец знает тот день, следовательно, знает и Сын. И как не знать Сыну этого дня, когда Он знает, что случится в будущем? Очевидно, что кто ведет к жилищу, тот знает и вход в него. Но полезно для нас, что Господь не открыл нам этого входа; ибо нет пользы нам знать, когда будет кончина, дабы не облениться. Незнание заставляет нас подвизаться в добре. Или можно объяснить так: если отделить духовное от видимого, то Он как Бог знает, а как человек, не знает времени Своего пришествия. Посему, будучи человеком ради нас, Он и является, как человек, не знающим, ибо людям свойственно не знать будущего»<sup>60</sup>. Из это-

<sup>60</sup> *Theophil. Bulg.* Enarr. in Evang. Matth. XXIV, 36. PG 123, 417:11—39 (окончание отрывка см.: PG 123, 417. Примеч. 31). Рус. пер.: Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие. Ч. I. М., 1993. С. 218—219. Толкуя Мк. 13, 32, этот святитель также подчеркивает педагогический смысл «неведения» Господа, отмечая, что Христос «ради нашей пользы скрыл (это время)» (*Theophil. Bulg.* Enarr. in Evang. Marci XIII, 32, PG 123, 640:20—21. Рус. пер.: Благовестник. Ч. I. С. 359—360).

го рассуждения вытекает, что блж. Феофилакт, не давая однозначного решения вопроса о неведении Христа, все же делает акцент на домостроительном и педагогическом характере подобного неведения. Такой же подход обнаруживается и в объяснении Ин. 11, 34: «Так как Господь воспринял на Себя нашу плоть и кровь (Евр. 2, 14), то принимает участие и в том, что свойственно человеку и природе, и показывает нам меру в том и другом. „Где вы положили его?“ — спрашивает Господь не потому, будто не знает (ибо, быв в ином месте и далеко, Он знал же, что Лазарь умер), но для того, чтобы не подумали, будто Он Сам от Себя вызывается на чудо; Он желает узнать все от них и совершить чудо по их просьбе, чтобы освободить оное от всякого подозрения»<sup>61</sup>.

В сходном плане подходит к рассматриваемому вопросу и еще один византийский экзегет — Евфимий Зигабен, который по поводу Мф. 24, 36 высказывается так: «Обо всем остальном, что полезно было знать, Христос предсказал, но с премудрой целью скрыл только день и час кончины мира, чтобы живущие в то время, не зная этого, бодрствовали, были внимательны к себе и всегда ожидали. А если бы предсказал и об этом, они были бы небрежны, ленивы и совершенно бы не заботились о себе». Фраза же «Токмо Отец Мой един» понимается следующим образом: «Один разумеется в отношении к тварям, а не в отношении к Сыну. Если все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, как сказал Сын (Ин. 16, 15), а между всем этим есть также и то одно, чтобы знать тот день и час, то, без сомнения, и оно принадлежит Сыну. У Марка (Мк. 13, 32) написано: *ни Сын, токмо Отец*. Некоторые понимают это так, что Сын не знает о дне том и часе как человек, а как Бог Он знает наравне с Отцом. Но лучше, кажется, так понимать, что и Сын не знает, если только не знает Отец. А так как Отец знает, то, конечно, знает и Сын, потому что Он сказал: *Аз и Отец едино есма*. Обрати внимание

<sup>61</sup> *Theophil. Bulg.* Enarr. in Evang. Joan. XI, 33, PG 124, 100:59—101:8. Рус. пер.: Благовестник. Ч. II. М., 1993. С. 439.

на то, что у Матфея поставлено слово *един*, но не упоминается Сын, чтобы не относилось это и к Нему, а у Марка не поставлено слово *един*, а упоминается Сын, чтобы понимать это так, как мы сказали»<sup>62</sup>. В этих суждениях экзегета прослеживается многоплановость толкования, в значительной степени объясняемая тем, что он пользовался многими источниками. Однако, в общем у него прослеживается тенденция подчеркнуть скорее всеведение по Божеству, чем неведение по человечеству Господа. Впрочем, подобную тенденцию несколько уравнивает толкование Ин. 11, 34: «Как человек, Иисус Христос и спрашивает, и плачет, и делает все другое, что свидетельствовало бы о том, что Он — человек; а как Бог, Он воскрешает четырехдневного и издающего уже запах трупа мертвеца и вообще делает то, что свидетельствовало бы о том, что Он Бог»<sup>63</sup>. В данном высказывании достаточно ясно предполагается неведение Господа по человечеству.

На этом можно и закончить обзор решения о неведении Христа в греческой святоотеческой традиции. Западное богословие в данном отношении, как и во многих других, пошло совершенно иным путем<sup>64</sup>. Если папе св. Григорию Двоеслову принадлежит формула: «Что Ему (Господу. — А. С.) было в ней [человеческой природе] ведомо, то было Ему ведомо не через нее», которая еще более или менее органично вписывается в святоотеческий контекст, то последующая схоластика все больше погружается в тупики рационалистического суемудрия. Появление учения о «тройном человеческом ведении» (*triplex scientia humana*), включающего в себя «знание приобретенное» (*scientia as-*

<sup>62</sup> *Euth. Zigab. Comm. in Matth. XXIV, 36* (Cap. XVIII. De die et hora), PG 129, 621:48—624:26. Рус. пер.: Толкования Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века, ученым монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. С. 300—301.

<sup>63</sup> *Euth. Zigab. Comm. in Joan. XI, 34—35*, PG 129, 1348:29—35. Рус. пер.: Толкования Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна, составленные Евфимием Зигабеном. С. 529.

<sup>64</sup> Подробно об этом см.: Шёнборн 2002. С. 177—196.

quisita), «знание внушенное» (*scientia infusa*) и «знание видения» (*scientia visionis*), свидетельствует о том, что вопрос о неведении (или ведении) Христа здесь стал решаться в плоскости рассудочной рефлексии. Встав на этот путь, западное богословие все дальше и дальше удаляется от святоотеческого Предания. Это хорошо видно, в частности, даже на примере такого серьезного ученого и богослова (кстати, прекрасно знакомого со святоотеческой традицией), как К. Шёнборн. Он считает, что тезис относительно Богочеловека «истинный Бог — истинный человек» распадается «на два принципа, по видимости противоречащие друг другу, — принцип интегральности и принцип перфекционизма». Согласно первому, «Иисус со временем все возрастал «в премудрости и возрасте и в любви» (Лк. 2, 52), — ведь Он подчинился законам человеческого роста. Соответственно возникает вопрос, не следует ли из сего принципа, что Иисусу была свойственна и определенная мера «неведения». Если Иисус принял на Себя наши слабости, и вплоть до смерти, то почему бы Ему не взять на Себя и наше неведение? Ответ остается открытым». Согласно второму принципу, «Христова человеческая природа — совершенна, безгреховна (Евр. 4, 15). Так может ли безгрешная душа погрязнуть во тьме неведения? У Христа — Духа „не мерю“ (Ин. 3, 34), и, стало быть, Его душа ни при каких условиях не остается без премудрости и полного знания. Ап. Павел не оговорился, когда отметил, что в Иисусе „сокрыты все сокровища премудрости и ведения“ (Кол. 2, 3). Тем самым древние христиане практически исключили возможность какого-либо неведения Христа... Не подвергая сомнению оба принципа, — а их вычленение обусловило серьезный прогресс в церковном понимании Лица (личности) Христа, — все же, вероятно, нельзя не сказать, что подобные интерпретации со стороны отцов Церкви не полностью отвечают словам Евангелия»<sup>65</sup>. Не говоря уже о последней фра-

<sup>65</sup> Шёнборн 2002. С. 180—181.

зе (выделенной нами), абсолютно неприемлемой с православной точки зрения, поскольку в ней делается особый акцент на противопоставлении Священного Предания и Священного Писания, можно отметить, что все это суждение католического теолога базируется на априорном убеждении: богословие должно «конструироваться» в согласии с принципом логической непротиворечивости, забывая, что альфой и омегой подлинно христианского богословия является духовный опыт, порой вступающий в неприемлимое противоречие с принципом рассудочно-логической непротиворечивости.

## 6. ВЫВОДЫ

Обозревая все приведенные выше мнения отцов Церкви и древнецерковных писателей по вопросу о неведении Христа, можно констатировать, что далеко не всегда они однозначны<sup>66</sup>. И дело здесь, на наш взгляд, не только (и не столько) в том, что данные мнения могли определяться конкретными историческим обстоятельствами, личными особенностями церковных учителей, их полемикой с различными (часто противоположными по характеру мировоззрения) ересями и т. д., сколько в том, что все в Божественной Личности Спасителя было, есть и пребудет Тайной для испытующего ума человеческого — Тайной, лишь отчасти постигаемой, с помощью благодати Божией, в первую очередь верующим сердцем, которое сообщает потом свое частичное познание уму для возможности его осмысления и нахождения словесной точности выражения. Даже богопросвещен-

<sup>66</sup> См. на сей счет высказывание: «Как в решении общего вопроса о характере знания Христа, так и еще более в объяснении последнего места (ср. Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32; разрядка моя — А. С.) не только позднейшие богословы, но и святые отцы несогласны между собою» (Скабалланович 1911. С. 609). Правда, мы бы не употребляли такого резкого и неадекватного выражения, как «несогласны», заменив его более корректным: «не всегда были единомышленны между собой в частностях».

ному сердцу и уму святых отцов она была приоткрыта лишь до некоторой степени. Они только приподнимали с различных сторон завесу над этой Тайной. Следует сразу подчеркнуть, что в общем контексте святоотеческой христологии проблема незнания Христа всегда занимала достаточно скромное место. Это, вероятно, до какой-то степени объясняется тем, что внутри церковного сознания не возникало органической потребности уяснения и решения данной проблемы — лишь опасность еретической ее лжеинтерпретации заставляла отцов обращаться к ней. Поэтому их экскурсы в рассматриваемый вопрос в значительной степени носят отрывочный и частичный характер. Тем не менее некоторые общие тенденции или «траектории» решения данного вопроса можно ловить.

Прежде всего, понятия «неведение» и «ведение» соотносились отцами Церкви с природой, а не с индивидуумом, как это часто бывало в различных формах современного мировоззрения<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Святоотеческая точка зрения отразилась (в своем естественном преломлении) и у православных богословов и ученых XIX—XX вв. Так, М. Н. Скабалланович приходит к выводу, что решение рассматриваемого вопроса «возможно на почве строгого разграничения во Христе человеческого знания от Божественного. Божественное могло пользоваться органами человеческого и происходить в его формах (категориях и т. п.), а потому последнее не могло совпадать с первым и по объему. Всеведение Сына Божия не могло укладываться в рамки телесно-духовного знания Сына человеческого, а имело для себя другой, более подходящий орган» (Скабалланович 1911. С. 613). Согласно же В. В. Болотову, «во Христе — Богочеловеке умещалось два ведения, Божеское и человеческое. Но форма Божеского всеведения не может совпадать до безразличия даже с гениальным человеческим ведением во Христе. Очень может быть, что Христос по человеческому естеству иначе и не мог дать ответ о кончине мира. Теоретическое представление о силе взрывчатых веществ химик или другое лицо может установить цифровыми вычислениями и может даже вычислить объем взрыва; очень же сильные вещества, никогда неиспытанные, не могут быть проверены эмпирически, потому что взрыв должен будет уничтожить производящего опыт, как бы далеко он ни стоял. Что касается картины Страшного суда и кончины мира, то ум человеческий не может выдержать ее без самоуничтожения в той преемственности событий, как они будут совершаться при кончине мира. Если человеческая природа во Христе и могла представить картину Страшного суда,

Причем эта природа (в данном случае — человеческая) мыслилась отцами как несомненное психофизическое единство, хотя некоторые отцы (например, св. Афанасий Великий) и предпочитали обозначать подобное единство термином «плоть». И когда другие отцы (например, прп. Иоанн Дамаскин) соотносили человеческое ведение (или неведение) с разумной душой Господа, то этим нисколько не нарушалось понимание единства Его человеческого естества. Всякое разделение духовно-разумного и телесного начала в человеческой природе Христа явно противоречит святоотеческой точке зрения. Ибо, как говорит тот же прп. Иоанн Дамаскин, природа эта «есть одновременно и плоть, и плоть Слова Божия, и плоть одушевленная разумной и мыслящей душой, и вместе плоть Слова Божия, одушевленная разумной и мыслящей душой»<sup>68</sup>. А так как ведение мыслилось в качестве свойства природы, то святые отцы вряд ли стали бы возражать против такого суждения современного православного богослова: «Личность Христа включала в себя две природы. Знание принадлежит не личности, а уму-природе. Личность включает в себя отношение к этим знаниям, употребление их. Поэтому Христос как Личность мог говорить как Бог и как человек от Своего божественного гносиса и от знания Своей человеческой души»<sup>69</sup>.

то во всяком случае условия человеческого существования, по естественно присущему этой природе инстинкту самосохранения, должны были удержать ее от познания, и потому оно осталось тайной» (Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 350—351).

<sup>68</sup> *Jo. Dam. Exp. fidei* 46:31—33. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 236.

<sup>69</sup> Рафаил (Карелин), архим. Векторы духовности. М., 2003. С. 225. Только понятие «личность», как нам кажется, должно очень и очень осторожно применяться в христологии. Безусловно, отец Рафаил подразумевает *Богочеловеческую Личность*, которая никоим образом не может быть сравнима с личностью просто человека. Но само понятие «личности» имеет слишком сильные «тварные ассоциации» и как бы «приземляет» уникальную непостижимость *Сверхличности* Господа. Поэтому мы бы предпочли сохранение святоотеческой терминологии применительно ко Христу, т. е. обозначение Его как Лица и Ипостаси.



Что же касается незнания Господа по человечеству, то оно у отцов Церкви имело два аспекта, по временам тесно взаимосвязанных и даже порой почти неразличимых: либо предполагало ограниченность тварного знания, либо ассоциировалось со «страстями», а точнее, с «претерпеваниями» Его человеческого естества. В последнем случае, если использовать терминологию прп. Максима Исповедника, можно сказать, что неведение Господа принадлежало к числу «безукоризненных (т. е. безгреховных) претерпеваний».

Однако, подобного рода суждения составляют только одну сторону святоотеческого подхода к решению вопроса о неведении Спасителя. Опасность несторианства заставляла их оттенять и другую сторону, связанную с идеей «взаимообщения свойств» или «перихоресиса» двух природ Христа. Именно эта идея позволяла древнецерковным богословам высказывать мысль об обожении «безукоризненного неведения» Господа по человечеству и о его преобразении и «пронизанности» Божественным всеведением. Впрочем, и эта мысль, доведенная до своего логического конца, также грозила ересью, только противоположной несторианству, т. е. ересью монофизитства. Некоторые из отцов, развивая эту мысль, почти вплотную подступали к той тонкой и едва уловимой грани, которая отделяет данную ересь от Православия, но никогда не переступали ее, шествуя средним и царским путем. Стремление шествовать тем же путем определяет и последующее православное богословие. Думается, что эта основополагающая интуиция православного мирозерцания прослеживается и в рассуждении нашего выдающегося догматиста XIX века: «Не должно понимать обожение человеческого естества во Христе так, будто оно лишалось своей ограниченности и, действительно, получило какие-либо бесконечные Божеские совершенства, сделалось, например, всемогущим, всеведущим, бесконечно-премудрым, вездесущим и самобытным: это значило бы, что человечество во Христе изменилось в своем естестве и в своих естественных свойствах; значило бы, что оно

или слилось с Божеством, или приложилось в Божество, а не обожилось только. Если и человеческий ум во Христе соделался бесконечно премудрым и всеведущим: то он ничем не отличается от ума Его Божеского, и во Христе не два ума, Божеский и человеческий, а один. Если и человеческая воля во Христе всемогуща и получила все свойства воли Божией: то первая ничем не отличается от последней, и во Христе не две воли, а одна. Если, вообще, и человеческое естество во Христе вездесуще и имеет все прочие совершенства Божии: то оно ничем не отличается от естества Божеского, и во Христе не два естества, а одно. Иное дело — говорить, что Христос, как единое Лице, как Богочеловек, и всеведущ, и всемогущ, и вездесущ, и имеет все Божеские свойства: это совершенно истинно, по единству Ипостаси. Иное также дело — говорить, что человеческое естество во Иисусе Христе возвысилось во всех своих совершенствах до самой последней, возможной для него, степени, приняло от Божества все, что только способно было принять, не переставая быть человечеством, обогатилось всякою премудростью, благодатию, святостию и животворящею силою: и это совершенно истинно по теснейшему ипостасному соединению естеств, и по способности человечества принять от Божества означенные свойства в определенной мере. Но совсем другое дело — утверждать, будто самое человечество Иисуса Христа, рассматриваемое вне единства Его Ипостаси, действительно, обогатилось и обладает собственными Божескими свойствами: это противно учению о неслиянности и непреложности двух естеств во Христе, противно и ограниченности человеческой природы»<sup>70</sup>. Думается, что православную точку зрения на рассматриваемый вопрос трудно выразить лучше и более корректно, чем это сделал митрополит Макарий, высказавший здесь суть святоотеческого видения проблемы.

<sup>70</sup> Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т. II. М., 1999. С. 96—98.

Стало быть, решение вопроса о пределах ведения Христа в святоотеческом Предании часто представляется антиномичным с точки зрения «чистого разума». Однако следует постоянно помнить, что «для Христова человека антиномия разума не представляет собой никаких непримиримых противоречий; они для него — лишь расселины, образовавшиеся вследствие землетрясения, вызванного первоначальным человеческим грехом. Соединяясь со Христом, человек чувствует, как эти расселины срываются, как ум исцеляется, становится целостным, интегральным — и тем самым приобретает способность к совершенному познанию»<sup>71</sup>. К подобной целостности и «интегральности» и устремляется все святоотеческое богословие и, в частности, святоотеческая христология, всегда противостоя всяким еретическим соблазнам. Ведь «над-умная, непостижимая тайна Христовой Личности своей бесконечной реальностью всегда была „камнем преткновения и камнем соблазна“, о который спотыкались все еретики. По существу, все ереси прямо или косвенно представляют собой своего рода регистр человеческих соблазнов о Лице Христовом. Эти соблазны проистекали и проистекают из онтологической невозможности человеческого познания определить существенное отношение Христа к Богу Отцу и Богу Духу Святому и к человеческой сущности. Ибо все еретики покушаются и стремятся человеческим мышлением до-мыслить Того, Кто есть «Мудрость недомыслимая»; ибо все они измеряют досточудное Лицо Богочеловека мерилom не Богочеловеческим, а человеческим — «по человеку» (*κατὰ ἄνθρωπον*), и тем самым нарушают это единое равновесие Лица»<sup>72</sup>. Избегая подобных еретических соблазнов, святоотеческая христология и к решению вопроса о неведении Господа подходит с Богочеловеческим мерилom, оцеломудривая свои богословские изыскания трепетным благогове-

<sup>71</sup> Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. I. М., 2004. С. 311—312.

<sup>72</sup> Там же. С. 259—260.

нием перед величайшей Тайной Богочеловеческой Ипостаси, для Которой было свойственно как Божеское всеведение, так и ограниченное человеческое знание, обратной стороной которого являлось «безукоризненное неведение».

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Скабалланович 1911 — Скабалланович М. *Communicatio idiomatum* // ПБЭ. Т. XII. СПб., 1911. С. 585—617.
- Шёнборн 2002 — Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2002.
- Grillmeier 1995 — Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition*. V. II. Pt. 2. *The Church of Constantinople in the Sixth Century*. London, 1995.
- Moloney 1998 — Moloney R. *Approach to Christ's Knowledge in the Patristic Era* // *Studies in Patristic Christology* / Ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin, 1998.